

„WSZYSTKO, CO JEST NA ŚWIECIE”¹

„Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego” (Pwt 5, 21).

1. Prawo i pragnienie

Mieliśmy już okazję podkreślić, jak paradoksalne są dla współczesnego człowieka przykazania z drugiej tablicy. Wydają się wszystkim tak bardzo oczywiste, że nie można już ich brać za przykazania. Każdy rozsądny rozmówca zgodzi się na przykład z zakazami zabijania czy kradzieży, które stanowią warunek istnienia społeczeństwa. Dlaczego więc nadal mają mieć formę przykazań? Dlaczego za boski nakaz powinniśmy uważać to, co rozum bez trudu uznaje za warunek życia społecznego? Taki konsensus napawa optymizmem, nawet jeśli przykazania wyglądają wtedy na archaiczną i dziecinną formę demokratycznych wymagań, typowych dla współczesnej racjonalności moralnej i politycznej.

Zupełnie inaczej rzecz się ma z dwoma ostatnimi przykazaniem, tu bowiem rozum nie ma nic do powiedzenia. Po co zakazywać nie tyle aktu moralnie nagannego, co pragnienia, które być może nigdy nie stanie się czynem? Jak zabronić tego, co naturalne, nie potępiając samej natury ludzkiej? Można ostatecznie zrozumieć dążenie do opierania się pragnieniom, z chęcią ich przezwyciężania; lecz czy jest sens zabraniać nawet samych pragnień? I jakaż to naiwność, sto lat po ukazaniu się „Interpretacji snów” (*Die Traumdeutung*, 1900), zakazać pragnienia: czy prawo samo nie tworzy pragnień, zakazując ich? Św. Paweł powiedział to już przed Freudem: „Nie wiedziałbym bowiem, co to jest pożądanie, gdyby Prawo nie mówiło: *Nie pożądaj*” (Rz 7, 7). Czy zakaz pragnienia nie jest najbardziej oczywistą i najstarszą formą pragnienia

* Vincent Carraud, ur. w 1957 roku, żonaty, ma pięcioro dzieci. Jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Caen, redaktorem naczelnym francuskojęzycznej edycji *Communio*.

¹ 1 J 2, 16 (przypis tłumaczkii).

zakazu, a więc wyrazem władzy „Ojca”? Zresztą, czy samo przykazanie nie opiera się na pragnieniu zakazu? Zakazać pragnienia zakazu: to jakieś błędne koło... Przykazanie wydaje się faktycznie dopuszczać dwie możliwe motywacje: nie będziesz pożądał (żony i) dóbr bliźniego, bo 1) to jest pragnienie; bo 2) to jest twój bliźni. Lecz czegoż mogę pożądać, jeśli właśnie nie tego, co zakazane? Czy istotą pragnienia nie jest pragnienie tego, co zakazane, pragnienie tego, co ma inny człowiek, jako pragnienie innego, a więc pragnienie samego zakazu? Słowem, przykazanie nie tylko nie reguluje pragnienia, lecz samo je wywołuje. Ale patrząc inaczej, czy pragnienie nie narzuca też swego sekretnego prawa przykazaniu, które okazuje się wtedy pragnieniem prawa? Dusza Dawida „omdlewa, tęskniąc wciąż do wyroków” Pańskich (Ps 119, 20).

Niewyobrażalne więc, czy może raczej zbyt pobudzające wyobraźnię współczesnego człowieka, dwa ostatnie przykazania są niewiele mniej — a może nawet znacznie bardziej? — trudne do zrozumienia przez katolików. Od razu jawią się nam dwie co najmniej trudności: najpierw ta, na którą właśnie natrafiliśmy, a mianowicie trudność wynikająca z sensu zakazu pragnienia (a); następnie trudność związana z brakiem zróżnicowania przedmiotów pożądania, osób czy dóbr (b).

a) Powróćmy inną drogą do pierwszej trudności. Jest czymś oczywistym, że różnica zachodząca pomiędzy dwoma ostatnimi a poprzednimi przykazaniem polega na tym, iż dotyczą one nie obiektywności czy rzeczywistości działania, którego nie należy się dopuszczać, lecz samej poprzedzającej go intencji (pragnienia, namiętności itp.). *De facto* nawiązują one do trudnego do zdefiniowania, lecz niesłychanie przydatnego w tradycji duchowej, pojęcia *serca*², tak ważnego w *Ewangelii według św. Mateusza*, serca, z którego pochodzą złe myśli (zabójstwa, cudzołóstwa, nierząd, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa — Mt 15, 19), lecz które też otwiera na bezpośrednie widzenie Boga („błogosławieni czystego serca” — Mt 5, 8). Ostatnie przykazania bazują więc w pewnym sensie na zagrożeniu innych. Ale gdyby zostały one zachowane, czy pierwsze przykazania, albo przynajmniej cztery poprzednie, nie stałyby się niepotrzebne?

b) Drugą trudność wywołuje lista porządkująca przedmioty biblijnego wersetu: na równi zda się traktować dom, żonę, sługi, dobra... Dziwne jest przede wszystkim takie ujednoczenie: czy można badać pragnienia lub pożądania, nie biorąc pod uwagę

² Zob. *Serce*, w: DDB, 1950.

specyfiki ich przedmiotów? Tym bardziej, że to właśnie typologia przedmiotów umożliwia zwykle typologię namiętności (zawiść, zazdrość, skąpstwo itd.). Jak mówi św. Tomasz, o specyfice grzechów stanowią ich przedmioty! Wydaje się, że w *Księdze Wyjścia* pragnienie czy pożądanie potraktowano tak, jak miłość u Karłuzjusza: jedna definicja odpowiada wszystkim jego przedmiotom. Znany jest pewien prowokujący tekst, prowokujący w końcu nie bardziej niż przykazanie: „Nie ma potrzeby wyodrębniać tylu rodzajów miłości, ile jest różnych przedmiotów, które można kochać; bo chociaż namiętności człowieka dążącego do sławy, skąpca do pieniędzy, pijaka do wina, brutala do kobiety, którą chce zgwałcić, człowieka honoru do przyjaciela lub przyjaciółki, a dobrego ojca do dzieci, bardzo się między sobą różnią, to jednak są do siebie podobne przez to, że uczestniczą w miłości” (*Passions de l'âme*, art. 82). Zupełnie tak, jakby można było się obejść bez rozróżniania przedmiotów pożądania, jak gdyby można było utożsamiać pożądanie dóbr i żony!

