

KAMIL MOROZ
(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

SKOŃCZONOŚĆ A NIESKOŃCZONOŚĆ
W *LIŚCIE DO RZYMIAN*

Słowo Boże jest bowiem żywe i skuteczne,
ostrzejsze od każdego obosiecznego mie-
cza. Przenika ono aż do rozdzielenia duszy
i ducha, stawów i szpiku, rozsadza myśli
i zamiary serca.

(Hbr 4,12)

List do Rzymian jest jedynym dokumentem Pawła Apostoła skierowanym do wspólnoty, której nie był założycielem. Dlatego, jeśli wierzyć Jacobowi Taubesowi, Paweł zakłada

[...] „białe rękawiczki” i pisze niesłuchanie dyplomatycznie, stąpa bowiem po cienkim lodzie. Po pierwsze, nie zna gminy, wie tylko, że targa nią gwałtowny konflikt między poganami nawróconymi na chrześcijaństwo a judeochrześcijanami. Polityczny geniusz Pawła przejawia się w tym, że nie pisze do jakiejś gminy, ale do gminy w Rzymie, w stolicy światowego imperium¹.

Nieco dalej ten wybitny komentator myśli świętego Pawła stawia tezę, że list jest gestem politycznym, mianowicie wypowiedzeniem wojny cesarzowi. Nie umniejszając wagi politycznego gestu Pawła, można pytać o to, czy list napisa-

¹ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 63.

ny do nieznanego adresata nie jest filozoficznie ważną operacją, której znaczenia nie da się sprowadzić wyłącznie do sprzeciwu wobec kultu cezara?

Filozoficzna oryginalność *Listu do Rzymian* polega między innymi na tym, że jego autor próbuje przekonać adresata do przeprowadzenia szczególnej operacji. Mówiąc inaczej, bezpośrednie wskazania i instruktywne napomnienia obecne w listach do znanych mu i zakładanych przez niego wspólnot (np. 1 Kor 4,16) zostają zastąpione w *Liście do Rzymian* aktem performatywnym, którego spełnienie, choć dobrowolne, a przez to niepewne, zagwarantować ma więcej niż dotychczasowe interwencje Pawła w słowie pisanym – wyjaśnienia niejasności, podawanie przykładów czy napomnienia błądzących. Proponuję zatem podjęcie analizy Pawłowego performatywu, w ramach którego dochodzi do spotkania skończoności z nieskończonością.

DAR I DŁUG

W *Liście do Rzymian* autor zajmuje wobec adresata jedną z dwóch pozycji: albo kieruje słowa do nieochrzczonych, ale pozostających w jakimś kontakcie z gminą, być może do zainteresowanych wstąpieniem do niej, być może do zwykłych gapiów, albo zwraca się do uczniów, pełnoprawnych członków wspólnoty, których nazywa współbraćmi. Podwójny adresat zostaje zaakcentowany już na początku, gdy Paweł „waha się”: „Pragnę was przecież zobaczyć, by podzielić się z wami duchowym darem dla waszego umocnienia, a raczej dla wzajemnego pokrzepienia wspólnie posiadaną wiarą, waszą i moją”² (Rz 1,11). Paweł doprecyzowuje swoje pragnienie, które w pierwszym momencie dotyczy podzielenia się czymś, co posiada, a czego adresaci nie mają i tym właśnie różnią się od niego. Paweł wykladałby w tym momencie powód, dla którego pisze list – ofiarowanie „duchowego daru”. Czego mogli nie posiadać rzymscy słuchacze Pawłowego listu? Mogli nie być ochrzczeni, a Paweł – apostoł pogan – zamierzałby przybyć do nich i układając ręce na ich głowach, włączyć ich do wspólnoty. Tylko że Paweł nie pisze do prowincjonalnego miasta imperium, w którym grupka zapaleńców zasłyszała coś o jakimś Jezusie, a następnie wysłała zaproszenie do najbardziej sławnego apostoła, by przybył, opisał im sprawę i ewentualnie włączył ich do wspólnoty. Paweł pisze list do stolicy świata, do jednej z najstarszych i najliczniejszych gmin, mogącej się poszczycić członkami, którzy znali osobiście Jezusa i których tenże Jezus sam wybrał. Kiedy zatem Paweł proponuje duchowy dar, to musi się liczyć, że

² Jeśli nie podano inaczej, cytaty z *Listu do Rzymian* według wydania *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

może on nie zostać przyjęty, a o tym, że świetnie się orientuje, iż nie każdy dar musi być przyjęty, świadczy jego prośba na końcu *Listu do Rzymian* o modlitwę za przyjęcie „materialnego” daru przez gminę w Jerozolimie, skierowana właśnie do Rzymian (Rz 15,31).

Dlaczego zatem Paweł tak szybko rezygnuje z przekazania „duchowego daru” Rzymianom i jeszcze w tym samym zdaniu dookreśla swe pragnienie „podzielenia się duchowym darem” jako „wzajemne pokrzepienie wspólnie posiadaną wiarą”? Dlaczego rezygnuje z daru na rzecz wymiany? Czyżby przypomniał sobie, że w Rzymie przebywają tacy, którzy posiadają większe od niego dary i są bardziej uprawnieni do ich ofiarowywania?³

Paweł z niczego nie rezygnuje, a retoryczna figura rzekomo spontanicznego doprecyzowania, które zmienia pierwotny sens Pawłowego pragnienia, nie jest żadnym doprecyzowaniem, lecz poprawką i uwydatnia jedynie sens, który miał być doprecyzowany, a w wyniku korekty został utracony. Pawłowa chęć przekazania daru dzięki swemu zniknięciu rozbrzmiewa jeszcze wyraźniej. Można zatem założyć, że ten, kto miałby usłyszeć dobrą nowinę Pawła i przyjąć od niego dar, będzie go w dalszym ciągu oczekiwał, a ten, kto miałby czuć się tą ofertą urażony, zadowolony się Pawłowym „doprecyzowaniem”. Paweł zakłada zatem, że nie wszyscy rzymscy słuchacze przyjmą jego dar, być może zakłada też, że podział na tych, którzy przyjmą dar, i na tych, którzy go nie przyjmą, wcale nie pokrywa się z podziałem na jeszcze nieochrzczonych i już ochrzczonych słuchaczy listu.

