

Andrzej Serafin: Odkupienie w myśli Jacoba Taubesa

Taubes stawia tezę, iż to nie objawienie dokonuje się w historii, lecz sama historia stanowi objawienie, gdyż jej początek i koniec „pozostają w tajnej zmowie”, wskutek czego „sama historia staje się sygnaturą objawienia”, a ruch historii, postęp, nie jest odejściem od jej źródła (Boga), lecz zarazem do Niego powrotem, zaś upadek w świat nie jest odejściem, lecz wewnętrznym ruchem Boga, Jego świeckim objawieniem – pisze Andrzej Serafin w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Odkupienie: mysterium tremendum”.

„Będziecie wolni” (ἐλεύθεροι) – tak brzmi obietnica Syna (J 8, 36), Zbawiciela (σωτήρ), który wyzwala (λύω) przez odkupienie (ἀπολύτρωσις). Samo słowo λύω (pokrewne niemieckiemu *lösen*) oznacza: rozluźniać, rozwiązywać, tak jak w geście Mesjasza, który rozluźnił czy też rozwiązał (rozwiązował) szabat (J 5, 19), czy w Jego stwierdzeniu, iż nie można rozwiązać Pisma (J 10, 35: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή). Pragnienie wyzwolenia towarzyszy ludzkości wszystkich czasów i kultur. Dość wspomnieć o Indiach (*moksza*) i Grecji, gdzie Platon obiecywał wyzwolenie (λύω, ἀπολύω) duszy przez psychagoga (*Państwo* 515c) czy nawet przez Boga (*Fedon* 67a). Myśl Jacoba Taubesa jest świadectwem aktualności tej obietnicy, a zarazem próbą refleksji o niej na gruncie innym niż tradycyjny dyskurs religijny. Myśl ta osnuta jest wokół wątku przewodniego wyzwolenia (*Erlösung*) przez Wyzwoliciele (*Erlöser*).

Już w pierwszej swej publikacji (*Kabała*, 1942) Taubes przywołuje „stary sen o odkupieniu”, związany z tęsknotą za absolutem, który „musi się urzeczywistnić”, co ma się dokonać za sprawą „unii mistycznej”, zanurzenia „w boskim źródle istnienia”, „przewyciężenia przepaści między podmiotem a przedmiotem”, dzielącej człowieka od Boga oraz Boga od świata, odkrycia „boskiej jedności [...] transcendentnej i zarazem immanentnej światu”, pojednania przeciwieństw, biegunowości świata, bieguna prawego z lewym (*sitra achra*), podniesienia tego, co upadłe (*tikkun*), i ostatecznego przywrócenia pierwotnej, utraconej czystości przez przymierze między Bogiem a człowiekiem oraz zapanowanie „królestwa mesjańskiego”.

W swym doktoracie (*Zachodnia eschatologia*, 1947) Taubes rozwija ten wątek w kontekście zsekularyzowanej apokaliptyki (Lessinga, Kanta, Hegla, Marksa, Kierkegaarda, Heideggera). Sekularyzacja eschatologicznych idei religijnych ukazana jest tu jako historia upadku, który wszelako stanowi warunek możliwości samej czasowości: „czas powstaje, kiedy wieczność źródła zostaje utracona”, lecz zarazem sam ten czas dąży do swego kresu i spełnienia w przekroczeniu (zniesieniu) czasowości i „zwycięstwie wieczności”. Czasowość jest bowiem „eonem grzechu”, możliwym jedynie w wyniku utraty „jedności Boga i świata”, eonem „pomiędzy stworzeniem i odkupieniem”. Odkupienie jest przywróceniem utraconej jedności, wskutek czego „przemija sama przemijalność, a wieczność zwycięża śmiertelną zasadę czasu”. Czasowość jest kondycją upadłą, samowyobcowaniem, zaturacją w świeckości świata, ustanowieniem ludzkiej miary wszystkich rzeczy, zakryciem „związku rzeczy z Bogiem”. Jednak „pieczęcią pozwalającą na pojednanie tego rozdarcia jest *coincidentia opposituum*”, uświadomienie sobie, iż upadłość i czasowość świata jest samowyobcowaniem się samego Boga, w którym

„spotykają się skrajności”, „który jest wyżej niż góra i głębiej niż dół” i który „wypełnia wszystko”. Dzięki tej świadomości „odwróca się wszelkie miary”, „opadnie zasłona, która zakrywała świat”, a człowiek zostanie „sprowadzony do domu przez Boga”.