Celem poniższego artykułu jest wyodrębnienie tych pierwszych trudności, wskazanie kilku elementów rozwiązania, jakich dostarcza chrześcijańska tradycja, i kilku dróg do pogłębienia problematyki.

2. Dziewiąte i dziesiąte: Żona czy dom?

Kościół rzymskokatolicki i zreformowane Kościoły luterańskie, zgodnie z katechezą św. Augustyna³, w Wj 20, 17, czy też w paralelnym tekście z Pwt 5, 21, dopatrują się dwóch przykazań: „Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego”. Jest to jednak prostą konsekwencją połączenia w jedno przykazanie wersetów od 2 do 6 z Wj 20. W rzeczywistości, dla św. Augustyna, a za nim dla katolików, objawiające słowa Boga: „Ja Jestem Pan, twój Bóg...”, jedyność Boga i zakaz tworzenia obrazów, są jednym fundamentalnym słowem⁴. Skoro zatem werseły od 8 do 11 tegoż rozdziału poświęcone są poszanowaniu szabat, to każdemu następnemu wersełowi powinno odpowiadać jedno przykazanie, aż do wersełu 17, który podzielono na dwa, by zachować numerację decymal-

³ Zob. *Question 71, 2-3, su Exode*, Vives VII, 572.

⁴ Zob. artykuły M. Salesa i Ch. Dohmena w *Communio* 13 (1993) 1, s. 10-32 i 33-52.

ną⁵. Choć bowiem Biblia nigdzie nie podaje numerów przykazań, wyraźnie wskazuje na ich liczbę *dziesięć* (Pwt 10, 4 i Wj 34, 28): *Dekalog*, „dziesięciosłów”, nie może przecież nie zawierać „dziesięciu słów”.

W rzeczywistości jednak sprawy są nieco bardziej skomplikowane, gdyż chodziło o to, by zaproponować wierzącym syntezę w oparciu o dwie różne listy: z *Księgi Wyjścia* i z *Księgi Powtórzonego Prawa*. Otóż wersety z Wj 20, 17 i Pwt 21, 5 wspominają żonę i dom w różnym porządku (różnica ta jest niewątpliwie mała, ale w swej wymowie znacząca):

„Nie będziesz pożywał domu bliźniego twego. Nie będziesz pożywał żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego” (Wj 20, 17).

„Nie będziesz pożywał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego” (Pwt 5, 21).

Septuaginta, za którą *Wulgata* nie idzie w tym względzie, ujednoliciła oba fragmenty, odwracając porządek tekstu hebrajskiego z *Księgi Wyjścia* („dom”, następnie „żona”) i dodając: „ani żadnego z jego bydła”. Werset z *Księgi Wyjścia* zostaje w ten sposób uzgodniony z wersem *Księgi Powtórzonego Prawa*: najpierw żona, stanowiąca przedmiot niezależnego zdania, następnie, w długim zdaniu, dom itd. Tym sposobem otrzymujemy tekst: „Nie będziesz pożywał żony swojego bliźniego; nie będziesz pożywał domu swojego bliźniego, ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu czy osła, ani żadnego z jego bydła, żadnej rzeczy, która należy do twojego bliźniego”⁶. W taki sposób zostaje ustalona zasada rozróżniania obu przykazań: zakaz pożądania żony bliźniego znajduje się w dziewiątym, a zakaz pożądania dóbr wszelkiego rodzaju w dziesiątym. Można dyskutować nad zasadnością takiego niedosłownego lecz zręcznego przekładu, można dyskutować, bo pojęcie rodzajowe „dom” (*oikia*) obejmowało też żonę lub żony bliźniego, jego niewolników i dobra, słowem, cały jego majątek. Kobieta zamężna była bowiem własnością *baala*, pana; mąż był panem żony, tak jak był panem domu czy

⁵ Dlatego prawosławni, kalwini czy anglikanie, którzy odróżniają adorację Boga od kultu bożków (bałwochwalstwa), uważają nasze dziewiąte i dziesiąte przykazanie za jedno. Podobnie też jest w judaizmie, który wyodrębnie objawienie jedności Boga i zakaz czynienia obrazów.

⁶ Przekład francuski: A. Le Bouluec i P. Sandevior w: *Bible d'Alexandrie, L'Exode*, Paris 1989, s. 210-211.

pola, nawet jeśli kobieta, ściśle rzecz biorąc, nie stanowiła przedmiotu kupna. Przykazanie obejmuje całą ekonomię w starożytnym tego słowa znaczeniu, co nadaje mu przede wszystkim jedność, podczas gdy przekład grecki, a następnie podział katolicki, wyodrębnia sferę seksualną i czyni z niej zupełnie odrębną kwestię moralną. Chociaż nawet w katolicyzmie oba przykazania często wykładano jednocześnie. Dla przykładu *Katechizm Soboru Trydenckiego* traktuje przykazania dziewiąte i dziesiąte łącznie, „ponieważ są podobne od strony przedmiotu [sic!] i sposób ich omawiania jest ten sam” (c. 37). Zrobimy tu tak jak on, chcąc odtworzyć, jak staramy się to czynić od roku 1992, znaczenie i jedność biblijnego nakazu, z zachowaniem ustalonego w katolicyzmie porządku.

