

Stéphane Mosès

Mesjanizm czasu teraźniejszego

W liście datowanym na rok 1917 Franz Rosenzweig cytuje przypowieść talmudyczną:

„Pewnego razu, u wejścia do piwnicy rabiego Shion ben Yo’hai, rabbi Yoshua ben Levi spotkał proroka Eliasza i zapytał go:

– Kiedy nadejdzie Mesjasz?

– Pójdź go zapytać – odpowiedział Eliasz.

– Gdzie mogę go znaleźć?

– U bram Rzymu.

– Jak go rozpoznam?

– Siedzi pośród ubogich i opatruje ich rany. (...)

Rabbi Yoshua poszedł więc odszukać Mesjasza (...), po czym zapytał go:

– Mistrzu, kiedy przybędziesz?

Mesjasz odpowiedział: – Dzisiaj.

Rabbi Yoshua wrócił do proroka Eliasza, a ten zapytał go: – Co ci powiedział Mesjasz?

Rabbi Yoshua odpowiedział:

– Skłamał, bo powiedział mi «dzisiaj», a nie przyszedł.

Eliasz odparł mu na to:

– Nie zrozumiałeś jego odpowiedzi; Mesjasz zacytował ci werset z *Księgi Psalmów* (95, 7): «Dzisiaj, jeśli słuchacie Jego głosu». (Sanhedryn, 98A)

Następnie Rosenzweig komentuje w swym liście tę przypowieść, wyróżniając dwa znaczenia słowa „dziś”. Jest dziś, które jest mostem do jutra, i jest inne dziś, które jest trampoliną do wieczności¹. Godne uwagi jest, że Gershom Scholem również zacytował ten sam werset Księgi Psalmów i tę samą naukę o stałej aktualności odkupienia w kontekście innego fragmentu Talmudu: „Jeśli lud Izraela okaże skruchę, już następnego dnia odkupienie nadejdzie, według tego, co jest powiedziane: «Dziś, jeśli słuchacie Jego głosu»”².

Odwołując się do tego źródła, Rosenzweig i Scholem opowiadają się za wizją historii

1. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften 1. Briefe und Tagebücher. 1. Band, 1900 – 1918*, Haag 1979, s. 345.

2. G. Scholem, *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, trad. B. Dupuy, Calmann-Levy, Paris 1974, s. 36.

Mesjanizm czasu teraźniejszego

Stéphane Mosès

całkowicie przeciwną wobec modelu, który dominuje w myśli zachodniej od czasów Oświecenia: stałego postępu ludzkości aż do idealnego kresu swego rozwoju. Mesjanizm żydowski, który zarówno dla Rosenzweiga, jak i dla Scholema stanowi model przeciwstawny wobec historycznego paradygmatu nowoczesności, nie postrzega końca historii jako odległego celu długiego procesu doskonalenia, jako końca nieskończonego marszu, lecz jako nagłe i nieprzewidziane wtargnięcie innej rzeczywistości w czas.

Wyobrażenie o stałej możliwości aktualizacji końca czasu przybiera jednak u Rosenzweiga i Scholema dwie bardzo odmienne formy: w swojej historiografii mesjanizmu żydowskiego Scholem naświetla apokaliptyczny aspekt odkupienia: „wkroczenie transcendencji w historię, w efekcie czego sama historia załamuje się”³. Co się zaś tyczy Rosenzweiga, mesjanistyczne „dziś” rozumiał on jako nieustanną antycypację odkupienia w doświadczeniu obrzędku. Scholem żywo krytykował koncepcję Rosenzweiga, która miała umiejscawiać się „w opozycji wobec teorii katastrof, właściwej apokaliptyce żydowskiej”. Według niego judaizm, jakim postrzega go Rosenzweig, „bardzo przypomina Kościół”⁴. Istotnie, te dwie wizje odsyłają do niemal przeciwstawnych aspektów mesjanizmu żydowskiego, który przyjmował kolejno, jak utrzymuje Scholem, formę oczekiwania na nieuchronne i nagłe przerwanie toku historii, bądź, jak sądził Rosenzweig, wewnętrznej przygody, przez którą wspólnota wierzących w absolicie tworzy projekcję siebie, wymykając się w ten sposób przypadkom historii. Jednak w tych dwóch postaciach fundamentalnie różni się on od wizji zachodniej nowoczesności, która postrzega czas historyczny poprzez model rzeki, nieprzerwanie płynącej w stronę swego *estuarium*.

