

MICHAŁ POSPISZYL

(Kraków)

NADMIAR BOGA?

ŚWIĘTY PAWEŁ W EPOCE POSTSEKULARNEJ

1. POSTSEKULARYZM ŚWIĘTEGO PAWŁA

Listy św. Pawła są prawdopodobnie najciekawszymi (choć zarazem, jak wszystko na to wskazuje, anty-filozoficznymi¹) tekstami europejskiej kultury, poświęconymi ludzkiej kondycji. Kondycji z istoty religijnej². Czy przystąpimy wobec tego od razu do teologicznej ich egzegezy? Nie ma takiej potrzeby. Paweł pozostaje tutaj pierwotnie a-teistyczny³ – tak jak lekceważy on Chrystusa cudotwórcę⁴, tak nie troszczy się o usankcjonowanie swej ewentualnie teistycznej postawy. Paweł pozostaje pierwotnie a-teistyczny, bo życie, o którym pisze, stoi o własnych siłach⁵, a pojęcie Boga, którym się posługuje, nie wy-

¹ A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. P. Mościcki, J. Kutyla, Kraków 2007 oraz M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 117.

² Por. Pierwsza teza, którą Heidegger stawia przy interpretacji Pawłowych listów brzmi „Religijność pierwotnego chrześcijaństwa jest [zawarta] w faktycznym doświadczeniu życiowym. Dodatek: [religijność] ta w istocie jest tym [faktycznym doświadczeniem życiowym]” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 77).

³ Lévinas podobnie jak i Kant reprezentuje Pawłowy model religijności, w pewnym sensie obojętnej na kwestie istnienia Boga. „Przez ateizm rozumiemy stanowisko wcześniejsze od negacji lub afirmacji boskości, zerwanie z partycypacją prowadzące do ustanowienia się Ja jako bytu tożsamego i jako Ja” (E. Lévinas, *Całości i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 52).

⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 66.

⁵ „Mimo całej absolutności przekształcenia aktu wszystko zostaje po starym, jeśli chodzi o ziemską faktyczność. Akcentacja chrześcijańskiego życia jest akcentacją

chodzi prawie nigdy poza obręb tego, co *na-miarę*, tego, co w granicach samego rozumu⁶.

Na czym w takim razie polega religijność Pawła, co oślepiło go w drodze do Damaszku? Chodzi o *nad-miar*. Pojęcie to należy brać dosłownie. *Nad-miar* jest tym, co *ponad-miarę*, tym, czego już nikt nie potrzebuje. Więcej, *nad-miar*, nie dając się zmierzyć, ciąży na skończoności, przynosi jej smutek i udrękę (*thlipsis*). Z drugiej strony, *nad-miar* jest tym, co *nad-mierne*, niepospolite, wywołuje pragnienie wyrwania się z *mierności*, rodzaj mesjańskiej radości (*kharas*), właściwie nigdy niespełnianej, nieustannie stającej się (*genesthai*) w doczesności. W końcu *nad-miar* jest tym, czego sam rozum już pomieścić nie może, a który, jak się okazuje, pełni fundamentalną rolę w funkcjonowaniu tego, co *na-miarę*: rozumu i świeckiego, naturalnego życia.

Czym jest w tej sytuacji życie religijne, jeśli Paweł stał się zdeklarowanym a-teistą? Wszystko wskazuje na to że, jest wedle Pawła myśleniem i działaniem jak gdyby (*hos me*), to, co *na-miarę* nie było – *bez-mierne*, nieograniczone, jak w życiu naturalnym, lecz skończone, *wy-mierne*, czy nawet w pewnym sensie *mierne* (bo będące prawie niczym) wobec *nad-mierności nad-miaru*. Skoro pozostajemy ciągle w granicach samego rozumu, to skąd obawa, by Pawła nazwać filozofem? Być może stąd, że trzeba pozostać u początku badania sceptycznym co do filozofowania wychodzącego, co prawda, z pola rozumu, ale zmierzającego do tego, co go przekracza i jakoś wyprzedza⁷.

Sytuacja wyjściowa jest nader Kantowska. Stoimy przed trylematem. Albo wybierzemy naturalistyczne życie świeckie, mierzące jedynie *bez-miar* własnej *mierności*, a obojętne wobec wszelkiej *nad-mierności*, a w szczególności niewrażliwe wobec Paruzji. Albo zdecydujemy się na supranaturalistyczne życie quasi-religijne, czy nawet ostrzej pseudo-religijne, *mierząc* odległość od *nad-mierności* (i nią samą), a w szczególności oczekujące Paruzji z zegarkiem w ręku.

co do aktu: 1Tes 3:3, 5:9.” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 110).

⁶ Mam tu na myśli etykę miłości, której Bóg nie jest jakimś zewnętrznym gwarantem, ale jednym z jej elementów.

⁷ Chodzi o taki rodzaj pytania, na które odważył się (już świecki) Heidegger w *Zasadzie racji*. Moja próba czytania Pawła jest połączeniem religijności wczesnego Heideggera z jego późniejszą filozoficzną odwagą. (Por. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001).

Albo, w końcu, zdecydujemy się na krytyczne (czy jak określa je Kant racjonalne) życie religijne, *prze-mierzające* wszystko *nad-miarem*, a w szczególności czekające na Paruzję tak jakby właśnie już była⁸.

Z pewnością kultura zachodnia obfituje w najrozmaitsze rozwiązania i wypełnienia wymienionych opcji. Pierwsza, znaturalizowana jest fałszywa, bo próbuje myśleć człowieka w sztucznej i abstrakcyjnej sytuacji oderwania od religijności, często zresztą posługując się językiem i myśleniem jawnie, bądź kryptoteologicznym. Druga wydaje się kusząca, bo w co wierzy człowiek religijny, jeśli nie w faktyczne istnienie przedmiotu uprawianego przezeń kultu? Ale jej paradoksalność wyrażana w próbie mówienia o tym, co z definicji niewypowiedane (bo przekraczające porządek światowy i kognitywny), razi zabobonem, szarlatanerią i bałwochwalstwem. Dla Pawła, traktowanego przez św. Tomasza i Kościół katolicki, w horyzoncie supranaturalistycznej teorii religii⁹, jedyną możliwą jest trzecia droga. Paradoksalnie tym samym (zdaniem tomistów) ojciec supranaturalizmu okazuje się jednym z jego naczelných krytyków. W tym sensie można postawić Pawła jako tego, który w jakimś sensie przewiduje sekularne (naturalistyczne) oczyszczenie religii i odcina się od jej czarodziejskiej (supranaturalistycznej) interpretacji, w szeregu myślicieli postsekularnych¹⁰. Taka interpretacja pozwala efektywnie wykorzystać Apostoła do poszukiwania drogi, która mogłaby (w świecie postdurhaimowskim, jak chce

⁸ „Gdy odmawia on rzeczywistości wszelkiemu nadprzyrodzonemu Bożemu objawieniu nazwany jest naturalistą; jeżeli je dopuszcza, ale twierdzi, że poznanie objawienia i przyjęcie jego rzeczywistości nie jest religii koniecznie potrzebne, mógłby zostać nazwany czystym racjonalistą. Jeżeli natomiast utrzymuje, że wiara w objawienie jest konieczna do powszechnej religii, to w sprawach wiary może zostać nazwany supranaturalistą” (podkreślenia M.P.) (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 2008, s. 202).

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian (Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos)*, tłum. J. Salij, Poznań 1987. Termin supranaturalizm jest tutaj użyty, w bardzo szerokim sensie, jakie temu pojęciu nadaje Kanta. Oznaczające taką koncepcję religii, która nie potrafi się obejść bez zmysłowego obrazowania, jak cuda czy objawienie.

¹⁰ Trzecia jest zatem drogą także wczesnego Heideggera i całej tradycji tego sposobu myślenia, obecnej *implicitie* w mojej pracy. Choć druga opcja, jako pretendująca do miana istotnie religijnej, stanowi tutaj pewną konkurencję. Oto Heideggerowska krytyka Rudolfa Otto za jego „bogata” teorię religii: „Wszystko, co słyszymy o nieosiągalnej dla rozumu reszcie, jaką ma zawierać wszelka religia, jest niczym więcej jak estetyzującą zabawą z czymś, czego się [samemu] nie rozumie” (M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 74).

go nazywać Taylor) być poważną opcją zarówno dla wierzącego, jak i niewierzącego¹¹.

