

Bóg bliski, Bóg odległy, Bóg obcy - nieobecność Boga jako wyzwanie – dyskusja z Mario-nem!

1. W swych rozważaniach chciałbym na wstępie odwołać się do własnych analiz prowadzonych w książce zatytułowanej *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*. Jedną z głównych tez tamtych rozważań była następująca: początek procesu sekularyzacji, wolę mówić, deteizacji i deaksjologizacji, pozostaje w ścisłym związku z wprowadzeniem w obszar myślenia o człowieku, jego świecie oraz o Bogu/bogach, różnicy rozdzielającej sferę tego, co naturalne (*naturalis*) od sfery nadprzyrodzonej (*supranaturalis*). Co więcej, myślicielem, który wkracza na drogę prowadzącą nas w stronę zlaicyzowanej współczesności jest św. Tomasz z Akwinu.

2. Gdzie szukać u Tomasza źródeł tej dynamiki myślenia, która prowadzi w stronę sekularyzacji? Akwinata wprowadza w obszar tego, co możliwe do pomyślenia różnicę pomiędzy Stwórcą a stworzeniem (nazywam ją różnicą teologiczną). Różnica teologiczna i jej kolejne modyfikacje (mam tu na myśli np. Kantowską różnicę między światem zmysłowym i nadzmysłowym) porządkuje przestrzeń tego, co możliwe do pomyślenia. W jaki sposób? Otóż różnica różnicuje w taki sposób, że po jednej stronie tego, co możliwe do pomyślenia zostaje usytuowany naturalny świat, którego częścią jest człowiek, po drugiej zaś stronie, świat nadprzyrodzony, do którego przynależy Bóg i jego boskie moce. Św. Tomasz mocą swojego autorytetu rozdziela i przeciwstawia sobie sferę nadprzyrodzoną oraz sferę tego, co naturalne. Ustanowienie dystansu między *supranaturalis* a *naturalis* na wieki wpisze się w duchowe dzieje Zachodu.

3. Oczywiście, Tomaszowy Bóg może z łatwością pokonywać dystans dzielący Go od naturalnego świata. Akwinata głosi, że sfera nadprzyrodzoności oddziałuje na świat naturalny (łaska, cuda, opatrzność, objawienie); również człowiek obdarzony światłem chwały (*lumen glorie*) może na drodze poznania pokonać dystans dzielący go od boskości. Ale oddziaływanie nadprzyrodzonych Boskich mocy na sferę *naturalis* nie ma charakteru stałej obecności boskości w świecie i w człowieku. Bóg wprawdzie podtrzymuje świat w istnieniu i w tym sensie jest w nim obecny, „jest /.../ we wszystkich rzeczach jako sprawca istnienia wszystkich bytów”¹, jednak wkroczenie nadprzyrodzonych mocy w sferę świata naturalnego jest pojmowane jako ingerencja z zewnątrz, jako zawieszenie bądź naruszenie naturalnego porządku.

¹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 100.

4. Ustanowienie dystansu pomiędzy *naturalis* a *supranaturalis* stanowi pierwszy krok na drodze prowadzącej do doświadczenia nieobecności Boga w świecie człowieka, w samym człowieku, w kulturze, wreszcie w życiu wielu z nas. Wielowiekowy proces pogłębiającego się rozdziału i w efekcie oddalania się od siebie tych dwóch sfer rozpoczął się wraz z wprowadzeniem różnicy teologicznej w obszar tego, co możliwe do pomyślenia. Dystans między światem naturalnym a nadprzyrodzonością stopniowo się powiększał. Świat naturalny odseparowany od nadprzyrodzoności był stopniowo „oczyszczany” ze śladów boskości (z religijnych znaczeń). Deizm, agnostycyzm, a także ateizm, to z tej perspektywy kolejne etapy autonomizacji świata naturalnego, wyzwalań się naszego myślenia o świecie i człowieku spod wpływu nadprzyrodzoności.

5. Dwie kwestie warto podkreślić. Po pierwsze, świat naturalny oddzielony od nadprzyrodzoności to świat, który dla swego funkcjonowania nie potrzebuje boskiej obecności. Świat jest rządzony przez immanentne przynależne mu prawa natury. Prawa te działają niezależnie od nadprzyrodzonych boskich mocy. Innymi słowy, natura to odseparowana od nadprzyrodzoności autonomiczna całość rządząca się własnymi regułami.

6. Po wtóre, ufundowany na różnicy dystans między naturą a nadprzyrodzonością przekształca relację człowieka i Boga. Człowiek zostaje usytuowany w obszarze świata naturalnego. Bóg nie zamieszkuje już w człowieku jako podstawa, warunek dobrego myślenia, dobrego mówienia, dobrego działania. Metafory służące wyrażeniu obecności boskości w człowieku, takie jak: zamieszkiwanie, przenikanie, nawiedzanie, itp., jakże bliskie Ojcom Kościoła, zostają wyrugowane na rzecz idei rozumu pojmowanego jako naturalna władza człowieka. Bliśka więź, łącząca boskość i ludzki rozum, zostaje zerwana. Idea ludzkiej racjonalności zakorzenionej w boskości została zastąpiona przez wizję rozumu wyzwolonego ze związków z boskością.

7. Główna myśl dotychczasowych rozważań jest następująca: istnieje istotny związek zachodzący pomiędzy procesem sekularyzacji a filozofią dystansu ufundowaną na różnicy między *naturalis* i *supranaturalis*. Ten związek współokreśla duchowe dzieje zachodu. Powiększająca się przepaść pomiędzy naturą a nadprzyrodzonością, potęgowanie się dystansu między nimi, pozostaje w bezpośrednim związku z narastaniem doświadczenia nieobecności Boga w człowieku i jego świecie, zobojętnienia (jeśli tak można powiedzieć) człowieka na to, co nadprzyrodzone. Odległy Bóg stał się dla człowieka Bogiem obcym. Życie codzienne człowieka może toczyć się (choć nie musi) bez potrzeby odwoływania się do nadprzyrodzonych mocy.

