

Teologia polityczna Oskara Goldberga

Bóg istnieje. Mało tego: istnieją bogowie. Pogodzić jedno z drugim -- oto ambicja Goldberga. Co więcej, wykazać tę zgodność na podstawie Tory! Ta niebywała *hybris* -- zawyrokował Scholem -- zasługuje na anatemę, czy wręcz na *damnatio memoriae*. Gest Goldberga nie sprowadza się jednak tylko do afirmacji politeizmu, uznania realności bogów i realności mitu. Stawka sporu między Goldbergiem a Scholemem jest bowiem o wiele wyższa: teologiczno-polityczna, eschatologiczna. Scholem w następujący sposób streszcza poglądy Goldberga zawarte w jego głównym dziele, *Rzeczywistości Hebrajczyków*¹: Każdy lud metafizyczny ma swojego boga, zaś bóg Izraela jest najpotężniejszy ze wszystkich. Wraz z utratą więzi z bogiem oraz zapewnianych przezeń mocy metafizycznych rozpoczął się proces, który doprowadził do przemiany pierwotnej religii rzeczywistego i obecnego boga w abstrakcyjną religię wiary. Historia religii jest zatem historią upadku, a nie postępu. Upadek prawdziwej, pierwotnej religii Hebrajczyków, której świadectwem jest Tora, rozpoczął się w czasach Dawida i króla Salomona. Jego apogeum jest pusta religijność Psalmów. "Arystotelejski asymilacjonista" Majmonides jest ostatecznym wyrazem oddalenia się od dawnej religii Hebrajczyków. Goldberg postuluje przywrócenie utraconej więzi z bogiem, poprzez doprowadzenie do nowego objawienia. Jest on wrogi syjonizmowi, skazanemu na porażkę jako projekt świeckiej odnowy ludu żydowskiego, pozbawionego metafizycznej więzi ze swym bogiem.

Scholem nigdy nie podjął się otwartej polemiki z Goldbergiem, zapewne uważając, iż tylko wzmocniłby przez to pozycję wroga. Zdecydował się raczej na strategię przemilczenia. Znamy jednak jego argumenty z listu do Rosy Okun², którego kopie Scholem przesłał m.in. Benjaminowi i Rosenzweigowi, jak również z eseju o Abrahamie Cardozo, stanowiącego ukrytą krytykę idei Goldberga³. Scholem uznaje poglądy Goldberga za "politeistyczną bio-kabałę", "gnostycki system w nieco tylko zmodernizowanej terminologii", "nową demonologię"⁴. Zarzuca Goldbergowi, iż jego interpretacja jest "magiczna, a nie teologiczna". Posądza go o "zupełną szarlatanerię"⁵. Uznaje go wręcz za "reprezentanta diabła w naszym pokoleniu"⁶ i przypisuje mu "nieczystą aurę" oraz "lucyferyczny blask"⁷. Jego "nader groteskowe i naiwne poglądy" to "pseudo-kabała"⁸, wyrażona w "nowoczesnej biologiczno-politycznej terminologii"⁹. Zarazem Scholem potwierdza jego znaczącą pozycję, gdy mówi o trzech żydowskich "sektach" owych czasów, skupionych wokół

¹ G. Scholem, *Oskar Goldberg, Encyclopedia Judaica. Second Edition*, t. 7, New York 2007 s. 695-696.

² G. Scholem, *An Rosa Okun, 23 VIII 1928*, w: *Briefe*, t. 3, München 1999, s. 235-239.

³ G. Scholem, *Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos*, *Der Jude* 1928 nr 1, s. 123-139. Por. W. Benjamin, *An Gerhard Scholem, 1 VIII 1928*, w: *Briefe*, t. 1, Frankfurt am Main 1978, s. 481.

⁴ G. Scholem, *An Rosa Okun*, s. 236, 238.

⁵ G. Scholem, *An Richard Sheppard, 18 IV 1976*, w: *Briefe*, t. 3, s. 130.

⁶ G. Scholem, *From Berlin to Jerusalem. Memories of My Youth*, New York 1988, s. 147.

⁷ G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, s. 125.

⁸ G. Scholem, *Walter Benjamin*, s. 124.

⁹ G. Scholem, *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 145.

