

Jacob Taubes

Mesjanizm i jego cena

I.

Zbadanie wewnętrznego rozwoju idei mesjańskiej w judaizmie, co będzie celem poniższych rozważań, oznacza również analizę tez Gerszoma Szolema na temat mesjanizmu. Nie ma bowiem wątpliwości, że to właśnie on w istotny sposób ukształtował nasze rozumienie mesjanizmu i wpłynął na dalsze naukowe badania nad tym zagadnieniem. On też dostarczył materiały dotyczące Sabbataja Zwi (uważanego przez jego zwolenników za Mesjasza) i przedstawił wpływ jego dokonań na historię żydostwa w XVII i XVIII wieku. Ruch sabbatiański nie stanowił niczego nowego w porównaniu z wcześniejszymi badaniami religioznawczymi, dopóki w 1959 roku, na spotkaniu badaczy podczas corocznego święta uczonych pod nazwą Eranos, Szolem wygłosił referat *Toward an understanding of Messianic Idea in Judaism*. Rozprawa ta ma szczególne znaczenie również w książce *The Messianic Ideas in Judaism* (Nowy Jork 1971, strony podane są według tego wydania). Prawdopodobnie tekst ten jest najbardziej dojrzałym stanowiskiem na ten temat, zawiera on

również psychoekonomiczny rachunek kosztów mesjanizmu w żydowskiej historii.

Jest chyba rzeczą jasną, że nie ma historycznych badań nad *tel quel*, lecz wszystko dotyczy interpretacji zgromadzonego materiału. Chciałbym wykazać, że materiał historyczny, zaprezentowany przez Gerszoma Szolema, dopuszcza również inną możliwość odczytania, taką, która ma nieco inny punkt odniesienia niż ten, który w jego rozważaniach prowadzi do zrozumienia idei mesjańskiej w judaizmie. Chciałbym przedstawić to na przykładzie zastosowanego przez Szolema kryterium uwewnętrznienia doświadczenia mesjańskiego.

W swoich autorytatywnych uwagach wstępnych Szolem twierdzi, że judaizm we wszystkich swoich formach i przejawach opiera się na pojęciu objawienia, które dokonuje się w sferze publicznej. Tymczasem chrześcijaństwo ujmuje zbawienie jako wydarzenie w duchowej, niewidzialnej przestrzeni. Żydowskie zbawienie, jak

Mesjanizm i jego cena

Jacob Taubes

twierdzi, dzieje się na scenie historii i wewnątrz gminy, natomiast zbawienie chrześcijańskie odbywa się w prywatnym świecie jednostki. Odciska swój ślad na duszy człowieka, powodując jej wewnętrzną przemianę, która nie musi mieć odpowiednika w zewnętrznym świecie. (...) Mesjański zwrot ku duchowości Szolem uważa za ucieczkę, za próbę uniknięcia zweryfikowania mesjańskich dążeń na scenie historii.

Metoda podziału „mesjańskiego tortu” zastosowana przez Szolema nie wynika, moim zdaniem, z analizy historycznej. Nie daje ona wglądu w wewnętrzną rozwój idei mesjańskiej, aktualizowanej w konkretnej sytuacji historycznej, ale odwołuje się raczej do średniowiecznych tradycyjnych sporów między judaizmem a chrześcijaństwem. Co więcej: tego rodzaju statyczne przeciwstawienie żydowskich i chrześcijańskich idei zbawczych przesłania wewnętrzną dynamikę idei mesjańskiej. Wyobraźmy sobie dialektykę doświadczenia mesjańskiego jakiejś grupy w momencie, w którym proroctwo o zbliżającym się zbawieniu nie spełnia się. To nie świat ginie, ale nikt nie ma nadziei na zbawienie. Jeśli więc wspólnota mesjańska ma nie zachwiać się, doświadczenie mesjańskie musi zostać skierowane do wewnątrz, zaś zbawienie musi być rozumiane jako wydarzenie, do którego dochodzi w sferze duchowej, która odciska swoje piętno na duszy ludzkiej. Uwewnętrznienie nie stanowi więc linii podziału między judaizmem a chrześcijaństwem, lecz świadczy o kryzysie w samej eschatologii żydowskiej – zarówno w chrześcijaństwie paulińskim, jak i w ruchu sabbatańskim w XVII wieku. Jak można inaczej zdefiniować zbawienie, jeżeli Mesjasz nie zbawił zewnętrznego świata, jeśli nie poprzez przeniesienie go do świata duchowości?