W rzeczywistości przekład *Septuaginty* jest, jeśli tak można powiedzieć, jedynie seksualnie poprawny, bo odłączając żonę od listy dóbr, pozostawia na niej służącą i służącego, niewolników domowych obu płci, co obejmowało, przynajmniej przez pewien czas, konkubiny będące niewolnicami⁷. Powrócimy jeszcze do tego zagadnienia. Wstępnie można podsumować, że rozróżnienie pomiędzy żoną a domem w szerokim tego słowa znaczeniu okazało się wygodne dla katechezy i teologii moralnej, bo pozwoliło oddzielić dziewiąte przykazanie, mówiące o lubieżności (pożądliwości cielesnej, pragnieniu żony bliźniego), od dziesiątego, które mówi o przydatności jego dóbr. Wyrażając różnicę pomiędzy oboma przykazaniami *Katechizm Soboru Trydenckiego* wskazuje, że pożądliwość „zdąży za przyjemnością i żądzą”, podczas gdy w drugim wypadku „poszukuje tylko tego, co jest przydatne i korzystne” (§ 1). To czyniąc, *Katechizm* idzie za św. Tomaszem rozróżniającym z jednej strony zabójstwo, którego nie może motywować żadne z dóbr, a z drugiej strony cudzołóstwo i kradzież, które popełnia się tylko wtedy, gdy się ma na względzie jakieś dobro, chociaż to, co upragnione, może się okazać iluzoryczne. Św. Tomasz pokazuje w efekcie, że zebójstwo nie kryje w sobie żadnego obiektywnego dobra, podczas gdy cudzołóstwo mierzy w dobro obiektywne, w przyjemność; także kradzież ma na względzie przydatność danej rzeczy. Otóż dobro jest samo w sobie godne pożądania. W związku z tym „potrzebne były oddzielne przykazania,

⁷ Wydaje się, że w przeciwieństwie do *Księgi Wyjścia*, Prawo deuteronomiczne, podobnie jak też *Proroctwo Jeremiasza* 34, w traktowaniu niewolników izraelskich nie czyni różnicy pomiędzy mężczyznami a kobietami; można stąd wywnioskować, że nie ma już niewolnic będących konkubinami. Odnośnie do tego zob. R. de Vaux, *Les institutionis de l'Ancien Testament*, t. I., Paris 1958, ss. 48-51 i 128-135.

zabraniające pożądania kradzieży i cudzołóstwa. Zbędne było natomiast przykazanie zakazujące pożądania zabójstwa”⁸. Pragnienie zabójstwa jest bowiem przeciwne naturze, natomiast nie jest nim pragnienie cudzołóstwa czy kradzieży: stąd dla Tomasza plynie konieczność wyraźnego ich zakazu. Niezależnie od finezji wyjaśnienia tomistycznego, pozwala nam ono wydobyć inną nieuniknioną trudność, którą stanowią związki łączące dziewiąte i dziesiąte przykazanie z szóstym i siódmym. Dlaczego trzeba zakazywać pragnienia cudzołóstwa i samego cudzołóstwa, jak również pragnienia kradzieży i samej kradzieży?

Jeśli chodzi o *Katechizm Kościoła Katolickiego*, klasycznie przedstawia on dziewiąte przykazanie jako przykazanie odnoszące się do „pożądliwości ciała” i mówi o dziesiątym, że „stanowi dalszy ciąg i uzupełnienie przykazania dziewiątego”, bo zabrania „pożądania dóbr drugiego człowieka, które jest źródłem kradzieży, grabieży i oszustwa” (§ 2534). Zasadą oddzielenia od siebie obu przykazań jest więc odseparowanie pożądliwości odnoszącej się do żony bliźniego od pożądliwości odnoszącej się do jego (innych) dóbr. Dlatego *Katechizm* przy dziesiątym przykazaniu mówi zasadniczo o pojęciu czystości, intencji i spojrzenia, a w niej o pojęciu wstydlivosti jako „integralnej części umiarkowania” (§ 2521). Zauważamy jednak ze zdziwieniem, że za epigraf do dziewiątego przykazania, wraz z Mt 5, 28 (cudzołóstwo serca) służy Wj 20, 17, podczas gdy właśnie tam znajduje się werset umieszczający kobietę na drugim miejscu, po domu. Chcąc wprowadzić w dziesiąte przykazanie, *Katechizm* dokonuje montażu Wj 20, 17 z Pwt 5, 21, który znosi odniesienie do pożądliwości cielesnej, i dodaje do niego, jak przy wszystkich przykazaniach, odnośnik do Nowego Testamentu, w tym wypadku do Mt 6, 21: „Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje”. Na tej podstawie występuje krótka wzmianka o chciwości (nieumiarkowanym pragnieniu przyswojenia sobie⁹ dóbr ziemskich¹⁰), o zachłanności (nieumiarkowanym pragnieniu bogactw) i o zazdrości, która jest wadą główną i grzechem śmiertelnym, gdy życzy bliźniemu poważnego zła. Stąd też inny, choć bliski temu, podział tematyczny dziewiątego i dziesiątego przykazania polega na omówieniu, w kontekście ostatniego przykazania, grzechów głównych. Tym nieuporządkowanym prag-

⁸ S. Th. 2-2, q. 122, a. 6, ad 4.

⁹ Wydaje się, że pierwsze hebrajskie określenie, którym się posłużono, by zakazać pożądliwości, odnosi się do prawdziwych zakusów zawłaszczenia: zob. przypis A. Le Boullueca i P. Sandevoira do ich przekładu *Księgi Wyjścia*, s. 211.

¹⁰ Stąd wypływa kwestia moralnej oceny pewnej liczby praktyk eko-

nieniom *Katechizm* przeciwstawia „pragnienia Ducha Świętego” (*phronema*, Rz 8, 27), a następnie „pragnienie prawdziwego szczęścia”, które „wyzwała człowieka od nadmiernego przywiązania do dóbr tego świata” (§ 2548). Cały przegląd dziesięciu przykazań kończy się wreszcie zdaniem: „człowiek ma jedno prawdziwe pragnienie: «Chcę widzieć Boga»” (§ 2557¹¹). Lecz czy można tak prosto i zwyczajnie zastąpić nieuporządkowane pragnienia pragnieniem (oglądania) Boga?