Owa trzecia droga jest zatem próbą pomyślenia tego, co choć przekracza światowy porządek, nie domyka go, lecz stanowi pewien *nad-miar* w perspektywie, to którego, co *na-miarę* okazuje się nie tylko *mierne*, ale i nieznośne. Istotą życia religijnego jest bowiem myślenie i działanie w horyzoncie nadchodzącej Paruzji. Czym jest Paruzja?, co oznacza życie na jej (*nad*)*miarę*? oraz dlaczego jest tak istotna z punktu widzenia fenomenologii życia religijnego? Powinno to ukazać się w toku badania¹².

2. NAD-MIAR CZASU: PARUZJA

A to powiadam, bracia, czas, który pozostał, jest krótki (1Kor 7:29)

Paruzję (*parousia*), tłumaczymy jako powtórne przy-bycie (*para-ousia*) Pana, a mówiąc precyzyjniej – bycie (*ousia*) przy (*para*), obecność Pana w mesjańskim życiu. Nie może być *wy-mierna*, wszelkie pytanie o „gdzie” i „kiedy”, wobec tego, co z definicji nie zajmuje żadnego miejsca ani godziny, jest zupełnie bezsensowne¹³. Czego zatem doświadcza Paweł? Czy nie oczekuje on właśnie konkretnego zdarze-

¹¹ Chodzi o ostatnie z trzech wymienionych przez Charlesa Taylora sensów sekularności (zresztą podstawowego dla rozważań kanadyjskiego filozofa) jako: „ustalenia się nowych warunków posiadania przekonań religijnych” (Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 20).

¹² Druga „teza” stawiana przez Heideggera brzmi: „Faktyczne doświadczenie życiowe jest historyczne. Dodatek: chrześcijańskie doświadczenie żyje samym czasem (żyć jako *verbum transitivum*)” (tamże, s. 77).

¹³ Takie rozumienie Paruzji odbiega nie tylko od opisaną eschatologiczną interpretacji (obecnej w chrześcijańskim chiliazmie), ale także pewnej wersji żydowskiego mesjanizmu, opisywanej choćby przez Jacquesa Derridę, w której cała ontologiczna treść już obecnego mesjasza zostaje oczyszczona, by pozostać jedynie pustą formą mesjańskiej obietnicy nigdy nie mogącej się w pełni uobecnąć. (Por. J. Derrida, *Wiara i wiedza* [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 27–28). Za czwartą, obok eschatologicznej, pawłowej i derridiańskiej, wersję mesjanizmu, można uznać ironię na wszelki mesjanizm z *Czekając na Godota* Samuela Becketta, gdzie *God-ot* jak wskazuje francusko-angielska etymologia znaczy tyle, co bożek. Beckettowski (anty)mesjanizm to zatem z jednej strony „eschatologiczne” oczekiwanie osoby z tego świata, z drugiej „pawłowy” zbawiciel przesywający (bez sensem każdą (bez)sensowną chwilę czekania, i w końcu „derridiański” mesjasz, którego obietnica przyjścia, potraktowana na serio, może wzbudzać jedynie groteskowe próby powieszenia na zbyt słabym pasku (por. S. Beckett, *Czekając na Godota* [w:] *Dramaty*, tłum. A. Libera, Wrocław 1995).

nia? Czy nie wypatruje chiliastycznego i bliskiego przybycia Mesjasza, które ma doprowadzić do ostatecznego już zbawienia? Apostoł żyje w horyzoncie nadchodzącego ponownie Pana. To życie jednak jest nie tylko pełnym niepokoju wypatrywaniem, jest udreką. Jak napisze Heidegger:

Udreka ta artykułuje właściwą sytuację Pawła. Determinuje każdą chwilę jego życia. Paweł nieustannie cierpi mimo radości [którą odczuwa] jako Apostoł¹⁴.

Okazuje się zatem, że znaczenie Paruzji, nawet jeśli ma się gdzieś i kiedyś zdarzyć, to jej ujawnia się tylko w konkretnym życiu. Co więcej, Heidegger stwierdza, że owo oczekiwanie nie może być wyłącznie radosnym, a tym bardziej beztróskim wyczekiwaniem Tego, który rozwiąże w końcu wszystkie doczesne problemy. Musi stać się udreką określającą każdą chwilę życia. Tylko wtedy ujawnia się *nad-mierne* znaczenie Paruzji.

Jak zatem odpowiada Paweł na naglące pytanie o czas i miejsce Paruzji? Nie może odpowiedzieć w doczesnym sensie. Istotny jest właściwy stosunek do Paruzji – dopiero z niego wynika już wówczas nie treściowe „kiedy”¹⁵. Jaki jest ów właściwy stosunek? Apostoł stawia dwie możliwości:

¹³ Kiedy bowiem będą mówić: «Pokój i bezpieczeństwo» – tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie ujdą. ¹⁴ Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej (1Tes, 5: 3–4)¹⁶.

We właściwym stosunku Paruzja nie zaskakuje, bo jest już obecna w każdej chwili życia, czyniąc to, co (*wy*)mierne pełnym *nad-miaru*. Dla tych zaś, którzy czekają aż przyjdzie pewnego dnia, dla tych, którzy oczekują jej z zegarkiem w ręku, przyjdzie jak złodziej w nocy.

Dlaczego jak złodziej? Skąd zaskoczenie wśród tych, którzy wydawali się być najlepiej przygotowani na jej nadejście? Zaskakuje *nad-miar*, mierząc bowiem Paruzję, nie Paruzję mierzyli, a jedynie własne

¹⁴ Tamże, s. 91 (podkreślenie M.P.).

¹⁵ „Paweł nie odpowiada na pytanie w doczesnym sensie. Trzyma się z dala od poznawczego podejścia, ale też nie mówi, że [chwila] ta jest niepoznawalna [...] Decydujące jest to, jaki ja we właściwym życiu mam stosunek do [parousia]. Z tego wynika „kiedy?” – pora i moment” (Tamże, s. 92).

¹⁶ Cytuje Biblię Tysiąclecia porównując z wyd. Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego oraz z Interlinear Greek New Testament z <http://biblia.apologetyka.com/>.

wobec niej oczekiwania. Te oczekiwania, będąc oczekiwaniami światowymi, nie mogą ich ocalić. Zdaniem Heideggera, nie mogą siebie ocalić, bo *siebie* nie mają, oddając się doczesności, uciekając przed niebezpieczeństwem nieuchronnym i innym niż zagrożenia z tego świata, zapomnieli o własnym byciu sobą¹⁷. Nie chodzi, zatem o żadną drapieżną mistykę, o chwywanie Paruzji za nogi, ale o to, by w myśl Pawłowego „kiedy jestem słaby, wtedy jestem mocny” (2 Kor 12: 10) znieść udręki doczesności, mimochodem zbliżając się do tego, co *nad-mierne*, a czego zwykle intencjonalne uchwycenie jest z definicji niemożliwe.

Zanim rozpatrzmy kwestię: „gdzie?” Paruzja, trzeba do końca wyjaśnić na czym polega jej „kiedy?”. Ustaliśmy, że Paruzja nie odpowiada na żadne doczesne „kiedy?”, w każdym razie nie sposób sensownie o niej myśleć, traktując ją jako coś, co ma się kiedyś zdarzyć. Czym wobec tego jest Paruzja? Czym jest jej *nie-wy-mierność*? Czy można powiedzieć, że jest ona *bez-mierna* (tak jak *bez-mierne* było naturalne życie)¹⁸, gdyż brakuje nam do niej miary? Nie wydaje się. Różnica jest subtelna, ale znacząca. *Bez-miar* jest *bez-miarem* ciągle światowym, mówiąc innym językiem, jest jak *bez-miar* potencjalnie nieskończonej immanencji¹⁹. *Nad-miar*, który wydaje się charakteryzować czasowość Paruzji, jest nie z tego świata, jest jak *nad-miar* aktualnie nieskończonej transcendencji²⁰. Dlatego Paweł nie może mówić, że czasu jest zbyt wiele, wręcz przeciwnie „czas, który pozostał, jest krótki” (1 Kor 7:29), jego *nad-miar* nie jest *nad-miarem* długości, wyraża się raczej w *nad-miernej*, dławiącej i uciążliwej, gęstości.