Odkupienie jest przywróceniem utraconej jedności, wskutek czego „przemija sama przemijalność, a wieczność zwycięża śmiertelną zasadę czasu”

W rozprawie *Od upadku do upadku* (1981) Taubes stawia tezę, iż to nie objawienie dokonuje się w historii, lecz sama historia stanowi objawienie, gdyż jej początek i koniec „pozostają w

tajnej zмовie”, wskutek czego „sama historia staje się sygnaturą objawienia”, a ruch historii, postęp, nie jest (dzięki złączeniu końca z początkiem) odejściem od jej źródła (Boga), lecz zarazem do Niego powrotem, zaś upadek w świat nie jest odejściem, lecz wewnętrznym, samowsobnym ruchem Boga, Jego świeckim objawieniem. Upadek w czasowość (*status corruptionis*) jest warunkiem dojścia do stanu pierwotnej doskonałości (*status integritatis*), który odsłania się w „przestrzeni czasowej ludzkiego błędzenia” nie jako pojedyncze wydarzenie lecz jako sama czasowość, jako pełnia czasu (πλήρωμα τοῦ χρόνου).

Taubes twierdzi, iż kondycja wyobcowania (upadku w czas i świat) oraz wynikające z niej pragnienie powrotu (wyzwolenia) stanowi podstawową figurę gnozy, której poświęca szereg studiów (m.in. *Gnostyckie pojęcie człowieka*, 1955, oraz *Mit dogmatyczny gnozy*,

1971). Z perspektywy świata Bóg jest postrzegany jako nieznan, ukryty, bezimienny, inny, obcy, Pawłowy ἄγνωστος Θεός (Dz 17, 23), oczywiście dopóki się nie odsłoni, co jest dla świata i człowieka „ostatecznym zbawieniem, a wszelkie wydarzenia stanowią historię zbawienia”. Tak rozumiana gnoza nie jest wedle Taubesa „pesymistycznym lamentem” schyłkowej fazy cywilizacji, lecz „postawą powszechną”, „rewolucyjnym aktem” i „drogą do zbawienia”, zaś utożsamienie kosmosu z mrokiem i rozpoznanie „nocy świata” stanowi skutek „wybudzenia ze snu” dzięki słowu Wyzwoliciele, który „woła skądinąd [...] niebiańskim głosem wśród zgiełku tego świata”, ukazując „jedność ludzi w wyobcowaniu ze świata, a w konsekwencji miłość między ludźmi jako braćmi [...] którzy doświadczyli obcości świata i odkryli samych siebie w wyobcowaniu wobec niego”, ustanawiając „wspólnotą nadprzyrodzoną [...] w fundamentalnym sensie przeciwstawienia się wszelkim naturalnym więzom”. Fundamentem tej wspólnoty jest „pneumatyczne my”, a „wiedza o upadku, czyli o uwikłaniu pneumy, jest założeniem wiedzy o wzniesieniu, czyli o wyzwoleniu pneumy”, albowiem „sceną gnozy nie jest ani natura, ani historia, lecz to, co w istocie stanowi wewnątrz człowieka: *Seele, Geist, pneuma*”. Wyzwalająca (zbawienna) jest wiedza (*gnosis*) o tym, „kim byliśmy, kim staliśmy się, gdzie zostaliśmy rzućni, dokąd zmierzamy, z czego jesteśmy wyzwoleni, czym są narodziny, czym odrodzenie”, ukazująca „cierpienia pneumy oraz drogę do jej wyzwolenia”. Najważniejszym z pneumatyków jest św. Paweł, któremu Taubes poświęcił odrębne studium (*Teologia polityczna świętego Pawła*, 1987). Paweł, pneumatyk za sprawą „sukcesji pneumatycznej”, głosi „życie kształtowane przez pneumę, przeniknięte wzajemną miłością”, stanowiącą „nowy rodzaj więzi” oraz „nową intymność [...] jednego ciała w Chrystusie”, którą osiąga się wskutek „przewyciężenia tego świata” i odkrycia w sobie ducha Bożego, πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Pneumatologia Pawła, w szczególności „antyteza między ψυχή i πνεῦμα”, dzięki której wskutek „zasiewu ciała zmysłowego” (σῶμα