W historii duchowości i moralności kwestia ta zbyt często dawała miejsce straszliwej alternatywie: czy lepiej organizować wyścig pragnień, wciągając nawet Boga w sprawy upodobania, czy raczej kusić się o to (bo jest to właśnie pokusa), by skończyć z wszelkimi pragnieniami. Pierwszym z tych nurtów jest chrześcijański hedonizm, którego szczytem jest „zwycięskie upodobanie” jansenistów, bądź też nabożeństwo w stylu Marie-Madeleine, będącej — używając słów Bremonda¹², „patronką panhedonizmu”. Drugim z nich jest moralistyczny ascetyzm uśmiercania pragnień, drogi niektórym XVII-wiecznym jezuitom i tradycji luterańskiej, który znaleźć można nawet u Kanta. Powrót do Pisma Świętego zrównuje te trendy i dyskwalifikuje samą opozycję między chrześcijańskim *hedonizmem* i *ascetyzmem*. W obu tych nurtach wspólne jest bowiem to, że są antropocentryzmami, to znaczy uważają modlitwę za środek, a nie za cel, a więc utożsamiają modlitwę z przyjemnością¹³. Cała doktryna duchowych zmysłów porusza się między tymi dwiema rafami, równie wstecznymi, co ograniczającymi. I niewątpliwie nie jest czymś obojętnym to, że wszyscy najwięksi teolodzy spekulatywni XX wieku: Barth, Rahner i Bal-

nomicznych. Niechaj wystarczy tu jeden przykład, a mianowicie zakaz sformułowany przez *Katechizm Soboru Trydenckiego* (§ 4), dotyczący zatrudnienia pracownika konkurencyjnej firmy nawet po to, by dać mu wyższe wyższe wynagrodzenie, czy obietnicę lepszej przyszłości: nie będziesz pożywał sługi czy służebnicy twojego bliźniego! W § 1 czytamy: „[...] zakazane jest tego pragnąć w jakikolwiek sposób, nawet jeśli można go było pozyskać uczciwie i zgodnie z prawem, skoro tylko mogłoby to spowodować bliźniemu jakąś szkodę”.

¹¹ Jest to aluzja do *Libro de la vida* św. Teresy od Jezusa, rozdz. 1. W paragrafie tym nie ma odnośnika do tego dzieła, lecz dano go w § 1011.

¹² Który to mówi o Bourdaloue, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VIII, *Maméthaphisique des saints*, 2, Paris 1928, s. 343. Ale „panhedonizm religijny” jest wspólny co najmniej Pascalowi, Nicole, Bossuetowi, Malebranche.

¹³ Aby uniknąć tej alternatywy, nieszczęśliwie zastępując ją inną, z pewnych punktów widzenia równie szkodliwą, teologia moralna rozróżniła pragnienie posiadania i pragnienie samego podmiotu, co długo nazywano miłością pożydatliwości i miłością życzliwości.

thasar¹⁴ powrócili w swych znaczących dziełach do związku zachodzącego w jedność tego samego aktu między wyczuwalnym pragnieniem a duchową wolą. Gdy się popatrzy jeszcze głębiej, właśnie wyjaśnianie problemu pragnienia Boga pozwala uniknąć tej równie klasycznej, co żalostnej alternatywy¹⁵.

Bo czyż można prosto i zwyczajnie zastąpić nieuporządkowane pragnienia przez pragnienie (ogładania) Boga? Co myśleć o świętych pragnieniach, których przykazanie nie zabrania? Czy również trzeba stosować w nich ascezę, bądź też czy mogą nie współistnieć z pragnieniem Boga? Czy można wyobrazić sobie, by pragnienie tej samej natury dotyczyło przedmiotów skończonych i nieskończonych? Artykuły z niniejszego numeru próbują chociaż po części odpowiedzieć na niektóre z tych pytań, bo właśnie w tym punkcie rozgrywa się chrześcijańska antropologia.

3. Poczęte w grzechu, skłonne do grzechu, lecz nie tożsame z grzechem

a) Ciało

Nie wypowiadamy się tu co do znaczenia słowa „pragnąć” w języku hebrajskim¹⁶, czy też nawet w grece *Septuaginty*. Zwróćmy tylko uwagę na to, że wraz z typowym dla *Septuaginty* *epithymeō* z Pwt 5, 21, „pożądliwość jawi się jako grzech *par excellence*”¹⁷. Będzie tak niewątpliwie w pierwszych wiekach po Chrystusie, nie tylko u Ojców Kościoła, ale także, i być może przede wszystkim, u Filona z Aleksandrii, najwierniejszego świadka znaczenia przykazań dla współczesnego Chrystusowi Żyda (przypomnijmy, że Filon komentuje *Septuagintę*, a nie tekst hebrajski). Najważniejszym punktem jest tu wewnętrzność pragnienia, bo właśnie to czyni z pragnienia podłoże grzechu.

Rzeczywiście, w swym *De Decalogo* Filon przez potępione w przykazaniu pragnienie (czy pożądliwość, *epithymia*) rozumie namiętność, która ma początek w nas samych, zamiast przycho-

¹⁴ Zob. np. K. Barth, *Dogmatique de l'Eglise*; K. Rahner w wielu artykułach poświęconych doktrynie zmysłów duchowych u Orygenesusa (a faktycznie u Ewagriusza), Bonawentury i in.; H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix*, I (przekład francuski: *Apparition*, II, 3).

¹⁵ Por. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris 1946 i DDB, 1991; zob. też *Le mystère du surnaturel* i *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965.

¹⁶ Por. zamieszczony w niniejszym numerze artykuł G. Hentschela, *Prawo bliźniego do życia*.

¹⁷ Przypis A. Le Boullueca i P. Sandevoira do ich przekładu *Księgi Wyjścia*, dz. cyt., s. 211.

dzić i atakować nas z zewnątrz, jak to czynią trzy inne główne namiętności: przyjemność, ból i lęk (według *Fedona* 83b), nie będące przedmiotem zakazu w Dekalogu. „Gdy każda inna namiętność, wciskając się ze świata i wnikaając z zewnątrz, zda się nie-dobrowolna (*akousios*), tylko pragnienie poczęte w nas samych jest dobrowolne (*hekousios*)”¹⁸. *Epithymia* ma swój początek w nas: dlatego nie rani, jak obce ciało, które nas przeszywa¹⁹, lecz rozciąga, rozpina i ćwiartuje: „Kto myśląc o dobru nieobecny stara się je otrzymać, do maksimum wysila duszę i natęża ją jak najmocniej, pragnąc osiągnąć upragnionego przedmiotu. Jest rozpięty, jak na torturach łamania kołem”²⁰. Wielu Ojców Kościoła dopatruje się w tak rozumianej pożądliwości korzenia zła i skutku pierwotnego rozdarcia człowieka²¹. Wszelkie walki wewnętrzne i między ludźmi, konkluduje Filon, mają to samo źródło: pragnienie bogactw, kobiety lub sławy. Św. Jakub też stwierdza: „Skąd się biorą wojny i skąd kłótnie między wami? Nie skądinąd, tylko z waszych żądz, które walczą w członkach waszych” (Jk 4, 1). Pożądliwość szerzy się od wewnątrz na zewnątrz, jest trądem duszy²². Pod całkiem wewnętrzną jednością *epithymia* już Filon wyraźnie dostrzega jej dobrowolny charakter, typowy właśnie dla jej grzesznego stanu.