Warburga, Horkheimera i Goldberga¹⁰. Scholema oburza, iż wedle Goldberga Tora to "*corpus mysticum* [...] we wszystkich szczegółach literalnie autentyczny dokument, poprzez który elohim JHWH zwrócił się do swego ludu"¹¹. A zatem "precz z masorą, precz z krytyką tekstu!", ironizuje Scholem. Skandalem jest, że Goldberg dokonuje remitologizacji centralnych pojęć teologicznych judaizmu¹².

Remitologizacja judaizmu: w zarzucie tym zogniskowane jest stanowisko Scholema. Goldberg usiłuje związać ponownie dobro z mitem i rytuałem, podczas gdy Scholem poczytuje zerwanie tej więzi za cnotę. Jest to, zdaniem Scholema, najwyższa stawka w historycznym sporze toczącym się na arenie religii, a "dokumenty literatury żydowskiej takie jak Tora" stanowią jej świadectwo¹³. Scholem odrzuca zatem objawiony charakter Tory, uznając ją za dzieło literackie, świadectwo rozwoju myśli religijnej, którego zwieńczeniem jest oświecona filozoficzna wiara w sterylne, abstrakcyjne dobro, nieskalane magiczną nieczystością rytuału i mitu. Zeświecczona perspektywa Scholema nie pozwala mu dopuścić możliwości, iż osobowy bóg dyktuje swemu ludowi Torę za pośrednictwem jahwisty, elohisty i proroków. Dla Goldberga nie ma znaczenia, kto trzymał za pióro. Faktem jest, że autorem objawionego tekstu jest elohim JHWH. Napięcie to widzi wyraźnie Rosenzweig, dla którego *Rzeczywistość Hebrajczyków* to "dobry egzegetyczny rdzeń w skorupie szaleństwa"¹⁴. Podsumowuje on list Goldberga następująco: "Cztery strony łajania [...] i w końcu jedna strona, na której pisze, co myśli i to niestety tak, że trudno się oprzeć wrażeniu, iż w zasadzie nie ma on innych poglądów niż obiegowa ideologia liberalna. Gdyby rytuał i dobro dało się w Biblii tak gładko rozdzielić, z pewnością nie byłoby Goldberga, lecz także nie byłoby judaizmu"¹⁵.

Goldberg publikuje *Rzeczywistość Hebrajczyków* w roku 1925. Dwa lata później Scholem natrafia w Bodleian Library w Oksfordzie na manuskrypty Abrahama Cardozo, będące systematycznym opracowaniem antynomicznej teologii Sabataja Cwi. W rok później publikuje on esej o Abrahamie Cardozo, którego krytyka, powtórzona następnie w *Zbawieniu przez grzech* (1936) i *Głównych nurtach mistyki żydowskiej* (1941), jest zarazem krytyką Oskara Goldberga¹⁶. W liście do Rosy Okun sugeruje, że książka Goldberga w istocie powinna nosić tytuł "Rzeczywistość Hebrajczyków, albo dlaczego powinniśmy zostać frankistami"¹⁷, nieświadom, iż obosieczna broń szyderstwa zwróci się z czasem przeciw niemu. Na czym polega zatem ów frankistowsko-sabatajski skandal? Na tytułowej idei zbawienia przez grzech, *micwa haba'a ba'awera* (מצווה הבאה בעבירה). Awera to grzech, przekroczenie, transgresja. Micwa oznacza przykazanie, nakaz religijny. Chodzi

¹⁰ G. Scholem, *An George Steiner*, 28 VI 1977, w: *Briefe*, t. 3, s. 156; *From Berlin to Jerusalem*, s. 131.

¹¹ G. Scholem, *An Rosa Okun*, s. 236-237

¹² G. Scholem, *An Rosa Okun*, s. 239.

¹³ G. Scholem, *An Rosa Okun*, s. 239.

¹⁴ F. Rosenzweig, *An Benno Jacob*, 2 V 1927, w: *Briefe und Tagebücher*, t. 1, The Hague 1979, s. 1138-9

¹⁵ F. Rosenzweig, *An Martin Buber*, 24 X 1928, w: *Briefe und Tagebücher*, t. 1, s. 1200

¹⁶ E. Unger, *Der Universalismus des Hebräertums*, w: *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931*, Würzburg 1992, s. 97-143. Przekład angielski: *Universalism in Hebraism*, The Journal of Jewish Thought and Philosophy 1995 nr 4, s. 271-314.

