

Alain Badiou

QuickTime^a and a
decompressor
are needed to see this picture.

ΑΓΙΟΣ ΠΑΥΛΟΣ:
Το ΘΕΜΕΛΙΟ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΣΜΟΥ

Μετάφραση: Αντώνης Μπαλασόπουλος

≡ Περιεχόμενα

0. Πρόλογος.....	3
1. Ο Παύλος, ένας σύγχρονός μας.....	6
2. Ποιος είναι ο Παύλος;	18
3. Κείμενα και συγκείμενα.....	34
4. Θεωρία των λογοθετικών πρακτικών.....	43
5. Η διαίρεση του υποκειμένου.....	59
6. Η αντιδιαλεκτική του θανάτου και της ανάστασης.....	69
7. Ο Παύλος ενάντια στο Νόμο.....	79
8. Η αγάπη ως οικουμενική δύναμη.....	90
9. Η ελπίδα.....	97
10. Η οικουμενικότητα και η διάβαση των διαφορών.....	102
11. Συμπέρασμα.....	112

≡ 0

Πρόλογος

Παράξενο εγχείρημα. Για πολύ καιρό, η μορφή αυτή με συνόδευε, παρέα με άλλες: Μαλαρμέ, Καντόρ, Αρχιμήδης, Πλάτων, Ροβεσπιέρος, Κόνραντ... (και αυτό χωρίς να επεισέλθω στο δικό μας αιώνα). Πριν δεκαπέντε χρόνια έγραψα ένα θεατρικό έργο, *Το Περιστατικό στην Αντιόχεια*, όπου η ηρωίδα λεγόταν Πάλα. Η αλλαγή φύλου μάλλον απέτρεψε την υπερβολική ταύτιση. Για μένα, για να πω την αλήθεια, ο Παύλος δεν είναι απόστολος ή άγιος. Δεν με ενδιαφέρουν καθόλου τα χαρμόσινα νέα που διακηρύσσει, ή η λατρεία προς αυτόν. Είναι παρ' όλα αυτά μια υποκειμενική μορφή πρωταρχικής σημασίας. Πάντοτε διάβαζα τις επιστολές με τον τρόπο με τον οποίο επιστρέφει κανείς στα κλασικά κείμενα που γνωρίζει ιδιαίτερα καλά: τα μονοπάτια τους συχνοπερπατημένα, οι λεπτομέρειές τους ξεχασμένες, η δύναμή τους ακέραια. Καμιά υπέρβαση, τίποτε ιερό, η ολοκληρωτική ισότητα αυτού του έργου με οποιοδήποτε άλλο, η στιγμή που με αγγίζει προσωπικά. Κάποιος ενέγραψε εμφαιτικά αυτές τις φράσεις, αυτές τις παθιασμένες και τρυφερές επικλήσεις: και μπορούμε να αντλήσουμε απ' αυτές ελεύθερα, χωρίς αφοσίωση ή απέχθεια. Πολύ περισσότερο στη δική μου περίπτωση, μια και όντας άθρησκος κληρονομικώς και μάλιστα έχοντας ενθαρρυνθεί από τους παππούδες και τις γιαγιάδες μου (ήταν όλοι δάσκαλοι) στην επιθυμία μου να συνθλίψω την ιερατική ατιμία, συνάντησα τις επιστολές αργά, με τον τρόπο που συναντά κάποιος παράξενα κείμενα των οποίων η ποίηση προκαλεί έκπληξη.

Βασικά, ποτέ δεν συνέδεσα τον Παύλο με τη θρησκεία. Δεν είναι με αυτό το σκεπτικό, ή για να μαρτυρήσω υπέρ κάποιας πίστης, ή ακόμη και αντι-πίστης που μου κινεί το ενδιαφέρον εδώ και πολύ καιρό. Όχι περισσότερο, για να είμαι ειλικρινής —αν και η εντύπωση ήταν λιγότερο έντονη— από ότι συνέβει όταν άδραξα τα έργα του Πασκάλ, του Κίργκεγκωρ, του Κλωντέλ, στη βάση αυτού που ήταν απροκάλυπτα Χριστιανικό στο λόγο τους. Το χυτήριο όπου φλέγεται αυτό που θα γίνει έργο τέχνης και σκέψης, είναι εξάλλου γεμάτο ως το χείλος με ακατανόμαστες προσμίξεις: περιέχει εμμονές, δοξασίες, παιδιάστικα αντίγματα, διάφορες διαστροφές, απόκρυφες μνήμες, τυχαίες αναγνώσεις, και αρκετές ηλιθιότητες και χίμαιρες. Το να αναλύσει κανείς μια τέτοια αλχημεία είναι άχρηστο.

Για μένα, ο Παύλος είναι ο ποιητής και στοχαστής του συμβάντος, κάποιος που καταδηλώνει και ενσαρκώνει στην πράξη τα σταθερά χαρακτηριστικά αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε στράτευση. Φέρνει στην επιφάνεια την

ολοκληρωτικά ανθρώπινη σύνδεση —της οποίας το πεπρωμένο με συναρπάζει— ανάμεσα στην γενική έννοια της ρήξης, της ανατροπής, και μιας σκέψης-πρακτικής που αποτελεί την υποκειμενική υλοποίηση αυτής της ρήξης.

Αν θέλω σήμερα να ιχνογραφήσω σε λίγες σελίδες τη μοναδικότητα αυτής της σύνδεσης στον Παύλο, είναι μάλλον γιατί υπάρχει πρόσφατα μια διαδεδομένη αναζήτηση ενός νέου προτύπου στράτευσης —ακόμα και όταν παίρνει τη μορφή της άρνησης της βιωσιμότητας ενός τέτοιου προτύπου— ,που καλείται να διαδεχθεί αυτό που θεμελιώθηκε απ’ τον Λένιν και τους Μπολσεβίκους στις αρχές του αιώνα, και που θα μπορούσε να ονομαστεί κομματική στράτευση.

Όταν η ημερήσια διαταγή είναι “ένα βήμα μπροστά” μπορεί κάποιος να βρει χρήσιμο, ανάμεσα σε άλλα, το να κάνει το μεγαλύτερο βήμα προς τα πίσω. Εξού και η επανενεργοποίηση αυτή του Παύλου. Δεν είμαι ο πρώτος που ρισκάρει τη σύγκριση που τον καθιστά έναν Λένιν για τον οποίο ο Χριστός αποτελεί τον αμφιταλαντευόμενο Μαρξ.

Οι προθέσεις μου, σαφώς, δεν είναι ούτε ιστορικιστικές ούτε ερμηνευτικές. Είναι υποκειμενικές εξ ολοκλήρου. Περιορίστηκα στα κείμενα του Παύλου που έχουν πιστοποιηθεί ως αυθεντικά από τη σύγχρονη έρευνα και στη σχέση που έχουν αυτά με τη σκέψη μου.

