

Jaromir Brejdek: Jacob Taubes czyta świętego Pawła

Taubes konsekwentnie pokazuje, iż przedmiotem Pawłowego namysłu nie jest w pierwszej kolejności jednostka, indywidualium, lecz wspólnota określana jako nowy Adam. Na gruncie wspólnoty dopiero wyodrębnia się jednostka będąca jej członkiem. Te dwa wymiary – wspólnotowy i indywidualistyczny – muszą się wzajemnie przenikać.

Filozoficzna refleksja nad myślą Apostoła Pawła eksploruje głównie relację człowieka z Bogiem czy człowieka ze światem, refleksja polityczna natomiast pochyla się nad Pawłem, ze względu na relację człowieka z człowiekiem. Pionierem takiego odczytywania Pawła był (poza Schelerem i jego koncepcją wspólnot osobowych) żydowski filozof i historyk religii Jacob Taubes. W swoich berlińskich wykładach poświęconych myśli Apostoła, jak również w wygłoszonych tuż przed śmiercią wykładach heidelberskich pokazał społeczne i polityczne konsekwencje wypływające z połączenia dwóch przykazań: przykazania miłości Boga oraz miłości bliźniego w jedno przykazanie, przykazanie miłości bliźniego[1]. Od tego momentu probierzem miłości do Boga staje się miłość do drugiego człowieka. Taubes wprowadził tym samym świętego Pawła na salony środowisk lewicowych, co znalazło swoje odbicie w interesujących interpretacjach Alaina Badiou czy Giorgio Agambena.

W swojej pracy *Polityczna teologia Pawła*[2] daje niezwykle interesującą interpretację listów, w szczególności zaś *Listu do Rzymian*, ukazując Pawła nie – jak to miało miejsce w refleksji filozoficznej – jako spadkobiercę Abrahama, lecz jako spadkobiercę Mojżesza dającego podwaliny nowego ludu bożego, przekraczającego etniczną i religijną tożsamość Starego Testamentu.

Pawłowe pojęcie *ducha, pneumy* ma opisywać wymiar przekroczonego ego – i etnocentryzmu – wymiar nowej wspólnoty ducha, wymiar *ciała Chrystusa*. Zgodnie z *Listem do Koryntian* aktem fundującym tę wspólnotę nie jest poznanie czy nawet wiara, lecz miłość do bliźniego, otwierająca drogę do pneumatycznej wspólnoty. Refleksja Taubesa oraz Carla Schmitta daje podwaliny pod nową dyscyplinę, jaką staje się teologia polityczna poszukująca legitymizacji władzy świeckiej poprzez religię. Legitymizację tę zarówno Schmitt, jak i Taubes znajdują nie w teokracji uzurpującej tytuł świętości dla władzy świeckiej, lecz w reprezentacji sfery sacrum w świeckich instytucjach władzy państwowej. Klasykiem *Teologii politycznej* jest wspomniany Carl Schmitt, który swoją pracą z lat dwudziestych XX wieku *Teologia polityczna*. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności otworzył badania transfiguracji pojęć teologicznych w sferę polityki. Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne – uważa Schmitt. Szczególną rolę odgrywa tu definicja suwerenności polegająca na wprowadzaniu stanu wyjątkowego przy zawieszeniu obowiązującego prawa. Teologicznym derywatem tak pojmowanej suwerenności jest pojęcie cudu. Zainteresowanie Pawłem jako twórcą nowej wspólnoty, godnej Mojżeszowego przymierza, wypłynęło – jak wyznał Taubes – z dyskusji z Carlem Schmittem nad sensem Listu do Rzymian.

Przyjrzyjmy się pokrótce Taubesowej interpretacji Listu do Rzymian.

Eschatologiczna era końca *nomosu*

Św. Paweł w interpretacji Taubesa to przede wszystkim twórca nowej wspólnoty, którego zajmują głównie relacje międzyludzkie

Taubes ukazuje polityczny charakter wystąpienia Apostoła. Sięga do preskrypcji i zakończenia listu, w których Paweł wypowiada wojnę