¹⁷ G. Scholem, *An Rosa Okun*, s. 238.

zatem o micwę poprzez przekroczenie, o prawo, które w swoim wypełnieniu przekracza samo siebie, które samo się znosi. "Tora, aby mogła pojawić się w swej prawdziwej, mesjańskiej postaci, musi zostać unicestwiona"¹⁸. Dlatego "błuzniercze błogosławieństwo" sabataistów brzmi: "Bądź pochwalon, Boże, który zezwalasz na to, co zakazane" (ברוך אתה ה מתיר אסורים)¹⁹, co także pobrzmiewa w przypisywanym przez gnostyków Jezusowi wezwaniu, aby "podeptać zasłonę wstydlivosti" (τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσῃτε)²⁰. Scholem stawia się w pozycji świeckiego moralisty, strażnika prawa, który oburzony potępia "szokujący nihilizm sabataizmu", "doktrynę świętości grzechu", "moralną degradację ludzkiej osoby" oraz "głęboko zdeprawowane idee mistyczne", polegające na "odrzućeniu prawa, antynomizmie i katastrofalnej negacji", uznając je za "religijny nihilizm"²¹.

Potępiając doktrynę transgresji i antynomizmu Scholem potępia zarazem uzasadniającą je teologię: teologię nihilizmu. Kim bowiem jest bóg, który zezwala na to, co zakazane? Odpowiedź na to pytanie stanowi sedno doktryny sabataistów, głoszonej przez nich "tajemnicy boskości"²², która zasadza się na rozróżnieniu boga ukrytego i jawnego, *deus absconditus* i *deus revelatus*²³. Pierwszy jest bogiem bezosobowym, pierwszą przyczyną; drugi - stwórcą i prawodawcą, bogiem Izraela, "pierwszym skutkiem pierwszej przyczyny", jej praemanacją i praróżnicą. Bóg objawiony ustanawia różnicę między dobrem a złem; bóg ukryty jest zaś poza tą różnicą, poza podziałem, toteż jego kult polega na transgresji. Cardozo (a więc i Goldberg) "nie zawahał się przed ostatecznym, przerażającym wnioskiem, zgodnie z którym poddany męczarniom wygnania Izrael zatracił prawdziwą, czystą wiedzę o Bogu"²⁴. Pogląd ten pojawiał się zresztą w dziejach religii wielokrotnie. Marcjon, który uważał się za wiernego ucznia Pawła, twierdził, że ojcem Jezusa nie jest stwórca i prawodawca, lecz stojący ponad prawem *deus alienus* i właśnie dlatego Jezus może głosić wypełnienie i przekroczenie prawa poprzez miłość²⁵. Tropem tym idzie także Eckhart, gdy interpretuje Pawłowe *apertisque oculis nihil videbat* jako epifanię nicości²⁶. Dlatego też Theodosius Harnach może uznać Lutra za marcjonistę, który "całkowicie odgraniczał Prawo od Ewangelii, przeciwstawiał Boga budzącego grozę miłującemu Chrystusowi"²⁷. Ta pradawna tradycja nihilistyczna sięga od Dionizego Areopagity i Mikołaja z Kuzy aż po Heideggera. Sam Chrystus odpowiedział wszelako na pytanie arcykapłana o swą doktrynę: *in occulto locutus sum nihil*²⁸.

¹⁸ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 349

¹⁹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 352, 473

²⁰ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 347; por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, III 13, 92, t. 1, Warszawa 1994, s. 283.

²¹ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 347, 350 oraz *Redemption Through Sin*, w: *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1978, s. 84.

²² G. Scholem, *Redemption Through Sin*, s. 100, 105; *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 354.

²³ G. Scholem, *Redemption Through Sin*, s. 105; *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 354-355.

²⁴ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 355.

²⁵ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 129-130.

²⁶ Eckhart, *Kazanie 71*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. W. Szymona, Warszawa 2014, s. 67. Por. *Kazanie 52*.

²⁷ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła*, s. 132.

²⁸ J 18, 20.