Wieczność Paruzji nie jest więc rozumiana jak w średniowiecznej teologii, jako wieczne teraz, z którego Bóg spoglądał na przyszłość, przeszłość i teraźniejszość, nie jest horyzontalnym przekroczeniem czasowości, tłem, na którym rozwijałaby się doczesność. Znaczenie Pawłowego czasu jest bowiem pierwotnie wyznaczone przez stosunek

¹⁷ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 96.

¹⁸ Por. uwagi wstępne tej pracy.

¹⁹ Podobnie jak negatywna nieskończoność u Hegla: „nie jest niczym innym niż negacją tego, co skończone” (G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 152).

²⁰ Można powiedzieć, że *bez-mierny* jest czas tak samo dla tych, którzy wątpią, że Paruzja nadejdzie, jak i dla tych, którzy wyczekują jej z zegarkiem w ręku. Gra słów nie jest tutaj przypadkowa. *Bez-mierny* czyli ten, którego mierności brak już miary, *nad-mierny* to ten, którego mierność zostaje zniesiona (bo zmieniło się „jak”) i zachowana (bo świat jest ten sam) w ruchu mesjańskiej czasowości.

do Boga: „Wieczność rozumie ten, kto aktowo żyje czasowością. Dopiero na gruncie tych aktów można określić sens istnienia Boga”²¹. Wieczność Paruzji jest tym, co przesywało wertykalnie każdą chwilę Pawłowego życia, nadając każdej z nich *nad-mierny* sens, jest także tym, o czym Tesaloniczanie „sami dokładnie wiedzą” (1 Tes 5:2) w swym chrześcijańskim życiu, tym, co powodują udrękę *miernego*, doczesnego życia, w końcu tym, co nadaje zupełnie nowe *nad-mierne* znaczenie religijnemu życiu. Czym jest wiedza, którą posiadli Tesaloniczanie? Jest ona sposobem odniesienia, pewnym „jak”, przeciwnym do treściowego „co” pseudo-chrześcijan. Heidegger:

Jest ona czymś [wiedza o Paruzji – M.P.] co decyduje o ich faktycznym życiu; o ich nadziei, o tym, czy mają i jak mają nadzieję. Zatem o właściwej postaci bycia. Paweł wkracza w ich „wiedzę”, chodzi o *parousia*, której wypatrują, o ich wypatrywanie – [jest ono] istotnym określeniem „jak” ich faktycznego życia²².

„Jak” nie jest, doczesną zmianą, nie jest zmianą niewolnika w wyzwolonego, żonatego w rozwiedzionego, czy mężatki w rozwódkę. Jest takim sposobem życia, w którym „czas jest blisko”, a udręka owej bliskości nie pozwala naturalnie (świecko) żyć. Wszelkie doczesne sensory są tu brane w ich *jak gdyby* odmiennym sensie.

Oto kluczowy fragment listu do Koryntian:

(²⁹) A to powiadam, bracia, czas, który pozostał, jest krótki; dopóki jednak trwa, winni również ci, którzy mają żony, żyć tak, jakby ich nie mieli; (³⁰) a ci, którzy płaczą, jakby nie płakali; a ci, którzy się weselą, jakby się nie weselili; a ci, którzy kupują, jakby nic nie posiadali; (³¹) a ci, którzy używają tego świata, jakby go nie używali; przemija bowiem postać – sposób istnienia – tego świata (1Kor 7:29–31)²³.

Owo *hos me* (jak nie) wyraża w genialny sposób strukturę rewolucji Pawłowej. Nie chodzi tu bowiem o jakiś radykalny zwrot, o przekreślenie doczesności czy zastanego świata. Chrześcijanin nigdy nie opuszcza tego świata²⁴, ale żyje w nim na inny sposób. Doskonale tę subtelną mesjańską czasowość, a tym samym Pawłowego zwrotu, wychwytuje Agamben, mylnie, jak się jednak wydaje, oskarżając Heideggera o jej zapoznanie, a przynajmniej nie całkowite wyeksplikowanie. Przynajmniej przypowieść, którą włoski filozof przedstawia za Walterem Benjaminem:

²¹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 110.

²² Tamże, s. 141.

²³ Przekład zmodyfikowany.

²⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 111.

U chasydów opowiada się taką historię o przyszłym świecie: wszystko będzie w nim wyglądać jak tutaj. Pokój, w którym mieszkamy w przyszłym świecie będzie taki sam; nasze dziecko spać będzie w tym samym miejscu również w innym świecie. A to, co nosimy w tym świecie, nosić będziemy również i w tamtym. Wszystko będzie tak, jak teraz, tylko nieco inaczej²⁵.

To „nieco inaczej”, jest ową subtelną zmianą, owym *hos me*, którego dwuznaczny status każe żyć w mesjanistycznym powołaniu ze świadomością, iż powołanie (*klesis*) nigdy nie jest naszą własnością.

Jak twierdzi Agamben, dla wyrażenia owej zależności św. Paweł posługuje się czasownikiem *chresai*, czyli „czyń użytek”, „posłuż się”, „wykorzystaj”. Spór o to, jak rozumieć powołanie, czy traktować je z eschatologiczną obojętnością, a zatem rezygnować z doczesnych zawodów, czy pojmować jednocześnie jako powołanie mesjańskie i doczesne i gorliwie wykonywać swój światowy zawód, stoi u źródeł Weberowskiej tezy o luterzańskich korzeniach kapitalizmu. Luter, który pierwotnie skłaniał się ku pierwszej interpretacji, zmienił (prawdopodobnie po fali buntów chłopskich) swoje zdanie. Luterńska (precyzyjniej: purytańska) etyka, kładąca pracowitość i zysk wyżej od zwykłego zaspokajania doczesnych potrzeb, według Webera, miała przyczynić się w zasadniczy sposób do ekonomicznego postępu Zachodu. Jak wszystko zresztą na to wskazują, zarówno purytańskie życie *ponad-miarę*, traktujące mesjańskie wezwanie do powołania jako „zachętę” do *bez-miernego* wysiłku i pracy, jak i wczesno luterzańskie potępienie doczesnego wymiaru pracy, niewiele ma wspólnego z Pawłowym „jak nie” (*hos me*), które z pewnością ani nie dowartościowuje doczesnych profesji, ani ich nie potępia, ale bierze je w nieco odmienny mesjański sposób. Wydaje się, że dobrze tę postawę, mesjańskiego podmiotu, oddaje Slavoj Žižek:

U Pawła dystans nie jest dystansem niezaangażowanego obserwatora świadomego znikomego charakteru ziemskich namiętności, lecz dystansem w pełni zaangażowanego bojownika, ignorującego podziały, które nie są ważne dla jego walki²⁶.

Niewykluczone, że współczesna wersja kapitalizmu konsumpcyjnego, dla którego kredyt pełni funkcję z jednej strony narzędzie pomnażania zysków, z drugiej zaś środka do zaspokajania wykreowanych na potrzeby kredytu pragnień, jest drugą stroną tej samej postawy,

²⁵ G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 59–60.