W kolejnych wersach (1,13-15) Paweł wspomina, że wiele razy chciał przybyć do Rzymu, ale różne okoliczności sprawiły, że mu się to do tej pory nie udało. O tym, że chciał przybyć właśnie do Rzymu, ma świadczyć między innymi jego rozeznanie w rzymskiej gminie, która będąc strukturą złożoną z członków różnego pochodzenia, zdaje się najlepiej odpowiadać wykształceniu i osobistym doświadczeniom Pawła: „Jestem przecież dłużnikiem Greków i barbarzyńców, uczonych i nieuczonych” (Rz 1,14). Kto zatem nie chce przyjmując dobrowolnego daru apostoła, niech przyjmie zwrot długu, jaki zaciągnął u niego lub jego przodków Paweł. Legitymizowanie nauczania przez powołanie się Apostoła na zadłużenie u Greków i barbarzyńców, uczonych i nieuczonych, musi świadczyć o świadomości „przeszkód”, jakie czekają go na drodze do Rzymu. Gdyby Paweł nie był świadomy trudności w realizacji swojego zamiaru, najprawdopodobniej nie posuwałby się do zachęcania nikogo do wy-

³ Pod koniec listu Paweł będzie przedstawiał czystość swoich intencji, powołując się na proroka Izajasza (52,15): „Ze wszystkich sił dążyłem do tego, aby Ewangelię głosić tylko tam, gdzie imię Chrystusa nie było jeszcze znane, by nie budować na fundamencie położonym przez kogoś innego, zgodnie z tym, jak napisano: *Ujrzą Go ci, którym nie było o nim mówione, zrozumieją ci, którzy nie słyszeli*” (Rz 15,20.21).

słuchania swojej nauki za pomocą środka, który nieco później w ramach tej samej nauki zostanie zdyskredytowany: „Nikommu nie bądźcie nic dłużni oprócz wzajemnej miłości” (Rz 13,8). Paweł zwraca się jako dłużnik, choć wie, że nic nikomu nie jest dłużny, a robi to najprawdopodobniej z pełną świadomością tego, że tam, gdzie się wybiera, nie musi być witany z otwartymi ramionami. Starania Pawła, aby nie urazić tego, kogo lepiej nie urazić, ale jednocześnie dotrzeć do tego, do kogo należy dotrzeć, stają się bardziej zrozumiałe w kontekście jego końcowej prośby o podwójną modlitwę za przyjęcie daru gmin pogańskich dla gminy w Jerozolimie i za przybycie samego Pawła do Rzymu. Czy jest to przypadkowe sąsiedztwo dwóch niezależnych intencji modlitewnych, zagrożonej obecności daru w Jerozolimie i niepewnej obecności Pawła w Rzymie? Czy też może celowe podkreślenie zbieżności sytuacji, a więc zasugerowanie podobieństw między nimi? Gdyby pójść tym drugim tropem, to okaże się, że końcowa prośba o modlitwę za pogański dar dla Jerozolimy *per analogiam* wyjaśnia dar Pawła składany Rzymianom.

Gminy w Macedonii i Achaji zebrały datki dla cierpiącego niedostatek Jerozolim – jest to jednak dar, który może spotkać się z odmową na tle religijno-politycznym⁴. Aby uprzedzić raczej spodziewaną odmowę Jerozolimy Paweł przedstawia motywację ofiarowania daru, która czyni jego przyjęcie bardziej prawdopodobnym: „Tak postanowili, bo zresztą są ich dłużnikami. Skoro bowiem poganie otrzymali udział w ich dobrach duchowych, to są zobowiązani usłużyć im w dobrach materialnych” (Rz 15,27). Paweł przekonuje zatem, że bezinteresowna intencja ofiarowania czegoś komuś w potrzebie może być, jeśli sytuacja tego wymaga, przedstawiona bez szkody dla tej intencji jako oddanie długu. Czy Paweł łamie tutaj głoszony wcześniej nakaz: „nikommu nie bądźcie nic dłużni oprócz wzajemnej miłości” (Rz 13,8)?

Gdyby sięgnąć po określenie miłości do trzynastego rozdziału *Listu do Koryntian*, to wśród jej wielu cech trzy zasługują na wyróżnienie w kontekście powyższych rozważań. Miłość jest łaskawa (1Kor 13,4), nie szuka swego (1Kor 13,5) i nigdy nie ustaje (1Kor 13,8). Po pierwsze, łaskawość miłości poprzez możliwość swobodnego i arbitralnego anulowania zadłużenia znosi zasady wymiany między wierzycielem a dłużnikiem, czyniąc te zasady względnymi i podporządkowanymi niezależnym od długu regułom. Po drugie, nie szukając swego, miłość nie może zajmować pozycji wierzyciela, a więc domagać się jakichkolwiek należności, nie może również zajmować pozycji dłużnika i za swoją istotę uznawać zwrot czegoś, gdyż taki zwrot byłby właśnie „szukaniem siebie”. Po trzecie, nieustanny charakter miłości doprowadza utożsamiony z nią zwrot długu do sytuacji permanentnej. Bycie w nieustannym, a więc niemożliwym do spłacenia zadłużeniu, podważa jednak sensow-

⁴ Zob. J. Taubes, op. cit., s. 65–69.

ność długu, ponieważ aby był on uznany przez obie strony, musi mieć określone granice, tym samym musi być możliwy do spłacenia. Zatem miłość i zadłużenie nie tylko nie dają się ze sobą uzgodnić, ale pozostają fundamentalnie sprzeczne. Dlaczego jednak apostoł uznaje zadłużenie w miłości? Dlatego, że miłość znosi samo zadłużenie. Być dłużnym miłości to nic nie być dłużnym, gdyż albo się kocha i w konsekwencji logika długu przestaje obowiązywać, albo podporządkowuje się umowie między dłużnikiem a wierzycielem i wtedy nie ma miejsca na miłość. Kto zatem „nikomu nic nie jest dłużny oprócz wzajemnej miłości” (Rz 13,8), ten nikomu nic nie jest dłużny. Wezwanie apostoła jest rewolucyjne, gdyż zadłużenie tylko i wyłącznie w miłości oznacza faktyczne oddłużenie wszystkiego, co miłością nie jest.

Paweł pisze o spłacie długu przez pogan gminie w Jerozolimie ze swobodą, która może wydawać się niekonsekwencją wobec jego własnej nauki. Równie swobodnie zamienia własne niesymetryczne pragnienie złożenia daru na symetryczną wymianę z rzymską gminą, a nawet na spłatę zadłużenia wobec jej członków. Swoboda, żeby nie powiedzieć dowolność, w przypisywaniu różnorodnych motywów działania ma wszakże wyjaśnienie. Paweł nie przejmuje się bogactwem motywów ludzkiego działania, o ile wie, że podjęte zostało ono z miłości. O ile w niej jakiś czyn uzyskuje swą pierwotną podstawę, to towarzyszące mu motywy nie odgrywają zasadniczej roli. Paweł nie ma skrupułów, by pisać o macedońskim długu spłacanym Jerozolimie, tak jak nie ma problemów z zamianą daru, który chce ofiarować rzymskiej gminie, na wymianę z tą gminą, gdyż jak powie gdzieś indziej, miłość „wszystko wytrzymuje / wszystkiemu wierzy / wszystkiemu ufa / wszystko przetrwa” (Kor 13,7). To właśnie miłość – pierwotna podstawa działania – gwarantuje dowolność w użyciu środków, które służąc jej, czynią z niej ostateczną instancję ludzkich działań. Kto swe działanie opiera na miłości, mówi Paweł, choćby posługiwał się wymianą lub spłatą, musi skończyć na miłości. Nie jest jednakże tak, że działanie z miłości nie napotyka trudności, a o tym, że Paweł jest ich świadomy, świadczą „przeszkody” (Rz 15,22), które napotkał w realizacji swego pragnienia.