To, co w nas pragnie lub pożąda, św. Paweł nazywa „ciałem”. Rozdział 5 z *Listu do Galatów* stanowi, ze swym podziałem na ciało (*sarks*) i ducha (*pneuma*), pierwszy chrześcijański traktat o pożądliwości (Ga 5, 16-20). Ten podział jest przez Pawła pomyślany w kategoriach opozycji, przeciwstawienia sobie dwóch przeciwników (Ga 5, 17). Pożądliwość jest buntem ciała przeciwko duchowi. Pragnienia ciała znosi się i doświadcza jak namiętności, lecz chodzi o to, by ich nie spełniać, nie wcielać w czyn: „postępujcie według Ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (*epithymia sarkos, desideria carnis*) (Ga 5, 16). Jednocześnie ten, kto nie jest poddany ciału, nie jest też poddany Prawu, co św. Paweł rozwinie w Rz 7: duch z jednej strony, prawo i ciało z drugiej. Wybitnie

¹⁸ Filon, *De Decalogo*, 142, wprowadzenie, przekład i przypisy V. Nikiprowetzky, Paris 1965, s. 112-113 (przekład poprawiony) wraz z przypisem ²³ na s. 158.

¹⁹ Na temat przemiany wewnętrznej i zewnętrznej, dokonywanej przez chrzest, zob. piękny tekst Diadocha z Fotike, który też cytuje w swym artykule M. Figura.

²⁰ Filon, *De Decalogo*, 146.

²¹ Tak jest również w przypadku ostatniego Soboru, na przykład w KDK 13. Zob. także KKK 2516.

²² Filon, *De Decalogo*, 150.

rozdwojone słownictwo sugeruje, że ciało nie pragnie lub nie pożąda zwyczajnie tego lub tamtego (co zostanie ujęte pod nazwą uczynków i dzieł ciała; Ga 5, 19), lecz pragnie i pożąda zasadniczo *przeciwko* duchowi. Paweł czuje się więc zarazem upoważniony do tego, by mówić też o duchu, że pragnie on czy pożąda przeciw ciału! Opozycja ducha i ciała jest więc przeciwstawieniem sobie dwóch *pragnień*. Przeczytajmy raz jeszcze ten zdumiewający fragment: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch, a duch do czego innego niż ciało” (Ga 5, 17). W tym, że ciało w swych dążeniach sprzeciwia się duchowi, nie ma nic zaskakującego. Lecz w tym, że i działanie ducha rozumiane jest jako pożądlivość, w logice przeciwnika — jeśli tak można powiedzieć — jest wielka śmiałość. W tej Pawłowej śmiałości spoczywa cała pierwotna dwuznaczność chrześcijańskiej koncepcji pragnienia. Zastosowanie przez Pawła słowa *epithymia* narzuca bowiem rozumienie pożądlivości z jednej strony właśnie jako buntu ciała, do tego stopnia mocnego, że „nie czynicie tego, co chcecie” (Ga 5, 17), z drugiej natomiast strony jako pragnienia, które samo w sobie nie jest grzeszne i w pewnym sensie wcześniejsze niż jego cielesne przywłaszczenie, a zatem jako pragnienia, które tylko duch może żywić. Właśnie to pragnienie ducha, wprost przeciwnie, wyzwala i od pożądlivości, i od Prawa. *List do Efezjan* czyni wzmiankę o tym podwójnym wyzwoleniu: „także my wszyscy niegdyś postępowaliśmy według żądz naszego ciała (*en tais epithymiais tes sarkos*), spełniając zachcianki (*thelemata*) ciała i myśli zdrożnych (*dianoion*). I byliśmy potomstwem z natury zasługującym na gniew” (Ef 2, 3). Albowiem odtąd „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniem” (Ga 5, 24).

b) Dwuznaczność pragnienia

Spotykamy się tu z istotą katolickiej doktryny o pożądlivości. Polega ona na przyjęciu zasadniczej dysocjacji pomiędzy pragnieniem a pożądaniem (pożądlivością). Słowo *epithymia* oznacza oba te stany, co stanowi właśnie jego konstytutywną dwuznaczność.

W efekcie, w teologii moralnej, podręczniki i słowniki definiują pożądlivość jako „poruszenie zmysłowego apetytu przeciwne porządkowi”²³. Podsumujmy z grubsza katolicką doktrynę o pożądlivości, wychodząc od kanonicznej interpretacji grzechu pier-

²³ Zob. artykuł: A. Chollet, *Concupiscence* w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, kol. 803-814.

worodnego²⁴. Pożądliwość jest skutkiem grzechu pierworodnego, skoro Adam i Ewa przed upadkiem jej nie doznawali (por. Rdz 2, 25). Św. Augustyn zauważa, że czymś nowym jest tutaj nie sama nagość, lecz wrażenie, jakie ona odtąd wywiera²⁵. To nieposłuszeństwo zatem pociąga za sobą pożądliwość, którą naznacza wstyd przed nagością, a nie odwrotnie. Jeśli Adam robi sobie przepaskę z liści figowych „choć było wiele innych liści, mniej drażniących ciało — jak wyjaśnia święty Ireneusz — to dzieje się tak dlatego, że musiał zrobić sobie okrycie dostosowane do swego nieposłuszeństwa”, to znaczy „tłumiące niepohamowany żar ciała, skoro utracił naiwnego i dziecięcego ducha i doszedł do myśli zdrożnych”²⁶. W taki sposób Ojcowie Kościoła przejmują Pawłową tezę o buncie ciała przeciw duchowi, którą w sposób szczególny rozwija św. Augustyn: bunt ciała przeciwko duchowi jest skutkiem i obrazem buntu stworzenia przeciwko Stwórcy. Nieposłuszeństwo ciała świadczy o nieposłuszeństwie człowieka. Ukazanie Adama jest interioryzacją jego nieposłuszeństwa: „jakąż karę nałożono w tym grzechu, jeśli nie samo nieposłuszeństwo?” Tak więc i przed grzechem istniało pożądanie seksualne (*libido*), lecz „nie ogarniało jeszcze ich (tzn. Adama i Ewy) ciała bez przyzwolenia, a nieposłuszeństwo ciała w pewnym sensie nie świadczyło jeszcze o nieposłuszeństwie człowieka, by się z nim utożsamiać”²⁷. Zwróćmy uwagę na to, że pragnienie ciała i jego organiczne przejawy były w pełni podporządkowane woli człowieka.