Polemika Scholema więcej mówi o nim samym niż o Goldbergu. Tłumaczy jednak powody, dla których poglądy Goldberga tak długo uchodziły za skandal. Że niebezpiecznie jest wypowiadać się o Goldbergu, zauważył już Rosenzweig²⁹. Paradoks polega na tym, że z oświeceniowej, świeckiej perspektywy badacza kabały Scholem feruje wyroki potępiające rzekomy nihilizm satabaizmu, a więc i Goldberga. Czy jednak Goldberg rzeczywiście jest nihilistą? Faktycznie istnieje daleko idące podobieństwo między Cardozo i Goldbergiem. Również Goldberg rozróżnia "przedświatową" i "manifestującą się" zasadę boską³⁰. Mówi on o JHWH echad ("JHWH jedyny"), przedświatowej zasadzie, nieskończonej, nieobecnej, bezcielesnej, bezprzestrzennej i bezczasowej, poprzedzającej elohim, której przeciwstawia elohim, bogów jawnych, spośród których wyróżnia się elohim JHWH jako "zasada, która manifestuje się w skończoności"³¹, która ostatecznie przewyższy wszystkich pozostałych elohim. Podobnie jak sabataiści odrzuca on pojęcie grzechu, twierdząc iż "Pentateuch nie zna teologicznego pojęcia grzechu, lecz tylko dynamiczne pojęcie błędu"³². Nie utożsamia on jednak zasady przedświatowej z nicością: "prerealna nicość nie może być utożsamiana z samym bogiem, gdyż on jest jej władcą"³³. Odpowiednikiem nicości, neoplatońskiej jedni, z której wszystko się wyłania, jest u Goldberga *celem elohim*, "nieciągłość", "zdolny do oddziaływania punkt niezróżnicowania", "przepaść [...] pomiędzy rzeczywistością nieskończoną a skończoną"³⁴.

W apokryficznej legendzie chasydzkiej pióra Goldberga pojawia się postać Władimira Scholema: "Scholem nie był niewykształconym człowiekiem. Studiował talmud i kabałę. Nie miał jednak nigdy przeżycia [mistycznego], toteż nie miał do nich wewnętrznego dostępu. Dla niego wszystko to było już tylko legendą"³⁵. Mógł zatem Goldberg skwitować go określeniem "Modephilosoph"³⁶. Z poglądem Goldberga zgadza się Jacob Taubes, uczeń i asystent Scholema, który, zdaniem Taubesa, "był gotów na ofiarę śmierci duchowej, aby tylko zostać profesorem kabały, lecz nigdy nie zdobył się na to, by zostać kabalistą"³⁷. Osoba Taubesa stanowi klucz do konstelacji, na którą składają się prócz Goldberga i Scholema także Walter Benjamin i Erich Unger, uczeń Goldberga i przyjaciel Benjamina, a także, za sprawą swojej relacji z Taubesem i Benjaminem, Carl Schmitt³⁸. Pogląd Taubesa na dzieło Goldberga jest zgoła odmienny od Scholemowskiego. Trawestując sąd Rosenzweiga, uznaje on *Rzeczywistość Hebrajczyków* za "głęboki wgląd w rzeczywistość rytuału zawarty w skorupie egzegezy"³⁹. Rytuał i mit nie jest dlań, w

²⁹ F. Rosenzweig, *An Ernst Simon, 18 XII 1926*, w: *Briefe und Tagebücher*, t. 1, s. 1114.

³⁰ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, przeł. T. Sikora, Kraków 2012, s. 61.

³¹ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 63.

³² O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 99.

³³ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 62.

³⁴ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 66, 69. Por. Rdz 1, 27.

³⁵ O. Goldberg, *Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947*, Würzburg, s. 316.

³⁶ E. Unger, *Universalism in Hebraism*, s. 272.

³⁷ J. Taubes, *Scholem's theses on Messianism reconsidered*, Social Science Information 1982 nr 21, s. 668; por. list Taubesa do Scholema z 16 III 1977, Przegląd Polityczny 2013 nr 119, s. II.

³⁸ J. Taubes, *Carl Schmitt - apokaliptyk w służbie kontrrewolucji*, przeł. P. Graczyk, w: *Apokalipsa i polityka. Eseje mesjańskie*, Warszawa 2013, s. 427 i nast., szczególnie s. 439-441.