Co apostoł ma na myśli, pisząc o „przeszkodach” stojących na drodze do Rzymu? Czy sam dar, który chce przekazać, nie jest największą przeszkodą, bo czyż „wzajemne pokrzepienie” (Rz 1,12) może budzić czyjkolwiek opór i utrudniać znalezienie się w stolicy imperium? Czy pragnienie przybycia do Rzymu, które napotykało liczne utrudnienia i nie mogło być wcześniej zrealizowane, zyskuje jakieś szanse na realizację tylko przez to, że się je wyrazi? Paweł oznajmia wspólnocie, że nie dysponuje niczym, co mogłoby zagwarantować jego przybycie do Rzymu, a być może posiada nawet coś, co utrudnia znalezienie się i głoszenie Ewangelii w Wiecznym Mieście. Dla wielu słuchaczy musiał to być sygnał, że Paweł, nie mogąc być pewnym swojej rychłej

obecności w Rzymie, będzie głosił Ewangelię za pomocą aktualnie słuchanego przez nich słowa, a dar, którego należy wyczekać, zostanie przekazany w samym liście.

W PRAWIE I POZA PRAWEM

Pierwszy rozdział *Listu do Rzymian* musiał schlebiać uszom tych członków gminy, którzy chcieli zachować niezależność wobec nieobrzezanych braci. Jeśli o podziale wewnątrz wczesnego chrześcijaństwa świadczył zwyczaj zasiadania do oddzielnych stołów uczniów pochodzenia żydowskiego i uczniów pochodzenia pogańskiego⁵, to pierwszy rozdział Pawłowego listu może jawić się przynajmniej jako apologia wspólnoty żydowskiej, jeśli nie uznanie jej wyłączności na chrześcijaństwo. Oto Paweł Apostoł opisuje pogan, nie skąpiąc swych talentów literackich. Poganie są bezbożni i niesprawiedliwi (Rz 1,18), zagubieni i pogrążeni w mroku (Rz 1,21), skazani na pastwę namiętności (Rz 1,24), głupi, choć uznający siebie za mądrych (Rz 1,22).

Pełni wszelkiej niesprawiedliwości, przewrotności, chciwości, podłości i zawiści, zbrodniczy, kłótniwi, podstępni, złośliwi, obmawiający i rzucający oszczerstwa, nienawidzący Boga, pyszni, wyniośli, chełpliwi, poszukujący zła, nieposłuszni rodzicom, nierozumni, zdrażliwi, nieczuli, niemilosierni (Rz 1,29-31).

Litania epitetów mogła przekonywać niejednego członka rzymskiej gminy do utrzymania podziału na wspólnoty pochodzenia żydowskiego i nieżydowskiego.

Jakże zatem wielkie musiało być jego rozczarowanie, gdy utwierdzony w jednoznacznym osądzie pogan judeochrześcijanian usłyszał już na początku drugiego rozdziału: „Osądzając kogoś innego sam siebie skazujesz, bo czynisz to samo, co potępiasz” (Rz 2,1). Oczywiście nie każdy odbiorca listu Pawła musiał wyczekać wypominania grzechów poganom i zapewne wielu słuchaczy już w początkowych fragmentach odkryło, że ich autor wcale nie argumentuje na rzecz ekskluzywnej pozycji Żydów w rodzącym się chrześcijaństwie. Owszem, Paweł potępia pogan, ale nie dlatego, że są poganami, lecz dlatego, że oddają cześć stworzeniu zamiast stwórcy (Rz 1,25). Apostoł nie skąpi swych talentów na opisanie grzeszności pogan, dlatego że grzech musi się spotkać z bożym gniewem (Rz 1,18). Ale gniew boży nie ominie również dokonującego osądu – tu Paweł zdradza hipokryzję sądzących, którzy zajmują uprzywilejowaną pozycję sędziów, okazując gniew grzesznikom.

⁵ Ibidem, s. 68.

Sami nie są bezgrzeszni (Rz 2,1), a uzurpując sobie pozycję sędziego, ukrywają swoją winę. Co gorsze, podstawiają swój gniew na miejsce gniewu Boga. Gniew Boga, o którym Paweł mówi, że się objawia (Rz 1,18), nie jest narzędziem do załatwiania doczesnych interesów. Jeśli nawet ktoś się na niego powołuje, jak czyni to teraz sam Paweł, powinien zaraz stwierdzić, że gniew ten w równym stopniu dosięga jego, jak i tych, o których wydaje swój sąd. Wyrokowanie w imię gniewu bożego zakłada zatem równość osądzanego i osądzającego wobec tego gniewu, w przeciwnym razie samo grozi braniem imienia Boga nadaremno. Sąd boży, jeśli ma mieć transcendentną legitymację, musi dotyczyć wszystkich, oskarżonych i sędziów. Byłeś namiętnym sędzią, równie namiętnie osądź siebie, bo „gromadzisz sobie gniew na dzień gniewu” (Rz 2,5).

Paweł nie ustawia się zatem w pozycji retora, który wpuszcza świeżo nawróconych chrześcijan w szeroką i przyjemną uliczkę osądu pogan, by za chwilę pokazać im, że sami również grzeszą, a więc są hipokrytami. Paweł przekonuje, że gorliwemu osądowi pogan powinien odpowiadać równie gorliwy samoosąd. Któż może być bardziej wiarygodny w takim przekonaniu, jeśli nie faryzusz gorliwie tępiący chrześcijan, który po pewnym wydarzeniu na drodze do Damaszku z jeszcze większą żarliwością głosi Ewangelię Chrystusa?

Uznanie równości wobec Boga nie było samo przez się zrozumiałe tam, gdzie spotykali się przedstawiciele narodu wybranego z byłymi czcicielami glinianych bożków. Kiedy zatem Paweł mówi o gniewie bożym (Rz 1.2) dosięgającym pogan i Żydów, zrównuje dwie niezrównywalne rzeczy: karę za jawnogrzesznicтво pogan i karę za złamanie prawa objawionego na górze Synaj. Pierwsza to zapłata należna za bałwochwalstwo i idolatrię, a druga, choćby była okrutna, pozostaje rękojmnią pierwotności Izraela. Żydzi zostali wybrani, co potwierdza moc objawionego prawa i zawartego na górze Synaj przymierza, natomiast poganie nie przyjęli prawa, a więc nie było między nimi a Jahwe żadnej umowy. Paweł uważa inaczej, wychodząc z założenia, że gniew boży dotyka nie tylko Żydów, i z tym musiało się zgadzać wielu judeochrześcijan i Żydów, ale nie wszyscy byli gotowi przystać na Pawłowy wniosek, że skoro Bóg gniewa się na kogoś, to tylko dlatego, że musiał coś z nim wcześniej ustalić, w przeciwnym razie jego gniew byłby bezprawny, a kara okazywałaby się przemocą. Geniusz argumentacyjny Pawła leży w tym, że wymusza on na każdym, kto uznaje obecność gniewu bożego w nieżydowskim świecie, przyznanie, że ten gniew musi być wynikiem wcześniejszych ustaleń między obydwoma stronami, jedynym Bogiem i poganami, a więc konsekwencją zaistnienia jakiejś postaci prawa. Praprawo pogan nie może mieć innej istoty, choć ma inną postać, gdyż pochodzi od tego samego Boga, co prawo objawione. Czy jest owo pierwotne prawo?

Poganie, idąc za naturą, spełniają wymagania Prawa, choć Prawa nie znają, sami dla siebie są prawem, okazując tym samym, że wymogi Prawa zostały wpisane w ich sercach; świadczy o tym ich sumienie, czyli myśli na przemian oskarżające i uniewinniające (Rz 2,14.15).