Odtąd żądza człowieka jest nie tylko skutkiem grzechu pierworodnego, ale i tym, co scholastycy nazywają *materia*; oznacza to, że prawdziwy błąd jest błędem woli (grzech wzięty formalnie), lecz dokonuje się w oparciu o doznawaną pożądliwość i wychodząc od niej²⁸. Dostarcza więc ona swej treści dla grzechu woli²⁹. Nakazu „nie będziesz pożądał” nie bierze się więc w sensie absolutnym, bo Kościół (jak też moralność filozoficzna) utrzymuje, że

²⁴ To podsumowanie jest potrzebne do pełnego zrozumienia M. Figury, który podejmując klasyczne badanie Karla Rahnera (przypis 27), zakłada znajomość doktryny tomistycznej, przynajmniej w ogólnych jej zarysach.

²⁵ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, 1. XIV, 17.

²⁶ *Adversus Haereses*, III, 23, 5. Por. św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 1, XIV, 17.

²⁷ *O Państwie Bożym*, 1. XIV, 15; BA 35, s. 420-421 i 426-427.

²⁸ Zob. np. św. Tomasz z Akwinu, *De malo*, q. 4.a. 2.

²⁹ Luteranie i kalwini natomiast uważają, że grzech pierworodny polega właśnie na pożądliwości. Kalwin pisze na przykład: „Mówimy, że wszystkie pragnienia i apetyty człowieka są złe i potępiamy je jako grzech [...]. Choroba pożądliwości, która jest w nas, jest źródłem grzechu” (*Institution de la religio chrétienne*, III, c. 3. n. 12).

czyny bez przyzwolenia człowieka nie są jako takie grzechami. Słowem, Kościół uznaje, że istnieje coś takiego jak pierwotna neutralność namiętności, którą należy rozumieć jako rodzaj moralnej neutralności pragnienia cielesnego. Dlatego Sobór Trydencki musiał ustalić wbrew protestantom katolicką interpretację *Listu do Rzymian*. Widać w niej w pełni to, co nazwaliśmy wyżej konstytutywną dwuznacznością koncepcji pragnienia³⁰.

„To zaś, że w ochrzczonych pozostaje pożądliwość lub zarzewie grzechu (*concupiscentiam vel fomitem*), ten święty Sobór uznaje i z tym się zgadza. Ponieważ zaś ta pożądliwość jest nam pozostawiona dla walki (*ad agonem relictam*), nie może ona szkodzić tym, którzy jej nie dają przyzwolenia i mężnie (*viriliter*) opierają się jej z pomocą łaski Jezusa Chrystusa. Właśnie dzięki temu «każdy otrzyma nagrodę, kto będzie należycie walczył» (2 Tm 2, 5). A co do tej pożądliwości, którą Apostoł niekiedy nazywa „grzechem” (Rz 6, 12n), święty Sobór oświadcza, iż Kościół katolicki nigdy nie rozumiał tak, jakoby u ludzi odrodzonych była prawdziwym i właściwym grzechem, lecz (tak jest nazwana), ponieważ jest pozostałością po grzechu i do grzechu nakłania (*ex peccato est et ad peccatum inclinata*)”. (DS 1515).

Jak widać, fragment ten, przynajmniej wewnątrz, zakłada doktrynę wolności. *Katechizm Soboru Trydenckiego* podaje tę interpretację i ją rozpowszechnia: „Podobnie jak inne poruszenia duszy nie są z konieczności i nieustannie złe, tak i żar namiętności nie jest koniecznie przewrotny (...). Należy rzec coś przeciwnego, że te pragnienia są dobre same w sobie, bo Bóg je w nas włożył” (§ 2). Również *Katechizm Kościoła Katolickiego* odsyła wyraźnie do tego tekstu, wskazując, że „pożądanie jest konsekwencją nieposłuszeństwa grzechu pierwotnego (Rdz 3, 11). Wywołuje ono nieporządek we władzach moralnych człowieka i nie będąc samo w sobie grzechem, skłania człowieka do popełniania grzechów” (KKK 2515). To czyniąc, Sobór Trydencki i *Katechizmy* bazują na dorobku tomistycznym: „Przykazania zakazujące pożądliwości nie obejmują zakazu pierwszych poruszeń zmysłowości, ale zakazują przyzwolenia woli na niegodne czyny lub niegodne przyjemności”³¹.

Podsumowując to, co powiedzieliśmy: samo w sobie pragnienie, czy też „poryw pożądania”, nie jest grzechem, nawet jeśli często stanowi do niego okazję. Zostaje nim tylko po przyzwoleniu woli,

³⁰ Ten kapitalny tekst, do którego odsyła *Katechizm Kościoła Katolickiego*, zawarty jest w *Dekrecie o usprawiedliwieniu*. Pozwolimy sobie cytować jego dłuższy fragment.

³¹ S. Th., 2-2, q. 122, a. 6, ad 3.

którego pierwszym skutkiem jest to, że staje się ono nieumiarkowane; ten brak umiaru sam zwraca je w stronę dobra należącego do bliźniego. Jest rzeczą oczywistą, nawet jeśli nie możemy tu o tym nic powiedzieć, że takiej katolickiej doktryny pragnienia nie da się zrozumieć bez określonej antropologii (jak to już wyraźnie ukazaliśmy, wspominając o koncepcji serca) i bez doktryny wolności ³².

Lecz to, co chcemy na koniec podkreślić, ma trochę inny charakter i ze swej natury przemieszcza zapowiedziane na początku trudności: chodzi o sposób życia, wynikający z chrześcijańskiej interpretacji przykazań.