³⁹ J. Taubes, *An Tamara Fuchs, b.d.*; w: M. Voigts (red.), *Jacob Taubes Und Oskar Goldberg*, Würzburg 2011, s. 35.

przeciwieństwie do Scholema, czymś magicznym, nieczystym i godnym potępienia. Przeciwnie, restytucja rytuału, stanowiąca sedno projektu Goldberga, jest czymś zgoła pożądanym. "Filozofia mitu Goldberga uosabia klasyczny przypadek dialektyki rozumu, który [...] niszczy sam siebie wzywając magiczny rytuał wieków mitycznych, aby przeciwstawił się tyrańskim rządóm technologii", "niszczącej pozostałości społeczeństwa brzemiennego mitem i rytuałem", zastępującej "kultową komunę człowieka z bogami"⁴⁰. W Goldbergu podziwia Taubes "zatrważającą dosłowność, z jaką przekłada on mit na rzeczywistość polityczną", jakkolwiek odrzuca jego archaizm i "mglistą, konserwatywną nostalgię za mityczną epoką"⁴¹. Wielkość myśli Goldberga polega na tym, iż jest on pierwszym po Heglu i Schellingu myślicielem, który podjął się filozoficznej interpretacji politeizmu jako rzeczywistości⁴².

Co zatem oznacza rzeczywistość mitu, rzeczywistość bogów? Co znaczy, że coś jest rzeczywiste? Niemieckie słowo *Wirklichkeit*, którego używa Goldberg, sugeruje swą etymologią pewien trop znaczeniowy. Rdzeń *wrk*, wspólny z angielskim *work*, niemieckim *Werk*, obecny także w greckim ὄργανον, ἔργον, δημιουργός, oznacza działanie, sprawczość, czyn. Jak powiada Heidegger, ἐνέργεια należałoby przełożyć na niemiecki jako *Wirklichkeit*, gdyby to słowo nie było aż tak wyswiechtane. Niemniej tak właśnie tłumaczy je Hegel⁴³. Rzeczywistość to zatem -- przynajmniej u Arystotelesa -- ἐνέργεια, *actus* -- a zatem skuteczne oddziaływanie, w przeciwieństwie do mocy, czy też możliwości -- δύναμις, *potentia* -- która w działaniu się ziszcza. Rzeczywistość bogów byłaby zatem ich oddziaływaniem, niekoniecznie jednak ich bezpośrednią obecnością. Goldberg idzie tym tropem, gdy uznaje *celem elohim* za miejsce przejścia z nieskończoności w skończoność, czyli urzeczywistniania⁴⁴, a zatem za to, co u Platona w *Timajosie* nosi miano χώρα: "jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą [...] z trudnością weń można uwierzyć [...] nie mieści się ani na Ziemi, ani gdzieś na Niebie [...] jest niczym"⁴⁵.

Z owego miejsca, *celem elohim*, wyłania się wszystko, łącznie z bogami, wkraczając "w przestrzenno-czasową część świata", a zatem urzeczywistniając się. Wyłonienie się boga jest jednak wydarzeniem szczególnym. W terminologii Goldberga nazywa się ono *Durchbruch* (przełom, przebicie, przejście) i przypomina Eliadowskie "rupture de niveau". Główną cechą charakteryzującą przełom jest jego nagłość i nieciągłość⁴⁶, albowiem każdy przełom podważa i zrywa "podstawowe zasady porządku natury"⁴⁷. Koncepcja przełomu odsyła do pojęcia cudu jako wtargnięcia obcego elementu, przełamującego ustalony porządek świata. Kiedy Goldberg powiada, iż bogowie dążą do tego, aby "przełamać

⁴⁰ J. Taubes, *Od kultu do kultury*, przeł. R. Kuczyński, w: *Apokalipsa i polityka*, s. 316, 318, 320.

⁴¹ J. Taubes, *Od kultu do kultury*, s. 324.

⁴² J. Taubes, *Od kultu do kultury*, s. 318.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 2, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1996, s. 171.

⁴⁴ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 11.

⁴⁵ Platon, *Timajos*, 52b, przeł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 67.

⁴⁶ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 246, 252.