Nieprzypadkowo jednak, mimo dzielących ich poglądów, Rosenzweig i Scholem zwrócili się w stronę źródeł mesjanizmu żydowskiego. *Gwiazda Odkupienia* Rosenzweiga ukazała się w 1920, tuż po I wojnie światowej, która stanowiła kres dotychczasowej Europy. Scholem zaczął zajmować się mesjanizmem żydowskim w przeddzień II wojny światowej, w chwili, gdy dla cywilizacji europejskiej nastał czas bezprecedensowego kryzysu. Kryzys ten był zapowiadany i przygotowywany od początku XX wieku, przez rewolucję poznawczą, która podawała w wątpliwość wielkie postulaty intelektualne poprzedniego wieku: racjonalizm, scjentyzm, pozytywizm. W tej właśnie epoce wizja historii jako wektora nieodwracalnego postępu zaczęła być kontestowana. Idea ta naznaczyła zarówno całą polityczną myśl liberalizmu, socjalizmu i progresizmu swoich czasów, jak i historiografię. Dla historyków pozytywistycznych historia od końca XIX wieku jawi się jako proces linearnej ewolucji, rządzonej ścisłą logiką (dana przyczyna musi koniecznie dać dany skutek). Jednak niektórym z nich bardzo wyraźnie chodziło zarazem o finalistyczną koncepcję przyczynowości historycznej.

Był to głównie przypadek niemieckiej szkoły historycznej inspirowanej myślą Hegla. On sam, a po nim Karol Marks, jego najsławniejszy uczeń, utrzymywali, że historia napędzana jest przez wewnętrzną dialektykę, która nieuchronnie prowadzi do idealnego celu.

Dla Hegla historia ludzkości przedstawia więc ruch, poprzez który rozum uniwersalny realizuje się i wypełnia. Rosenzweig, który poświęcił swoją rozprawę doktorską filozofii politycznej Hegla (opublikowaną w 1920 roku pt. *Hegel i państwo*⁵), bardzo szybko

3. Tamże, s. 35.

4. Tamże, s. 453.

5. F. Rosenzweig, *Hegel et l'Etat*, traduit et présenté G. Bensussan, P.U.F., Paris 1991.

dostrzegł zagrożenia tkwiące w istocie tej teologicznej wizji historii. Ponieważ u Hegla przedstawia się ona jako sekularyzacja teologicznego pojęcia teodycei, wynika z niej, że wszystko, co nadejdzie w historii, jest usprawiedliwione z punktu widzenia boskiego projektu.

Według słynnej formuły Hegla – zaczerpniętej zresztą od Schillera – uniwersalna historia jest miejscem uniwersalnego osądu. Innymi słowy, najwyższe kryterium słuszności działania historycznego nie leży w jego istotnej wartości moralnej, ale w jego powodzeniu lub porażce. Powodzenie to może być natychmiastowe, ale może również zostać odroczone aż do końca czasu. Stąd na przykład marksistowska wersja mesjanizmu, wedle której wszystkie cierpienia obecne zostaną usprawiedliwione w końcu historii. Dla niego, jak później dla Levinasa, każda chwila jest sądzona w sobie samej; obecna niesprawiedliwość nie będzie mogła być uzasadniona w imię utopii ostatniej fazy historii, w której wszystkie przeciwieństwa zostaną rozwiązane.

Ta sama krytyka ideologii postępu stanowi również sedno wizji historii Waltera Benjamina. W swych ostatnich tekstach, w *tezach O pojęciu historii* z 1940 roku, ponownie podaje w wątpliwość koncepcję czasowości, na której opiera się ta ideologia: „Idea postępu ludzkości w historii jest nierozłącznie związana z ideą, według której ludzkość przemierza czas homogeniczny i pusty. Krytyka idei takiego przechodzenia musi ustanowić fundament, ale krytyki idei postępu jako takiej⁶. I dalej: „Historia jest

przedmiotem konstrukcji, której miejscem jest nie czas homogeniczny i pusty, ale czas pełen «czasu dnia dzisiejszego»⁷.

„Czas dnia dzisiejszego”, zarówno jak „trampolina do wieczności” Rosenzweiga i „wkroczenie transcendencji w historię” Scholema, prowadzą do odrzucenia oświeceniowego modelu historii w imię innej jej wizji, w której, jak powiedział Benjamin, „każda chwila jest małą furtką, przez którą może wkroczyć Mesjasz”⁸.