4. A ja wam powiadam: troski światowe i rada na koniec czasów

a) Od trzech pożądliwości do trzech porządków

Cytowany wyżej *List do Efezjan* wskazywał już na to, że dla św. Pawła pojęcie ciała oznacza faktycznie to, co było naszym sposobem bycia w świecie. „Byliście umarłymi na skutek waszych występków i grzechów, w których żyliście niegdyś według doczesnego sposobu tego świata” (Ef 2, 1). Św. Jan ujmuje to bycie w grzesznym świecie według trzech zasadniczych pożądliwości: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia...” (1 J 2, 16). Trzy pożądliwości, bo tak przyzwyczajono się nazywać doktrynę Janową, wywodzącą się z tego wersetu, wystarczają więc do opisanía świata całości ³³. Św. Augustyn, a za nim cała duchowa tradycja, usystematyzowała to całościowe rozumienie światowości, wychodząc od grzechu. „W ten sposób określono trzy namiętności: «pożądliwość ciała» oznacza tych, którzy kochają najniższą przyjemność; «pożądliwość oczu» oznacza ciekawskich, a «ambicje doczesne» — pysznych” ³⁴. Utożsamiając trzy pożądliwości z trzema kuszeniami Chrystusa na pustyni, symbolizującymi całość możliwych pokus,

³² Zob. słynne studium Karla Rahnera, na które powołuje się M. Figura: *Le concept théologique de concupiscence*, w: *Ecrits théologiques*, t. IV, Paris 1966, s. 203-249.

³³ Na temat Janowego i Pawłowego pojęcia świata zob. aktualny i rzeczowy tekst R. Brague, *La sagesse du monde*, Paris s. 67-70.

³⁴ O prawdziwej wierze, XXXVIII, 70, BA 8, s. 126-127. Zob. także *Komentarz do Listów Świętego Jana*, tr. 2, n. 2 i *Wyznania*, X, 30-39. Odnośnie do Augustyńskiego komentarza do 1 J 2, 16, zob. bardzo wyczerpujący artykuł I. Bochet. „*Animae medicina*”: *la libération de la triple convoitise selon le „De vera religione”*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 59 (1997) 143-176.

Augustyn może odtąd uczynić zwycięstwo Chrystusowe (odniesione raz za wszystkich ludzi) zasadą przemiany lub odrodzenia człowieka wewnętrznego. Uniwersalizm trzech pożądlności znajduje swe potwierdzenie w augustyńskiej typologii filozofii: skoro trzy pożądlności wystarczają do opisanie wszelkiego możliwego stosunku do świata bez Chrystusa, są tylko trzy typy możliwych filozofii. Można by tu powtórzyć za Pascalem: „Trzy pożądlności zrodziły trzy sekty i filozofowie uczynili nie co insze, jeno poszli za jedną z trzech pożądlności”³⁵. Wszelka światowa filozofia jest filozofią pożądlności³⁶. Myśleć jak świat, to myśleć według pożądlności.

Tę topikę trzech pożądlności Pascal podejmuje w innym słynnym fragmencie. Widzimy w nim przekształcenie biblijnej i augustyńskiej medytacji (nawiązującej do 1 Kor 1, 30) w prawdziwą aksjomatykę. Dlatego pozwolimy sobie zacytować ten fragment w całości:

„Pożądlność ciała, pożądlność oczu, pycha itd. — Są trzy porządki rzeczy: ciało, umysł, wola. Cieleśni to bogacze, króle: za przedmiot mają ciało. Ciekawi i uczeni: mają za przedmiot myśli. Mędrcy: mają za przedmiot sprawiedliwość.

Bóg panuje nad wszystkim i wszystkimi, i wszystko odnosi się do Niego. W rzeczach ciała panuje pożądlność; w rzeczach umysłu — ciekawość; w mądrości — duma. Nie iżby nie było można pysznić się z dóbr albo z wiadomości, ale to nie jest powód do dumy; przyznając człowiekowi, że jest uczony, bez trudu przekonamy go, że nie ma racji być pyszny. Właściwą podstawą dumy jest mądrość, nie można bowiem przyznać człowiekowi, iż osiągnął mądrość i że niesłusznie się tym pyszni; bo to jest niesprawiedliwe. Toteż Bóg sam daje mądrość; i oto dlatego: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur*”³⁷.

Interpretacja świata zgodnie z potrójnym grzechem w rozumieniu św. Jana i św. Augustyna przeobraża się więc w potrójną interpretację rzeczy zgodnie z właściwym im sposobem bycia. Trzy porządki rzeczy wywodzą się z trzech pożądlności. Pożądlność ciała przechodzi w porządek cielesny (władzy i bogactwa),

³⁵ B. Pascal, *Myśli* (przekład polski: T. Boy-Żeleński), Warszawa 1977, s. 153, § 373.

³⁶ Pożądlność ciała dla epikureizmu, pożądlność oczu dla sceptycyzmu, pycha dla stoicyzmu.

³⁷ B. Pascal, dz. cyt., s. 296-297, § 698. Zob. także uzupełniające rozwinięcie tej myśli w § 132. Interpretację tych tekstów zob. w: Ph Sellier, *Pascal et saint Augustin*, Paris² 1995, s. 169-196; J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, s. 331-336.

ciekawość — w porządek rozumu (nauki i filozofii), pycha zaś — w porządek miłosierdzia. W ten sposób pascalska medytacja nad pożądaniami umożliwia powstanie pierwszej teorii dotyczącej całokształtu chrześcijańskiego życia: Chrystus ma królować nad wszystkim i wszystko ma się do Niego odnosić³⁸.

b) *Od przykazania do „nihilistycznej” rady*

Mamy teraz możliwość naszkicowania odpowiedzi na ostatnią poruszoną na początku trudność. To, co — jak zauważyliśmy — odróżnia dwa ostatnie przykazania od czterech poprzednich, polega na tym, że odnoszą się one nie do obiektywności zabronionego działania, lecz do samej poprzedzającej je intencji. Gdyby je zachowywano, poprzednie przykazania stałyby się niepotrzebne. Już *Katechizm Soboru Trydenckiego* wyraźnie to zauważył: „Na początku należy zaznaczyć odnośnie do dwóch ostatnich przykazań, że dają nam — jeśli można tak rzec — niezawodny środek przestrzegania pozostałych”. Rzeczywiście, są one kluczem do innych. Lecz w jakim sensie? W takim, że zobowiązują do wzniesienia się ponad formalizm prawny innych przykazań, by szukać korzenia grzechu w nas samych. Istotną kwestią — według Soboru Trydenckiego — jest tutaj to, że dziewiąte przykazanie ma charakter eksplikatywny. Dziewiąte przykazanie wyjaśnia szóste, podobnie jak dziesiąte wyjaśnia siódme: „Niewątpliwie widząc, że zabronione jest cudzołóstwo, można by z tego wnioskować, przy pomocy samego światła naturalnego, że zabronione jest też pożądanie żony drugiego człowieka; bo bez winy wolno używać tego, co dozwolono pragnąć. Jednakże większość Żydów (w tym interpretatorów Prawa, rozmówców Chrystusa), zaślepionych przez grzech, nie była przekonana o tym, że Bóg im tego zabronił” (§ 1). Cóż można dodać tu ponad to, że kluczem otwierającym wszystkie inne przykazania jest Chrystus?