Nieznajomość prawa nie wyklucza jego przestrzegania – mógłby powiedzieć Paweł w obronie praworządności pogan i przeciw wyłączności na prawo Żydów. Nie musi tego mówić, gdyż nieco dalej wprowadzi rozróżnienie na ducha i literę prawa (Rz 7,6) i stanie się jasne, że żadna wiedza o prawie nie gwarantuje jego przestrzegania, tak jak całkowita nieznajomość prawa nie wyklucza jego wypełnienia. Litera prawa może być różna, różne są narody, do których przemawia Paweł, ale duch prawa jest jeden, albowiem pochodzi od jedynego Boga.

Skoro nieznajomość prawa nie czyni człowieka niewinnym, tę zasadę stosują Żydzi osądzając pogan, na niej opiera się też osąd Pawła z pierwszego rozdziału *Listu do Rzymian*, to tym bardziej znajomość prawa nie czyni jego znawcy niewinnym. Ludzie zatem dzielą się nie na winnych i niewinnych, bo winni są wszyscy, ale na znających prawo i nieznających prawa. Wiedza, jaką daje prawo, to jednak zawsze tylko wiedza o prawie, a nie spełnienie prawa, dlatego Paweł rozróżnia słuchanie prawa i wypełnianie prawa (Rz 2,13) i dopiero ten podział okazuje się kluczowy, a przebiega w poprzek podziału na znających i nieznających prawo. Oto zatem Paweł głosi swą Ewangelię w świecie egalitarnej winy: „cały świat niech uzna swoją winę wobec Boga” (Rz 3,19), różnorodnie odczuwanego, choć nikomu nie obcego cierpienia: „wiemy przecież, że całe stworzenie aż do tej chwili woła i cierpi jak rodząca kobieta” (Rz 8,22), w świecie zamieszkiwanym przez narody obdarzone różną świadomością prawa i przestrzegające odmiennych zwyczajów: „jestem przecież dłużnikiem Greków i barbarzyńców, uczonych i nieuczonych” (Rz 1,14). Kieruje jej słowa do Żyda, Greka, kobiety, mężczyzny, nie ignoruje różnic między nimi, ale nie uważa ich za kluczowe. Ewangelia, którą głosi, jest skierowana do każdego. Kim jest Pawłowy każdy?

HIPOKRYZJA I ANTROPOLOGIA

Prawo traci u Pawła moc zbawienia. Znajomość prawa nie wymusza jego wypełnienia. Nieznajomość prawa nie wyklucza jego przestrzegania. Prawo jest w Torze, prawo jest w sercu. Skoro nie jest ono narzędziem zbawienia, to czemu w takim razie służy? Ustanowieniu ludzkiej pojedynności w samowiedzy istoty grzesznej i śmiertelnej. Żeby wiedzieć o sobie, że jest się grzesznym i skończonym, wystarczy, sądzi Paweł, wsłuchać się we własne sumienie. Su-

mienie okazuje się zatem zmysłem skończoności. Aby podkreślić wagę tego niewidzialnego „narządu”, apostoł podaje jego dwie definicje.

Pierwsza pada na początku listu w kontekście pogan: „świadczy o tym ich sumienie, czyli myśli na przemian oskarżające i uniewinające” (Rz 2,15). Druga definicja pojawia się pod koniec listu, dotyczy raczej Żydów i została wypowiedziana nie wprost: „Ten jednak, kto jedząc ma wątpliwości, sam siebie potępia, ponieważ nie postępuje zgodnie z przekonaniem wiary”. W tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia: „Kto bowiem spożywa pokarmy, mając przy tym wątpliwości, ten potępia samego siebie, bo nie postępuje zgodnie z przekonaniem. Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14,23). Pierwsza definiuje sumienie przez osąd, druga przez wątpliwość. W obydwu wypadkach mamy jednakże do czynienia z tymi samymi składowymi sumienia: po pierwsze z prawem, w imię którego wydaje się sąd lub które jest podstawą wątpliwości, a więc potępienia, po drugie z jednostką, na której dokonuje się osąd lub która jest targana wątpliwościami. Związek prawa i podmiotu nie jest u Pawła przypadkowy, gdyż tylko poprzez kontakt z prawem można odkryć swoją jednostkowość.

Jeżeli spełniłeś jakiś akt prawny, przekonuje Paweł, musisz wiedzieć, że prawo jest doskonałe, sprawiedliwe i dobre (Rz 7,12), ale wraz z tą wiedzą pojawia się samowiedza o istocie niedoskonałej, niesprawiedliwej i nie zawsze dobrej. Prawo wymaga kogoś, kto je spełni. Mogę prawo kwestionować, mogę się z nim zgadzać, mogę je ignorować i ustanawiać – niezależnie od tego, jaki byłby mój stosunek do prawa, zachodzi on dzięki pierwotnemu odniesieniu do prawa. Uznanie prawa jest równoczesne z uznaniem mnie samego, gdyż dzięki temu, że wiem o prawie jako różnym ode mnie, mogę wiedzieć cokolwiek o sobie. Pawłowe rozumienie samego siebie musi uwzględniać odniesienie do prawa. Gdyby nie to pierwotne odniesienie, nie byłbym w stanie dokonać żadnej operacji na prawie, w prawie i wobec prawa. W owej źródłowej relacji ogólny i powszechny człon prawa spotyka się z konkretnym i jednostkowym podmiotem. Jeśli więc jakieś Ja jest i tego doświadcza, to tylko dlatego, że pojawia się razem z tym, czym nie jest i czym stać się nie może, choć to nakazuje mu coś lub czegoś mu zabrania. Paweł oddaje dwuznaczność tej konstytucji, gdy mówi: „przykazanie mające prowadzić do życia sprowadziło na mnie śmierć” (Rz 7,10). Ono zawiodło, bo cóż może być bardziej przykrego niż konstatacja, że właśnie odkryta uniwersalność nie jest moja, a należy do prawa. Jest ono wieczne i stałe, nie należy do mnie, a jeśli mogę coś przypisać swojemu życiu w kontekście bezczasowego prawa, to tylko śmierć. Jego świadomość rodzi hipokryzję, czyli wiedzę o doskonałej istocie prawa i samowiedzę o niedoskonałej istocie uznającej to prawo. Paweł przestrzega jednak przed pochopnym i pewnie niejednokrotnie pocieszającym wnioskiem, że skoro odkrycie prawa prowadzi do uznania własnej skończoności, to nie jest ono ani

dobrze, ani sprawiedliwie. „Prawo samo jest bezsprzecznie święte; święte, sprawiedliwe i dobre jest też przykazanie” (Rz 7,12).

Czym jest prawo samo? Prawem bez sprawiedliwych i łotrów, bez świętych i zbrodniarzy, nie jest w tym świecie, ale pochodzi z nieznanego i niedostępnego nam świata. Prawo w świecie dowodzi zatem swej transcendentnej wobec świata natury. Natomiast świat bez prawa to świat śmierci, która nie zna siebie samej, bo tylko w konfrontacji z prawem człowiek rozpoznaje siebie jako istotę skończoną. Choć Paweł posługuje się szerokim i ogólnym rozumieniem prawa, nie chodzi mu o jego dowolne znaczenie, ale o znaczenie etyczne. Jest ono w każdym przypadku możliwe do umieszczenia na skali tego, co etyczne, gdyż żadne prawo nie jest zawsze jednoznacznie etyczne (gdyby tak było, nie pojawiłyby się Chrystus) ani całkiem nieetyczne (dlatego Chrystus jest Mesjaszem wszystkich narodów).