⁴⁷ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 245-246.

normalny porządek natury i zatroszczyć się o to, by trwale utrzymać ten stan przełomu"⁴⁸, to zbliża się on do Schmittowskiej apoteozy wyjątku⁴⁹. Każdy bowiem przełom jest nastaniem wyjątku, wtargnięciem inności. Za każdym razem, gdy Bóg ukazuje się światu, jest on dla świata nowy i nieznany⁵⁰. W tym sensie przełomem -- a zatem objawieniem -- może być też Kuhnowska *paradigm shift*. Goldbergowska idea przełomu przypomina model epifanii Usenera, który na bazie rozległych badań mitologii antycznej rozwinął koncepcję bogów okazjonalnych, *Augenblicksgötter*, pierwotnego stadium objawienia, na bazie którego dopiero wykształcają się jego bardziej złożone mitologiczne formy: "W pełnej bezpośredniości pojedyncze zjawisko jest przebóstwione [...] jedyna rzecz, jaką widzisz przed sobą, tym właśnie i niczym innym jest bóg"⁵¹. Goldberg opisuje ćwiczenie, jakie zadał mu jego guru podczas pobytu w Tybecie. Polegało ono na długotrwałym wpatrywaniu się w obiekt, dopóki nie zaczął on się żarzyć, świecić blaskiem boskości⁵². Tę samą technikę wykorzystywał Cézanne, kiedy wpatrywał się w Górę Św. Wiktorii.

Goldberg nie jest jednak aż tak radykalny jak Usener czy Heidegger. Nie każde jawienie jest dlań objawieniem. Bogowie są wedle Goldberga ściśle związani z konkretnymi ludami. Każdemu ludowi właściwy jest jego bóg. Wiąże ich relacja mutualizmu: tak jak lud potrzebuje boga, tak też bóg potrzebuje ludu⁵³. Bóg może oddziaływać na świat tylko poprzez swój lud. Lud zaś czerpie moc od boga, który stanowi jego centrum. Zwolennikiem tego poglądu był także Heidegger, który twierdził, iż "bogowie są zawsze bogami ludu; to w nich ujawnia i wypełnia się dziejowa prawda ludu"⁵⁴. Na czele ludu stoi ten, któremu "uda się doprowadzić do nowego objawienia" i w ten sposób doprowadzi do ponownego "złączenia świata bogów ze światem ludzi"⁵⁵, "połączenia ludu z jego elohim"⁵⁶. Goldberg nazywa go mesjaszem⁵⁷. Celem kultu jest utrzymanie tej więzi, "chronienie i podtrzymywanie przepaści, jaka powstaje wskutek aktu przełomu". *Religio* oznacza bowiem wzajemną więź⁵⁸. Temu właśnie służą instytucje kultowe: zapewniają bogu "mieszkanie", *miszkan* (מִשְׁכָּן)⁵⁹, tzn. gwarantują jego trwałą obecność wśród ludu. Dlatego skandaliczne wydaje się Goldbergowi pytanie króla Salomona, wątplącego, czy "Bóg może mieszkać pośród ludzi"⁶⁰.

Za pomocą teorii ludowego objawienia bogów Goldberg usiłuje pogodzić politeizm z monoteizmem. Czy jednak rzeczywiście udało mu się spełnić marzenie Hölderlina i

⁴⁸ O. Goldberg, *Bogowie Greków*, w tym numerze Kronosa s. ...

⁴⁹ C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 55, 77.

⁵⁰ H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. 1, Göttingen 1988, s. 243 i nast., szczególnie s. 246, 251.

⁵¹ H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896, s. 280.

⁵² O. Goldberg, *Zahlengebäude...*, s. 324. Ćwiczenie to zwane jest w jodze *trataka* (त्राटक).

⁵³ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 19-20.

⁵⁴ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, Frankfurt am Main 1989, s. 170.

⁵⁵ O. Goldberg, *Bogowie Greków*, w tym numerze Kronosa s. ...

⁵⁶ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 41.

⁵⁷ O. Goldberg, *Maimonides. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*, Wien 1935, s. 102.

⁵⁸ Łac. *ligo, ligere* -- wiązać. Por. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, s. 147.

⁵⁹ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 46, 153 i nast. Hebrajskie *miszkan* (מִשְׁכָּן) oraz *szechina* (שְׁכִינָה) oparte są na rdzeniu *szkn* (שָׁכַן), podobnie jak greckie *σκηνώ* (mieszkać, rozpinać namiot). Por. J 1, 14.

⁶⁰ 2 Krn 6, 18; por. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 46.