8. Myślenie ufundowane na dystansie rozdzielającym naturę i nadprzyrodzoność wraz z Nietzschem dotarło do miejsca, w którym możliwe stało się „wymazanie Boga gąbką”

(zgodnie ze znaną metaforą Nietzschego). Symboliczny akt zabicia Boga wieńczy proces oczyszczenia horyzontu z boskości i jej nadprzyrodzonych mocy. Koniec jest oczekiwany i przywoływany. Nietzsche pyta: „Kiedyż przestaną nas już zaciemniać te wszystkie cienie Boga? Kiedyż odbóstrwimy zupełnie przyrodę! Kiedyż będziemy mogli zacząć *unaturalniać* siebie, ludzi wraz z czystą nową odkrytą, na nowo odnalezioną naturą?”². Myśl filozoficzna zrodzona w kręgu dystansu ufundowanego na różnicy między naturą a nadprzyrodzonością doszła do swojego kresu: nadprzyrodzoność wciąż zagraża człowiekowi. Wniosek z tego odkrycia jest dobrze znany: Bóg musi umrzeć, aby człowiek mógł naturalnie żyć. Oto koniec pewnej drogi, który jest zarazem początkiem nowej. Moment wymazania nadprzyrodzoności za pomocą gąbki rozpoczyna nową, post-sekularną epokę w dziejach filozoficznego myślenia.

9. Zarazem na drodze, która nas do tego miejsca doprowadziła; gdzieś pomiędzy Tomaszem i Nietzschem doszedł go głos zdumiewający paradoks. O jaki paradoks tutaj chodzi? Tomasz wprowadza w obszar tego, co możliwe do myślenia dystans między *naturalis* a *supra-naturalis* po to, aby jak najpełniej oddać sprawiedliwość boskiej transcendencji, wyrazić boskie *plus quam*. Aquinata pozostaje wiernym uczniem Pseudo-Dionizego, którego cytuje ponad cztery tysiące razy. Ale Tomaszowy dystans oddzielający Boga i świat człowieka jest czymś więcej niż tylko sposobem głoszenia chwały boskiej transcendencji. Dystans chroni Boga przed wciąż odradzającym się w człowieku idolatrycznym pragnieniem bliskości, pragnieniem namacalnej obecności Boga. W myśleniu Tomasza dochodzi do głosu odwieczna świadomość, że pragnienie obecności Boga w życiu człowieka ma swoją ciemną stronę. Jak mówi Martin Buber, „człowiek pragnie posiadać Boga”, czegoś, „czym można władać”³. Ciemną stroną religijnego pragnienia jest idolatryczna, czy wręcz magiczna w swej istocie wola zawładnięcia boską obecnością, manipulowania boskością stosownie do potrzeb człowieka. Oto odwieczna wola uczynienia Boga narzędziem władzy służącym panowaniu nad innymi.

10. Rzecz w tym, że, jak pokazywaliśmy wyżej, myślenie ufundowane na dystansie również ma swoją ciemną stronę. Filozofia radykalnego dystansu buduje między Bogiem a światem człowieka przepaść nie do zasypania. Z wnętrza pogłębiającego się rozdziału między naturą a nadprzyrodzonością wyłania się Bóg radykalnie odległy. Bóg, który się oddala staje się *Bogiem obcym*. Boski dystans jest doświadczany jako obcość. Bóg odległy, radykalnie odmienny od tego, co światowe, staje się Absolutem bez jakiegokolwiek związku z człowiekiem i jego religijnym doświadczeniem.

² F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 102.

³ M. Buber, *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 111.

11. Stoimy więc wobec paradoksu i wyrastającego z niego napięcia, który wzywa do myślenia. Oto paradoks rozpostarty pomiędzy idolatryczną potrzebą ocierającą się o magię, dla której boskość stanowi przedmiot manipulacji, a radykalną teologią negatywną, która z łatwością przeradza się w agnostycyzm lub ateizm. Jeśli Absolut ma pozostać Bogiem religijnego człowieka, to musi pozostać Bogiem bliskim, Bogiem w jakiś sposób obecnym w człowieku i jego świecie. Jeśli Bóg ma być wykraczać ponad ludzką wolę zawładnięcia boskością to musi być pojmowany jako Bóg odległy, jako Bóg, którego chwałę wyraża dystans. Powróćmy jeszcze raz do św. Tomasza, który powie o Bogu, „że jest pierwszą przyczyną wszystkiego, wykraczającą ponad wszystko, czego jest przyczyną. Poznajemy zatem, że jego stosunek do stworzeń, czyli, że jest ich wszystkich przyczyną, i *różnicę* (podkreślenia – KM), która *dzieli* Go od nich – tę mianowicie, że nie jest On niczym z tego, czego jest przyczyną, i że wszystko jest od Niego *odległe* nie ze względu na Jego ułomność, ale dlatego, że On *przewyższa* wszystko”⁴. Oto napięcie, które staje się naszym głównym wyzwaniem; im bardziej pogłębia się dystans między Bogiem a człowiekiem, tym bardziej obcy staje się Bóg, a zarazem, im więcej boskiej bliskości i obecności, tym bardziej ujawnia się idolatryczna w swej istocie ludzka potrzeba tworzenia sobie Boga „na swój obraz i podobieństwo”.

12. Przeniknięta antyidolatrycznym duchem próba pomyślenia boskości jako radykalnie transcendentnej, wykraczającej poza całość świata, a więc jako boskości nieobecnej w świecie, prowadzi prostą drogą do wyrzucenia Boga poza obszar świata człowieka. Radykalna transcendencja Boga, której nie towarzyszy jakiś wymiar Jego obecności w świecie dekonstruuje związek człowieka i Boga, prowadzi do rozpadu religijnej więzi, skutkuje odbóstwieniem świata i jego deaksjologizacją. Bóg radykalnie transcendentny jest Bogiem obcym, nie-ludzkim, tzn. nie rezonującym w człowieku religijnej potrzeby bliskiej boskości.

13. Czy możliwe jest uwolnienie się spod wpływu tego paradoksu? Wyzwanie, jakim stało się dla nas napięcie pomiędzy dystansem a bliskością, między wolą wyrażenia dystansu boskiej chwały a idolatryczną potrzebą zawładnięcia boskością kieruje nas w stronę Jean-Luc Mariona. Jego na wskroś paradoksalna próba wykroczenia poza paradoks *nieobecnego Boga*, poszukiwania boskiej bliskości w skrajnym oddaleniu wciąż zachęca do myślenia. Będę w swoich rozważaniach odwoływał się głównie do jego pracy, która w całości poświęcona jest problematyce dystansu, zatytułowanej *Idol i dystans*⁵. W niewielkim stopniu będą przywoływane

⁴ Św. Tomasz, *Traktat o Bogu*, dz. cyt., s. 164.

⁵ Jean-Luc Marion, *Idol i dystans*, przeł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.

także dwie inne publikacje: *Będąc danym*⁶ oraz *Givenness and Revelation*⁷, wykłady prowadzone w ramach Gifford Lectures, wydane w 2016 roku.