Imperium Rzymskiemu, tytułując Jezusa potomkiem króla Dawida i Panem z łaski Boga. Drugim frontem politycznej walki staje się Jerozolima. Apostoł przekracza ustanowione poprzez prawo granice wspólnoty. Strategia relatywizowania doczesności, wyrażana formułą *jak gdyby nie* z *Listu do Koryntian*, ustanawia relacje zarówno z władzą Rzymu, jak i władzą Jerozolimy. Paweł przekracza granice wspólnoty etniczno-religijnej opartej na prawie Mojżeszowym, ukazując, że to za jej sprawą właśnie ukrzyżowano Mesjasza. Chce jednak, podobnie jak Mojżesz, być twórcą nowej wspólnoty w ciele Chrystusa, wspólnoty czerpiącej swą legitymizację z ducha. Święty Paweł w interpretacji Taubesa to przede wszystkim twórca nowej wspólnoty, którego zajmują głównie relacje międzyludzkie. Przeciwstawia się on ontologiczno-egzystencjalnym próbom zawłaszczenia myśli Apostoła zainteresowanej indywidualnymi relacjami człowieka i Boga czy wręcz indywidualnym zbawieniem.

Pawłowe pojęcie *pneumy* odzyskuje swój wspólnotowy wymiar obecny wcześniej chyba tylko w interpretacjach Maxa Schelera. Ustanowienie nowej wspólnoty odbywa się według autora *Teologii politycznej Pawła* w zgodzie z tradycją hebrajską. Bóg ukazał się poganom nie po to, aby odrzucić Żydów, lecz by ich uczynić „zazdrosnymi” i ponownie odzyskać. Wybranie pogan jest tutaj epizodem w nieustannym wysiłku, by odzyskać Izrael. Na tej samej logice opiera się objawienie Boga przez ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa, nawiązujące – zdaniem Taubesa – do paradoksalnych działań Boga, o których donoszą pisma mesjaniczne czy sabbatyjskie:

Ta mesjańska koncentracja na tym, co paradoksalne, nie ma do czynienia z szablonową greckością – zauważa Taubes w swojej krytyce Buberowskiej opozycji emuny i wiary – lecz z wewnętrzną logiką tego, co mesjańskie[3].

Paradoksalne działanie Boga, wystawiające człowieka na próbę, kruszy bezpieczeństwo wypływające z ufności, z emuny, i stawia pod znakiem zapytania tradycyjne formy rozumienia, domagając się od niego indywidualnych rozstrzygnięć, czyli wiary w rozumieniu Buberowskim.

Próba wiary w to, co paradoksalne, wystawia duszę na najcięższą próbę, próbę przekraczającą wszelki katalog przewidywalnych i miłych Bogu uczynków.

W swej interpretacji krytyki prawa Taubes sięga do żydowskiej tradycji święta pojednania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, *Jom Kippur*, przypadającego na dzień 28 września. Dzień Pojednania jest dniem śmierci i ponownych narodzin, dniem rozwiązania wszelkich obietnic i waśni, dniem zniesienia wszelkich zobowiązań i nakazów i w tym sensie dniem *zniesienia prawa* i absolutnego początku. Dla Pawła jest to dzień narodzin człowieka pneumatycznego, czy może należałoby raczej powiedzieć – pneumatycznej wspólnoty[4].

Narodziny duchowego przymierza

Pierwszy i drugi Adam spinają drogę eschatologicznego przeobrażania się wspólnoty, drogę, którą wieńczy nowa wspólnota zrodzona z ducha:

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest z Chrystusem. Wszyscy bowiem w jednym duchu zostaliśmy ochrzczeni [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym duchem. [...] Narody, stany rody są tylko członkami jednego ciała. Ciałem tym jest mesjasz, poprzez jego cierpienie odnajdują się ludzie wyzwoleni z samotności (Abgeschiedenheit). Tym porównaniem ciała i jego członków sięga Paweł po platońską ideę, będącą wspólnym dobrem hellenistycznych nauk o państwie: państwo jako całość człowieka. Ciało Mesjasza stanowi ludzkość. Ludzkość jest identyczna z Adamem. Ponieważ w języku greckim nie ma słowa na oznaczenie ludzkości, sięga Paweł po słowo Adam[5].

Taubes konsekwentnie pokazuje, iż przedmiotem Pawłowego namysłu nie jest w pierwszej kolejności jednostka, indywiduum, lecz wspólnota określana jako nowy Adam. Na gruncie wspólnoty dopiero wyodrębnia się jednostka będąca jej członkiem. Te dwa wymiary – wspólnotowy i indywidualistyczny – muszą się wzajemnie przenikać:

(Hegel), jak i kwalitatywnie egzystencjalna (Kierkegaard). Obiektywny proces dziejowy w całości nie jest jak u Hegła obojętny dla prywatnej egzystencji pojedynczego [człowieka – J.B.], lecz decyduje o zbawieniu i zatraceniu pojedynczego człowieka. Dola pojedynczego człowieka nie jest jednak, tak jak u Kierkegarda, niezależna od biegu dziejów, lecz znajduje się w środku dziejowego procesu zbawienia. W jedności człowieka i ludzkości, w Adamie, jest wzajemna jedność powszechnych dziejów i etycznej egzystencji pojedynczego [człowieka – J.B.][6].