Για το ελληνικό πρωτότυπο, χρησιμοποίησα το *Novum Testamentum Graece*, στην κριτική έκδοση Nestlé-Atland, που εκδόθηκε από τη Deutsche Bibelgesellschaft το 1993.

Το βασικό γαλλικό κείμενο, των οποίων τις διατυπώσεις κάποτε αναπροσαρμόζω, είναι αυτό του Louis Segond, *Le Nouveau Testament*, που δημοσιεύτηκε από την Βιβλική Εταιρεία της Τριάδος (έκδοση 1993).

Οι αναφορές στις Επιστολές ακολουθούν τη συνηθισμένη πρακτική, κατά κεφάλαιο και εδάφιο. Έτσι, Ρωμ. 1.25 σημαίνει επιστολή προς Ρωμαίους, κεφάλαιο 1, εδάφιο 25. Παρομοίως, Γαλ. σημαίνει επιστολή προς Γαλάτες· Κορ. 1 και II πρώτη και δεύτερη επιστολή προς Κορινθίους· Φίλιπ. Επιστολή προς Φιλιππησίους· και Θεσ. Ι, πρώτη επιστολή προς Θεσσαλονικείς.

Για οποιονδήποτε ενδιαφέρεται για περαιτέρω αναλύσεις, θα ήθελα να αναφερθώ σε δύο έργα από την τεράστια δευτερογενή βιβλιογραφία για τον Παύλο:

Το ευσύνοπτο βιβλίο του Stanislas Breton, *Άγιος Παύλος* (Παρίσι, Presses Universitaires de France, 2000).

Το *Παύλος* του Guenther Bornkamm, σε μετάφραση του D.M.G Stalker (Μιννεάπολη, Fortress Press, 1995).¹

¹ Σ.τ.Μ: Στο παρόν κείμενο χρησιμοποιείται η μετάφραση στη δημοτική της *Καινής Διαθήκης* των Βασιλειάδη, Γαλάνη, Γαλίτη και Καραβιδόπουλου, εκδόσεις Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα 2003.

Ένας Καθολικός και ένας Προτεστάντης. Είθε να σχηματίσουν τρίγωνο με τον άθεο.

≡ 1

Ο Παύλος, ένας σύγχρονός μας

Γιατί τον Άγιο Παύλο; Γιατί να επιστρατευθεί αυτός ο “απόστολος” που είναι ακόμα πιο ύποπτος εφόσον από ότι φαίνεται αυτοανακηρύχθηκε τέτοιος, και του οποίου το όνομα συνδέεται συχνά με τη λιγότερο ανοιχτή, περισσότερο θεσμοποιημένη πλευρά του Χριστιανισμού —την εκκλησία, την ηθική πειθαρχία, τον κοινωνικό συντηρητισμό, την καχυποψία απέναντι στους Εβραίους; Πώς να εγγράψουμε το όνομά του στο ξετύλιγμα του εγχειρήματός μας: της επανίδρυσης δηλαδή μια θεωρίας του Υποκειμένου που υποτάσσει την υπαρξή του στην μη προβλεψιμότητα του συμβάντος και στην καθαρή τυχαιότητα του πολλαπλού-είναι χωρίς να θυσιάσει τη θεματική της ελευθερίας;

Και παρομοίως, θα ρωτήσει κάποιος: Πώς διακηρύττουμε ότι χρησιμοποιούμε τη χριστιανική πίστη —ένα μηχανισμό από τον οποίο μοιάζει εντελώς αδύνατο να αποκολληθούν η μορφή και τα κείμενα του Παύλου; Γιατί να επικαλεστούμε και γιατί να αναλύσουμε τούτο το μύθευμα; Για να είμαστε απόλυτα ξεκάθαροι: στο βαθμό που μας αφορά, αυτό με το οποίο έχουμε να κάνουμε είναι ακριβώς ένα μύθευμα. Και με μοναδικό μάλιστα τρόπο στην περίπτωση του Παύλου, που για σημαντικούς λόγους αναγάγει τον Χριστιανισμό σε μια και μόνο πρόταση: Χριστός ανέστη. Αυτό όμως είναι το κατ’ εξοχήν “μυθοπλαστικό” στοιχείο, αφού όλα τα άλλα (γέννηση, διδασκαλία, θάνατος) *θα μπορούσαν* να τύχουν ιστορικής υπεράσπισης. Το “μύθευμα” είναι το κομμάτι εκείνο ενός αφηγήματος που κατά την άποψή μας αποτυγχάνει να έλθει σε επαφή με οποιοδήποτε Πραγματικό, εκτός και αν είναι μέσω ενός αόρατου και έμμεσα προσβάσιμου υπολείμματος που προσκολλάται σε κάθε προφανές φαντασιακό. Από αυτή την άποψη, είναι στο μυθοπλαστικό στοιχείο που ο Παύλος αναγάγει το χριστιανικό αφήγημα, με τη ρώμη κάποιου που γνωρίζει ότι, προσκολλώμενος στο στοιχείο αυτό ως πραγματικό, απαλλάσσεται και από το βάρος του φαντασιακού που το περιτριγυρίζει. Αν είναι εφικτό να μιλήσει κανείς για πίστη εξ αρχής (αλλά το όλο πρόβλημα του Παύλου έγκειται στο ερώτημα της πεποίθησης ή της πίστης, ή αυτού που προϋποτίθεται από την λέξη *πίστις*) θα έλεγε ότι σε ό,τι μας αφορά τουλάχιστον, είναι αυστηρά αδύνατο να πιστέψουμε στην ανάσταση του εσταυρωμένου.

Ο Παύλος είναι μια απόμακρη μορφή με την τριπλή έννοια του όρου: λόγω του ιστορικού του χώρου· λόγω του ρόλου του ως ιδρυτή της εκκλησίας· και λόγω της προκλητικής επικέντρωσης της

σκέψης του στο μυθοπλαστικό της στοιχείο.

Είναι λοιπόν καθήκον μας να εξηγήσουμε γιατί επενδύουμε αυτή την απόσταση με το βάρος της φιλοσοφικής εγγύτητας, γιατί βρίσκουμε διαμεσολάβηση στη μυθοπλαστική διάνοιξη του Πραγματικού τη στιγμή που το ζήτημα είναι η αποκατάσταση του οικουμενικού στην καθαρή του κοσμικότητα, εδώ και τώρα.

Αναμφίβολα, μας παρέχει συνδρομή το γεγονός ότι για παράδειγμα ο Χέγκελ, ο Κομτ, ο Νίτσε, ο Φρόυντ, ο Χάιντεγκερ, και στους δικούς μας καιρούς ο Λυοτάρ, το βρήκαν επίσης απαραίτητο να εξετάσουν τη μορφή του Παύλου και το έκαναν, επιπλέον, πάντα με όρους ακραίων προδιαθέσεων (θεμελιωτικών ή ενελκτικών, έμπλεων πεπρωμένου ή λήθης, παραδειγματικών ή καταστροφικών) για να οργανώσουν τις δικές τους θεωρητικές υποθέσεις.