14. Myśl Marion jest głęboko przeniknięta antyidolatrycznym duchem, który jednak, zgodnie z jego słowami, nie jest „prostakim ikonoklazmem”⁸. Idolatria nie jest pojmowana jako jakaś zdegenerowana forma ludzkiej religijności, lecz nieuchronnie przynależy do ludzkiego doświadczenia boskości. „Człowiek staje się religijny, przysposabiając twarz temu, co boskie; człowiek bierze na siebie nadanie rysów tej twarzy, a następnie wymaga od tego, co boskie, by ją ożywiło tak mocno, na ile to możliwe, by stało się w niej jego bogiem”⁹. Dlatego idol „nie zwodzi, lecz zapewnia boskość”¹⁰.

15. Idol wyraża ludzką potrzebę bliskiej boskości - oto idolatryczny bóg, od którego otrzymujemy to, co sami w niego włożyliśmy. Zarazem idol, zatrzymując na sobie ludzkie spojrzenie oraz myślenie, „gubi dystans”, wchłania odstęp oddzielający człowieka od Boga, który jest radykalnie i niepodważalnie inny. Idol, redukując boskość do wymiaru bliskiej obecności dającej się podporządkować ludzkim interesom, unieważnia boskość, która „promieniuje definitywną i nieredukowalną transcendencją”¹¹. Idolatryczny w swej istocie lęk przez nieobecnością Boga degraduje boską transcendencję pozbawiając ją chwały dystansu. Myślenie idolatryczne przywłaszcza sobie Boga po to, by uniknąć doświadczenia ucieczki bogów. Oto lęk w obliczu zagrożenia, że nieobecność Boga zostanie doświadczona jako całkowite i ostateczne opuszczenie nazwane przez Nietzschego „śmiercią Boga”. Krótko mówiąc, w idolatrycznej potrzebie bliskiego boga Marion rozpoznaje lęk człowieka przed boskim dystansem, lęk przed tym, że odległy Bóg stanie się *Bogiem obcym*.

16. Potrzeba bliskiej obecności Boga nie zamyka się w ramach, jak to mówi Marion, „obrazowej koncepcji idola”¹² ujawniającej się w religii, ale wkracza i panoszy się w obszarze zwanym w dziejach filozofii onto-teologią¹³. Onto-teologia tworzy idole pojęciowe; sprowadza Boga do poziomu najwyższego Bytu pojmowanego metafizycznie jako „najbardziej obecna figura obecności”¹⁴. W ten sposób onto-teologia „pozbawia się dystansu, odkrywając pewnego

⁶ Jean-Luc Marion, *Będąc danym. Esej o fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007.

⁷ Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, transl. S. E. Lewis, Oxford 2016.

⁸ *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 18.

⁹ Tamże, s. 17.

¹⁰ Tamże, s. 19.

¹¹ Tamże, s. 20.

¹² Tamże, s. 21.

¹³ „Pojęcie, tak jak idol, uposaża pozbawioną dystansu obecność boskości jako boga, który zwraca nam nasze własne doświadczenie lub myślenie w sposób na tyle swojski, byśmy mogli zawsze zapanować nad jego grą. Chodzi zawsze o to, by wykluczyć obcość boskości za pomocą idolatrycznego filtra pojęcia lub obrazowej koncepcji idola” (Tamże, s. 21.)

¹⁴ Tamże, s. 26.

ranka, że jest otoczona idolami, pojęciami i dowodami”¹⁵, a boskość dawno ją opuściła lub nigdy w jej obszarze się nie pojawiła. Proklamacja śmierci Boga dopełnia się jako śmierć onto-teologii pojmowanej jako idolatria pojęciowa. Idolatryczne pojęcie Boga „uobecnia metafizycznie pomyślane Bycie bytu”¹⁶. Zarzut idolatrii nie omija także Martina Heideggera; jego krytyka onto-teologii i postawienie na jej miejscu Boga wyłaniającego się z bycia również mimowolnie stacza się w idolatrię. Nie będę jednak tego wątku dalej rozwijał.

17. Marion nie tylko akcentuje antyidolatryczny wymiar obecny w religijnym myśleniu co najmniej od czasów żydowskich proroków, ale co więcej łączy go z ogłoszeniem „śmierci Boga”. Za sprawą „filozofowania młotem” (używając metafory Nietzschego) znaleźliśmy się na pustyni, na której nie ma już śladów czegoś pozytywnego: jakieś treści, jakiegoś pojęcia, jakiegoś doświadczenia, za pomocą których moglibyśmy doświadczyć i wypowiedzieć Boga. Zarazem jednak Nietzscheńska proklamacja „śmierci Boga” zostaje rozpoznana jako być może najbardziej radykalny wyraz antyidolatrycznego ducha. „Śmierć Boga” może w ten sposób zostać przyswojona i włączona w obszar religijnego myślenia, po to, aby otworzyć przestrzeń dla *innego Boga* przerastającego zaprzeczenie tego, co do pomyślenia, którego nie dotyka zarzut idolatrii nawet „muśnięciem”. Innymi słowy, Marion chce pokazać, że destrukcyjna moc Nietzscheńskiej antyidolatrycznej proklamacji nie dosięga „boskiego wycofanego Boga”, który pozostaje „w dystansie” wobec wszelkich dających się pomyśleć idoli

18. Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Idolatria stanowi wyraz nie dającej się wykorzystać religijnej potrzeby bliskości tego, co boskie. Ta potrzeba jest jednak dwuznaczna. Z jednej strony ujawnia się jako wola utrzymania boskiej obecności „w pobliżu”. Bliski Bóg daje pocieszenie i bezpieczeństwo. Marion powie: „Idol musi utrwalić boskość oddaloną i rozmytą, zapewniając nas o jej obecności, mocy, dostępności”¹⁷. Janusowe oblicze tej potrzeby stanowi jednak wola panowania nad boskością, podporządkowania jej ludzkim interesom; „idol utrwała boskość w naszym zasięgu, dla interesu, w którym człowiek ze wszystkich stron przytrzymuje boskość”¹⁸. Nie powinien nam umknąć związek idoli i władzy, który wciąż odradza się na nowo dając tejże władzy moc uprawomocnienia. Jeszcze raz Marion: „Idol /.../ zapewnia to, co boskie, i nawet wtedy, gdy terroryzuje, uspokaja, identyfikując boskość w twarzy jakiegoś boga. Stąd bierze się jego zdumiewająca skuteczność polityczna: sprawia, że bóg jest bliski, opiekuńczy i wiernie zaprzysiężony, utożsamiając się z państwem, pozwala na zachowanie jego

¹⁵ Tamże, s. 24.