Z żydowskiego punktu widzenia nie sposób przekonać się o realności świata zewnętrznego na podstawie praw natury (*halichot olam*), lecz na podstawie Tory, a więc prawa boskiego

(*halacha*). Kryzys legitymizacji struktur świata przenosi się w ujęciu żydowskim na kwestię prawomocności prawa. W przeciwieństwie do Szolema skłonny jestem twierdzić, że na przyjętą przez Pawła strategię zniesienia prawa wpłynęły nie względy pragmatyczne, nie konieczność ustąpienia pod presją impulsu z zewnątrz (s. 52), ale wynikała ona bezpośrednio z jego immanentnej logiki po tym, jak zaakceptował on, że Mesjasz słusznie został ukrzyżowany w wyniku konsekwentnej realizacji prawa. *Tant pis* dla prawa – jak twierdzi Paweł i na tej podstawie tworzy swoją teologię mesjańską w sposób totalnie antynomiczny. Jej ukoronowaniem jest stwierdzenie, że ukrzyżowany Mesjasz jest kresem prawa (Rz 10, 4). Kryzys duchowości zmusza Pawła również do rozróżnienia między „zewnętrznym” a „wewnętrznym” Żydem (Rz 2, 28) – nie istnieje jeszcze dla niego określenie chrześcijanin. Kryzys ten jest wydarzeniem wewnątrzżydowskim, natomiast kryzys eschatologii staje się dla Pawła kryzysem sumienia.

Przenosząc doświadczenie mesjańskie do wewnątrz, Paweł stwarza możliwość powstania w tradycji Zachodu sumienia skierowanego ku wnętrzu. Zły duch kazał Hitlerowi odrzucać sumienie jako „żydowski wynalazek”. Jest ono jednak „wynalazkiem” Pawła, którego dokonał w czasie kryzysu mesjańskiej idei zbawienia. Do kryzysu tego doszło nie w przestrzeni publicznej na płaszczyźnie historii, lecz w duchowej sferze wspólnoty wierzących. Sumienie nie jest w żadnym wypadku nieistniejącą, czystą duchowością (s. 2). Jest częścią duchowości, ale pozostaje w stałym kontakcie ze światem i zmusza nas do szukania wybiegów, by pokonać przepaść dzielącą je od świata zewnętrznego.

Materiał zgromadzony i zinterpretowany przez Szolema pokazuje bez cienia wątpliwości, że oto pojawiają się symbole zupełnie obce tradycji klasycznego judaizmu, takie jak inkarnacja czy ubóstwienie Mesjasza. W konsekwencji zmienia

się też wewnętrzną logiką mesjańskiego doświadczenia. W.D. Davies, który od czasów Alberta Schweitzera zajmował się studiami nad Pawłem, poprowadził linię od jego eschatologicznej interpretacji wczesnego chrześcijaństwa do analizy sabbatianizmu dokonanej przez Szolema (*Journal of Biblical Literature*, 1976). Nie odważył się jednak podać w wątpliwość choćby jednej z tez tego ostatniego. Jeżeli jednak usunie się stworzoną przez Szolema barierę uewnętrznienia po to, by w sposób dogmatyczny zachować istotną różnicę między judaizmem a chrześcijaństwem, możliwa stanie się bardziej spójna interpretacja wewnętrznego rozwoju idei mesjańskiej. Uewnętrznienie, a więc otwarcie na światy wewnętrzne, w istotny sposób wpłynęło na karierę tej idei, o ile tego rodzaju idea może w ogóle zrobić karierę w świecie, który nie został zbawiony, i nie ma w każdym ze swoich przejawów [prowadzić] *ad absurdum* (s. 35). Nie można uciec przed tym dylematem. Albo mesjanizm jest pomyłką, do tego niebezpieczną, zaś historyczne badania nad nim są zagadnieniem naukowym (w przypadku Szolema studiami naukowymi w najlepszym znaczeniu tego słowa), albo mesjanizm, a nie tylko badania nad ideą mesjańską, ma sens, o ile uwidacznia się w nim ważny aspekt ludzkiego doświadczenia.