Nietzschego -- pojechać Chrystusa z Dionizosem? Jeżeli bowiem każdy lud związany jest ze swym bogiem, a każdy nowy przełom może dać asumpt od wytworzenia nowego ludu (jako wspólnoty zgromadzonej wokół objawienia) lub odnowy dawnego (jak wolałby raczej widzieć to Goldberg), to na czym miałyby polegać jedyność jednego z wielu? Streszczenie Scholema podaje kryterium siły, co nie oddaje wszelako sedna koncepcji Goldberga. Ostatecznym argumentem jest dlań bowiem autorytet Tory jako słowa objawionego. Pięcioksiąg powiada, iż "JHWH jest większy od wszystkich elohim"⁶¹, jest "bogiem nad bogami", "elohim innych elohim"⁶², a przede wszystkim "jest naszym elohim"⁶³. Problem polega na tym, że na gruncie założeń Goldberga (Tora jako komunikat JHWH dla jego ludu) mamy do czynienia z bogiem (elohim JHWH), który w swym objawieniu wywyższa się nad innych bogów⁶⁴ i podaje się za jedynego⁶⁵. Na podstawie tych zapewnień Goldberg utożsamia jednego z bogów (elohim JHWH) z zasadą przedświatową, którą nazywa JHWH echad⁶⁶. Zarazem stwierdza, iż Pentateuch jest "księgą wojen JHWH"⁶⁷, a historia -- procesem walk elohim⁶⁸, które "u kresu dni" mają zakończyć się zwycięstwem elohim JHWH⁶⁹. Scholem miałby więc rację: jedyność polega tu na wyższości, na fakcie ostatecznego zwycięstwa.

Goldberg popada w sprzeczność, gdy krytykuje sekularyzację, którą postrzega jako destruktywny proces utraty więzi z elohim, przejście od konkretnych bóstw ludowych do abstrakcyjnego boga religii światowej⁷⁰. Zarazem bowiem stwierdza, że u kresu dni objawi się Bóg przedświatowy, nastąpi "utegostronienie świata" (*Verdiesseitigung der Welt*) i unicestwienie śmierci⁷¹. Dlaczego abstrakcja nie miałaby być nową formą, w której prezentuje się przedświatowy Bóg? Taubes, niepokorny uczeń Goldberga, idzie tym właśnie tropem i uznaje w swojej *Eschatologii Zachodu* proces sekularyzacji za spełnienie eschatologicznej obietnicy, nadejście Joachimowej epoki ducha, Benjaminowskiego "świeckiego objawienia"⁷². Tym samym tropem idzie Schelling, radykalny poprzednik Goldberga w próbie uzgodnienia mitologii z objawieniem: "Wygląda na to, że Chrystus jako nieskończoność, która przybyła w skończoność [...] jest ostatnim Bogiem. Po nim przychodzi duch, zasada idealna, dusza władająca nowym światem. Jeśli dawni bogowie byli niejako nieskończonością w tym, co skończone, ale przy zachowaniu pełnej realności, to to, co prawdziwie nieskończone -- prawdziwy Bóg -- musiało stać się skończone, aby na sobie pokazać zniweczenie skończoności. W tym sensie Chrystus był zarazem szczytowym momentem i końcem dawnego świata bogów. Stanowi to dowód, że zjawisko

⁶¹ Wj 18, 11; por. O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 21

⁶² Pwt 10, 17.

⁶³ Pwt 6, 4

⁶⁴ Wj 20, 3; Pwt 5, 7.

⁶⁵ Pwt 6, 4.

⁶⁶ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 61.

⁶⁷ Lb 21, 14.

⁶⁸ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 35, 60, 66.

⁶⁹ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 60.

⁷⁰ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 40 i nast., szczególnie s. 44-45.

⁷¹ O. Goldberg, *Rzeczywistość Hebrajczyków*, s. 60, 63. Por. J. Taubes, *Od kultu do kultury*, s. 322.

⁷² W. Benjamin, *Anioł Historii. Eseje, szkice, fragmenty*, Poznań 1996, s. 58-59.

Chrystusa dalekie jest od tego, aby być początkiem nowego politeizmu, raczej stanowiło absolutne zamknięcie świata bogów"⁷³. Goldberg jednak nie zauważył, że wojna bogów dawno się zakończyła i daremne są jego próby przywoływania dawnych bożków, bo przedświatowy Bóg się wcielił, uniżył i unicestwił, by w końcu przezwyciężyć śmierć.

⁷³ F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983, s. 103.