¹⁶ Tamże, s. 29.

¹⁷ Tamże, s. 18.

¹⁸ Tamże, s. 18.

tożsamości. /.../ Idol /.../ zapewnia /.../ zdumiewającą skuteczność polityczną: sprawia, że bóg jest bliski, opiekuńczy i wiernie zaprzysiężony, utożsamiając się z państwem, pozwala na zachowanie jego tożsamości”¹⁹.

19. Marion rozpoznaje w „śmierci Boga” bunt przeciwko religijnym (obrazowanie) i metafizycznym (onto-teologia) idolom. Destrukcyjna siła Nietzscheańskiej proklamacji kieruje się przeciw idolom, oczyszcza z nich myślenie o Bogu, a zarazem nie osiąga boskości, która jako nie-do-pomyślenia dystansuje się nawet wobec zaprzeczenia tego, co możliwe do pomyślenia. Innymi słowy, proklamacja „śmierci Boga” nie osiąga transcendencji. Boska transcendencja będąc nie do pomyślenia wykracza poza to, co może być doświadczane, wypowiedziane, pomyślane; pozostaje odległą; jej „przywilejem” jest odstęp, wycofanie się i niepowtarzalna inność²⁰. Ojciec „promieniuje definitywną i nieredukowalną transcendencją”²¹. Boska transcendencja – „Nieznany Bóg” (Dz, 17, 23), nie dając się wyrazić za pomocą żadnego pojęcia - „definitywna nieobecność pojęcia”²² - wymyka się idolatrii. Idol może zostać zdekonstruowany, ponieważ „gubi dystans”²³. Mówiąc metaforycznie, boska chwała szybuje daleko ponad ziemią, na której rozgrywa się Nietzscheańskie filozofowanie młotem niszczące wszelkie idole.

20. Doszliśmy do momentu, w którym wraz z Marionem stajemy wobec kluczowego wyzwania odsłaniającego się jako nieredukowalne napięcie (być może sprzeczność), którego bieguny stanowią, z jednej strony, potrzeba boskiej bliskości, z drugiej zaś, wyrastający z antyidolatrycznego ducha szacunek dla boskiej transcendencji wyrażający się w „doświadczeniu” dystansu. Potrzeba i podążające za nią doświadczenie boskiej bliskości naznaczone jest idolatryczną wolą panowania, podporządkowania boskości ludzkim interesom. Jeśli jednak, podążając za Marionem, głosimy „chwałę boskiego dystansu”, twierdzimy, że zdystansowanego, wycofanego Boga nie dotyka antyidolatryczna krytyka, to nieuchronnie stajemy wobec wyzwania jakim pozostaje dla człowieka Bóg „doświadczany” jako nieskończenie odległy. W miejsce bliskiego Boga wdzierają się otchłany ustanawiające odstęp między człowiekiem a Bogiem, czyniąc z Niego Boga obcego. „Odstęp jaki ta otchłań ustanawia – dystans Boga /.../ utożsamia się z Bogiem”²⁴. Odwrotną stroną doświadczenia nieskończonego boskiego dystansu jest religijne zwątpienie. Rodzi się takie oto pytanie: jeśli Bóg nie jest już dla mnie Bogiem bliskim to jaka jest dla mnie jego ważność? Wraz z utratą doświadczenia boskiej boskości odpowiedź na

¹⁹ Tamże, s. 18.

²⁰ Tamże, s. 19.

²¹ Tamże, s. 20.

²² Tamże, s. 35.

²³ Tamże, s. 20.

²⁴ Tamże, s. 84.

pytanie, czy radykalnie nieobecny Bóg istnieje, czy też takiego Boga nie ma przestaje być dla człowieka kwestią najwyższej wagi.

21. Fundamentalne wyzwanie przybiera więc taki oto kształt: jak w tym miejscu, w którym się znaleźliśmy możliwe jest ustanowienie jakiejś pozytywności, która oparłaby się nicościującej mocy antyidolatricznego ducha zdolnego zakwestionować, w człowieku czy też świecie, najmniejszy ślad pretendujący do bycia śladem boskości. Jak możliwe jest odbudowanie „innej bliskości” Boga? Te pytania wywołują następne. Jak zachować i utrzymać dystans chwały pomimo idolatricznej potrzeby bliskiej obecności Boga; tej potrzeby, która nieustannie tworzy obrazowe i pojęciowe idole? Czy jest możliwy do pomyślenia dystans pomiędzy Bogiem a człowiekiem, który nie prowadzi do zobojętnienia na to, co boskie, a ostatecznie do ateizmu? Czy nie jest raczej tak, jak twierdziłem we wstępnych rozważaniach, że im bardziej odległy Bóg, tym mniej takiego Boga w życiu człowieka? Marion powie: „bezdyskusyjnie jawna nieobecność boskości staje się samym centrum zapytywania o jego (dystansu) manifestację /.../; nieobecność lub owo wycofanie jako /.../ zadanie do przemyślenia”²⁵.

22. Marion chcąc pomyśleć boski dystans chwały musi zmierzyć się z co najmniej z trzema wyzwaniami. Oto pierwsze z nich: należy uwolnić boski dystans spod panowania idolatricznej potrzeby władania boskością, wciągania jej w grę ludzkich interesów. Drugie wyzwanie jest takie: trzeba pomyśleć dystans poza onto-teologiczną potrzebą „przywłaszczenia Boga za pomocą dowodu”²⁶, wziąć pod uwagę antymetafizyczną krytykę filozofii obecności, która zabrania nam myśleć o Bogu za pomocą takich kategorii jak pierwsza Przyczyna, nieporuszony Poruszyciel, Byt konieczny. itd. Wreszcie trzecie: należy pokazać, że jest możliwa do pomyślenia inna bliskość, to znaczy taka bliskość, która wykracza poza idolatriczną potrzebę wciągania boskości w grę ludzkich interesów.