W swojej oryginalnej lekturze listów świętego Pawła z perspektywy hebrajskiej Taubes dokonuje swoistego sprowadzenia heretyka do synagogi, którą Paweł – zdaniem wielu rabinów – opuścił. Sięgając do tekstów mesjanistycznych, pokazuje, że obecność Boga w tym, co odrzucone i wzgardzone, ma długą tradycję w samej religii hebrajskiej, gdzie posłuszni Bogu konwertowali na inną religię nie po to, by Boga zdradzić, lecz po to, by pozyskać dla niego nowe rzesze wiernych. Rabini przechodzący na islam stanowili podobne wyzwanie dla zszokowanej wspólnoty jak rabin Jezus żyjący pośród pogan.

Jest to istotny element postrzegania Pawła w duchu tradycji hebrajskiej[7]. Inny żydowski teolog, Pinchas Lapide, wypowiada się w podobnym duchu, twierdząc, że mówienie o powrocie Pawła do

synagogi nie ma sensu, gdyż tak naprawdę Paweł nigdy jej nie opuścił. Dariusz Bruncz w artykule *Synagoga i Kościół* stwierdza:

W znanym fragmencie z Rzymian 11, 28 czytamy takie oto słowa Apostoła Narodów skierowane do pogan o Żydach: „Co do ewangelii, są oni nieprzyjaciółmi Bożymi dla waszego dobra, lecz co do wybrania, są umiłowanymi ze względu na praojców”.

Tekst ten ujawnia zaskakującą prawdę, a mianowicie, że odrzucenie Jezusa przez Synagogę jest częścią uniwersalnego i dramatycznego planu zbawienia. Żydzi odrzucają Jezusa jako Chrystusa, ale właśnie to odrzucenie jest istotnym warunkiem dla uniwersalnego odkupienia. Zatem owa „konieczność” nie może być dla pogan, którzy przyjęli Ewangelię, powodem do dumy czy jakiegokolwiek innej wyniosłości, a co za tym idzie – nie może prowadzić do potępienia Izraela.

Jacob Taubes zauważa fundamentalną kwestię, że zarówno religia chrześcijańska, jak i Kościół nie posiadają dla wiary Żydów jakiegokolwiek religijnego znaczenia: „Dla Kościoła istnieje żydowskie »misterium«, Synagoga nie zna jednak chrześcijańskiego »misterium«. Dla wiary żydowskiej Kościół chrześcijański nie posiada jakiegokolwiek religijnego znaczenia; także podział czasu historycznego na »przed Chrystusem« i »po Chrystusie« nie może zostać uznany przez Synagogę” [6][8].

W swojej teologii politycznej Taubes dokonuje próby religijnego uzasadnienia wspólnoty, stwierdzając, podobnie jak Schmitt, brak immanentnych kategorii legitymizujących porządek polityczny. Lecz o

ile Schmitt uznawał reprezentację za dostateczną legitymizację, Taubes stwierdza brak jakiegokolwiek formy legitymizacji, co upoważniło badaczy do mówienia o *negatywnej teologii politycznej*. Taubesa i Schmitta różni także pojęcie boskiej obecności w społeczeństwie. Podczas gdy Schmitt przyjmuje *władzę państwową* jako formę boskiej artykulacji, Taubes obstaje przy wspólnocie jako artykulacji bożej. (Taką artykulacją była osoba zbiorowa u Maxa Schelera).

Lektura *Listu do Rzymian* w wydaniu Taubesa jest zatem interesująca z dwóch powodów. Po pierwsze, mamy w niej do czynienia z Pawłem nie chrześcijaninem, lecz Żydem realizującym boski plan zbawienia narodu wybranego, czego efektem, raczej ubocznym, była chrystianizacja pogan. Po drugie, o ile genialne próby Maxa Schelera ujęcia socjologicznego wymiaru Pawłowego nauczania raczej nie zrobiły, jak mi się wydaje, wielkiego wrażenia na współczesnym świecie, to wyeksponowanie przez Jacoba Taubesa relacji międzyludzkiej jako relacji dla niego zasadniczej otworzyło nową debatę na temat wymiaru społecznego i politycznego, czyniąc z Apostoła teoretyka rewolucji społecznej[9].