Όσο για μας, αυτό στο οποίο θα εστιάσουμε στο έργο του Παύλου είναι μια μοναδική σύνδεση, την οποία είναι αδύνατο να αποκολλήσει κάποιος από το μύθευμα, και της οποίας ο Παύλος είναι με τη στενή έννοια ο εφευρέτης: την σύνδεση που θεμελιώνει το πέρασμα ανάμεσα σε μια πρόταση που αφορά το υποκείμενο και μια διερώτηση που αφορά το νόμο. Ας πούμε ότι για τον Παύλο, είναι θέμα διερεύνησης του νόμου που θα ήταν ικανός να δομήσει ένα υποκείμενο κενό από κάθε ταυτότητα και αιωρούμενο από ένα συμβάν του οποίου η μόνη “απόδειξη” έγκειται ακριβώς στη διακήρυξή του από ένα υποκείμενο.

Είναι ουσιώδες για μας είναι ότι τούτη η παράδοξη σύνδεση ανάμεσα σε ένα υποκείμενο χωρίς ταυτότητα και ένα νόμο χωρίς στήριγμα παρέχει το θεμέλιο για τη δυνατότητα μιας οικουμενικής διδαχής μέσα στην ίδια την ιστορία. Η χωρίς προηγούμενο χειρονομία του Παύλου συνίσταται στην αφαίρεση της αλήθειας από τα χέρια της κοινότητας, είτε αυτή είναι λαϊκή, είτε αφορά μια πόλη, μια αυτοκρατορία, μια επαρχία, ή μια κοινωνική τάξη. Το αληθές (ή το δίκαιο· πρόκειται για το ίδιο πράγμα σ’ αυτή την περίπτωση) δεν μπορεί να αναχθεί σε κανένα αντικειμενικό σύνολο, είτε λόγω αιτίας είτε λόγω πεπρωμένου.

Θα τεθεί η αντίρρηση ότι στην παρούσα περίπτωση, η “αλήθεια” δεν είναι παρά ένα απλό μύθευμα. Βεβαίως, αλλά αυτό που είναι σημαντικό είναι η υποκειμενική χειρονομία που δράττεται στη θεμελιακή της ισχύ και σε συνάρτηση με τις ειδολογικές προϋποθέσεις της οικουμενικότητας. Ότι το περιεχόμενο του μυθεύματος πρέπει να εγκαταλειφθεί αφήνει ως υπόλειμμα τη μορφή αυτών των προϋποθέσεων και συγκεκριμένα την πανωλεθρία κάθε προσπάθειας να συνδεθεί ο λόγος της αλήθειας με ήδη διαμορφωμένα ιστορικά σύνολα.

Ο ξεκάθαρος διαχωρισμός κάθε διαδικασίας αλήθειας από την πολιτισμική “ιστορικότητα” στην οποία νομίζει πως τη διαλύει η δοξασία: αυτή είναι η διαδικασία στην οποία οδηγός μας είναι ο

Πάυλος.

Το να ξανασκεφτεί κανείς τη χειρονομία αυτή, το να ξεκουβαριάσει τους ελιγμούς και τις στροφές της, το να αναζωογονήσει τη μοναδικότητά της, είναι δίχως αμφιβολία μια σύγχρονη αναγκαιότητα.

Σε τι στ' αλήθεια έγκειται η σύγχρονή μας κατάσταση; Η προοδευτική αναγωγή του ζητήματος της αλήθειας (και άρα και της σκέψης) σε μια γλωσσική μορφή, την κρίση —ένα σημείο στο οποίο η αγγλόφωνη αναλυτική ιδεολογία και η ερμηνευτική παράδοση συμφωνούν (το αναλυτικο-ερμηνευτικό δίδυμο είναι ο ζουρλομανδύας της σύγχρονης ακαδημαϊκής φιλοσοφίας)— καταλήγει σε ένα πολιτισμικό και ιστορικό σχετικισμό που αποτελεί σήμερα ταυτόχρονα θέμα της κοινής γνώμης, “πολιτικό” κίνητρο, και πλαίσιο έρευνας στις ανθρωπιστικές επιστήμες. Οι ακραίες μορφές του σχετικισμού αυτού, ήδη σε λειτουργία, ισχυρίζονται ότι υποβιβάζουν τα ίδια τα μαθηματικά σε ένα “Δυτικό” πλαίσιο, με το οποίο μπορούν να εξισωθεί ο οιοσδήποτε αριθμός νεφελωδών ή συμβολικά τετριμμένων μηχανισμών με τον όρο ότι μπορεί κάποιος να ονομάσει το υποσύνολο της ανθρωπότητας που υποστηρίζει αυτό τον μηχανισμό και, ακόμα καλύτερα, με την προϋπόθεση να έχει λόγους να πιστεύει ότι αυτό το υποσύνολο αποτελείται από θύματα. Κάθε πρόσβαση στο οικουμενικό, που ούτε ανέχεται την αναγωγή του στο επιμέρους ούτε διατηρεί καμία ευθεία σχέση με το στάτους (είτε του θύτη είτε του θύματος) του χώρου από όπου αναδύεται ως πρόταση, καταρρέει όταν έρχεται αντιμέτωπη με αυτό το μείγμα κουλτουραλιστικής ιδεολογίας και αντίληψης του ανθρώπου ως θύματος.

Ποιός είναι ο πραγματικός συνεκτικός παράγοντας πίσω απ' αυτή την απόπειρα να προαχθεί η πολιτισμική αρετή των καταπιεσμένων υποσυνόλων, αυτή την επίκληση της γλώσσας για να εξυμνηθεί η ιδιαιτερότητα των κοινοτισμών (που, πέρα απ' τη γλώσσα πάντα αναφέρονται στη φυλή, τη θρησκεία, ή το φύλο); Είναι, προφανώς η χρηματική αφαίρεση, της οποίας η ψευδής οικουμενικότητα δεν έχει κανένα πρόβλημα να δεξιώνεται το καλειδοσκόπιο των κοινοτισμών. Η μακρά περίοδος κομμουνιστικής δικτατορίας θα έχει το πλεονέκτημα να καταδείξει ότι η οικονομική παγκοσμιοποίηση, η απόλυτη κυριαρχία της κενής οικουμενικότητας του κεφαλαίου, είχε ως μοναδικό πραγματικό της εχθρό ένα άλλο οικουμενικό εγχείρημα, που ήταν όμως διεφθαρμένο και αιματοκυλισμένο· ότι μόνο ο Λένιν και ο Μάο *φόβισαν* πραγματικά όσους θέλησαν να περηφανευτούν ανενδοίαστα για τις αρετές του φιλελευθερισμού και της γενικής ισοτιμίας, ή τις δημοκρατικές αξίες της εμπορικής επικοινωνίας. Η κατάρρευση της γηρασμένης ΕΣΣΔ, της παραδειγματικής ενσάρκωσης του σοσιαλιστικού κράτους, ανέστειλε δυναμικά το φόβο, και απελεύθερωσε την κενή αφαίρεση,