23. Ostatnie pytanie wieńczące poprzednie nasuwa się samo. Jeśli dystans jest rodzajem relacji to, gdzie szukać takiej relacji, która spełnia powyższe wyzwania? Oto pierwsze, kluczowe rozstrzygnięcie Mariona: jedyny i niepowtarzalny kształt takiej relacji, która wykracza poza religijną i metafizyczną idolatrię zachodzi między osobami, tzn. jako „stosunek jednego do drugiego w hipostazie”²⁷. Innymi słowy, chodzi tu o relację pomiędzy osobami, pomyślanymi nie jako substancje, ale jako hipostazy. Osoby pozostające ze sobą w relacji, w której wzajemnie się sobie powierzają, współtworzą taki kształt relacji, który wykracza poza religijną

²⁵ Tamże, s. 32.

²⁶ Tamże, s. 24.

²⁷ Tamże, s. 20.

i metafizyczną idolatrię; wytwarzają między sobą relację „pozbawioną jakiejkolwiek idolatrycznej przeszkody”²⁸.

24. Rzecz w tym, że nie chodzi tu jednak o relację między ludźmi, ani też o relację osoby ludzkiej do osobowo pojętego Boga. Marion śmiało przekracza filozoficzny dyskurs i wprowadza nas w obszar chrześcijańskiej teologii Trójcy św. Nieidolatryczna relacja rozgrywa się między osobami boskimi: Ojcem i wcielonym Synem. Na „gruncie” tej relacji możliwe jest pojednanie bliskości i dystansu, współistnienie nieskończonego dystansu z najbardziej intymną bliskością - wzajemna bliskość Ojca i Syna odsłania a zarazem potęguje chwałę boskiego dystansu. Jak w obrębie trzech Osób możliwa jest taka relacja to osobne pytanie, które podejmujemy w dalszych rozważaniach. Teologia pojednania bliskiej obecności Boga z chwałą boskiego dystansu ma w zamierzeniu Mariona stanowić podstawę religijnej antropologii. Relacja człowieka do Boga ma jako swój wzorcowy punkt odniesienia relację Ojca do wcielonego Syna. Innymi słowy, myślenie o człowieku i jego relacji do Boga warunkowane jest przez myślenie trynitarnie. Oto szczególne odwrócenie relacji między antropologią a teologią.

25. Krok Mariona w stronę teologii wymaga osobnego komentarza. My współcześni, owiani duchem niekwestionowanego rozdziału między filozofią a teologią, uznający, że rzetelne i prawomocne myślenie filozoficzne zatrzymuje się przed granicą oddzielającą je od teologii, ze zdumieniem obserwujemy tę próbę posadowienia teologii Trójcy św. w samym centrum dyskursu prowadzonego w ramach filozoficznej antropologii. Faktem jest, że w naszych post-metafizycznych czasach boskość nie wyparowała całkowicie z filozofii. Krytyczny moment dla postmetafizycznej refleksji stawiającej w centrum swoich zainteresowań „problem Boga” pojawia się tam, gdzie taka refleksja jest skłonna twierdzić, iż Bóg pozostawia ślad na fenomenach danych także w doświadczeniu niereligijnym.

26. Jednak strategia myślicieli²⁹ „otwartych” na to, co boskie, powiązanych z bliską Marionowi szkołą fenomenologiczno-hermeneutyczną, różni się od strategii Mariona. Zwykle polega ona na tym, aby punktem wyjścia rozważań uczynić tzw. fenomeny „naturalne”, powszechnie dostępne (Marion nazywa je fenomenami powszechnymi). Fenomenologia „wznoszenia się” ku Bogu kieruje się w stronę takich fenomenów, które noszą w sobie „ślady” boskości, bądź też twierdzi, że fenomeny te, w ten czy inny sposób odsyłają w stronę, tego, co boskie. Nieustannie powraca idea, że poprzez zdarzenia i rzeczy tego świata prześwitują ślady boskości nadając im jakiś inny, dodatkowy, głębszy sens. Boskość nie jest obecna, ale

²⁸ Tamże, s. 76.

²⁹ Ich lista jest bardzo długa. Warto wspomnieć o Martinie Buberze, Emmanuelu Lévinasie, Paulu Tillichu, Michaelu Henry, a w Polsce o Józefie Tischnerze czy Karolu Tarnowskim.

pozostawia ślad. Myślicielom spod znaku filozofii postmetafizycznej pozostaje więc niepewna, pełna ryzyka podróż w poszukiwaniu takich śladów, czy to w człowieku, czy też poza nim. Droga fenomenologii boskich śladów prowadzi ostatecznie i nieuchronnie przez hermeneutykę, która dokonuje „religijnej” interpretacji pewnych podstawowych fenomenów odnajdywanych w człowieku i w jego świecie. Takimi religijnie interpretowanymi fenomenami były, jak wiadomo: życie, śmierć, pragnienie tego, co powinno być, doświadczenie daru, otwarcie na dobro, relacja z innym człowiekiem, itp. Fenomenologia dokonując religijnej interpretacji fenomenów przeradza się więc w hermeneutykę boskich sytuującą się w miejscu zajmowanym wcześniej przez klasyczną metafizykę.

27. Hermeneutyka boskich śladów jest zarazem świadoma tego, że nie jest zdolna uprawomocnić istnienia Tego, który pozostawia ślad. Pozostaje jej nadzieja, że dokonując „religijnej” interpretacji fenomenów odsłania ślady Boga a zarazem świadomość, że w pełni uprawomocnione przejście od fenomenów do ich religijnego sensu nie jest możliwe. Zarazem taka hermeneutyka jest świadoma tego, że religijna wykładnia wybranych fenomenów uznanych za kluczowe jest tylko jedną w wielu interpretacyjnych możliwości, a wybór religijnej wykładni nieuchronnie obciążony jest ryzykiem i związaną z tym ryzykiem wiarą. Wszystkie wspomniane przed chwilą podstawowe fenomeny mogą być bez większego trudu umieszczone w ramach innych całkowicie niereligijnych wykładni. Religijne i niereligijne wykładnie nie dają się uprawomocnić. Argumentacja za którąś z nich nie może mieć ostatecznego charakteru, tak jakby ludzki rozum stanowił wyłącznie ograniczone w swym działaniu „narzędzie” służące wierzącym do uzasadniania ich wiary, a niewierzącym ich niewiary.