Cień w ciele

Jacob Taubes pomimo świadomości *terminu*, jaki wytyczyła mu choroba, decyduje się na ogłoszenie ostatniego cyklu wykładów (23-27 lutego 1987), który poświęca całkowicie Pawłowi. Mówi z pamięci, interpretując *List do Rzymian* jako manifest nowej, rodzącej się z ducha ecclesii, ponad wspólnotą wyznaczoną przez granice *nomosu* cesarzy rzymskich oraz ponad wspólnotą wyznaczoną etnicznymi granicami żydowskiej Tory. Taubes wydaje się być spadkobiercą Pawłowej idei

wspólnoty pneumatycznej, która nie pozwala mu na prowadzenie spokojnego życia uczonego, lecz powodowanemu ciągłym niepokojem każe mu uczestniczyć w coraz to nowych polemikach i konfliktach. Taubesa upodabnia do Apostoła paląca świadomość upływającego czasu, z którego będzie się chciał rozliczyć, świadomość eschatologicznego końca czasu. Ta świadomość jest cierniem dla codzienności. Czas to termin. Przyświeca mu właściwie jedna myśl, jedno pragnienie, które formułuje na końcu swojej *Eschatologii Zachodu*:

Kiedy człowiek przestanie się gapić w piękno nocy i dostrzeże w niej mrok, kiedy rozpozna on swoje schronienie jako wypaczenie, kiedy poczuje swoją insystencję jako skamielinę, swoją miarę odkryje jako kłamstwo i błąd, rozjaśni się w świetle człowieka, dokona się zwrot od insystencji do egzystencji. W czasie, gdy jaśnieje, odwracają się wszystkie miary. Człowiek jest wtedy sprowadzony do domu przez Boga i egzystuje, gdyż odnalazł swój środek: w Bogu. [...] Tym samym podnosi się zasłona, która zaległa na świetle, mgły ustępują, upadają zuchwałymi miary człowieka, a miara Boga się objawi. Miarą Boga jest świętość. Świętość jest najpierw wykluczeniem i oddaleniem. Być świętym to najpierw być w oddaleniu. Świętość jest przerażająca, wstrząsa całością świata dla zbawienia. W sądzie historii osądza świętość. Historia jest tylko wtedy, kiedy prawda zostanie wyodrębniona z błędu, kiedy prawda zostanie z tajemnicy rozjaśniona. Historia rozjaśnia się z tajemnicy błędu w objawienie prawdy[10].

Jaromir Brejda

Bibliografia podmiotowa:

J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*. Vorträge gehalten an der
Forschungstätte

der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-

-24 Februar 1987, hrsg. A. Assmann, J. Assmann in Verbindung mit

H. Folkers, W.-D. Hartwich und Ch. Schilte, München 2003.

- • *Abendlädische Eschatologie*, München 1991.
- • J. Taubes, *Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum*, w. idem, *Vom*

Kult zur Kultur, München 1996, s. 86n.

Bibliografia przedmiotowa:

D. Bruncz, *Synagoga i Kościół – spór o Chrystusa*, 2004.

R. Elijor, *Mistyczne źródła chasydyzmu*, tłum. M. Tomal, Kraków,
Budapeszt

2009.

P. Lapide, *Paulus zwischen Damaskus und Qumran*, 1995.

G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, tłum. I. Kania, Warszawa

2007.

P. Tomczak, *Aktualność teologii politycznej*, źródło: internet.

[1] Przy czym zachowanie tych dwóch wymiarów jest ważne. Na niebezpieczeństwo redukcji wymiaru sakralnego do wymiaru społecznego zwrócił uwagę Joseph Ratzinger.

[2] J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus. Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-24 Februar 1987*, hrsg. A. Assmann, J. Assmann in Verbindung mit H. Folkers, W.-D. Hartwich und Ch. Schilte, München 2003.

[3] J. Taubes, 2003, s. 21.

[4] *Ibidem*, s. 43-55.

[5] J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München 1991, s. 61. 339

[6] *Ibidem*, s. 63.

[7] J. Taubes, 1993, s. 14-22. Zobacz również w tym duchu: P. Laped, (1995), Paulus zwischen Damaskus und Qumran.

[8] D. Bruncz, 2004, Synagoga i Kościół – spór o Chrystusa, źródło: internet

[9] Zob. P. Tomczak, *Aktualność teologii politycznej*.

[10] J. Taubes, 1991, s. 194.