²⁶ S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Wrocław 2006, s. 150.

jakże dalekiej od Pawłowego mesjanizmu. *Bez-miar* pragnień i *bez-miar* możliwości ich realizowania, napędzany przez kredyt w szaleńczym kole, doprowadza do sytuacji, w której czas doczesny (*chronos*) zostaje rozprężony i zakryty iluzorycznym²⁷, konsumpcyjnym czasem, który jest wypełniany *bez-miarem* pracy, potrzeb i konsumpcji. Wydaje się zresztą, że w czasie konsumpcyjnym nowożytny podmiot przekracza już nawet własne wobec siebie oczekiwania. Proces zapanowywania nad światem, przekształcony w konsumpcjonizm, doprowadził go bowiem do sytuacji, w której sam siebie unicestwia, nie mogąc już odróżnić, co jest jego naturalną, a co jedynie iluzoryczną możliwością czy potrzebą. Skazany jest tym samym na to, aby myśleć cały świat, ale także siebie, jako wytwory własnej imaginacji²⁸. Pawłowe powołanie zaś, w całym tym procesie, przestało być brane w modus opisanego wcześniej użytkowania (*chresai*), a zostało zawłaszczone i w ruchu tworzenia niedoczesnych (czytaj w tym wypadku nierzeczywistych) potrzeb i możliwości, zniesione.

Wróćmy do pytania: „gdzie?” Jest ono podwójnie problematyczne. Po pierwsze, tak jak i w przypadku „kiedy?” nie może chodzić tu o konkretne miejsce. Po drugie, czy ma sens pytanie „gdzie?” wydarza się Paruzja, skoro jej źródłowym odniesieniem jest raczej czas niż przestrzeń. Co to znaczy pytać „gdzie?” wieczności? Jak słusznie zauważa Heidegger w swym komentarzu do *Confessiones* św. Augustyna trzeba zrezygnować

[...] z regionalnej charakterystyki znaczenia słowa „*Dominus*” [...] nie ma sensu pytać „gdzie?” [...] Skądś jednak musiałem Ciebie doświadczyć, skądś musiałeś wejść w *memoria*: „*inveni te [...] in te supra me*” [„znalazłem Cię [...] w Tobie, a nade mną”]²⁹.

Mamy tu, jak nie trudno zauważyć, *passus* niezwykle podobny do opisów Pawłowego doświadczenia. Chodzi jednak nie o Paruzję, o ponowne przyjście Mesjasza, o wydarzenie, którego charakter radykalnie zmienia „jak” chrześcijańskiego życia, ale o Pana, którego Augustyn poszukuje we własnej duszy.

²⁷ Czas ten jest iluzoryczny w podwójnym sensie. Po pierwsze, dlatego że wynika ze sztucznie wytworzonych pragnień, po wtóre, dlatego że w mocnym sensie nikt go nie ma, wszystkim zapracowanym konsumentom brakuje dziś czasu.

²⁸ Wydaje się, że świat ponowoczesny jest spełnieniem najgorszego kartezjańskiego koszmaru, w którym kłamliwy demon jest produkowany wraz z każdym podmiotowym gestem. W takiej sytuacji nawet aktualna nieskończoność nie może uratować pewności *Cogito* niezdołnego już do odróżnienia własnych projekcji od rzeczywistych pragnień.

²⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 196.

Czy jednak Bóg, o którym pisze Augustyn, nie pełni podobnej roli, co Pawłowa Paruzja? Przecież tak jak i wypadku Paruzji wszystko zależy od *spособu*, od „jak” zapytywania i słuchania. Nic nie działo ten, który po prostu pyta „gdzie?”, podobnie jak i ten, który pytał „kiedy?”. Heidegger:

Pytanie, gdzie znajduję Boga [tak jak i pytanie kiedy nastąpi Paruzja – M.P.], przechodzi tu w omówienie warunków doświadczenia Boga i radykalizuje się w problem mnie samego – czym jestem ja sam³⁰.

Pójdźmy krok dalej. Czy Paruzja, którą zapowiada Paweł, nie pełni podobnej roli, co Augustyński Bóg? Czy nie jest ona właśnie poprzez owo nastawieniowe „jak” nie tylko tym, co przeszywa każdą chwilę, ale także tym, co dzięki swej dziwnej (nad)obecności w ja, może zostać wcielone w każde chrześcijańskie życie? Czy nie chodzi tu po prostu o to, co przez swój wieczno-czasowy (*kairos* – *chronos*) charakter ma z jednej strony pobudzać do religijnego życia, z drugiej może zostać odkryte wyłącznie w owym pobudzaniu? tym samym oddając życie na łaskę tego, co *nad-mierne*. Wiele wskazuje, że tak właśnie wygląda struktura chrześcijańskiego życia opisywanego przez tandem Heidegger-Paweł.

3. NAD-MIAR ŻYCIA A PODMIOT MESJAŃSKI

Kluczowym do zrozumienia struktury mesjańskiego podmiotu jest fragmentem z listu do Koryntian, gdzie Apostoł pisze:

Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! ⁽¹⁴⁾ Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości!” (1Kor 16: 13–14).

Czuwanie, wytrwałość w wierze i umacnianie, to trzy figury Pawłowego podmiotu, ujawniające się w horyzoncie przybywającego Pana. *Nad-miar* Paruzji z pewnością je poprzedza, jakoś warunkuje. Dlaczego jednak Paweł do nich wzywa? Czy nie wyzwalają się same w perspektywie mesjańskiego nadejścia? Jaka jest ich relacja wobec miłości, wedle, której jak czytamy mają dokonywać się wszystkie sprawy?

3.1. NAD-MIAR ŻYCIA: CZUWANIE

Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Mesjasz (Gal 2:20)

Paweł nie może zasnąć. Bezsenności, która go gnębi, nie da się złagodzić medykamentami. Jest chroniczna i nieuleczalna. Nie jest też

³⁰ Tamże, s. 197.

wyrazem jego psychicznego stanu, jakkolwiek on by nie był, ale ludzkiej kondycji, którą w pełni wyraża. Opisaliśmy wydarzenie zastane przez Apostoła. Ponowne przyście Pana, czas mesjański, to ten sam czas, który nadchodzi i w którym żyje, nie daje się on wykreować, ani nawet uformować. Sytuacja jest nieznośna. Na tyle nieznośna, że wierność, jaką dochowuje wydarzeniu, onieśmiela jego przeciwników. Stare kategorie, prawo i tradycja żydowska, nie wystarczają do zbawienia, więcej, w sposób zasadniczy zasłaniają istotę wydarzenia, jakim było dla Pawła zmartwychwstanie i jakim stała się Paruzja. Chrześcijanie, będący między pierwszym a drugim nadejściem Mesjasza, muszą pozostać czujni i wierni temu, co wykracza poza światowe opinie. Paweł wspiera i poucza, w tym *nad-miernie* bliskim czasie, swych towarzyszy z Koryntu: „Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się!” (1Kor 16: 13). Niełatwo jest bowiem znieść udrękę, o której pisze, niełatwo jest pozostawać wiernym, gdy brak światowej, a tym samym jakiegokolwiek, treściowości³¹.

Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego nie wolno mu zasnąć? Czy Apostoł potrafi jeszcze spać? Czy bezsenność jest stanem, który przeszywa jego religijne życie, czy może nad nim jakoś zapanować sam czuwając, ze świadomością powagi tego, co go spotyka? Czy *nad-miar* bezsenno-go życia jest *nad-miarem* przez podmiot odkrytym, czy przez podmiot zastanym i do tej pory w swojskiej doczesności starannie zasypywanym? Wydaje się, że stajemy przed aporią dwóch wykluczających się interpretacji.

Albo Paweł będzie heroicznym rewolucjonistą, któremu dane było uczestniczyć w wydarzeniu wykraczającym poza światowe opinie, który teraz z całą powagą broni Prawdy tego, co go spotkało (to interpretacja bliska Alanowi Badiou), wobec czego przekraczanie przez niego starego porządku musi być gwałtowne i radykalne, i raczej oparte o doświadczenie pierwszego przyjścia Mesjasza niż Paruzji³², albo

³¹ O wytrwałości w wierze pisze Heidegger: „Nadzieją, którą mają chrześcijanie, nie jest po prostu wiarą w nieśmiertelność, lecz wierzące wytrzymywanie, ugruntowane w faktycznym życiu chrześcijańskim. Nadzieja: nie jest doświadczana jako chępczenie się i nietroszczenie o samego siebie, lecz właśnie *elpida* w pokonywaniu, *ypomone* [wytrwałości* 1, 3] *thlipsis* [„utrapieniu”*, 1, 6]!” (Tamże, s. 144. oraz por. A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 99–103).