και γενικά την εκχυδαϊσμένη σκέψη. Και είναι βέβαιο ότι δεν είναι με την αποκήρυξη της απτής οικουμενικότητας των αληθειών στο όνομα των δικαιωμάτων των “μειονοτήτων” —είτε είναι φυλετικές είτε θρησκευτικές, εθνικές ή σεξουαλικές— που θα επιβραδυνθεί ο όλεθρος. Όχι. Δεν θα επιτρέψουμε στα δικαιώματα στην ελεύθερη σκέψη να έχουν ως μόνη τους βάση την ελεύθερη διακίνηση του χρήματος και την μετριότητα του πολιτικού της προσαρτήματος, του καπιταλιστικού κοινοβουλευτισμού, του οποίου η δυσωδία κρύβεται όλο και λιγότερο επιτυχώς πίσω από την ωραία λέξη “δημοκρατία”.

Γι αυτό και ο Παύλος, όντας ο ίδιος σύγχρονος της μνημειώδους μορφής της καταστροφής κάθε πολιτικής (των αρχών του милитарιστικού εκείνου δεσποτισμού που ονομάστηκε “ρωμαϊκή αυτοκρατορία”) μας ενδιαφέρει στον ύψιστο βαθμό. Είναι αυτός που, αποδίδοντας στο οικουμενικό μια συγκεκριμένη σύνδεση ανάμεσα στο νόμο και το υποκείμενο, αναρωτιέται με την πιο ακραία αυστηρότητα ποιο είναι το τίμημα που πρέπει να πληρώσει για αυτή την απόδοση τόσο ο νόμος όσο και το υποκείμενο. Αυτή η ερώτηση είναι και δική μας. Αν υποθέσουμε ότι είμαστε ικανοί να επαναθεμελιώσουμε τη σύνδεση ανάμεσα στην αλήθεια και το υποκείμενο, τότε τι συνέπειες πρέπει να έχουμε τη δύναμη να υποστούμε απ’ την πλευρά της αλήθειας (συμβαντικής και επικίνδυνης), αλλά και απ’ την πλευρά του υποκειμένου (σπάνιου και ηρωϊκού);

Είναι ερχόμενη αντιμέτωπη μ’ αυτό το ερώτημα και κανένα άλλο που η φιλοσοφία μπορεί να αναλάβει τη χρονική της θέση χωρίς να γίνει μέσο συγκάλυψης του χειρότερου. Και είναι έτσι που θα μπορέσει να αναμετρηθεί με τους καιρούς που ζούμε με τρόπο που δε θα κολακεύει την ωμότητα της αδράνειάς τους.

Στην περίπτωση της δικής μας χώρας, της Γαλλίας, του δημόσιου πεπρωμένου του κράτους της, τι μπορούμε να δείξουμε ως εμφανή τάση των τελευταίων δεκαπέντε ετών; Αν εξαιρέσουμε, εννοείται, τη διαρκή επέκταση των αυτοματικών λειτουργιών του κεφαλαίου που κρύβονται πίσω από τα σημαίνοντα της Ευρώπης και του φιλελευθερισμού, μια και, όντας ο νόμος της παγκόσμιας αγοράς, η επέκταση αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ίδιον του δικού μας χώρου;

Αλλοίμονο, το μοναδικό πράγμα που μπορούμε να κατονομάσουμε ως μέσο απάντησης στην ερώτηση είναι η μονιμοποίηση του κόμματος Λε Πεν, μιας πραγματικής εθνικής μοναδικότητας που όμοια της πρέπει να φτάσουμε μέχρι την Αυστρία για να βρούμε—η σύγκριση δεν είναι βέβαια κολακευτική. Και τι αποτελεί τη μοναδική αρχή αυτού του κόμματος; Μια αρχή που κανένα κοινοβουλευτικό κόμμα δεν τολμά να αμφισβητήσει ευθέως, και έτσι υπερψηφίζει ή ανέχεται αυτούς τους όλο και πιο εγκληματικούς νόμους που αδήριτα εξάγονται από αυτή; Η εν λόγω

αρχή είναι: “Η Γαλλία ανήκει στους Γάλλους”. Στην περίπτωση του κράτους, αυτό οδηγεί πίσω σ’ αυτό που λειτούργησε ως το παραδοξολογικό όνομα που ο Πεταίν έδωσε σε ένα κράτος-μαριονέτα, πρόθυμο υπηρέτη του κατακτητή Ναζί: το γαλλικό κράτος. Πώς εγκαθίσταται αυτή η επαχθής ερώτηση “τι είναι ο Γάλλος;” στην καρδιά της δημόσιας σφαίρας; Μα όλοι ξέρουν ότι δεν υπάρχει πειστική απάντηση στην ερώτηση άλλη από το γεγονός ότι αυτό συμβαίνει μέσω του κατατρεγμού των ανθρώπων εκείνων που αυθαίρετα ανακηρύσσονται μη Γάλλοι. Το μοναδικό πολιτικό πραγματικό που ανήκει στη λέξη “Γάλλος” όταν αυτή ανακηρύσσεται σε θεμελιακή κατηγορία του κράτους είναι η αυξανόμενα επίμονη εγκατάσταση μέτρων αδίρητης διάκρισης που στοχοποιούν ανθρώπους που μένουν εδώ ή που προσπαθούν να ζήσουν εδώ. Και είναι ιδιαίτερα άξιο προσοχής ότι αυτό το καταδιωκτικό πραγματικό που προσιδιάζει στην λογική της ταυτότητας (ο Νόμος ισχύει μόνο για τους Γάλλους) συγκεντρώνει κάτω από τα ίδια πανό —όπως έδειξε η αξιοθρήνητη υπόθεση της περιβολής με τσαντόρ— παραιτημένους υπέρμαχους καπιταλιστικού ολέθρου (η καταδίωξη είναι αναπόφευκτη γιατί η ανεργία καθιστά τη φιλοξενία ανέφικτη) και υπέρμαχους μιας “γαλλικής δημοκρατίας” τόσο φαντασματικής όσο και συγκροτημένης κατ’ εξαίρεση (οι ξένοι είναι ανεκτοί μόνο εφόσον “αφομοιωθούν” στο εξαισίο μοντέλο που τους παρουσιάζουν οι αγνοί μας θεσμοί και τα εκπληκτικά μας συστήματα εκπαίδευσης και πολιτικής εκπροσώπησης). Απόδειξη πως, σε ό,τι αφορά τις πραγματικές ζωές των ανθρώπων, υπάρχει μια κατάπτυστη συννεοχή ανάμεσα στην παγκοσμιοποιημένη λογική του κεφαλαίου και του γαλλικού ταυτοτικού φανατισμού.