Święty Paweł patrzy na judaizm i pogaństwo z perspektywy postsekularnej: są to wedle niego kategorie antropologiczno-ontologiczne, a nie tylko etniczno-religijne⁶. Judaizm, a więc najbardziej etyczna postać prawa, i pogaństwo – nieetyczna zasada postępowania, to dwie możliwości bycia w świecie: otwarcie na jego transcendencję i zamknięcie wewnątrz immanencji. Żydem nie jest ten, „kto się takim okazuje na zewnątrz. Obrzezanie nie jest tym, co się uwidacznia na ciele. Żydem jest się wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca według Ducha, a nie według litery” (Rz 2,28.29). Natomiast poganin to ten, kto oddaje „cześć stworzeniu zamiast Stwórcy” (Rz 1,25). Bycie-w-świecie-nie-dla-świata judaizmu i bycie-tylko-w-świecie pogaństwa na płaszczyźnie etycznej i ontologicznej są radykalnie przeciwstawne. Paweł bez oporów wspomina pierwszeństwo Żydów wobec pogan, ale ze smutkiem zauważa, że ono też utrudnia im zniesienie alternatywy pogaństwa i judaizmu w Chrystusie. Opór Żydów skutkuje tym, że judaizm traktują jak swoją przyrodzoną własność, a pogaństwo jak coś najbardziej sobie obcego. Nic bardziej mylnego, bo jeśli istotą judaizmu jest prawo objawione, a pogaństwu brak takiego prawa, to – jak twierdzi Paweł – od kiedy Chrystus zmartwychwstał, wypełnił prawo i dokonał zbawienia, nie ma już Żyda ani Greka. Każdy zatem może być poganinem, kiedy zamyka się na transcendencję, i każdy może stać się Żydem

⁶ Prawie 1900 lat po Pawle nieznanymi myślicielami żydowskiego pochodzenia w niepozornym artykule *L'actualité de Maïmonide* będzie ostrzegał przed odradzającym się w sercu cywilizacji judeochrześcijańskiej poganizmem: „le paganisme relève la tête, renversant les valeurs, confondant les distinctions élémentaires, effaçant les limites du profane et du sacré, dissolvant les principes même qui, jusqu'à présent, permettaient de rétablir l'ordre” [w:] „Cahiers de l'Études Lévinassiennes” 2010, nr 9, s. 195. Jego apel nie byłby możliwy, gdyby nie potraktowanie judaizmu i pogaństwa jako kategorii antropologiczno-ontologicznych, na co zwróciła uwagę prof. Sophie Nordmann w gościnnym wykładzie wygłoszonym 21 czerwca 2013 roku w PAN w Warszawie.

otwartym na transcendencję. Żyd, choć „puczony Prawem” (Rz 2,18), może grzeszyć i jest wtedy poganinem, a poganin może postępować sprawiedliwie i trzeba by go nazwać Żydem. Paweł prorokuje nawet, że z powodu swego pierwszeństwa w objawieniu, które jednakże utrudnia przyjęcie zbawienia w Chrystusie, Żydzi będą zbawieni jako ostatni, a więc po tym, jak tego dostąpi „ogół pogan” (Rz 11,25).

Przyjąć prawo na górze Synaj, ale też w praprawnej intuicji, to zgodzić się na fundamentalną i niezbywalną heteronomię podmiotu. Fundamentalną, bo określającą i umożliwiającą siebie samego jako przyjmującego prawo. Niezbywalną, bo prawo, będąc na niej ufundowane, nigdy jej nie przekroczy.

Radykalizm prawa nie polega zatem na tym, że zostało ono objawione jednemu narodowi, ale na tym, że temu narodowi została objawiona radykalnie etyczna natura prawa, sięgająca poza horyzont możliwych przeżyć i niesprowadzalna do żadnego z nich. Prawo to odpowiedź na konflikt, która nie mogłaby być jednakże udzielona bez jednoczesnego potwierdzenia udziału w tym konflikcie. Intuicja praprawna rozpoznaje spór między podmiotem a światem. Spór ten nie jest równy, gdyż podmiot skonfliktowany ze światem nie dysponuje innymi niż światowe środkami na rozwiązanie tego sporu, jest zatem z góry skazany na porażkę. To jest tragedia pogaństwa – immanencja skazana na immanencję, choć do niej niesprowadzalna. Dlaczego niesprowadzalna? Bo będąc czymś również spoza świata, podmiot pogański nie dysponuje niczym, dzięki czemu mógłby zrozumieć to, co spoza świata. Dopiero prawo objawione, szalone i niezrozumiałe w oczach świata, pozwala podmiotowi zrozumieć jego transcendencję wobec świata. Konflikt w łonie pogaństwa między jednostką i światem przez to, że odsłania dwie strony sporu, zafałszowuje prawdziwą naturę konfliktu i nie może znaleźć pozytywnego rozwiązania, gdyż akt prawny wieńczący wojnę między nimi przyznaje zwycięstwo albo jednej ze stron, spisując tym samym drugą na straty, albo oferuje kompromis, który ustanawia między nimi granice. Tymczasem nie chodzi wcale o granicę między jednostką a światem, gdyż samo pytanie o podział zakłada, że jest jeszcze trzecia strona sporu, odpowiedzialna za poróżnienie jednostki ze światem – transcendencja. Prawo narodu wybranego nie może być inne niż objawione, by pokazać, że prawo jest objawione z istoty (judaizm) albo że jest zaledwie przygotowaniem pod prawo objawione (pogaństwo), zrobieniem mu miejsca na wypadek, gdyby się objawiło. Naród wybrany, mówi Paweł, objawia światu prawdziwą naturę prawa – objawioną i transcendentną. Słusznie zatem uważa Taubes⁷, że Paweł nie ulega hellenistycznej modzie na kult kosmopolitycznego nomosu, choć pozostaje zarazem uniwersalistą i zwolennikiem radykalnej natury prawa. „Liberalny” i powszechnie szanowany nomos to dla apostoła co najwyżej błogo-

⁷ J. Taubes, op. cit., s. 75.

sławiona pomyłka, dziura w immanencji, przygotowana pod właściwe wypełnienie transcendencji prawa.

Akt prawny zawiera, jawnie lub skrycie, strony konfliktu, dwie w pogaństwie, a trzy w judaizmie – spór między nimi można wyprzeć z pamięci, unikać brania w nim udziału, załagodzić jego skutki, ale nie można usunąć możliwości jego zaistnienia. Spór to człowieczeństwo, bo człowieczeństwa nie ma bez prawa, a prawo co najmniej potencjalnie zakłada konflikt, mówi Paweł w swej antropologii.

U Pawła skończoność jest istotą ludzkiego doświadczenia. Nie należy jej mylić z teologiczną niedoskonałością, moralną słabością czy epistemologicznym ograniczeniem. Skończoność to sposób bycia w świecie każdej obdarzonej sumieniem jednostki. W sumieniu, tak jak je rozumie Paweł, najpełniej objawia się czasowość, a więc wieczność uniwersalnego prawa i śmiertelność ludzkiej istoty. Nawet jeśli człowiek skrywa się przed własnym sumieniem, nie ujdzie skończoności, gdyż to ona go konstytuuje, a sumienie jedynie to odkrywa lub ignoruje.