28. Rzecz w tym, że nie jest to droga Mariona. Francuski myśliciel odwraca tę logikę rozpoznawania śladów boskości w fenomenach naturalnego doświadczenia (codzienności) nie bacząc na to jak radykalne jest takie odwrócenie³⁰. Jeśli jednak Marion przyjmuje jako podstawową przesłankę swojego myślenia teologicznie pojętą relację zachodzącą między Ojcem i Synem, to pytanie o rolę filozofii w ramach takiego myślenia staje się palące. Horyzont możliwych odpowiedzi wyznacza sławne pytanie Tertuliana - *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*, w którym pobrzmiewa radykalizm Tertuliańskiego odrzucenia filozofii, dobrze wyrażony przez Laktancjusza: „czczą i nieużyteczną jest wszelka filozofia”³¹. Marion w retorycznym uniesieniu

³⁰ Tę odwróconą logikę Marion stosuje nie tylko w pracy *Idol i dystans*. Zgodnie z nią konsekwentnie podąża także w późniejszych badaniach. W książce *Będąc danym* fenomeny przesyscone (do których należą m.in. fenomeny religijne), zdolne do zdekonstruowania fenomenów naturalnego doświadczenia i związanego z nimi prymatu intencjonalności oraz mowy stanowią wzorzec wszelkiej fenomenalności.

³¹ L.C. Laktancjusz, *Epitome*, /w:/ *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, red. J. Legowicz, Warszawa 1970, s. 49nn.

nie waha się, za św. Pawłem, nazywać filozofię głupotą³². Chce on pojęciowo „dotrzeć do powagi szaleństwa”, które ma za swój wzorzec „logos krzyża” - [*O lo<goj ga>r of tou? staurou*]³³. A jednak pojęciowa droga, której kresem jest „powaga szaleństwa” biegnie przez filozofię. Marion, niejako wbrew samemu sobie, pomimo, że „mądrość tego świata stała się głupotą”³⁴, prowadzi dyskurs z filozofią. Nie ulegając pokusie uznania powyższych twierdzeń Mariona za zbyt daleko idącą retorykę, a zarazem unikając pochopnego zarzutu ich wewnętrznej sprzeczności, warto podjąć dyskurs z Marionem z punktu widzenia „mądrości tego świata” otwartej na to, „co nie-do-pomyślenia”.

29. Będziemy podążali w naszych rozważaniach za Marionowską wizją prymatu teologii w stosunku do filozoficznej antropologii pojmowanej jako „służka” tej pierwszej zastrzegając sobie jednak prawo do sformułowania pytań, które rodzą się w ramach filozoficznego dyskursu. Przyjmujemy więc w wyłączenie w formie hipotezy tezę wypracowaną na gruncie teologii, zgodnie z którą w relacji Ojca do wcielonego Syna ma miejsce szczególna jedność dystansu i bliskości, a zarazem poddajemy pod rozagę to, czy tak pojmowana relacja może być odpowiedzią na zmagania współczesnego człowieka z doświadczeniem opuszczenia przez Boga. Czym różni się dystans opuszczenia Syna przez Ojca ujawniający pełnię swej otchłanności podczas śmierci na krzyżu, od doświadczenia „śmierci Boga” - bycia opuszczonym przez Boga, który przestał być bliski? Jaka jest logika dystansu chwały, który według Mariona nie niweluje relacji bliskości; co więcej, bliskość pojawia się właśnie wtedy, kiedy Synowskie doświadczenie bycia opuszczonym przez Ojca osiąga swój szczytowy moment. Po wtóre, jeśli, jak twierdzi Marion, relacja Ojca do wcielonego Syna ma być wzorcem dla relacji człowieka do Boga to stajemy przed koniecznością przemyślenia także tego, wobec jakich wyzwań stanie współczesny człowiekiem doświadczający „śmierci Boga”. Jakie wymogi muszą być spełnione, aby relacja jedności Ojca i Syna, jawiąca się jako relacja jednoczesnej bliskości i oddalenia, była dla człowieka możliwa do doświadczenia.

30. Stajemy wobec konieczności rozważenia, jak na gruncie relacji Ojca do Syna możliwe jest takie pomyślenie dystansu, które nie prowadzi do ich wzajemnego wyobcowania. Moje dalsze rozważania nie są próbą nazbyt śmiałego wkroczenia w obszar teologii Trójcy św. Podejmę analizy Mariona dotyczące problematyki relacji między Ojcem a Synem tylko w takim zakresie, w jakim doprowadzają nas do miejsca, w którym ujawnia się wzorcowe dla człowieka zjednoczenie dystansu i bliskości. Analiza dystansu między Ojcem a Synem sprowadza się do

³² *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 29.

³³ Tamże, s. 30.

³⁴ I Kor, 1, 20.

odpowiedzi na pytanie: czym różnią się wyrażone powyżej dwa doświadczenia dystansu? Właśnie za sprawą rozpoznania różnicy pomiędzy nimi możliwe staje się wyrażenie jedyne i niepowtarzalnego statusu dystansu chwały, który oddziela a zarazem jednoczy Ojca i Syna.

31. Zgodnie ze stosownymi *passusami* Nowego Testamentu podwójny wymiar opuszczenia w dystansie dany jest wcielonemu Synowi; po pierwsze jako doświadczenie opuszczenia na pustyni (Mt, 4, 1; Mk, 1, 12; Łk, 4, 1-2), interpretowane jako doświadczenie „śmierci Boga”, po wtóre, jako doświadczenie skrajnego opuszczenia i ostatecznej samotności na krzyżu. Przywołajmy najpierw Synowskie doświadczenie bycia kuszonym przez idole w interpretacji Mariona nawiązującej do Friedricha Hölderlina:

„Czy zatem pustynia nie okaże się właśnie miejscem naszej konfrontacji z wycofaniem się Ojca, pustynia, na której ginie wszelka forma idolatryczna, gdzie zatem prześwieca <nic>, które dokonuje wszystkiego? Czy opustoszała z bogów pustynia, po której się błakamy, nie przyniesie miejsca boskości, odkąd Chrystusa <miejsce było przecież / Pustynią>?”³⁵ Czy owa konfrontacja nie domagałaby się tylko bycia uznaną, tak aby wiedza ta zaliczyła nas na sposób ojcowski jako synów na wzór Syna <pierworodnego między wielu braćmi>. Jednym słowem <błądzenie pomaga>, podobnie jak tam, <gdzie groźba wyrasta / również ratunek>, ponieważ przede wszystkim <brak Boga przynosi pomoc>”³⁶.