Αυτό που κατασκευάζεται μπρος στα μάτια μας είναι η κοινοτικοποίηση της δημόσιας σφαίρας, η αποκήρυξη της υπερβατικής ουδετερότητας του νόμου. Το κράτος αναμένεται να διαβεβαιώνεται κυρίως και μονίμως για την γενεαλογικά, θρησκευτικά και φυλετικά επαληθεύσιμη ταυτότητα αυτών για το οποίο είναι υπεύθυνο. Του ζητείται να ορίσει δύο, ίσως και τρεις, διακριτές περιοχές του νόμου, ανάλογα με το αν τα υποκείμενά του είναι πράγματι Γάλλοι, αφομοιωμένοι ή αφομοιώσιμοι ξένοι, ή ξένοι που έχουν ανακηρυχθεί μη αφομοιωμένοι ή ακόμη και μη αφομοιώσιμοι. Ο νόμος έρχεται έτσι στα χέρια ενός “εθνικού” μοντέλου κενού κάθε αληθινής αρχής, εκτός και αν είναι αυτής των κατατρεγμών που θεμελιώνει. Εγκαταλείποντας κάθε οικουμενική αρχή, η ταυτοτική επαλήθευση —που δεν είναι ποτέ τίποτε άλλο από αστυνομική παρακολούθηση— παίρνει την πρωτοκαθεδρία από κάθε ορισμό ή εφαρμογή του νόμου. Αυτό σημαίνει ότι, όπως και επί Πεταίν, όταν οι υπουργοί δεν έβλεπαν κανένα πρόβλημα με τον υπόρρητο ορισμό του Εβραίου ως μοντέλου του μη Γάλλου, η νομοθεσία συνοδεύεται από τα απαιτούμενα ταυτοτικά πρωτόκολλα,

και τα υποσύνολα του πληθυσμού καθορίζονται κάθε φορά από το ειδικό τους στάτους. Αυτός ο διακανονισμός τραβάει το δρόμο του, καθώς διαδοχικές κυβερνήσεις εισάγουν η καθεμιά την πινελιά της. Έχουμε να κάνουμε με “Πεταινοποίηση” του κράτους.

Πόσο ξεκάθαρα ηχούν τα λόγια του Παύλου κάτω από τέτοιες συνθήκες! Μια αληθινά εκθαμβωτική πρόταση αν λάβει κανείς υπόψη τους κανόνες του αρχαίου κόσμου: “Δεν υπάρχει πια Ιουδαίος και ειδωλολάτρης, δεν υπάρχει δούλος και ελεύθερος, δεν υπάρχει άντρας και γυναίκα” (Γαλ. 3.28)! Και πόσο αρμόζουσα για μας που θα αντικαταστήσουμε το Θεό με αυτή ή την άλλη αλήθεια και το Καλό με την αφοσίωση που απαιτεί αυτή η αλήθεια, είναι η αρχή “δόξα, τιμή, και ειρήνη προσμένουν όποιον κάνει το καλό, πρώτα τον Ιουδαίο αλλά και τον εθνικό· γιατί ο Θεός δεν κάνει διακρίσεις” (Ρωμ. 2.10)

Ο κόσμος μας δεν είναι με κανένα τρόπο όσο “πολύπλοκος” διακηρύσσουν όσοι θέλουν να διασφαλίσουν την διαιώνισή του. Είναι μάλλον, στο γενικό του περίγραμμα, απόλυτα απλός.

Από τη μια, έχουμε την επέκταση των αυτοματισμών του κεφαλαίου, που εκπληρώνει μια απ’ τις εμπνευσμένες προβλέψεις του Μαρξ: ο κόσμος επιτέλους ολοκληρώνεται, αλλά ως αγορά, ως παγκόσμια αγορά. Αυτό το σχήμα επιβάλλει τον κανόνα μιας αφηρημένης ομοιογενοποίησης. Οτιδήποτε κυκλοφορεί υποτάσσεται στην ενότητα της αρίθμησης ενώ αντίστροφα, μόνο αυτό που αφήνεται να μετρηθεί μ’ αυτόν τον τρόπο μπορεί και να κυκλοφορήσει. Επιπλέον, αυτός είναι ο κανόνας που διασαφηνίζει ένα παράδοξο που λίγοι εντόπισαν: την ώρα της γενικευμένης κυκλοφορίας και του φάσματος της άμεσης πολιτισμικής επικοινωνίας, πολλαπλασιάζονται παντού νόμοι και κανονισμοί που απαγορεύουν την κυκλοφορία προσώπων. Έτσι στη Γαλλία, δεν έχουν εγκατασταθεί ποτέ λιγότεροι ξένοι από ότι στην πρόσφατη περίοδο! Ελεύθερη διακίνηση αυτού που αφήνεται να μετρηθεί, ναι, και πάνω από όλα του κεφαλαίου, που είναι η μέτρηση της μέτρησης. Ελεύθερη διακίνηση της ακαταμέτρητης απεραντοσύνης που συγκροτεί μια μοναδική ανθρώπινη ζωή, ποτέ! Γιατί η καπιταλιστική χρηματική αφαίρεση είναι σίγουρα μια μοναδικότητα, αλλά μια μοναδικότητα που δεν ενδιαφέρεται για καμία απολύτως μοναδικότητα: είναι μοναδικότητα τόσο αδιάφορη για την επίμονη απεραντοσύνη της ύπαρξης όσο είναι και για το συμβαντικό γίνεσθαι των αληθειών.

Από την άλλη τώρα πλευρά, υπάρχει μια διαδικασία κατακερματισμού σε κλειστές ταυτότητες, και η κουλτουραλιστική και σχετικιστική ιδεολογία που τη συνοδεύει.