ψυχικόν) „powstaje ciało duchowe” (πνευματικόν) jest dla Taubesa kluczowa już w *Zachodniej eschatologii* (1947), gdzie ciało pneumatyczne jest utożsamione z ciałem Chrystusa, „z Adamem Kadmonem [...] pierwotnym królem rajy [...] praojcem i prakrólem Adamem, zawierającym w sobie całą, jeszcze” (a więc i już) „niepodzieloną ludzkość: mężczyznę i kobietę, narody i stany”.

Dla Pawła – i dla Taubesa – kluczowe dla zrozumienia idei odkupienia jest pojęcie prawa: „Nawet dar prawa [...] którego celem jest odkupienie człowieka [...] służy do pomnażania grzechu, by odtąd łaska mogła obfitować”. Ten paradoksalny związek grzechu, prawa i odkupienia ogniskuje się w figurze Mesjasza, który „skazany na śmierć zgodnie z prawem, anuluje w ten sposób zobowiązanie, które zapisane było w prawie przeciwko człowiekowi”, albowiem „prawo nie zostało ustanowione po to, by miało zostać spełnione, lecz by skodyfikować grzech – przygotowując w ten sposób drogę dla ludzkiego odkupienia” (*Martin Buber i filozofia historii*, 1963). Więcej nawet: „z teoretycznie prawomocnej żydowskiej przesłanki, że Mesjasz przyniósłby kres Prawa” Paweł wyciągnął „heretycki wniosek chrześcijaństwa, twierdząc, iż Mesjasz już przyszedł i że Prawo zostało zniesione: »Bowiem Chrystus jest kresem Prawa, usprawiedliwiony, kto weń wierzy« (Rz 10, 4)” (*Spór między judaizmem a chrześcijaństwem*, 1953). Taubes nie wyjaśnia tu wprawdzie, co pojmuje przez „zniesienie”, jednak można domniemywać, iż używa on tej kategorii w sensie heglowskim, skoro w innym miejscu stwierdza, iż filozofia Hegla stanowi „próbę opisu rzeczywistości w świetle odkupienia” (*Teodycea i teologia*, 1954). Pytanie o sens zniesienia jest tu centralne.

Antynomiczna interpretacja pneumatologii Pawła znajduje rozwinięcie w szeregu prac nt. Gershoma Scholema, a zwłaszcza rozprawy *Zbawienie przez grzech* (1937), którą Taubes uważa za jego *non plus ultra*. Dokonana przez Scholema analiza antynomicznego ruchu mesjańskiego, na którego czele stał Sabbataj Cwi, kontynuowanego następnie przez Jakuba Franka, stanowi podstawę dla rozważań Taubesa na temat antynomicznego charakteru mesjańskiej idei odkupienia: „zarówno sabbataizm, jak i wczesne chrześcijaństwo były niezależnymi od siebie wyrazami kryzysów, w które popadała wspólnota żydowska, gdy teolodzy wzywali wierzących w przybyłego Mesjasza do zrzucenia oków Prawa”, co doprowadziło do „destrukcji dawnych wartości w kataklizmie odkupienia” i „wybuchu antynomizmu”, a w następstwie do „rozpowszechnienia antynomicznych przesłanek [...] w nowoczesnym zsekularyzowanym społeczeństwie chrześcijańskim”. Sekularyzacja byłaby więc, zgodnie z referowaną tu tezą Scholema, konsekwencją mesjańskiego antynomizmu.