32. Doświadczenie błakania się po opustoszałej pustyni pozbawionej jakichkolwiek śladów boskości jest ostatecznym wyrazem antyidolatrycznej krytyki wszelkich możliwych idoli. Na pustyni nie ma żadnych śladów, za pomocą których moglibyśmy doświadczyć bliskiej obecności Boga. Zarazem jednak proklamacja „śmierci Boga” stanowi tylko warunek wstępny objawienia dystansu chwały. Proklamacja oczyszcza „przestrzeń” z idolatrycznych bogów po to, aby możliwe było dojście do jedyne w swoim rodzaju miejsca, w którym osłania się paradoksalnie, z całą swą „kenotyczną mocą”, doświadczenie dystansu chwały. Tym jedynym i ostatecznym miejscem, w którym w pełni ujawnia się Ojcowski dystans jest śmierć na krzyżu oraz nierozerwanie z nią związane Zmartwychwstanie. Dystans chwały odsłania się swoją pełnią gdzieś „pomiędzy słowami” Jezusa; począwszy od tych, które znajdujemy w Ewangeliach św. Mateusza (Mt, 27, 46) oraz św. Marka (Mk, 15, 34): „<Eloi, Eloi, lema sabachthani>”, to znaczy: Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?”; poprzez zawołanie obecne u Jana (J, 19, 30): „Dokonało się”; aż po słowa z Łukasza (Łk, 24, 46) wypowiedziane po zmartwychwstaniu: „Mesjasz będzie cierpiał i zmartwychwstanie trzeciego dnia”. Marion pisze:

³⁵ Marion za Hölderlinem nawiązuje do fragmentu z Ewangelii św. Łukasza (Łk, 4, 1-13)

³⁶ *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 131.

„ostatnie słowo Chrystusa na krzyżu <Wykonało się> (J, 19, 30) wypowiada w ludzkim cierpieniu, poprzez nie i w jego słowach, nieskończenie więcej od <śmierci Boga>, jest okrzykiem zwycięstwa, właśnie trynitarnym rozradowaniem, /.../ zawyciem z nieznaney nam synowskiej rozkoszy, ściśle pokrywającej się z ekstatyczną radością Zmartwychwstania. Kenotyczne porzucenie Krzyża deklinuje w trybie naszej skończoności trynitarną grę dystansu. /.../ Śmierć Chrystusa na krzyżu, jak również nasza, stanowią tylko szczególne przypadki – czyli nieredukowalne – trynitarnego ostatecznie dystansu”³⁷

33. Człowieczeństwo Chrystusa stanowi miarę, która wyznacza odpowiednią proporcję pomiędzy, z jednej strony, boskim dystansem - wraz ze jego nieobecnością, obcością, nadmiarem - wydarzającym się na krzyżu jako оголоcenie, ostatecznie śmierć; krótko mówiąc, między boską transcendencją, z drugiej zaś strony, bliskością boskości odsłaniającej swą chwałę poprzez Zmartwychwstanie. „Chwała boskości wydarza się nam na opak w оголоconej postaci Syna. Nic bardziej boskiego od ukrytej chwały i nieobecności bezpośredniego pojawienia się: ponieważ dla człowieka kwestia boskości zostaje postawiona w kontekście miary, ponieważ sama miara stanowi, przez umiarkowanie, najbardziej boski charakter Boga, który <oszczędza> zamiast oblegania i zajmowania”³⁸.

34. Chwała Ojca i оголоcenie Syna współgrają ze sobą. Chrystus doświadcza chwały Ojca w jedności swego cielesnego оголоcenia oraz Zmartwychwstania. W *kenozie* cierpienia, opuszczenia i ostatecznie śmierci cielesnego Syna a następnie w Jego Zmartwychwstaniu każdy człowiek może rozpoznać miejsce ujawniania się chwały. „Chrystus uwidacznia swoją boskość o tyle bardziej doskonale, o ile absolutnie rozgrywa grę wycofania, która jednoczy go z Ojcem, jednocześnie odróżniając go od niego, w bezwarunkowym оголоceniu siebie na krzyżu, aż po śmierć i grób. Krzyż czyni widocznym wycofanie jako odróżnienie, a Zmartwychwstanie ukazuje to samo wycofanie jako jedność”³⁹. Dystans chwały dochodzi do głosu w jedności opuszczenia (оголоcenia) i bliskości (Zmartwychwstania). Boska chwała pozostając w dystansie, odległa i nieobecna, ujawnia się tam, gdzie „szaleje” negatywność: im więcej w człowieku cierpienia, które ostatecznie prowadzi do śmierci, tym bardziej ujawnia się boska chwała jako miłość do cierpiącego człowieka, która wypełnia się wraz z jego zmartwychwstaniem. Gra dystansu i bliskości przekształca się w „grę porzucenia i daru jako dwóch poruszeń jednego

³⁷ Tamże, s. 182.

³⁸ Tamże, s. 120.

³⁹ Tamże, s. 12.

dystansu”⁴⁰. Człowiek tylko wtedy, kiedy zostaje radykalnie i ostatecznie ogołocony ze wszystkiego przez własną śmierć może otrzymać największy z darów – zmartwychwstanie.

35. Ujawniliśmy różnicę pomiędzy dystansem „śmierci Boga” a dystansem opuszczenia na krzyżu. Jaka jest siła jej oddziaływania? Dystans boskiej *kenozy* unieważnia wszystkie inne możliwe doświadczania bycia opuszczonym łącznie z dystansem, który przynosi ze sobą proklamacja „śmierci Boga”. W perspektywie kenotycznego dystansu chwały „śmierć Boga” „ginie jako pojęcie banalnie nieadekwatne, a zatem idolatryczne, w którym odstęp pozostaje zbyt wielki i zbyt bezpośrednio podporządkowany jedności, która go tworzy i wywołuje, tak by <śmierć>, nawet Boga, mogła wystarczyć do ujrzenia jego zarysu”⁴¹. Antyidolatryczna proklamacja „śmierci Boga” jest jak pomocne narzędzie, które po jego użyciu nie tylko można, ale trzeba odrzucić, po to, aby możliwe stało się doświadczenie „usynowienia” przez Ojca. W świetle objawienia się dystansu boskiej chwały proklamacja „śmierci Boga” jawi się jako ostatni element idolatrycznego myślenia; niszcząc wszystkie możliwe idole wciąż jeszcze przynależy do tego, ku czemu kieruje swoją destrukcyjną moc.