II.

Hegel stwierdził, że wydarzenie uprawomocnia się w historii, jeżeli się powtarza. Marks dodał do tego niezbyt jasne stwierdzenie: jeżeli coś zdarza się po raz pierwszy, to jest to tragedia, jeżeli po raz drugi, to jest to komedia albo krwawa parodia. Według mojego rozeznania całkowity rozwój idei mesjańskiej w dziejach judaizmu nastąpił w dwóch ruchach mesjańskich: we wczesnym chrześcijaństwie i w ruchu sabbatiańskim w XVII wieku. Nie jest to bynajmniej przypadek, jak wydawałoby się na pierwszy rzut oka. Pierwszy ruch rozwinął się bezpośrednio przed tym, gdy tradycja rabiniczna zaczęła kształtować wyobraźnię i rzeczywi-

stość ludu żydowskiego, tj. przed zburzeniem Drugiej Świątyni, przed stworzeniem głównych szkół myśli żydowskiej w filistyńskim mieście Jamnia i w Uszy w Palestynie. Drugi ruch pojawił się w okresie, kiedy judaizm rabiniczny w swojej klasycznej postaci zaczął chylić się ku upadkowi. Judaizm rabiniczny zawsze bowiem odrzucał ruchy mesjańskie. Podczas tysiąca sześciuset lat hegemonii judaizmu rabinicznego ruchy mesjańskie, które pozostawiły jakiś ślad w historiografii, pojawiały się jedynie sporadycznie i na krótko. Rodziły się i znikły wraz z kolejnymi mesjaszami, poddając mesjańskie tendencje najbardziej prymitywnej, a mianowicie empirycznej weryfikacji (s. 2), by w tym miejscu powołać się na zasadę Szolema weryfikacji idei mesjańskiej.

Trwałe okazały się jedynie te ruchy, w których interpretuje się życie Mesjasza, gdzie na użytek gminy wierzących dokonuje się interpretacji, dlatego odchodzi się od normalnego mesjańskiego oczekiwania śmierci lub apostazji. Dopiero interpretacja nadaje tym ruchom charakter mesjański. Mesjasz jest jedynie tematem „symfonii” skomponowanej przez odważne umysły, takie jak Paweł z Tarsu czy Natan z Gazy. Szolem tak pisze o Sabbataju Zwi: „To, że właśnie taki człowiek mógł stać się główną postacią tego ruchu, jest tajemnicą, jedną z wielu zagadek, jakie żydowska historia zadaje uważnemu obserwatorowi” (s. 168). Zwrot ku zagadkom wyraźnie niweczy wszelką refleksję historyczną. Proponuję więc całkowicie odmienną strategię, mianowicie taką, by wyjść od zagadek i postawić pytanie, czy czasem nie odpowiada wewnętrznemu logice idei mesjańskiej to, że Mesjasz żyje nadal w symbolicznej transformacji skandalu, którym jest jego ziemskie życie.

Zagadki rodzą zagadki: Szolem przedstawił osobliwą i zdumiewającą tezę o dialektycznym związku między mesjanizmem sabbatiańskim a rodzącym

Mesjanizm i jego cena

Jacob Taubes

się oświeceniem w historii żydowskiej. Teza ta jest jednak pozbawiona podstaw historycznych. Ścięcie jednego awanturника podczas rewolucji francuskiej nie świadczy jeszcze o związku między mesjanizmem sabbatiańskim i oświeceniem. Więź ta była zbyt słaba, by mogła wspomóc dialektyczną przemianę jednego elementu w drugi. Natomiast przypuszczam, że można jednoznacznie uzasadnić początki oświecenia w historii żydowskiej, odwracając ten proces. Zarówno luriańska kabała jako „matrix” ruchu sabbatiańskiego, jak również mesjanizm sabbatiański jako skutek luriańskiej kabały stanowiły udane próby mitycznych odpowiedzi gminy żydowskiej na kryzys związany z marranami.