We wstępnych zapiskach do *tezy O pojęciu historii*, Benjamin wymienia dokładniej różne implikacje tego zagadnienia. W takiej oto np. formie wyraża krytykę ideologii historycznego postępu i odwrotnie, ideę, że tkanina historii może przezwyciężyć się w każdej chwili, by nagle mogła pojawić się całkiem nieprzewidziana konstelacja historyczna: „Mesjasz przerywa historię; Mesjasz nie zjawia się u kresu rozwoju”⁹.

Tym samym podkreśla pogląd, że czas historyczny nie powinien być postrzegany jako linia ciągła, ale jako nieciągłe zestawienie chwil, z których każda niesie małe brzemienie mesjanizmu¹⁰. Zatem każda chwila czasu jest obciążona pamięcią historyczną, a jednocześnie pełna utopijnej nadziei. Innymi słowy, nasz stosunek wobec przeszłości i nasze wyobrażenie przyszłości nie są zewnętrzne, ale immanentne względem naszego odczucia teraźniejszości. Trzy wymiary czasu są przeżywane razem, w (naszym) doświadczeniu chwili obecnej. Dlatego też Benjamin może napisać, że „świat mesjanistyczny jest światem całościowej i kompletnej rzeczywistości aktualnej”¹¹.

6. W. Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, [w:] Oeuvres 3, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz, P. Rush, Gallimard, Paris 2000, s. 439.

7. Tamże.

8. Tamże, s. 443.

9. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, s. 1243.

10. Tamże, s. 694.

11. Tamże, s. 1243.

Mesjanizm czasu teraźniejszego

Stéphane Mosès

Żydowska inspiracja wszystkich tych wątków wyraźnie przejawia się w zapiskach Benjamina, odwołujących się do motywu lampy, która, wedle prawa biblijnego, wiecznie zapalona miała pozostać w świątyni: „Wieczna lampa jest obrazem prawdziwego doświadczenia historii. Przywołuje przeszłość – płomień zapalony niedawno – i płonie nieustannie, żywiąc się wciąż nowym paliwem”¹².

Jednakże idea mesjanizmu czasu teraźniejszego ma dla Benjamina także wymiar etyczny. Nawet jeśli w duchu marksizmu uważa, że ludzie i ich działania sądeni są w toku historii, osąd ten nie musi – jego zdaniem – opierać się na ich sukcesie lub porażce; przedsięwzięcia ludzkie mogą mieć wzniosłą wartość mesjanistyczną, nawet jeśli zdawało się, że poniosły klęskę, lub że wspomnienie o nich zostało zagubione; przeciwnie, wiele bohaterkich czynów historycznych świadczy przede wszystkim o barbarzyństwie tych, którzy się ich dopuścili. By sądzić o mesjanistycznym charakterze wydarzenia, nie trzeba czekać do końca historii. Przeciwnie, każda chwila historii niesie w sobie swoją własną ocenę. Dla Benjamina wszystko, do czego w przeszłości ludzie dążyli, aby zrealizować swoje marzenia, nawet jeśli ich działania nie powiodły się lub zostały zatarte w zbiorowej pamięci, wypełnione jest mesjanistyczną aurą, której blask dociera do naszej teraźniejszości. Z tego punktu widzenia sąd historii nie jest sądem ostatecznym. To nie historia osądza ludzkie działania, to one osądzają historię.

Tym sposobem Benjamin może pisać: „Apokryficzna sentencja Ewangelii: «Taki jak ten, którego spotkałem, każdy, ten będzie osądzony»,

rzuca szczególne światło na sąd ostateczny. Przywołuje na myśl aforyzm Kafki, mówiący, że sąd ostateczny jest sądem wojennym, który miał obradować każdego dnia. Mówi jednak coś więcej, zgodnie z tą formułą, dzień sądu ostatecznego niczym nie różniłby się od innych dni. Jakkolwiek byłaby ona słuszna, daje model wyobrażenia teraźniejszości, który musi zainspirować historyka: każdy moment czasu niesie osąd pewnych poprzedzających go momentów”¹³.

Ta odmienna wizja historii ilustrowana jest przez dawny komentarz żydowski: „Nigdy chór anielski nie powtarza swej pieśni pochwalnej drugi raz. Ponieważ każdego dnia Bóg tworzy nowy chór anielski, który śpiewa przed nim nową pieśń, po czym znika”¹⁴.

Gershom Scholem cytuje ten midrasz w eseju z 1964 r. o Walterze Benjaminie z następującym komentarzem: „Te wciąż nowe anioły są zarazem aniołami sądu i zniszczenia. Ich głos, który «wybrzmiewa i znika», obwieszcza antycypację apokalipsy w historii”¹⁵.