Οι δυο διαδικασίες είναι εντελώς αλληλένδετες. Γιατί κάθε ταυτοποίηση (δημιουργία ή συρραφή μιας ταυτότητας) δημιουργεί και μια μορφή που παρέχει υλικό για επένδυση στην αγορά. Εξ όσων

αφορούν τις εμπορικές επενδύσεις, δεν υπάρχει τίποτε πιο αιχμάλωτο, τίποτε πιο διαθέσιμο για την εφεύρεση νέων μορφών χρηματικής ομοιογενοποίησης από την κοινότητα και το έδαφος ή τα εδάφη της. Η προσομοίωση της μη ισοτιμίας είναι απαραίτητη ώστε η ισοτιμία η ίδια να μεταμορφωθεί σε διαδικασία. Τι ατελείωτες δυνατότητες για εμπορικές επενδύσεις σε αυτή την αναταραχή—που έχει τη μορφή κοινότητων που απαιτούν αναγνώριση και των λεγόμενων πολιτισμικών μοναδικότητων— των γυναικών, των ομοφυλοφίλων, των αναπήρων, των Αράβων! Και αυτοί οι ατελείωτοι συνδυασμοί κατηγορικών προσδιορισμών, τι μάννα εξ ουρανού! Μαύροι ομοφυλόφιλοι, ανάπηροι Σέρβοι, Καθολικοί παιδραστάς, μετριοπαθείς Μουσουλμάνοι, παντρεμένοι ιερείς, γιάπικς οικολόγοι, υπάκουοι άνεργοι, πρόωρα γηρασμένοι νεολαίοι! Κάθε φορά, μια κοινωνική εικόνα κατακυρώνει νέα προϊόντα, εξειδικευμένα περιοδικά, βελτιωμένα mall, “ελεύθερους” ραδιοφωνικούς σταθμούς, διαφημιστικά δίκτυα με προσαρμοσμένο προσανατολισμό, και, τέλος, βαρύγδουπες δημόσιες συζητήσεις στις ώρες υψηλής τηλεθέασης. Ο Ντελέζ το έθεσε άψογα: η καπιταλιστική απεδαφοποίηση απαιτεί μια διαρκή επανεδαφοποίηση. Το κεφάλαιο απαιτεί τη διαρκή δημιουργία υποκειμενικών και εδαφικών ταυτοτήτων ώστε η αρχή της κίνησης που το διακρίνει να μπορεί να ομοιογενοποιεί τον χώρο δράσης του· ταυτότητες, βέβαια, που ποτέ δεν απαιτούν τίποτε παρά το δικαίωμα να εκτεθούν όπως όλες οι άλλες στις ομοιογενείς απαιτήσεις της αγοράς. Η καπιταλιστική λογική της γενικής ισοτιμίας και η ταυτοτική και πολιτισμική λογική των κοινότητων και μειονοτήτων δημιουργούν ένα σφιχτοδεμένο σύνολο.

Η διασύνδεσή τους παίζει περιοριστικό ρόλο απέναντι σε κάθε διαδικασία αλήθειας. Είναι οργανικά κενή αλήθειας.

Από τη μία πλευρά, κάθε αλήθεια αποσκιρτά από την αξιωματική αρχή που διέπει την κατάσταση και οργανώνει τις επαναλαμβανόμενες σειρές της. Η διαδικασία της αλήθειας διακόπτει την επανάληψη και έτσι δε στηρίζεται στην αφηρημένη μονιμότητα που προσιδιάζει στην ενότητα της αρίθμησης. Η αλήθεια είναι πάντα, σύμφωνα με τον κυρίαρχο νόμο της αρίθμησης, κάτι που αφαιρείται από το μέτρο. Συνεπώς, καμία αλήθεια δεν μπορεί να συντηρηθεί μέσα από την ομοιογενή επέκταση του κεφαλαίου.

Όμως, απ’ την άλλη πλευρά, η διαδικασία αλήθειας δεν μπορεί επίσης να ριζώσει στο στοιχείο της ταυτότητας. Γιατί αν είναι αλήθεια ότι κάθε αλήθεια αναδύεται ως μοναδικότητα, η μοναδικότητά της είναι άμεσα οικουμενικοποιήσιμη. Η οικουμενικοποιήσιμη μοναδικότητα αναγκαστικά αποσκιρτά από την ταυτοτική μοναδικότητα.

Το ζητούμενο δεν είναι ότι υπάρχουν συμπλεκόμενες ιστορίες, διαφορετικοί πολιτισμοί, και γενικότερα διαφορές

πολυπληθείς ήδη εν μέσω του “ίδιου” ατόμου, ότι ο κόσμος είναι πολύχρωμος, ότι πρέπει να αφεθούν οι άνθρωποι να ζουν, να τρώνε, να ντύνονται, να φαντάζονται και να αγαπούν με όποιο τρόπο επιθυμούν, όσο και αν κάποιοι εκ του πονηρού ορμώμενοι αφελείς θέλουν να μας κάνουν να πιστεύουμε κάτι τέτοιο. Αυτού του είδους τα φιλελεύθερα τσιτάτα είναι φτηνά, και θα θελε κάποιος να δει αυτούς που τα διακηρύσσουν να μην αντιδρούν τόσο βίαια όταν βλέπουν την παραμικρή σοβαρή προσπάθεια διαφωνίας με τη δική τους μίζερη φιλελεύθερη διαφορετικότητα. Ο σύγχρονος κοσμοπολιτισμός είναι μια καλοπροαίρετη πραγματικότητα. Εμείς απλώς ζητούμε οι υπερασπιστές του να μην αγχώνονται τόσο όταν βλέπουν μια νεαρή με τσαντόρ, γιατί αλλιώς θα αρχίσουμε να φοβόμαστε ότι αυτό που πραγματικά επιθυμούν δεν είναι ένας πραγματικός ιστός μεταλασσόμενων διαφορών αλλά η ομοιογενής δικτατορία αυτού που αποκαλούν “νεωτερικότητα”.

Είναι ζήτημα του να γνωρίζει κανείς ποιες ταυτοτικές και κοινοτικές κατηγορίες άπτονται των διαδικασιών αλήθειας, των πολιτικών διαδικασιών για παράδειγμα. Απαντούμε: αυτές οι κατηγορίες πρέπει να αφαιρεθούν από τη διαδικασία, και αν δεν το κάνουν, καμιά αλήθεια δεν έχει την παραμικρή δυνατότητα να θεμελιώσει τη μονιμότητά της και να συσσωρεύσει την εμμενή απεραντοσύνη της. Γνωρίζουμε, επιπλέον, ότι οι περισσότερο σημαντικές εκφάνσεις της ταυτοτικής πολιτικής, όπως ο ναζισμός, είναι πολεμοχαρείς και εγκληματικές. Η ιδέα ότι μπορεί κάποιος να παίζει με τέτοιες κατηγορίες αθώα, ακόμα και με τη μορφή της Γαλλικής “δημοκρατικής” ταυτότητας, είναι ασυνεπής. Θα καταλήξει αναγκαστικά να ταλαντεύεται ανάμεσα στην αφηρημένη οικουμενικότητα του κεφαλαίου και τους κατά τόπον κατατρεγμούς.