Było więc wręcz odwrotnie – sukces luriańskiej kabały i mesjanizmu sabbatiańskiego spowodował, że początek oświecenia w historii żydowskiej nastąpił później, bowiem zapowiedzią oświecenia byli marrani, tacy jak Uriel da Costa i Spinoza. W ten sposób zrobiono znaczący krok w kierunku zmniejszenia dystansu dzielącego wielkie religie: judaizm, chrześcijaństwo i islam. Luriańska kabała i mesjanizm sabbatiański są powtórzeniem związanego z marranami kryzysu świadomości religijnej w formie mitycznej. W nauce o heretyckim mesjaszu pobrzmiewają tony, które w formie niemitycznej pojawiły się już w radykalnej krytyce religii marrańskich dysydentów. Cardozo i Spinoza nie tylko z formalnych przyczyn byli sobie współcześni. Jednak nawet w stanie rozkładu mesjanizm sabbatiański nie przyspieszył oświecenia. Sukces mitycznej odpowiedzi na marrański kryzys świadomości był przyczyną opóźnienia oświecenia w historii żydowskiej, które po doprowadzeniu mitycznej odpowiedzi *ad absurdum* z tym większym impetem wkroczyło w historię żydowską.

III.

Na koniec powinniśmy zająć się jeszcze argumentem psychoekonomicznym. Szolem próbuje w ten sposób określić cenę mesjanizmu w historii

żydowskiej. Nie łatwo jest wystawić rachunek. W tym celu należałoby przytoczyć ostatnie zdanie eseju Szolema, który cieszy się zasłużoną sławą. Esej ten poświęcony jest zagadnieniu neutralizacji elementu mesjańskiego we wczesnym chrześcijaństwie. Zdanie to brzmi: „Nie można jednak zapominać, że chasydyzm, który niósł ze sobą dotychczas nieznaną intensywność i intymność życia religijnego, drogo (sic!) musiał zapłacić za ten sukces. Zdobył wprawdzie sferę wewnętrzną, musiał jednak wycofać się z mesjanizmu” (s. 202). Jeżeli „każda jednostka jest zbawcą swojego małego świata i jego Mesjaszem (...) mesjanizm jako rzeczywista siła historyczna przestaje tym samym istnieć, znika jego apokaliptyczny ogień i przecucie grożącej katastrofy” (tamże). Jeżeli jednak przyjmujemy, że mesjanizm w swojej sabbatiańskiej postaci prowadził ku zgubie, dlaczegożby nie zapłacić tej ceny z radością? Szolem kwestionuje, by mesjańska nadzieja mogła zawładnąć duchowością człowieka, gdy tymczasem z historycznego punktu widzenia, bezsensownych konsekwencji i katastrofy można było uniknąć tylko okrężną drogą – poprzez duchowość. Czy chasydyzm nie mógłby być rozumiany jako możliwa mityczna odpowiedź, dzięki której luriańska kabała mogła uwolnić się od złowieszczych apokaliptycznych skutków, i która uwidoczniłaby się w sabbatiańskiej komedii gminy stworzonej przez fałszywego mesjasza, zwłaszcza w złowieszczej postaci reprezentowanej przez gminę Jakuba Franka, którą to wersję w XVIII wieku przyjęli Żydzi w Europie Wschodniej? Szolem nie chce widzieć duchowości jako prawomocnej konsekwencji w rozwoju samej idei mesjańskiej.