³² Oczywiście taka interpretacja sporo upraszcza. Sam Badiou przyznaje, że Paweł daleki jest od swego ultra-wyznacy heretyka Marcjona, który przekonywał do całkowitego odrzucenia ST. Wyrazem jednak zasadniczego przełomu w oczach badioudowego Pawła są narodziny Syna, które otwierają zupełnie nowy, choć wyrastający z poprzedniego porządek. (Por. A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 32, 44–45, 51).

Paweł będzie jedynie narzędziem w rękach tego, co się wydarza, będąc na łasce Mesjasza, tym samym nie tyle nie chce zasnąć, ile po prostu nie może spać, wybudzany gwałtownością i *nad-miarem* mesjańskiego czasu (to interpretacja bliska Agambenowi).

Zmiana, która się dokona zostanie przez Pawła jedynie (z całą misteryjnością jego literackiego warsztatu) spisana, tym samym ograniczając uczestnictwo Apostoła do niemal sprawozdawczych działalności³³, a przekroczenie starego porządku będzie jedynie nikłą, niemal nie zauważalną zmianą, opartą raczej o doświadczenie wypatrywania ponownego przyjscia Pana, niż już dokonanego zmartwychwstania.

Tercium non datur? Heidegger, którego obaj wymienieni filozofowie są spadkobiercami, kroczy, jak wszystko na to wskazuje, trzecią drogą. Podobnie, jak w zarysowanym na wstępie trylemacie kantowskim, niemiecki filozof wybierze drogę pośrednią, ale i najtrudniejszą. Paweł, bowiem w tej interpretacji nie śpi, ponieważ: nie chce i nie może spać lub (jak kto woli) nie może i nie chce zasnąć. Co to oznacza? Apostoł ani nie zostaje wyparty przez Mesjasza (jak to czyni u Agambena), ani Go nie zastępuje (jak to ma miejsce u Badiou), ale pozwala, aby Mesjasz żył w nim³⁴. Czym jest owo *życie Mesjasza we mnie*? Jest tym, co inne, a co, gdy już zostanie odkryte, właściwie nie pozwala nam *hic et nunc*, zaznać spokoju, choć samo jest w światowym sensie nieobecne. Jest zatem tym, co uciążliwe z doczesnej perspektywy, tym, po czym nie można spodziewać się żadnego oparcia³⁵. Opierać można się jedynie o to, co ze świata. Mesjasz, czyli to, co *nad-mierne*, nie należy do tego świata, choć sprawia, że Paweł właśnie w tym, a nie jakimś innym świecie, nie może zasnąć.

Czym jest w takim razie Pawłowa bezsenność? Jest próbą życia, w którym nie ma światowego oparcia, w którym wszelkie doczesne bożki, daty nadejścia Mesjasza, zostają przewyciężone. Ale czy to nie pseudochrześcijan miał trawić niepokój wraz z nadejściem Pana? Czy to nie ci, którzy oczekiwali Go z zegarkiem w ręku, mieli zostać zaskoczeni, a nawet potępieni? Udreka, która trapi Apostoła, jest udreka z tego świata. Udreka, która spotka pseudochrześcijan, mistyków i ateistów, przekracza porządek świata. Paweł żyje autentyczną świadomością własnej skończoności, to ona przyprawia Pawła o braku snu. Wszyscy ci, którzy prowadzą gorączkowe przygotowania (jak mistycy

³³ Por. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 56.

³⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 114.

³⁵ Tamże, s. 115.

i pseudochrześcijanie), albo spoglądają na powtórne przyjsie Mesjasza z ironicznym uśmiechem (jak ateistyczni Grecy na Areopagu), trzymają tę samą stronę, rozumieją przez Paruzję to samo. Muszą zostać zaskoczeni, bo w swej pysznej świadomości własnej nieograniczności nie są przygotowani na zagładę swoich (jak mniemają) nieskończonych postaci. To, co ich spotka, będzie zbyt gwałtowne i radykalne, by można było sobie z tym poradzić.

Mamy więc do czynienia ze skrajnie odmiennymi doświadczeniami. Paweł nie może znieść tego świata, dlatego podróżuje po całym ówczesnym Rzymskim Imperium, nie mogąc wytrzymać w jednym miejscu. Dlatego również (jak pokażemy to później) szerzy miłość jako to, co przekracza porządek światowy, a jednocześnie daje się w nim wyrazić. Paweł jednak nie żyje wyłącznie w udręce, jego życie, jako życie na styku tego, co wieczne i doczesne, jest pełne mesjańskiej, zatem nadchodzącej i darowanej, radości³⁶. Podobnie pisze Pascal: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz”³⁷.

Apostoł czuwa w jasności własnej mesjańskiej świadomości, a nie jak ci, którzy zostaną zgładzeni. Bowiem „Ci, którzy śpią, w nocy śpią, a którzy się upijają, w nocy są pijani”. Śpiąc, w beztrudnej i bezpiecznej nocy swej nieświadomości, próbują z Mesjasza, z Paruzji uczynić godny ich miary przedmiot tego świata (Feuerbach), dla którego gotowi są zostawić wszystkie doczesne troski i zajęcia, w zamian za przyzwoite oparcie dla swego miernego doczesnego życia. Dlatego gdy przyjdzie Pan, spadnie na nich jak zagłada, zaskoczy jak złodziej w nocy, jako ten, którego nie wypatrywali, ba, nawet wypatrzeć by nie zdołali, rozproszeni we własnym byciu, zaślepieni własnymi projekcjami.

Widać już mniej więcej, na czym polega niejednoznaczność apostołskiego czuwania, jednocześnie radosnego (bo ocierającego się o Mesjasza), ale i smutnego (bo pozostającego w doczesności). Od czasów Pawła (a także przed nim, choć w nie tak usystematyzowanej postaci)³⁸ przeciwstawna metaforyka snu i czuwania zrobiła niesłychaną filozoficzną karierę. Można powiedzieć, że w nowożytności w pełni wykryształizowały się dwie tradycje, posługujące się snem i czuwaniem, na niemal przeciwstawne sposoby – z jednej strony Kartezjusz

³⁶ Tamże, s. 88.

³⁷ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa s. 54. Frg. 75. [416].

³⁸ Na przykład sen Jonasza i z *Pieśni nad pieśniami*: „Ja śpię, lecz serce me czuwa” (Pnp 5,2).

z drugiej Pascal. Dla pierwszego czuwanie było teoretyczną czynnością mającą zapewnić poznawczą oczywistość, dla drugiego czuwanie odgrywało rolę dużo głębszą, wręcz egzystencjalną. Drogą Descartesa pójdzie przede wszystkim Kant i Husserl. Drogą Pascala głównie Kierkegaard, Nietzsche, Szestow.

W pewnym sensie, co najwyraźniej widać na przykładzie sporu Husserla z Szestowem, różnica obu trendów opiera się na odmiennym stosunku do ludzkiej wiedzy. Dla tradycji teoretycznej snią ci, którzy poznawczo błędzą, uciekając przed naukową oczywistością. Z kolei tradycja usposobiona bardziej egzystencjalnie będzie kładła nacisk na łagodzący, usypiający charakter ludzkiej wiedzy, dający sztuczne i wygodne oparcia dla domagających się sensu i ładu ludzi. Oczywistym, choć być może czysto zewnętrznym, zarzutem, który stawiano drugiej tradycji, jest sprzeczność, czy niekonsekwencja, z którą próbuje się opisywać (uobecniać) to, co z istoty nieopisywalne (nieobecne) w racjonalnym dyskursie, za pomocą języka i kategorii tworzących ów dyskurs.

Po której ze stron owego sporu opowiedziałby się Apostoł? Odpowiedź nasuwa się sama. Paweł jest ojcem Pascala, Nietzschego, Szestowa. To przecież Paweł wykrzykuje do Koryntian

¹⁸⁾ Niechaj się nikt nie łudzi! Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. ⁽¹⁹⁾ Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga (1Kor 3:18–19).