Tak jak stale są tworzone, niszczone i znów tworzone, anioły symbolizują wizję czasu, w której każda chwila ma swój własny charakter, swoją niezastąpioną barwę, nie może być więc dodawana do tych, które ją poprzedzają i tych, które następują po niej. Czas ten nie może być opisany jako linia prosta, wzdłuż której wydarzenia następują po sobie łącząc się w stały ruch akumulacji; należy raczej widzieć go jako nić, czasem przerwana, utkaną z jakościowo różnych momentów, których nie można sumować. Każda z tych chwil tworzy wyjątkową mesjanistyczną konstelację, która

12. Tamże, s. 1239.

13. Tamże, s. 1245.

14. *Midrasz, Bereshit Rabbi sur Genèse*, 22, 34.

15. G. Scholem, *Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, trad. B. Dupuy, Calmann-Lévy, Paris 1970, s. 134.

nigdy nie powróci, tak jak każdy z aniołów stworzonych w każdej chwili raz tylko może zaśpiewać przed Bogiem. Odkupienie rozpryskuje się w nieskończoność fragmentów, będących zarazem momentami mesjanistycznymi. Może więc zarówno nadejść w każdej chwili lub nie nadejść; ta niepewność charakteryzuje mesjanizm żydowski. Z pewnością możliwość odkupienia dana jest w każdej chwili, ale nie można wiedzieć, kiedy rzeczywiście nadejdzie. Ambiwalencja jest znakiem właściwym mesjanistycznemu czekaniu.

W związku z tym tradycja żydowska często stawia sobie pytanie, czy człowiek miałby możliwość pokonać ten stan, samemu prowokując nadejście zbawienia. Na to pytanie Talmud odpowiada w duchu przypowieści o Mesjaszu, siedzącym u bram Rzymu („Dziś, jeśli słuchacie Jego głosu”). Tę samą myśl odnajdziemy w poniższym fragmencie: „Rabbi Eliezer nauczał: Jeśli lud Izraela ukorzy się, zostanie wyzwolony; jeśli nie, nie zostanie wyzwolony”.

Według innego pouczenia twierdzenie, że nadejście odkupienia zależy od postaw ludzi, dotyczy również utopii powrotu Żydów do ziemi Izraela: „Ula nauczał: Tylko przez sprawiedliwość Jerozolima będzie wyzwolona, jak jest powiedziane (Księga Izajasza 1, 27). Syjon będzie wyzwolony przez prawo, a ci, którzy się do niego nawrócą, przez sprawiedliwość” (Sanhedryn 98A)

Nauczanie to ustanawia wyraźną różnicę pomiędzy prawem, które należy do porządku polityki, a sprawiedliwością, akcentującą etykę; podczas gdy ponowne ustanowienie politycznej suwerenności Żydów (do której w języku rabinicznym odnosi się słowo Syjon) będzie rezultatem decyzji prawnej (*Mishpat*), narodowych lub międzynarodowych władz politycznych, wyzwolenie ludu żydowskiego zależeć

będzie od zdolności do czynienia sprawiedliwości i okazywania miłosierdzia (*Zedaka*) wobec „bliskich i dalekich”, czyli współobywateli i obcych. Rozróżnienie między prawem a sprawiedliwością odsyła w gruncie rzeczy do dwóch różnych form przyczynowości, jednej ściśle historycznej i drugiej, moralnej. Przyczynowość historyczna na przykład, która w imię prawa narodowego doprowadziła wspólnotę narodów do opowiedzenia się za przywróceniem suwerenności narodowej Żydów, jest wynikiem zbieżności bardzo wielu obiektywnych czynników historycznych, na które jednostki miały jedynie ograniczony wpływ.

Wprowadzenie sprawiedliwości społecznej i politycznej w państwie żydowskim będzie natomiast w sposób zasadniczy zależało od wyborów etycznych jego obywateli.