Odkrywamy siebie w różnicy wobec prawa, a więc dzięki niemu i wobec niego. To odkrycie jest możliwe tylko w sumieniu, które ujawnia jednocześnie samego odkrywającego. On jednak staje się jawny tylko dlatego, że stoi w opozycji do prawa, odkrywa zatem nie tylko prawo, ale i śmierć. Śmierć zawsze własną, bo czyż, dopowiedzmy myśl Pawła, skończoność nie jest z istoty jednostkowa? Prawo i śmierć to dwie zasady określające życie każdego, do kogo zwraca się Paweł apostoł ze swoją Ewangelią.

PERFORMATYW NIESKOŃCZONOŚCI

Wydaje się, że całość rozważań na temat ludzkiej skończoności, która uzyskuje samoświadomość w kontakcie z prawem, można posądzić o spekulatywny, jeśli nie fabularny, charakter. Zarzut ten brzmi tym poważniej, w im większym stopniu jesteśmy skłonni widzieć w Pawle głosiciela objawienia, działacza społecznego czy literata, a nie pełnoprawnego myśliciela. Fabularna czy mityczna postać jego myśli nie musi wszakże wynikać z braków w wykształceniu filozoficznym, przeciwnie, może być rezultatem przyjęcia całkowicie świadomych i konsekwentnych założeń.

Każdy człowiek jest śmiertelny, zanim jeszcze się narodzi. Dlatego właściwe pytanie o śmierć nie powinno być stawiane w czasie przyszłym – „kiedy ona nastąpi?”, ale przeszłym – „skąd ona pochodzi?”. Pytając o swoją śmiertelność, wykraczamy poza sumienie, które zdaje jedynie sprawę z ludzkiej skończoności i faktycznie odkrywa jej nieuchronną przyszłość, przyszłość pewną jak przeszłość. Wchodzimy na obszar genezy, a więc za Świętym Paw-

łem otwieramy Księgę Rodzaju. Kiedy Paweł sięga po opowieść o Raju, robi to z pełną świadomością tego, że pytanie o grzech, zło, śmierć wykracza poza bezpośrednie dane świadomości. W tym wypadku świadomość tylko zdaje sprawę z tego, co leży poza jej granicami. Grzech, zło i śmierć nie leżą jednak poza granicami podmiotu i dlatego apostoł posłuży się historią pierwszych rodziców, aby opowiedzieć swoje własne życie. Biblijny mit będzie zatem najbardziej adekwatnym sposobem samorozumienia tam, gdzie świadomość boleśnie doświadcza swych granic:

Ja kiedyś żyłem bez Prawa. A kiedy pojawiło się przykazanie, grzech ożył, ja natomiast umarłem. Tak więc przykazanie, mające prowadzić do życia, sprowadziło na mnie śmierć. Grzech, wykorzystując sposobność, zwiódł mnie i pozbawił życia przez przykazanie (Rz 7,9-11).

Opowieść apostoła to skrótowe świadectwo pierwszego kontaktu podmiotu z prawem, który kończy się złamaniem prawa, a w konsekwencji śmiercią samego podmiotu. Kiedy Giorgio Agamben analizuje w swej lekturze *Listu do Rzymian* Pawłowe pojęcie *typos*, zwraca uwagę na pouczenie, jakie wynika z figuralnej koncepcji świata, która w dalszych wiekach chrześcijaństwa będzie podstawą teorii interpretacji alegorycznej⁸. Agamben opiera swe rozważania na dziesiątym rozdziale *Listu do Koryntian*, w którym Paweł, opisując wyjście z Egiptu, mówi o tym, „co zostało spisane ku naszej przestrodze” (1Kor 10,11). Pomimo fundamentalnej roli lektury pouczającej w myśli Świętego Pawła zdarzają się fragmenty, których znaczenie i funkcja wykraczają poza alegoryczne i moralne pouczenie. Choćby wyżej cytowane świadectwo apostoła, które na pierwszy rzut oka wydaje się wspomnieniem dawnych przeżyć, mających potwierdzić to, że prawo nierozzerwalnie wiąże się ze śmiercią. Opowieść Pawła nie byłaby jednak możliwa, gdyby nie biblijny mit grzechu pierworodnego, który ta opowieść we własnych słowach powtarza i potwierdza. Relacja między przekazem o grzechu pierworodnym a opowieścią o osobistych doświadczeniach Pawła pozostaje zwrotna – mit tłumaczy życie, a życie tłumaczy mit. Dlatego Paweł nie przywołuje wprost Księgi Rodzaju, ale szuka słów, które oddadzą sens jej wydarzeń. Życie ze swoimi słowami i Tora ze słowem bożym jednocześnie pochylają się nad jednostką.

Apostoł, będąc wirtuozem języka, nie zamierza jednak ograniczać się do samych słów. Pawłowa nieufność do języka daje o sobie znać w przywołanym przez niego Psalmie Piątym, który nazywa gardło „grobem otwartym” (Rz 3,13). To właśnie ludzka mowa przynosi jednostce wiadomość o śmierci, musi zatem

⁸ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009, s. 91–93.

pozostawać w jakimś związku z sumieniem i prawem, ale też jako prorokini skończoności nie może mieć pretensji do czyjegokolwiek ocalenia. Mowa jest zatem bliska i obca zarazem. Sytuacja braku słów nie dziwi ani nie gorszy apostoła, bo „gdy nie wiemy, jak mamy się modlić, Duch wstawia się za nami wołaniem bez słów” (Rz 8,26). Mowa nie daje ratunku ludzkiej skończoności, potwierdza tylko śmiertelność użytkownika języka i dlatego sama domaga się ocalenia.

W całym liście pada tylko jedno wyrażenie, do którego wypowiedziania Apostoł zachęca adresatów: „Bo jeśli wyznasz ustami, że Jezus jest Panem, i uwierzysz w sercu, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony”⁹ (Rz 10,9). Podwójny warunek, którego spełnienie zakłada Apostoł, nie jest przypadkowy. Wypowiedzenie wyrażenia „Jezus jest Panem” odbywa się w granicach ludzkiej mowy, podlega zatem prawom tej mowy, w szczególności prawu śmierci. Gdyby ograniczyć się do samej artykulacji wyrażenia, nie mielibyśmy żadnych powodów, aby sądzić, że udało się wyjść z „grobu otwartego” ludzkiej mowy. Gdy natomiast do wyznających ust dołącza się serce, które wierzy w zmartwychwstanie Jezusa, to wyrażenie „Jezus jest Panem” (ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ) zyskuje całkowicie nowe znaczenie, nieobecne w samym wyrażeniu. Zmartwychwstały Jezus staje się wówczas panem śmierci, a więc również władcą uniwersum, któremu podlega samo wyrażenie. Spełniając zatem dwa Pawłowe warunki, ust i serca, wypowiadamy performatyw, który w uniwersum ludzkiej skończoności wprowadza nieskończoność. Nieskończoność jednak, w warunkach niepojętej i niewyobrażalnej nieskończoności, może wprowadzić tylko ktoś, kto ma władzę nad tymi warunkami. Dlatego Paweł akcentuje dwa atrybuty Jezusa: panowanie i zmartwychwstanie. Panowanie bez zmartwychwstania byłoby jakąś władzą, ale samo podlegałoby wyrokowi śmierci. Zmartwychwstanie, z którego nie wynika władza, nie dawałoby skończoności żadnych nadziei na jej przekroczenie i mogłoby co najwyżej stanowić wyjątek potwierdzający regułę skończoności. Tymczasem Pawłowi chodzi o wyjątek, który zmienia regułę, i o wyrażenie, które ma ambicje zmiany całości językowego uniwersum.