Ο σύγχρονος κόσμος είναι επομένως διπλά εχθρικός απέναντι στις διαδικασίες αλήθειας. Η εχθρικότητα αυτή προδίδει την ύπαρξή της μέσω ονομαστικών αποκλεισμών: εκεί που θα πρεπε να υπάρχει το όνομα μιας διαδικασίας αλήθειας, κυριαρχεί ένα άλλο που το καταστέλλει. Το όνομα “κουλτούρα” αφανίζει το όνομα “τέχνη.” Η λέξη “τεχνολογία” αφανίζει τη λέξη “επιστήμη.” Η λέξη “διαχείριση” αφανίζει τη λέξη “πολιτική.” Η λέξη “σεξουαλικότητα” αφανίζει την αγάπη. Το σύστημα “κουλτούρα-τεχνολογία-διαχείριση-σεξουαλικότητα”, το οποίο έχει την απώτατη αρετή να είναι εναρμονισμένο με την αγορά, και του οποίου οι όροι καθιστούν κατηγορίες εμπορικής παρουσίασης, αποτελεί την σύγχρονη ονομαστική καταστολή του συστήματος “τέχνη-επιστήμη-πολιτική-αγάπη”, το οποίο καθορίζει τυπολογικά τις διαδικασίες αλήθειας.

Τώρα, αντί να επιστρέφει στην οικειοποίηση αυτής της τυπολογίας, η ταυτοτική ή μειονοτική λογική απλώς προτείνει μια παραλλαγή του ονομαστικού αποκλεισμού της από το κεφάλαιο. Καταφέρεται εναντίον κάθε γενικής έννοιας της τέχνης, βάζοντας

την έννοια της κουλτούρας στη θέση της ως κουλτούρας της ομάδας, ως υποκειμενικής ή αντιπροσωπευτικής κόλλας που εξασφαλίζει την ύπαρξη της ομάδας, και ως μορφώματος που απευθύνεται μόνο στον εαυτό του και παραμένει δυνητικά μη οικουμενικοποίησιμο. Επιπλέον, δεν διστάζει να θεωρήσει ότι τα δομικά στοιχεία αυτής της κουλτούρας μπορούν να κατανοηθούν πλήρως μόνο υπό την προϋπόθεση ότι ανήκει κάποιος στο σχετικό υποσύνολο. Εξού και καταστροφικές διακηρύξεις του είδους “μόνο ένας ομοφυλόφιλος μπορεί να ‘καταλάβει’ τι είναι ο ομοφυλόφιλος, μόνο ένας Άραβας μπορεί να καταλάβει τι είναι Άραβας”, και ούτω κάθε εξής. Αν, όπως πιστεύουμε, μόνο οι αλήθειες (η σκέψη) επιτρέπουν στον άνθρωπο να ξεχωρίσει από το ανθρώπινο ζώο που έχει μέσα του, δεν θα είναι υπερβολή το να πούμε ότι τέτοιου είδους μειονοτικές διακηρύξεις είναι γνήσια *βάρβαρες*. Στην περίπτωση της επιστήμης, ο κουλτουραλισμός ανάγει τις τεχνικές ιδιαιτερότητες των υποσυνόλων στο επίπεδο επιστημονικής σκέψης και έτσι τα αντιβιοτικά, ο Σαμανισμός, η θεραπεία δια της αφής, και τα κατευναστικά ροφήματα βοτάνων γίνονται όλα ίσης αξίας πράγματα. Στην περίπτωση της πολιτικής, η ενασχόληση με ταυτοτικά χαρακτηριστικά προσφέρει τη βάση καθορισμού, είτε του κράτους είτε των εκάστοτε διαμαρτυρούμενων, και στο τέλος το ζήτημα γίνεται η θέσπιση, μέσω νομοθεσίας ή ωμής ισχύος, μιας εξουσιαστικού τύπου διαχείρισης των χαρακτηριστικών (εθνικών, θρησκευτικών, σεξουαλικών, κλπ.), τα οποία γίνονται αντιληπτά ως κυρίαρχοι πολιτικοί ρυθμιστές. Τέλος, στην περίπτωση της αγάπης, υπάρχουν οι συμπληρωματικές απαιτήσεις είτε για το γενετικό δικαίωμα να αναγνωριστεί αυτή ή εκείνη η μορφή σεξουαλικής συμπεριφοράς ως μειονοτική ταυτότητα· είτε για την επιστροφή, απλά και ωραία, σε αρχαϊκές, πολιτισμικά θεμελιωμένες επινοήσεις, όπως αυτή της αυστηρής μονογαμικότητας, του εγκλεισμού των γυναικών, κι ούτω κάθε εξής. Είναι απόλυτα εφικτό να συνδυαστούν τα δύο, όπως γίνεται προφανές όταν η ομοφυλοφυλική διαμαρτυρία αφορά στο δικαίωμα να επανασυμπεριληφθεί κανείς στην επιβλητική παράδοση του γάμου και της οικογένειας, ή να αναλάβει την ευθύνη καθαίρεσης ενός ιερέα με την ευλογία του Πάπα.

Τα δύο συστατικά αυτού του σφιχτοδεμένου συνόλου (η αφηρημένη ομοιογένεια του κεφαλαίου και η μειονοτική διαμαρτυρία) βρίσκονται σε σχέση αμοιβαίας συντήρησης και αναπαραγωγής. Ποιος θα στηρίξει την αυτονόητη ανωτερότητα του ικανού-καλλιεργημένου-σεξουαλικά απελευθερωμένου μάνατζερ; Αλλά και ποιος θα υπερασπιστεί τον διεφθαρμένο-θρησκευόμενο-πολυγαμικό τρομοκράτη; Ή ποιος θα πλέξει το εγκώμιο του περιθωριακού-ομοιοπαθητικού-φιλικά διακείμενου προς τα ΜΜΕ τρανσέξουαλ; Κάθε μορφή αποκτά την περιστρεφόμενη νομιμότητά της από την απαξίωση της άλλης. Και όμως την ίδια ώρα, καθεμιά

αντλεί από τα αποθέματα της άλλης, μια και η μεταμόρφωση των πιο τυπικών και πιο πρόσφατων κοινοτικών ταυτοτήτων σε διαφημιστικά σημεία πώλησης και εμπορεύσιμες εικόνες έχει ως αντίβαρο την όλο και πιο εκλεπτυσμένη ικανότητα που επιδεικνύουν και οι πιο απομονωμένες ή πιο βίαιες ομάδες όταν το ζητούμενο είναι η επένδυση στις οικονομικές αγορές ή η συντήρηση εμπορίου όπλων σε ευρεία κλίμακα.