Należałoby jeszcze dodać końcową uwagę na temat dokonanego przez Szolema ogólnego oszacowania „ceny, której domagano się od mesjanizmu, ceny, którą Żydzi musieli zapłacić za ideę wywiedzioną z właściwej im substancji” (s. 35). Kluczowe zdanie w jego rozważaniach przytoczę tu dosłownie: „Wspaniałość idei mesjańskiej odpowiada bezgranicznej niemożności w żydowskiej

historii przez wszystkie stulecia wygnania, podczas których nie mogła ona wyjść na scenę dziejów świata” (s. 35). Ośmielę się zaryzykować twierdzenie, że rachunek ten nie wytrzyma próby przy bliższych badaniach historycznych. To nie idea mesjańska zmusiła nas do spędzania życia na oczekiwaniu. Każde dążenie, by zaktualizować ideę mesjańską, było próbą wejścia w historię, bez względu na to, jak bardzo próba ta przybierała cechy mityczne. Po prostu nie jest zgodna z prawdą teza, jakoby mesjańska wyobraźnia i kształtowanie rzeczywistości historycznej znajdowały się na przeciwstawnych biegunach. Najlepszym tego przykładem są millenarystyczne oczekiwania gminy purytańskiej w Nowej Anglii. Po wyruszeniu do Massachusetts, by tam założyć nowy Syjon, jej członkowie w rezultacie stworzyli Stany Zjednoczone Ameryki. Jeżeli żydowska historia w diasporze była spędzaniem życia na oczekiwaniu, to za to odpowiedzialna jest rabiniczna hegemonia. Wycofanie się z historii jest raczej stanowiskiem rabinicznym, które sprzeciwiało się mesjańskiemu ruchowi świeckich, zaś każdy jego przejaw *a priori* naznaczano stygmatem pseudo-mesjanizmu. Rabiniczna tradycja żydowska, zamknięta w czterech księgach *Halachy*, osiągnęła na przestrzeni stuleci, spędzonych na wygnaniu, niezwykle stabilność. Od *Miszny* Judy ha-Nasi do *Miszny Berury* Chafeca Chaima „naród wybrany” żył w historii tak, jakby nic się nie stało. Tylko ci, którzy na drodze religijnej lub świeckiej zwrócili się ku mesjanizmowi, całkowicie poświęcali się sprawie i umierali za nią, podejmując ryzyko związane z mesjanizmem.

Kiedy w naszym pokoleniu syjoniści rozpoczęli „utopijny odwrót do Syjonu”, rabiniczne autorytety nieufnie przypatrywały się temu przedsięwzięciu i obawiały się „mesjanistycznych

wzniosłych tonów, które w czasach nowożytnych [towarzyszyły] żydowskiej gotowości do podejmowania nieodwołalnych działań w konkretnej sferze” historii (s. 35). Dążenia mesjańskie w gruncie rzeczy pojawiły się jako reakcja na okrucieństwo wobec Żydów i ich zagładę (s. 36) i sprawiły, że rzeczywistość polityczna w państwie Izrael została obciążona wybujałymi apokaliptycznymi fantazjami. Jeżeli idea mesjańska w żydowskiej tradycji nie zostanie uwewnętrzniona, może zamienić „kraj zbawienia” (s. 35) w płonąca apokalipsę. Ten, kto chce nieuchronnie wkroczyć w historię, musi strzec się iluzji, jakoby zbawienie (lub choćby tylko jego zaczątki, *atchalta di geulah!*) dokonywało się na scenie historii. Bowiem każda próba realizacji zbawienia w historii bez transformacji idei mesjańskiej prowadzi bezpośrednio do zguby. Historyk nie może zrobić nic innego, jak tylko dobrze prowadzić księgi. Właśnie na tej drodze może w obecnej sytuacji duchowej i politycznej narodu żydowskiego pokazać problem i ostrzec go przed niebezpieczeństwem.

Tłum. Magdalena Kurkowska

Jacob Taubes
(1923-1987), żydowski filozof, socjolog religii, profesor Wolnego Uniwersytetu w Berlinie. Autor wielu książek.

Publikowany tekst ukazał się pt. „Der Messianismus und sein Preis” [w:] Jacob Taubes, Vom Kult zur Kultur, München 1996, s. 43–49. Przetłumaczono i opublikowano za uprzejmą zgodą wydawnictwa Wilhelm Fink Verlag.