Kto stanie się docześnie głupim, kto nie będzie szukał na tym świecie oparcia, ani w światowej wiedzy, ani w światowym bogu, ten może dopiero żyć po chrześcijańsku. Z jednej strony wydaje się, że trudno o lepszą eksplikację zarysowanego wcześniej stanowiska. Z drugiej, jak wspominaliśmy na początku, Apostoł odcina się od wszelkich przejawów irracjonalizmu, a jego wizja człowieka opiera się na próbie zrozumienia kondycji człowieka żyjącego w tym, a nie żadnym innym świecie³⁹. Nie chodzi z pewnością o to, by rezygnować czy przekreślać jednoznacznie to, co światowe, ale o to, by najpierw religijnie żyć, a później teoretyzować, poznawać, eksploatować. Tylko wtedy chrześcijaństwo ma jakiś sens, a Pawłowe listy o czymś mówią.

³⁹ Zarówno słowo „cud”, jak i „znak” jako rzeczowniki występują w listach Pawła jedynie dwukrotnie (Rz 15:19, 2Kol 12:12) i w obydwu przypadkach trzeba je rozumieć jako próbę opisanie bożej łaski, nie zaś jako jakieś nadnaturalne zdarzenie, którego Paweł zresztą nigdy nie opisuje w przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, pełnych wizji Chrystusa cudotwórcy.

Wróćmy do problemu wybudzania i roli człowieka w całym procesie. Sedno różnicy między interpretacją Heideggera i Agambena polega na odmiennej wizji Pawłowego podmiotu. Z pewnością obu obca jest nowożytna wizja podmiotu zsekularyzowanego i absolutnego. Obaj widzą, że podmiotowość teoretyczna, której niewątpliwe, nowożytne sukcesy doprowadziły do przekonania o własnej absolutności (przekonanie to trwało nawet wówczas gdy rozumiano, że istnieją granice możliwości ludzkiego rozumu), nie jest prymarna. Jednak Agamben pójdzie jeszcze dalej, interpretując między innymi słynne: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Mesjasz” (Gal 2:20) jako wyparcie wszelkiej podmiotowości⁴⁰.

Heidegger, zdaniem tego włoskiego filozofa, traktuje mesjański podmiot jak gdyby ten siebie posiadał, jak gdyby dysponował sobą i własnym powołaniem⁴¹. Takie odczytanie zamysłu niemieckiego filozofa, nie wydaje się do końca uzasadnione. Jak słusznie zauważa sam Agamben, Heidegger przeciwstawiając sobie właściwy i niewłaściwy stosunek do Paruzji antycypuje dialektykę właściwości (*Eigentlichkeit*) i niewłaściwości (*Uneigentlichkeit*) z *Bycia i czasu*. Nie przypomina on jednak co Heidegger rozumie przez te terminy w swym komentarzu do Pawłowych listów. *Douleuein* czyli właściwe odniesienie do Paruzji Heidegger oddaje jako wypatrywanie, ale także służenie, zaś niewłaściwy stosunek jako *anamenein* to jest oczekiwanie⁴². Wypatrywanie i oczekiwanie nie są bynajmniej wyrazem ludzkiego kaprysu. Co pisze o tym Heidegger:

Akt przerasta ludzkie siły. [Jego realizacja] o własnych siłach jest nie do pomyślenia. Faktyczne życie nie może samo z siebie wyłonić motywacji, które pozwoliłaby mu osiągnąć choćby tylko *genesthai*⁴³ 44.

Heideggerowsko-Pawłowy podmiot, zatem niczym w mocnym sensie nie dysponuje, a raczej dysponuje, ale tak *jakby nie* dysponował. Lapidarnie ujmuje to Apostoł w liście do Filipian:

Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z [Jego] wolą (Flp 2:13).

⁴⁰ Por. G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 56.

⁴¹ Por. Tamże, s. 48.

⁴² Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 88.

⁴³ *Genesthai*: „stawać się” kluczowy termin dla tej interpretacji. O stawaniu się w tle: por. tamże, s. 87.

⁴⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 114–115.

Nie jest to bynajmniej podmiot rozmyty, rozproszony w swym byciu (to dolegliwość tych, którzy niewłaściwie oczekują Mesjasza), ale zwarty i odważnie wypatrujący ponownego przyjścia Pana.

Taka sytuacja mesjańskiego podmiotu, w której rozbijanie światowej podmiotowości jest drugą stroną, jej ustanawiania na głębszym poziomie, do złudzenia przypomina relacje Innego i Tego samego opisywaną wielokrotnie przez Lévinasa⁴⁵. Czas mesjański, w którym „przychodzi żyć” obu podmiotom, czyni każdą chwilę otwartą na przybycie Mesjasza. W obu wypadkach chodzi o coś uciążliwego, innego i *nad-miernego*, bo przekraczającego doczesny porządek. Nie jest to zatem bezsenność, która miałaby być jakimś „czuwaniem nad», w którym poszukujemy już tożsamości spoczynku i snu”⁴⁶, ale o bezsenność jako czuwanie przebudzenia, w którym to czuwaniu „sen styka się z jawą: [i] choć próbuje od niej uciec, nasłuchuje jawy, która mu zagraża i która go wzywa, która wymaga”⁴⁷. Czuwanie jest zatem wymaganiem płynącym z samego podmiotu wytrącanego, wybudzanego ze swej tożsamości. Choć w proponowanym przez Heideggera opisie Pawłowego podmiotu mowa jest o zwartości jego bycia, co z pewnością wywołałoby ostry sprzeciw u Lévinasa⁴⁸, to formalna struktura jest bardzo podobna. I w jednym i drugim przypadku chodzi o wybudzenie ze swojskiej doczesności przez to, co inne i obce. Niewykluczone zresztą, iż (nie)ontologiczna treść tej mesjańskiej podmiotowości jest bliższa opisom Lévinasa, niż Heideggera⁴⁹.

⁴⁵ Por. E. Lévinasa, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 80.

⁴⁶ Tamże, s. 130.

⁴⁷ Tamże, s. 130.

⁴⁸ Dopiero dzięki zaśnieciu podmiot obiera pozycję, przyjmuje hipostazę, jest już gotowy do zaspokajania swych światowych potrzeb i rozkoszy. Por. E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 105–138.

⁴⁹ W obu wypadkach czuwanie w horyzoncie tego, co *nad-miernie* (Paruzji czy Innego) wymaga na poziomie metaproblemowym pewnego *epoché*. Trzeba, bowiem wziąć w nawias z jednej strony heideggerowsko-pawłowy świat naturalnego nastawienia oraz mądrość tego świata, z drugiej zaś ateistyczne rozkoszowanie się Lévinasa wraz teoretycznym dyskursem. Wszystko to bowiem, jak wynika z uczynionej przez tych myślicieli redukcji, ukazuje się w zupełnie innym, nowym świetle, jako poprzedzone *nad-miarem*. (Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 67 oraz E. Lévinasa, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 54 (przypis)).

3.2. NAD-MIAR ŻYCIA: MOC SŁABOŚĆ

Kiedy jestem słaby, wtedy jestem mocny (2 Kor 12: 10)

Szawel (*Saulos*) poprzednie imię Apostoła, było w istocie imieniem królewskim. Paweł (*Paulus*) nie bez powodu zmienia imię. *Paulus*, bowiem to po łacinie „nieznaczący, mały, niski rangą”. Wymiana *sigmy* na *pi* nie jest, zatem kosmetycznym zabiegiem wyrażającym gorliwość neofity. Jest to wszakże przejście od tego, co królewskie, do tego, co nieznaczące, od tego, co mocne, do tego, co słabe⁵⁰.

Przyjmując perspektywę antymetafizycznego (czy metafizycznego *à rebours*) opisu, przeszliśmy od tego, co i jak się wydarza, do tego komu się wydarza. Podmiot nie znajduje się już na pierwszym miejscu. W końcu, jak pisze Paweł do Koryntian:

Moc, która wszystko przewyższa, jest z Boga, a nie z nas (2 Kor 4: 7).