Inny fragment Talmudu wiąże podział na dwie formy przyczynowości z kwestią bliskości lub odległości odkupienia: „Rabbi Alexandri nauczał: Rabbi Yosha ben Levi ukazał wewnętrzną sprzeczność w poniższym wersecie z Księgi Izajasza: «Gdy tylko czasy nadejdą, przyspieszę odkupienie». Tak oto, według rabbiiego Alexandriego rozwiązuje się ta sprzeczność: «Kiedy lud Izraela będzie na to zasługiwał, przyspieszę odkupienie, jeśli na to nie zasłuży, przyjdzie dopiero, gdy nadejdą czasy»”. (Sanhedryn, 98A)

Ta talmudyczna nauka posługuje się dwiema, pozornie przeciwstawnymi, wizjami mesjanizmu. Pierwsza ukazuje odkupienie jako zakończenie procesu immanentnego wobec historii; nie będzie mogło nadejść, póki obiektywne warunki nie zejdą się, według dobrze znanej formuły marksistowskiej. W drugiej, odkupienie może w każdej chwili być poprzedzone przez nagłe przerwanie toku historii. Tymczasem, według przytoczonego ustępu Talmudu, wyrażają się one wzajemnie; w zasadzie proces mesjanistyczny toczy się powoli, wraz

Mesjanizm czasu teraźniejszego

Stéphane Mosès

z biegiem historii. Przebieg ten jest z góry ustalony przez wolę bożą; jedynie Bóg może wiedzieć, kiedy historia ludzi dobiegnie swego końca. Taki schemat skazywałby jednak ludzi na bezsilność; człowiek byłby w nim niezdolny, by wpływać na bieg wydarzeń. W pewnym sensie takie właśnie przekonanie domino wało w żydowskim odczuwaniu świata na przestrzeni dwóch tysięcy lat ich wygnania. Ich niekończące się oczekiwanie na nadejście Mesjasza, ich niezwykła mimo wszystkich prześladowań cierpliwość, *Via Dolorosa*, którą musieli przejść, były ceną, jaką musieli zapłacić za posłuszeństwo temu, co zdawało im się być dekretem woli boskiej. Zarazem jednak ich niezłomna nadzieja, ich wierność utopii ostatecznego wyzwolenia, bardzo szybko dały początek innej wizji historii, opartej na ludzkim doświadczeniu wolności: jeśli tylko będą tego

chcieli, czyli jeśli przyłączą się do „słuchania Jego głosu” Mesjasz nadejdzie „przed swoim czasem” a może nawet „dziś”.

Tłum. Joanna Czerwińska

Stéphane Mosès

profesor emerytowany Uniwersytetu

Hebrajskiego w Jerozolimie.

*Ostatnio opublikował *Au-delà de la guerre.**

Trois études sur Levinas, Editions de l'Eclat,

Tel-Aviv 2004.

*Publikowany tekst ukazał się
pt. „Messianisme du temps présent” [w:]*

„Cahiers d'Études Lévinassiennes”,

no 4, 2005, s. 233–241.

Przetłumaczono i opublikowano

za uprzejmą zgodą autora.

R e d a k c j a p o l e c a

FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA FRONDA

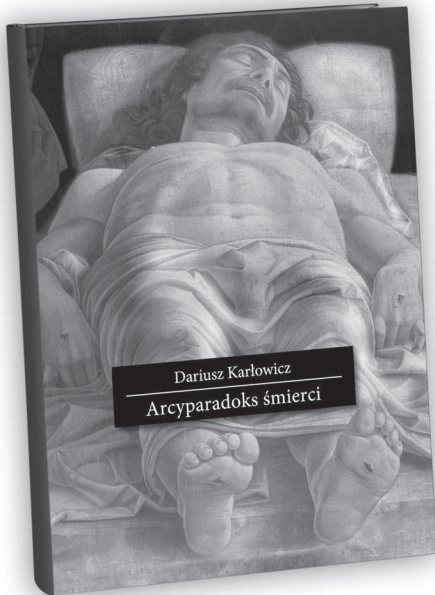
Dariusz Karłowicz • ARCYPARADOKS ŚMIERCI

*Założyciel
„Teologii Politycznej”
przedstawia
traktat o świadectwie wiary
pierwszych chrześcijan...*

„Książka Dariusza Karłowicza stawia problem rzadko dziś podejmowany. Czy jest jakiś związek między męczeństwem a prawdą? Czy śmierć Sokratesa czyni wiarygodną jego filozofię? Czy śmierć Jezusa czyni wiarygodnym Objawienie?

W intrygującym wywodzie autor rysuje metafizyczne tło umożliwiające pozytywne odpowiedzi na te pytania. Książka przejmująco odtwarza ten wymiar człowieka, który współczesność zafalszowała, zlekceważyła lub zepchnęła na marginesy”.

RYSZARD LEGUTKO



Dariusz Karłowicz
Arcyparadoks śmierci

Wydawnictwo FRONDA PL, www.fronda.pl