36. Co to oznacza dla filozoficznej antropologii? Jakie roszczenia teologia dystansu chwały stawia przed filozoficznym podmiotem, który życzliwie i na serio chce rozważyć Marionowską wizję pojednania bliskości i dystansu spełniającej się w ramach relacji Ojca i wcielonego Syna? Do kogo adresowana jest propozycja Mariona? Odpowiedź narzuca się sama: dla tych, którzy uwierzyli. Bez uwierzenia, że Chrystus Zmartwychwstały jest ikoną Boga niewidzialnego (ει]kw>n tou? qeou - Kol, 1, 15), cała konstrukcja Mariona - jako propozycja dla „podmiotu po śmierci Boga” - się rozpada. Ucieczka bogów i „śmierć Boga” według Mariona powinna się okazać „szczególną okazją do doświadczenia w nas synostwa, a zatem podwójnego wycofania ukazanego przez Chrystusa”⁴². Jest to okazja tylko dla tych, którzy - używając Kierkegaardowskiej formuły - dokonali skoku w wiarę, uwierzyli w jedyny w swoim rodzaju boski status Jezusa. Dla nich „śmierć Boga” staje się czasem próby ich wiary. „Wycofanie osądza ludzi wedle tego, czy wpadają oni w popłoch, jak wobec nieobecności, czy ją wytrzymują jako usynowienie”⁴³.

37. Jak możliwe jest formułowane przez Mariona żądanie „wytrzymania” doświadczenia opuszczenia po „śmierci Boga”? Odpowiedzi należy poszukiwać w sposobie, w jaki pojmuje on relację między rozumem a wiarą, a właściwie wolą wiary. Doświadczenie bycia w

⁴⁰ Tamże, s. 120.

⁴¹ Tamże, s. 182.

⁴² Tamże, s. 131.

⁴³ Tamże, s. 133.

dystansie, „wycofanie się boskości kwalifikuje go (Boga – przyp. K.M.) jako Ojca, a jako syna kwalifikuje kogoś, kto za pomocą swej woli wytrzymuje owo wycofanie”⁴⁴. Zgodnie z duchem myśli św. Tomasza z Akwinu⁴⁵ można pokusić o twierdzenie, że wiara, której aspektem jest wielka „skłonność woli”⁴⁶ poruszona przez to, co „wydaje się dobre i słuszne” może wytrzymać „śmierć Boga” w nadziei na Zmartwychwstanie. „Syn /.../ doprowadza /.../ do posłusznego oczekiwania, a zatem do woli; ludzie, spokojnie oczekując zmartwychwstania, wkraczają w odstęp relacji do Ojca, dzięki czemu pokrywa ich zbawienie. Usynowienie dosięga ich w próbie; w przygotowanym przez Syna oczekiwaniu /.../ odkrywają, że są synami”⁴⁷. Wielka skłonność woli skłania rozum do rozpoznania w człowieku synostwa ze względu na nadzieję zmartwychwstania. Ten wątek powraca w pracy *Givennes and Revelation*. Marion przeciwstawia tam Kartezjańskiemu twierdzeniu głoszącemu, że „za wielkim światłem rozumu podąża wielka skłonność woli”⁴⁸ sentencję przytoczoną za Wilhelmem z Sant-Thierry: „wola kieruje rozum w stronę wiary”⁴⁹.

38. Dla tych, którzy „mocno trwają w wierze” (1 Kor, 16, 13) *pomimo* „śmierci Boga” Chrystus jest miarą pojednania Boskiej bliskości i dystansu: „ludzie mogą wejść we właściwą miarę ich stosunku do Boga, wchodząc w wycofanie, z którego z kolei /.../ biorą kenozę krzyża”⁵⁰. Tylko dlatego, że Chrystus jest człowiekiem i Synem Bożym jednocześnie, wewnętrzny dystans boskości może stać się dystansem człowieka względem Boga. „Dystans Syna względem Ojca staje się, gdy Syn przybiera ludzkie oblicze, miarą tego, co ludzkie i tego, co boskie”⁵¹.

39. Być myślicielem chwały dystansu to godzić się, że filozofia nie jest ani pierwszym, ani ostatnim słowem myślenia. Nie jest pierwszym słowem, ponieważ poprzedza ją wiara, nie jest ostatnim, ponieważ jest zdolna dojść tylko do tego miejsca, gdzie słowo „przestaje być regułą”⁵², nie może uczynić ani kroku dalej. Po co więc filozofia? Czemu ostatecznie służy owo „wymazywanie gąbką” granicy oddzielającej teologię od filozofii (mniejsza o to, jak bardzo nieprecyzyjnie) ponad to, że formułuje roszczenie wiary wobec każdego, kto doświadcza biedy opuszczenia po „śmierci Boga”. Odpowiedź narzuca się z nieopartą siłą: *fides quaerens*

⁴⁴ Tamże, s. 133.

⁴⁵ Św. Tomasz w swych analizach wiary za jeden z trzech jej aspektów uznaje *credere in Deum*, właśnie ze względu na fakt, że jest ona aktem woli.

⁴⁶ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, s.

⁴⁷ *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 134nn.

⁴⁸ *Givennes and Revelation*, dz. cyt., s. 35.

⁴⁹ Tamże, s. 36.

⁵⁰ *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 128.

⁵¹ Tamże, s. 121.

⁵² Tamże, s. 29.

intellectum - wiara szuka rozumienia. Myślenie z wnętrza religijnego doświadczenia dystansu szukając dla siebie uprawomocnienia wkracza w dyskurs filozoficzny być może po to, aby nieco, używając słów Pascala, wygładzić chropowatość „szaleństwa Krzyża”⁵³. Teza Mariona jest następująca: dla *nas* wierzących w Synostwo Jezusa i jego Zmartwychwstanie proklamacja „śmierci Boga” nie jest żadnym wyzwaniem. „Śmierć Boga” jest tylko ostatecznym słowem antyidolatrycznego ducha i jako taka sama pozostaje w zaklętym kole idolatrii. Jej rola kończy się wraz z rozpoznaniem, że boski dystans jest dystansem chwały przynoszącej zbawienie.

40. Wizja prymatu teologii w stosunku do filozoficznej antropologii nie pozostawia żadnych złudzeń. Marion głosząc dystans boskiej chwały domaga się od człowieka, który doświadcza opuszczenia po „śmierci Boga” (zwątpienia w Boga, odrzucenia religii, ucieczki w codzienność, itp.) właśnie tego, czego jemu brakuje – wiary we wcielone Synostwo Jezusa i w Jego Zmartwychwstanie. Dla tych wielu pośród nas, którym brak „łaski wiary” rozpoznanie we własnym byciu-ku-śmierci wymiaru nadchodzącej boskiej chwały ujawniającej się tym bardziej, im bardziej szaleje cierpienie i śmierć wykracza poza to, co możliwe do pomyślenia.

⁵³ Tamże, s. 32.