Opisaliśmy zatem strukturę czasu mesjańskiego, który wybudza chrześcijan do „prawdziwego życia”, była mowa także o tym, jak wygląda owo przebudzenie i na ile podmiot mesjański może nad nim panować. Czego jednak owo czuwanie od czuwającego wymaga, jak działać w horyzoncie nadchodzącego powtórnie Pana? Do czego wzywa Paweł chrześcijan w swoich listach? Na czym polega moc jego Słowa? W końcu skoro to, co *nad-mierne*, wymaga, budzi wszelką podmiotowość, przewyższa doczesność, dlaczego nie pozostaje jawne? Dlaczego nie każdy zostaje poruszony przez *nad-mierność nadmiaru*?

Wydaje się, że mamy do czynienia z podobną dialektyką jak wypadku snu i czuwania. Spali ci, którzy, jak się wdawało, żyją w pełni, zabsorbowani codziennością, eksploatowali doczesność. Tych samych, którzy spali, rozpiera więc siła. Siła, jednak, której potrzebuje Paweł, jest zupełnie innego rodzaju, jest bowiem ze światowej perspektywy zupełnie słaba, tak słaba, że aż niewidzialna.

Paweł posługuje się zatem dwoma znaczeniami słowa: „moc”. Z jednej strony jest to niemoc mowy, z którą przyszedł głosić swoim braciom bez wyniosłości lub mądrości (1Kor 2: 1), z drugiej jest to moc Boża tajemna i zakryta (1Kor 2: 5–7). Dobrze rozumie to Badiou:

Impas [języka potrzebnego do wyrażenia myśli Pawła – M.P.] ten jest głupstwem (*moria*) dla dyskursy greckiego, będącego dyskursem rozumu; i zgorzeniem

⁵⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 20.

(*skandalon*) dla dyskursu żydowskiego, który wymaga znaków boskiej mocy i widzi w Chrystusie słabość, poniżenie, i uczyni godne pogardy⁵¹.

A jej światowa słabość wyrażona zostaje w podwójnym ruchu.

Po pierwsze to, co *nad-mierne* wobec wszelkiego miernego i siłowego przykładania doń światowej *miary*, pozostaje nieuchwytnie. Wyrażając się precyzyjnie: nawet więcej niż nieuchwytnie, bo to, co próbuje się tutaj uchwycić, *wy-mierzyć*, czyli *nad-miar*, pozostaje obojętne wobec każdej tego typu próby. Wszelka mistyka, z tej perspektywy, kapitułuje w swej, odslanianej przez Apostoła, kryptoatesitycznej (bo chodzi jej wyłącznie o własne wyobrażenia boskości) postaci.

Po drugie, *nad-mierne* życie mesjańskiego podmiotu samo z siebie wymaga słabości. Przekroczywszy to, co *na-miare*, wszystko to, co światowe i mierne, musi odrzucić każde siłowe rozwiązanie, ich siła staje się w horyzoncie Pawłowego życia nie tylko gestem niepotrzebny i niezrozumiały, ale godnym jedynie pobłażliwego uśmiechu. Każdy ateizm musi być, z tej perspektywy, niczym więcej jak bezradnym wymachiwaniem rękami.

Słowa głoszone przez Apostoła nabierają w tym kontekście nowej mocy. Paweł pisze do Tesaloniczan:

Bo nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania (1Tes 1:4–7)⁵².

Nie jest bowiem chrześcijaninem ten, dla którego przyjęcie słowa głoszonego przez Pawła nie jest udręką. Słusznie zauważa Heidegger, że pasja, jaka przejawia się w pierwszym liście do Tesaloniczan, nie ma bynajmniej przynieść wiary pustej i szczęśliwej, chrześcijaństwo jak stwierdza: „Eksplikowane jest w walce i dzięki walce. Wierzyć: [to] umrzeć z Chrystusem”⁵³.

Ewangelia głoszona przez Pawła jest siłą, która zmienia życie, w jego „jak”, w jego jak-ości. Nie wystarczy słuchać tego, co Paweł mówi, trzeba życiowo zrozumieć, o czym mówi. Dopiero wówczas okazuje się, na czym polega owa jakościowa, *nad-mierna* zmiana, o której pisze. Wtedy staje się również jasne, że to, co *nad-mierne*, nie może być jasne i wyraźne, nie może leżeć w polu naszych codziennych, światowych przedstawień. Może się jedynie uobecniać w miej-

⁵¹ A. Badiou, *Święty Paweł*, dz. cyt., s. 54.

⁵² Podkreślenie M.P.

⁵³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 120.

scu, w którym czas zyskuje głębie wieczności, a życie biegnie w myśl kluczowego Pawłowego rozkazu:

Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się! ⁽¹⁴⁾ Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości! (1Kor 16:13–14). W nim to Apostoł zbiera całą głoszoną przez siebie naukę: czujności, wytrwałości, mocy i miłości.

4. NAD-MIAR MIŁOŚCI: ETYKA

Wszystkie wasze sprawy niech się dokonują w miłości! (1Kor 16: 14)

Stosunek Pawła do prawa jest ambiwalentny. Z jednej strony stosuje ostre przeciwstawienie wiary (*pistis*) oraz prawa (*nomos*), wraz z jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie Abrahama jako ojca wiary, a przeciw Mojżeszowi utożsamianemu z żydowskim prawem (Rz 4: 13). Z drugiej, nie brakuje przecież w listach Pawłowych stwierdzeń łagodzących to przeciwstawienie. Tak pisze Paweł do Galatów:

Prawo nie opiera się na wierze, lecz [mówi]: Kto wypełnia przepisy, dzięki nim żyć będzie (Gal 3: 12) [albo:] Tym sposobem Prawo stało się dla nas wychowawcą, [który miał prowadzić] ku Chrystusowi, abyśmy z wiary uzyskali usprawiedliwienie (Gal 3: 24).

Paweł z pewnością, jeśli krytykuje, to wyłącznie normatywną postać prawa. Zresztą przeciwstawienie prawa wiary i prawa uczynków jednoznacznie wskazuje na to, że mesjańskie prawo nie ma być ani obaleniem poprzedniego, ani tym bardziej zastąpieniem go przez jakieś nowe normy (Rz 3: 27). Chodzi raczej o taki rodzaj prawa, które funkcjonować będzie poza starym, doczesnym podziałem na dobro i zło, którego realizacja możliwa jest jedynie w horyzoncie nadchodzącego Pana i wynikających z tego nadchodzenia konsekwencji⁵⁴. Zanim jednak odkryjemy, co znaczy żyć wedle mesjańskiego prawa, zobaczymy, na czym polega stosunek prawa normatywnego do nie normatywnego.

Jak błyskotliwie zauważa Agamben czasownik *katargeo* (wstrzymać działanie, wprawić w bezczynność), którym Paweł wyraża relacje między mesjańskością a prawem, a wcześniej używany w Septugaincie do wyrażenia czasownika oznaczającego spoczynek w dzień szabatu, został przez Lutra przełożony, jako *aufheben* (termin kluczowy przecież dla Hegłowskiej dialektyki znoszenia i zachowywania zarazem)⁵⁵. Ta genialna wprost intuicja (odczytująca *katargeo* przez Hegłowski *aufheben*) pozwalałaby myśleć o Pawle jako jednej z czołowych po-

⁵⁴ Formułę: „Poza dobrem i złem”, słusznie, choć z pewnymi zastrzeżeniami, należy kojarzyć z Fryderykiem Nietzsche.

⁵⁵ G. Agamben, *Czas, który pozostał*, dz. cyt., s. 115–119.

staci kształtujących współczesną filozofię, nie trzeba chyba podkreślać, jak wielką karierę zrobiło to pojęcie w naszej kulturze⁵⁶. Wszystko jednak wskazuje na to, że interpretacja Agambena jest nieco przedwczesna. Luter używa, co prawda, czasownika *aufheben*, ale zaledwie trzykrotnie, w dodatku w mało istotnych, tylko raz, związanych z opisywana przez nas relacją, fragmentach⁵⁷.

Agamben, pomimo, jak się wydaje, błędnego rozpoznania, swoim porównaniem *katargeo* z *aufheben* trafia bez wątpienia w sedno relacji wiary do prawa. Oto, co pisze Paweł w kluczowym i jednym fragmencie, w którym używa czasownika *aufheben*:

Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko Prawo właściwie ustawiamy (Rom 3:31)⁵⁸.