W formule performatywu nieskończoności nie pojawia się słowo Chrystus, a „słowo *christos* nie jest bynajmniej imieniem własnym, lecz już od czasów Septuaginty greckim przekładem hebrajskiego terminu *maszjach*, oznaczającego «namaszczony», «pomazaniec», czyli mesjasz”¹⁰. Czyżby zatem Apostoł

⁹ ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς “τὸ ῥῆμα ἐν τῷ στόματί σου” ὅτι ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ πιστεύσῃς “ἐν τῇ καρδίᾳ σου” ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ, [w:] *The New Testament in the Original Greek*, revised by Brooke Foss Westcott, Fenton John Anthony Hort, New York 1885.

¹⁰ G. Agamben, op. cit., s. 27.

zachęcał do wypowiedzenia formuły, która nie ma nic wspólnego z mesjaszem? Paweł, propnując performatyw nieskończoności, nie używa słowa „Chrystus”, ponieważ spełnienie performatywu zakłada już wejście i obecność w rzeczywistości mesjańskiej. Dla tego, kto wypowie słowa performatywu i uwierzy w nie, Jezus po prostu staje się mesjaszem. Według Pawła, aby zapanować nad ludzką skończonością i ocalić ją, nie można być nikim innym. W całym liście pojawiają się dwa tryby mówienia o Jezusie: opisowy i bezpośredni. Pierwszy nie zobowiązuje słuchacza listu do niczego poza odczytaniem imienia własnego. Drugi wymaga, aby imię Jezusa stało się rzeczywistością tego, kto to imię odczytuje. Właśnie w drugim wypadku, gdy imię Jezusa ma bezpośredni udział w imieniu własnym wypowiadającego, mamy do czynienia ze spełnionym performatywem nieskończoności.

Paweł nie tyle opisuje źródłowe doświadczenie religijne, ile je ustanawia. Daje światu nowy akt – nie prawny, lecz będący ponad prawem, nie rytualny w znaczeniu religijnego ceremoniału, gdyż delegitymizujący starą bojaźń, ceremonialne sacrum w imię etycznego kultu głoszonego przez Pawła (Rz 12, 1.2). Performatyw jest ponad prawem – nie wynika z jego przepisów, ale zakłada jego wypełnienie, a więc takie spełnienie przepisów prawa, które podważa całość systemu prawa. Tylko dlatego, że Chrystus zawisł na krzyżu i zgodnie z prawem mógł zmartwychwstać, znosząc całe prawo, nie był to akt przemocy niezgodny z prawem, ale akt w granicach samego prawa, ukazujący przemoc tego prawa. Wydarzyło się coś, co było ponad, a nie tylko poza prawem. Co jest ponad prawem?

Jeżeli w *Liście do Galatów* przez prawo Paweł rozumie „przede wszystkim prawo rytualne i ceremonialne”¹¹, to w *Liście do Rzymian* posiada ono niezbywalny wymiar etyczny, bez którego hipokryzja prawa (Rz 2) nie mogłaby zostać wskazana. Wypełnienie i zniesienie prawa dzieje się w czymś na kształt rytuału, w performatywie nieskończoności, który z kolei cały swój sens czerpie ze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a więc z miłości stwórcy do stworzenia. Performatyw nie ma sensu, o ile nie jest aktem miłości. W performatywie ludzka pojedynczość może stanąć ponad zawsze ogólnym i abstrakcyjnym prawem. Ponad nim, ale nie bezprawnie, bo w ostatecznym wypełnieniu prawa, czyli według Pawła, w miłości. Tylko miłość daje możliwość na udany związek skończoności z nieskończonością, na skończoną nieskończoność, ale też na nieskończoność w skończoności. Śmierć historycznego Jezusa nie tylko nie gorszy nikogo, ale nawet nie dziwi. Śmierć mesjasza Chrystusa jest skandalem, na który można odpowiedzieć tylko własnym udziałem bądź osobistym zaprzeczeniem. Przywiązanie Pawła do zmartwychwstania, a więc bycia-po-śmierci,

¹¹ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 68.

wynika z tego, że jest to jedyna możliwa odpowiedź na wszechobecne bycie-ku-śmierci. Być-po-śmierci może tylko ten, kogo bycie-ku-śmierci jest całym jego byciem.

Wobec zgorznienia krzyża może być tylko wiara lub brak wiary. Słuchacz *Listu do Rzymian* może wierzyć lub nie, kochać lub nie kochać, bowiem w czasie teraźniejszym Pawłowej Ewangelii nie istnieje żadna dwuznaczność czy niejasność, a jedynie ciągła decyzja. Paweł okazuje się zatem filozofem świadomości – wszelkie najważniejsze formuły i wezwania *Listu do Rzymian* są podane w czasie teraźniejszym, w czasie podejmowania decyzji, czasie nagłym, czasie, który ma swój koniec. Ten aspekt Pawłowego języka nie umknął Agambenowi, który zwraca uwagę, że nawet tam, gdzie Paweł przywołuje księgi *Starego Testamentu*, zdarza mu się zmieniać oryginalny czas zdania na czas teraźniejszy. Co zyskuje apostoł, sytuując dobrą nowinę w wąskiej szczelinie między tym, czego już nie ma, i tym, czego jeszcze nie ma? Pawłowa nowina nie pochodzi z tego świata, choć pojawiła się na tym świecie i gdyby nie jedno wydarzenie, co apostoł usilnie i systematycznie podkreśla, byłaby poddana regułom tego świata, a więc formom opowieści, które zamknęłyby ją w czasie już nieobecnym: historii, micie lub anegdocie o fałszywym proroku i garstce jego uczniów. Tymczasem mesjasz zmartwychwstał, uważa Paweł, i dlatego może być obecny poza czasem, poza najbardziej żywą obecnością czasu – teraźniejszością. Pawłowy Chrystus zmartwychwstał w historii, by pokonać samą historię. Dlatego zmartwychwstanie nie nastąpi ani niebawem, ani za tysiąc lat, w ogóle nie jest ulokowane na żadnej osi czasu, gdyż bycie-po-śmierci to wyjście poza sam czas. Exodus musi dziać się w każdej chwili, w przeciwnym razie staje się tylko igraszką czasu – inwestowaniem w lepszą przyszłość, ucieczką w spokojną przeszłość i tym samym przestaje być exodusem. Pawła odpowiedź na pokusy czasu jest prosta i radykalna: przebudzenie ze snu, nieustanna, bo w każdej chwili obecna, choć do żadnej z nich niesprowadzalna miłość.