W gruncie rzeczy bowiem dziewiąte przykazanie antycypuje uzupełnienie dane przez Chrystusa do przykazania szóstego: „A ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 27-28). Takie jest właśnie *objaśnienie* Chrystusowe do tego, co w ogólnym zarysie podał Mojżesz: „A ja wam mówię, że...” Komentując to przykazanie, wykazaliśmy, że oryginalność słów Chrystusa polegała na potępieniu przyzwolenia danego pragnieniu, które samo

³⁸ Zob. mój artykuł: *Des concupiscences aux ordes de choses*, *Revue de métaphysique et de morale* 1 (1977) 41-66.

w sobie jest moralnie neutralne³⁹. Daleko tu od prześcigania się w moralnym uogólnieniu zakazu. Co więcej, przewrotna wola stoi tu na pierwszym miejscu, a pożądliwość — na drugim: mężczyzna, który patrzy na kobietę, by jej pożądać. Wyposażeni w Chrystusowe objaśnienie, możemy więc odczytać dziewiąte przykazanie jako antycypację *Kazania na Górze*.

Otóż oznacza to, że poszanowanie przykazań jest dla nas możliwe tylko *dzięki* Chrystusowi i za Jego pośrednictwem. To Chrystus, i tylko On, uwolnił nas od pragnienia tego, co należy do bliźniego: „ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądaniami” (Ga 5, 24). Innymi słowy, wypełnienie przykazania ma status eschatologiczny. Tę eschatologiczną perspektywę spotkaliśmy już w Ef 2, 3. Jest ona jeszcze bardziej obecna w *Liście do Rzymian*, a zwłaszcza w jego rozdziale 13. W gruncie rzeczy bowiem tylko przywdziewając Pana chrześcijanin może pragnąć, nie pożądać: „Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbyt o ciało, dogadując żądzom” (Rz 13, 14). Nie wolno więc popełniać cudzołóstwa, zabijać, kraść, czy pożądać (Rz 13, 9), ponieważ „przybliżył się Dzień” (Rz 13, 12). Jest to możliwe dla chrześcijanina właśnie dlatego, że w pewnym sensie Dzień ten już jest. Dwa ostatnie przykazania odnajdują swój pełny, a więc chrystologiczny wymiar w napięciu pomiędzy „już tu” i „jeszcze nie” Przyjścia Pana.

Ale to jeszcze nie wszystko. W radykalnym paradoksie, który stanowi odtąd charakterystyczną cechę chrześcijańskiej egzystencji, św. Paweł, powołując się na własny autorytet, obraca przykazanie w radę. Krótkość czasu wymaga nie tylko tego, by nie pożądać żony i dóbr bliźniego, co jest możliwe dzięki śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa uczyniły również możliwym niepożądanie własnej małżonki, nieposiadanie własnej żony w taki sposób, jak się posiada dobro, oraz brak przywiązania do własnych bogactw. Taka jest rada Pawłowa, stanowiąca ostateczny przewrót, który chrześcijańską

³⁹ Pozwolę tu sobie zacytować swój własny artykuł: „W tym trudnym fragmencie nie stodzi w pierwszym rzędzie o potępienie pożądania jako takiego, gdyż może się ono pojawić niezależnie od ludzkiej woli. Jezus potępia pożądanie jako wynik spojrzenia i ocenia je jako złe na miarę upodobania w zaistniałym pragnieniu: grzeszy ten, kto patrzy na kobietę, *aby ją pożądać (pros to epithumesai; ad concupiscendum eam)*. O co tu zatem chodzi? O to, co należy do samej istoty rzeczy: Chrystus *odrywa przykazanie od jego wymiaru prawnego* (właśnie w tym względzie cieszy się On autorytetem prawnym) i nadaje mu charakter moralny”. V. Carraud, *Prawo i czas miłości*, *Communio* 18 (1998) 1, s. 38.

egzystencję czyni *skuteczną*. „Mówię, bracia ⁴⁰, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli niezonaci, a ci, którzy płaczą, tak, jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 29-31). Jakob Taubes określa ten fragment, podobnie jak i Rz 13, jako nihilistyczny ⁴¹. Przyjmijmy prowizorycznie to słownictwo. Na czym polega nihilizm? Na *jak gdyby*. A taki właśnie jest sposób bycia chrześcijan w świecie: jak gdyby nie byli w świecie, jak gdyby nie pragnęli rzeczy światowych. Dobra Nowina dodaje do ostatnich przykazań nie tyle *najsilniejszy motyw*, co bulwersująca *jak gdyby*: jak gdyby świata nie było, w rzeczy samej bowiem „przemija postać tego świata” (1 Kor 7, 31), bo „świat... przemija, a z nim jego pożądliwość” (1 J 2, 17) ⁴². Jeśli jest w tym chrześcijańska moralność, to jako moralność teologalna, determinująca radykalnie nowy sposób bycia w świecie. Chrześcijanin jest w świecie, lecz jak gdyby w nim nie był. Pragnienie można zawiesić bez jego unicestwienia. Wszystkich rzeczy ziemskich chrześcijanin pragnie tak, jak gdyby ich nie pragnął.

tłum. Maria Żerańska

⁴⁰ Zob. też 1 Kor 7, 12: „pozostałym zaś mówię ja, nie Pan”.

⁴¹ On sam zapożyczył te słowa od Beniamina, *La théologie politique de Paul*, Paris 1999, s. 84 i 109.

⁴² Św. Jan w ten sposób wyraźnie ukazuje oba problemy zawarte w naszej drugiej części: potrójny ogląd świata, wychodząc od pożądliwości i ziemskiego „nihilizmu” chrześcijańskiej egzystencji.