Chodzi bez wątpienia o ruch analogiczny do ruchu Hegłowskiej dialektyki, obalania jako zachowywania i wznoszenia na wyższy poziom. Na czym polega ów wyższy poziom? Na odmiennym sposobie życia, myślenia, działania. Na wytrwałości, czujności i doczesnej słabości jako trzech podstawowych figurach mesjańskiej podmiotowości. Gdzie tkwi jednak owa zasadnicza, jakościowa różnica między życiem tchórzliwym, sennym i doczesno- mocnym a tym, w którym Paweł wymaga wytrwałości, słabości i czujności?

Wydaje się, że Heidegger odpowiada na to pytanie:

⁵⁶ W samej interpretacji opisywanej przez nas relacji prawa mesjańskiego do żydowskiego, Agamben oczywiście nie mówi nic nowego; że chodzi o coś w rodzaju Hegłowskiego przewyciężenia wiadomo przynajmniej od Heideggerowskiej interpretacji Listów. Jednoznaczny wyraz tej intuicji znajduje się w słynnym tekście *Fenomenologia i teologia* gdzie pisze: „Zniesienie nie oznacza odsunięcia, lecz przeniesienie do nowego stworzenia, zachowanie w nim i ocalenie. Przedchrześcijańska egzystencja zostaje w wierze przewyciężona [...] Przewyciężyć nie znaczy odrzucić, lecz na nowo objąć we władanie” (M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia* [w:] *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner, Warszawa 1999, s. 59.) Wychwycenie jednak samej, tak prostej, a jednocześnie fundamentalnej historii przekładu greckiego *Katargeo* jest niewątpliwą zasługą włoskiego filozofa.

⁵⁷ Cytuję jedyne trzy fragmenty z Biblii Lutera za wydaniem Revidierte Lutherbibel 1984: „Daß aber einige nicht treu waren, was liegt daran? Sollte ihre Untreue Gottes Treue aufheben? (Rz 3: 3); Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf (Rz 3: 31); So will ich nun, daß die Männer beten an allen Orten und aufheben heilige Hände ohne Zorn und Zweifel (1 Tes 2: 8) (podkreślenia M.P.).

⁵⁸ Cytat za Bib. Tysiąclecia, Luter przekłada: „Wie? Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf (Rz 3: 31) (podkreślenie M.P.).

Przyjęliście chrześcijańską postawę życiową, [taką], jaka [ona jest] etc. Przyjęte dotyczy sposobu zachowania się w faktycznym życiu [oraz akapit dalej pisze o życiu chrześcijańskim:] nie oznacza [ono] przysłuchiwanie się, lecz przyjmowanie, które uzyskuje żywy i aktywny związek z Bogiem. Obecność Boga fundamentalnie odnosi się do życiowego postępowania (*peripatein*). Przyjmowanie jest samo w sobie postępowaniem wobec Boga⁵⁹.

Istotne są tu dwa momenty. Po pierwsze zmiana, która ma się dokonać po zrozumieniu właściwego stosunku do mesjasza, a tym samym po przewyciężeniu żydowskiego prawa, jest zmianą na poziomie etyki, działania. Po drugie, działanie to jest dokonywane zawsze w horyzoncie przy-bywającego (*parousia*), czyli obecnego Pana. Tym samym lepiej odsłania się sens komentowanego fragmentu z pierwszego Listu do Koryntian:

Trzeba czuwania, wytrzymywania i słabość, aby wszystkie sprawy dokonywały się w miłości (1Kor 16: 14).

Nie ma tu jednak żadnego następstwa, żadnej chronologii czy wynikania. Podmiot, który spełnia wszystkie trzy mesjańskie figury, jednocześnie jest podmiotem miłującym. Analiza ich pokazała jednak poważne napięcia między wolnością i łaską, czuwaniem i budzeniem. Wszystko wskazuje na to, że wolność w tradycyjnym znaczeniu ulega tutaj podobnemu przewyciężeniu, jak żydowskie prawo. Tym samym, jeśli, chrześcijanin grzęźnie w doczesności, jeśli chce żyć wedle ciała (*sarks*)⁶⁰, spełnia żądanie antychrysta, czyli tego, kto przedstawia się jako bóg w światowej postaci, kto potęguje Pawłową udękę⁶¹.

Taka sytuacja przypomina zarówno Kanta jak i Lévinasa. Pierwszy słusznie pyta:

Jak jest możliwe, że człowiek z natury zły czyni sam z siebie dobrego człowieka, to przekracza wszelkie nasze pojęcie, bo jak złe drzewo może przynieść dobre owoce?⁶²

Moment w którym, podmiot staje się podmiotem mesjańskim, w którym zaczyna czuć i miłować, nie może być z natury rzeczy

⁵⁹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, dz. cyt., s. 88.

⁶⁰ „Ciało jest źródłem wszelkich uczuć [mowa o pożądliwości], których nie motywuje Bóg”; sytuacje, w której właściwie dopiero antychryst stawia podmiot przed wyborem opisuje Heidegger tak: „Gdy nadchodzi antychryst, każdy musi się zdecydować, również człowiek niezatroskany decyduje się dzięki temu, że jest właśnie kimś takim” (tamże, s. 91, 103).

⁶¹ Udęka jako związana z doczesnością zostaje spotęgowana przez Szatana, jako boga doczesności.

⁶² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu...*, dz., cyt., s. 72.

myślany z perspektywy doczesnej czasowości (choć w niej się dokonuje). Miłość, wedle której zaczyna żyć, jest miłością mesjasza żyjącego w nim. Tak bowiem, jak przed-mesjańskie prawo nie mogło przynieść zbawienia, tak również i bez mesjasza niemożliwa jest prawdziwa religia i etyka.

Wertykalność mesjańskiego czasu, o której pisałem, będąca przeszyciem każdej chwili obecnością Pana, charakteryzuje również nową mesjańską etykę. Nie należy wobec tego myśleć Boga, jak w scholastycznej teologii, jako tego, kto domyka harmonię doczesnego świata. Pojęcie Boga w Pawłowych listach jest zgoła odmienne. Nie jest on bowiem niczym zewnętrznym, gdzieś z zaświatów podtrzymującym kosmos w istnieniu, a ludzi „na duchu”. Jego obecność jest byciem-przy (*parousia*), jest nad-miernością budującą nową (przezwy-ciężającą doczesność) jak-ość naszego życia. Mesjasz nie może być kimś trzecim, wobec miłości i czuwania, których wymaga. Wówczas byłby zupełnie niezrozumiały, paradoksalny. Jego sens może się ujawniać dopiero w ludzkich relacjach⁶³, w samym przebudzeniu i w samej miłości. Dopiero słowa miłość jako akt, powie Heidegger: „oznaczają pewien układ aktowy, który czyni [człowieka] zdolnym [wypatrywania] *dokimestein* Boga”⁶⁴.

THE EXCESS OF GOD? ST. PAUL IN A POST-SECULAR WORLD

Summary

The article proposes an interpretation of the Letters of St. Paul based on Heidegger's early lectures. It introduces the notion of excess. *Excess* (nad-miar) is not only the opposite of what can be *measured* (miara); it is above all something that exceeds measurement, though in an *immeasurable* (bez-mierne) way. *Excess* expresses the actual infinity of the subject while the „immeasurable” expresses his potential infinity. This difference between the immeasurable and excess is visible in the context of messianic temporality. Those who await a temporal messiah treat him as an extension of the immeasurable world of their own expectations. Christians do not expect a specific event; for them treating God as a third person is senseless. Their concept of God arose in the temporality in which all things are accomplished in accordance with Paul's motto, „Stay alert, stand firm in the faith, show courage, be strong. Everything you do should be done in love”. (1 Cor 16:13–14). This is a subjective figure for taking responsibility for living, thinking and acting, which are to take place in love and expresses a revolution, for such subjective figures change the very character of Christian life.

Michał Pospiszyl

⁶³ Por. I. Kant, *Opus postumum*, trans. E. Förestes, M. Rosen, Cambridge 1993, s. 213–214.

⁶⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia życia...*, s. 105.