Miłość do stworzenia doprowadziła stwórcę na krzyż; miłość stworzenia, które odkrywa miłość stwórcy, doprowadza je do spełnienia performatywu. Performatyw nie jest niczym innym jak zniesieniem przeciwieństwa prawa i łaski, sprawiedliwości i miłosierdzia, a wreszcie pogaństwa i judaizmu, którego można dokonać tylko w miłości. Kiedy Paweł przedstawia najważniejsze przykazanie, w jego formule nie pada słowo „Bóg”. Miłość nakazana jest miłością braterską, społeczną, bezpośrednią – pozbawioną instytucjonalnego zaplecza kultu i religii. Zupełnie jakby apostoł zapomniał o tradycji, którą gdzie indziej tak umiejętnie przywołuje, o Chrystusie, bez którego jego własna mowa straciłaby sens, o Żydach i poganach, wreszcie o prawie, a przecież obwieszcza Rzymianom przykazanie. Braterstwo, którego naucza Paweł, nie może być na nikogo scedowane, nie może być nigdy prolongowane. Brater-

stwo jest bezpośrednio obecne w pierwszej osobie liczby pojedynczej, jest tu i teraz albo nie ma go wcale. Pawłowa formuła najważniejszego przykazania wyróżnia się na tle dialektycznych figur *Listu* – pojednania czy zmartwychwstania, osobliwą prostotą: „Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego” (Rz 13,9).

Heideggerowska lektura *Pierwszego Listu do Tesaloniczan* akcentuje przede wszystkim wspólnotowy wymiar nadziei.

Tesalonicznie są dla Pawła nadzieją nie w jakimś ludzkim sensie, lecz w sensie doświadczenia *παρουσία*. Doświadczenie jest absolutną udreką, która należy do samego życia chrześcijan. Przyjęcie jest wejściem w niedolę. Udreka ta jest podstawową charakterystyką, jest absolutnym zatroskaniem w horyzoncie *parousia* – powtórnego przybycia w czasach końca. Tak oto zostaliśmy wprowadzeni w Pawłowy świat samego siebie¹².

Heidegger uważa bycie we wspólnocie za źródło nadziei dla samego siebie. Nadzieja mogłaby być określona jako troska i to nie jakaś jej partykularna forma czy egzemplifikacja, ale jej istota. Troska zachodzi zatem wtedy, gdy dotyczy całego horyzontu przeżyć i nigdy nie może być rozumiana indywidualistycznie, bo horyzont nie jest moją własnością. Troszczyć się mogę tylko o całość, a ta zakłada wspólnotę, której jestem częścią. Będąc we wspólnocie, zawsze mam nadzieję, bo znajduję się w czymś różnym ode mnie i ta różnica uzasadnia wszelką nadzieję. Beznadzieja jest zawsze moja i tylko moja, nadzieja zaś tym, co różne ode mnie. „Bo w nadziei już zostaliśmy zbawieni. A nadzieja na to, co się ogląda, nie jest nadzieją. Bo jakże może ktoś mieć nadzieję tego, co już ogląda?” (Rz 8,24). Co jest różne ode mnie według Pawła Apostoła? Zdaniem Heideggera, w jego odczytaniu *Listu do Tesaloniczan*, różna ode mnie jest wspólnota innych ludzi i to na niej funduje się nadzieja. Nadzieją Pawła są Tesaloniczanie. Wedle Agambena, w jego lekturze *Listu do Rzymian*, różne ode mnie jest to, co poza moim czasem, co się znajduje u kresu czasu. Nadzieja w odczytaniu Heideggera opiera się na doświadczeniu czasu końca, które jest „wezwaniami do czujności i trzeźwości”¹³, aby każdą aktualność przeżywać w świetle zawsze obecnego końca. Nadzieja w ujęciu Agambena byłaby transcendencją poza czas, a więc doświadczeniem końca czasu, które dlatego, że transcenduje sam czas, okazuje się niemożliwe do doświadczenia. Ewangelia Pawła to zatem projekt zmiany doświadczenia czasu, z doświadczenia czasu końca na doświadczenie

¹² Ibidem, s. 90.

¹³ Ibidem, s. 98.

kresu czasu – „czasu jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca”¹⁴. Agamben mógłby powiedzieć zatem, że Paweł przewidział diagnozę Heideggera – wszelka nadzieja osadzona w czasie potwierdza tylko fundamentalny brak nadziei czasowo skończonej istoty – i polemicznie dodać, że Paweł udzielił na tę diagnozę odmiennej niż Heidegger odpowiedzi, gdyż nadzieja jest spoza czasu albo nie ma jej wcale.

Różnica między czasem końca a końcem czasu nie jest łatwa do uchwycenia, ponieważ i czas, i jego koniec chcą niepodzielnie panować nad całością doświadczenia. Czas wyznacza granice doświadczaniu w samym czasie. Kres czasu hipostazuje wyjście poza czas, a więc i poza doświadczenie. Dlatego czas końca warunkuje każde przeżycie i ostatecznie w każdym przeżyciu znajduje swe potwierdzenie. Koniec czasu nie jest natomiast obecny w czasie ani go nie warunkuje – sytuuje się zawsze obok czasu i nigdy nie jest w nim doświadczony. Hipotetyczne „przeżycie” końca czasu to akt, który określa siebie jako nie-akt. W tym sensie performatyw nieskończoności nie jest jednorazowym doświadczeniem, ale aktem, który chce określać każde kolejne doświadczenie. Ściśle rzecz biorąc, nie można go doświadczyć, można natomiast zmienić dzięki niemu całość doświadczenia. Dlatego idąc za Pawłem, trzeba rozumieć performatyw nieskończoności jako paradoksalną jedność czynu i łaski, ale też immanencji i transcendencji.

„Paweł, sługa Chrystusa Jezusa, powołany na apostoła” (Rz 1,1) ofiarowuje Rzymianom formułę, której żadne stosunki społeczne ani polityczne nie mogą zniweczyć ani unieważnić, tak więc to, czy jego dar – performatyw nieskończoności – zostanie przyjęty, czy odrzucony, zależy wyłącznie od indywidualnej i pierwszoosobowej woli każdego wykonawcy performatywu.

FINITENESS AND INFINITY IN *THE EPISTLE TO THE ROMANS*

The Epistle to Romans was written to the addressee who is under the double power of the law and death. St Paul understands the conscience on one hand as the thoughts that accuse and acquit, and on another hand as the awareness of the behaviour which is incompatible with itself. By focusing on the law and death St Paul's man discovers his individuality. Because it is discovered as not sovereign, at once it demands to be rescued from the generality of the law and the nothingness of the death; only love makes the man sovereign over general, but abstract bans and orders and from the very close, but annihilating temporality. What St Paul is trying to say is that only because man is a finite being he can take part in infinity. The hope of St Paul's disciple is not of this world, but it can be told by the speech act of the infinity only in this world.

¹⁴ G. Agamben, op. cit., s. 84.

BIBLIOGRAFIA

1. Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Warszawa 2009.
2. Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002.
3. Lévinas E., *L'actualité de Maïmonide*, „Cahiers de l'Études Lévinassiennes” 2010, nr 9.
4. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
5. Taubes J., *Teologia polityczna świętego Pawła*, tłum. M. Kurkowska, Warszawa 2010.
6. *The New Testament in the Original Greek*, revised by Brooke Foss Westcott, Fenton John Anthony Hort, New York 1885.