Mesjasz świat zbawił. Iluzją jest jednak, iż „odkupienie dokonuje się na scenie historii”, „na widowni dziejów” – iluzją katastrofalną w skutki, o czym zaświadczały wszelkie zsekularyzowane utopie

W liście do Scholema z 1977 roku Taubes dystansuje się jednak wobec takiej interpretacji: „Jakie treści zostały wydobyte przez ten mesjanizm? Abstrakcyjny antynomizm, po prostu wyrzucić prawa Tory, obalić

prawa seksualne i prawa rytualne, jakoś nie zwala mnie to z krzesła!
Prawa rytualne są tak czy owak czymś niezupełnie sensownym w społeczeństwie przemysłowym. [...] Przewrót w prawodawstwie seksualnym Tory można dziś osiągnąć o wiele taniej”. W *Cenie za mesjanizm* (1981) krytyka Scholema skupia się na kwestii internalizacji zbawienia. Otóż wedle Scholema judaizm „głosi pojęcie odkupienia, które dokonuje się w sferze publicznej, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, które widzi w odkupieniu proces w sferze duchowej, niewidzialnej”. W świetle pneumatologicznego rozumienia pojęcia ducha Taubes musi odrzucić wykładnię Scholema wraz z jego tezą, iż wewnętrznej przemianie duchowej właściwej chrześcijaństwu „nie musi nic odpowiadać w świecie zewnętrznym”, a zatem wbrew Scholemowi dojść do wniosku, iż „uwewnętrznienie nie stanowi linii podziału między judaizmem a chrześcijaństwem”. Taubes twierdzi więc, iż „przyjęta przez Pawła strategia zmierzająca do zniesienia Prawa nie miała przyczyn pragmatycznych, nie była poddaniem się impulsowi z zewnątrz”, to znaczy nie wynikała z faktu, iż wbrew oczekiwaniom Mesjasz nie zbawił zewnętrznego świata, lecz wręcz przeciwnie: „wynikała ściśle z immanentnej logiki Pawła, który przyjął Mesjasza słusznie ukrzyżowanego według Prawa”. Wedle Taubesa Scholem się myli: Mesjasz świat zbawił. Iluzją jest jednak, iż „odkupienie dokonuje się na scenie historii”, „na widowni dziejów” – iluzją katastrofalną w skutki, o czym zaświadczały wszelkie zsekularyzowane utopie.

Trzeba wspomnieć na koniec o doniosłości myśli Waltera Benjamina dla Jacoba Taubesa, który poświęcił mu jedno ze swych ostatnich seminariów (1984/1985). Jak twierdzi Taubes, dla Benjamina „jest jasne, że istnieje Mesjasz”. Nie chodzi tu jednak o osobę Mesjasza ani o wydarzenie dziejowe, o pojawienie się Mesjasza na scenie dziejów. Taubesa interesuje przede wszystkim sformułowana przez

Beniamina „logika mesjańska”. Kluczowe jest dlań odróżnienie „czasu historycznie spełnionego” (mesjańskiego) od „czasu homogenicznego i pustego” (historycznego). Zasadniczym problemem pojmowania czasu historycznego jest pozór jego neutralności (transparentności).

„Przezroczystość czasu” jest „zdemaskowana jako iluzja”, możliwa „wyłącznie za sprawą systemu zwierciadeł” które zakrywają jego skrycie teologiczną naturę, a zatem wpisane w samą czasowość roszczenie do zbawienia: „to, co było, nie jest oddzielone, lecz oddziałuje, tęskni za zbawieniem”. Odkupiony zostaje w ten sposób sam czas poprzez zniesienie wykluczenia, emancypację tego, co wykluczone, a zatem – na płaszczyźnie dziejowej – każdej chwili. W logice mesjańskiej „żaden dzień nie jest wykluczony”. Zbawczy koniec nastąpił już bowiem u samego początku, który ciągle jest.

Andrzej Serafin

Wszystkie fragmenty z pism Jacoba Taubesa w niniejszym tekście w przekładzie Autora, za wyjątkiem artykułów *Spór między judaizmem a chrześcijaństwem*, *Cena za mesjanizm* (przeł. R. Pawlik), *Martin Buber i filozofia historii* (przeł. R. Kuczyński) i *Teologii politycznej św. Pawła* (przeł. M. Kurkowska).