Αφήνοντας κατά μέρος όλα αυτά (ούτε χρηματική ομοιογένεια ούτε ταυτοτική διαμαρτυρία, ούτε αφηρημένη οικουμενικότητα του κεφαλαίου ούτε το συγκεκριμένο των συμφερόντων που αφορούν το υποσύνολο), το ερώτημά μας μπορεί να διατυπωθεί ξεκάθαρα: Ποιες είναι οι προϋποθέσεις για μια *οικουμενική μοναδικότητα*;

Είναι σ' αυτό το σημείο που επικαλούμαστε τον Άγιο Παύλο, γιατί αυτό είναι ακριβώς το ερώτημά του. Τι θέλει ο Παύλος; Προφανώς να σύρει τα χαρμόσυνα νέα έξω από τα άτεγκτα πλαίσια μέσα στα οποία τα περιορίζει ο εγκλεισμός τους στην εβραϊκή κοινότητα. Εξίσου όμως, να μην τα αφήσει ποτέ να καθορίζονται από τις διαθέσιμες γενικότητες, είτε αυτές είναι κρατικιστικές είτε ιδεολογικές. Η κρατικιστική γενικότητα ανήκει στο ρωμαϊκό νομικισμό, και στην ρωμαϊκή υπηκοότητα συγκεκριμένα —στις προϋποθέσεις και στα δικαιώματα που συνδέονται με αυτή. Αν και ο ίδιος είναι Ρωμαίος πολίτης και περήφανος για αυτό, ο Παύλος δεν θα επιτρέψει ποτέ σε καμία νομική κατηγορία να καθορίσει το Χριστιανικό υποκείμενο. Οι δούλοι, οι γυναίκες, άνθρωποι κάθε επαγγέλματος και εθνικότητας θα γίνουν συνεπώς δεκτοί χωρίς περιορισμούς και χωρίς προνόμια. Όσο για την ιδεολογική γενικότητα, αυτή εκπροσωπείται από τον φιλοσοφικό και ηθικό λόγο των Ελλήνων. Ο Παύλος θα βάλει τα θεμέλια για μια ξεκάθαρη αποστασιοποίηση από αυτό τον λόγο, που για αυτόν αποτελεί το αντίβαρο στον συντηρητισμό του ιουδαϊκού νόμου. Τελικά, το ζήτημα είναι πλέον η κινητοποίηση μιας οικουμενικής μοναδικότητας τόσο ενάντια στις κυρίαρχες αφαιρέσεις (τότε νομικές, σήμερα οικονομικές), όσο και ενάντια στον κοινοτισμό και στην διαμαρτυρία πεπερασμένων ομάδων.

Η γενική διαδικασία του Παύλου είναι η ακόλουθη: αν έχει υπάρξει συμβάν, και αν η αλήθεια συνίσταται στη διακήρυξή του και έπειτα στην πιστότητα σε αυτή τη διακήρυξη, τότε ακολουθούν δύο συνέπειες. Πρώτο, εφόσον η αλήθεια είναι συμβαντική, της τάξης δηλαδή αυτού που επισυμβαίνει, είναι μοναδική. Δεν είναι δομική, ούτε αξιωματική, ούτε νομική σε χαρακτήρα. Δεν υπάρχει διαθέσιμη γενικότητα που να μπορεί να την εξηγήσει, ούτε να συγκροτήσει το υποκείμενο που υποστηρίζει ότι την ακολουθεί. Συνεπώς, δεν μπορεί να υπάρξει νόμος της αλήθειας. Δεύτερον, επειδή η αλήθεια εγγράφεται στη βάση μιας διακήρυξης που είναι

ουσιαστικά υποκειμενική, κανένα προκαθορισμένο υποσύνολο δεν μπορεί να την στηρίξει, και τίποτε διαμορφωμένο κοινοτικά και ιστορικά δεν μπορεί να δανείσει την ουσία του στη διαδικασία της αλήθειας. Η αλήθεια τέμνει διαγώνια κάθε κοινοτικό υποσύνολο. Ούτε επιζητά νομιμοποίηση από τις ταυτότητες ούτε (και αυτό είναι προφανώς το πιο ευαίσθητο σημείο) δημιουργεί ταυτότητα. Προσφέρεται σε όλους, απευθύνεται σε όλους, χωρίς την προϋπόθεση του ανήκειν να μπορεί να περιορίσει αυτή την προσφορά ή αυτό το κάλεσμα.

Μόλις τα κείμενα που μας μεταδόθηκαν ειδωθούν όλα ως τοπικές παρεμβάσεις και έτσι ως οργανωμένα στη βάση τοπικών τακτικών διακυβευμάτων, η προβληματική του Παύλου, όσο περίπλοκη και αν είναι η διατύπωσή της, ακολουθεί αδίρητα τις προαπαιτήσεις της αλήθειας ως μοναδικής οικουμενικότητας:

1. Το Χριστιανικό υποκείμενο δεν προϋπάρχει του συμβάντος που διακηρύσσει (της ανάστασης του Χριστού). Έτσι, οι εξωγενείς συνθήκες της ύπαρξης ή της ταυτότητάς του απορρίπτονται. Η απαίτηση είναι να μην είναι κανείς ούτε Ιουδαίος (ή περιτομημένος) ούτε Έλληνας (ή σοφός). Αυτή είναι η θεωρία των λογοθετικών πρακτικών (υπάρχουν τρεις: η εβραϊκή, η ελληνική, η νέα). Ούτε θα είναι απαραίτητο να ανήκει σ' αυτή ή την άλλη κοινωνική τάξη (θεωρία της ισότητας απέναντι στην αλήθεια) ή σε αυτή ή την άλλη ομάδα (θεωρία των γυναικών).
2. Η αλήθεια είναι εντελώς υποκειμενική (είναι δηλαδή της τάξης της διακήρυξης που καταθέτει μαρτυρία για το συμβάν). Έτσι, οποιαδήποτε προσπάθεια να υποταχθεί στο νόμο θα απορριφθεί. Θα είναι απαραίτητο να αναληφθεί άμεσα μια ριζοσπαστική κριτική του ιουδαϊκού νόμου, που έχει καταστεί απαρχαιωμένος και επιβλαβής, αλλά και του ελληνικού νόμου ως υποταγής του πεπρωμένου στην κοσμική τάξη, που δεν αποτελεί παρά "πεπαιδευμένη" άγνοια του μονοπατιού της σωτηρίας.
3. Η πιστότητα στην διακήρυξη είναι κρίσιμη, διότι η αλήθεια είναι διαδικασία και όχι φώτιση. Για να την αντιληφθεί κανείς, προαπαιτούνται τρεις έννοιες: μία που να ονομάζει το υποκείμενο τη στιγμή της διακήρυξης (*πίστις*, γενικώς μεταφραζόμενη ως "πίστη" αλλά πιο σωστά αποδιδόμενη ως "πεποίθηση")· μία που να ονομάζει το υποκείμενο στο σημείο της στρατευμένης άρθρωσης της πεποίθησής του (*αγάπη*, γενικώς μεταφραζόμενη ως "ευσπλαχνεία" αλλά μάλλον ακριβέστερα αποδιδόμενη ως "αγάπη")· και τέλος, μία που να ονομάζει το υποκείμενο σύμφωνα με την δύναμη μετατόπισης που του προσδίδεται

μέσω της αποδοχής του ολοκληρωμένου χαρακτήρα της διαδικασίας αλήθειας (ελπίς, γενικώς αποδιδόμενη ως “ελπίδα” αλλά ακριβέστερα κατανοητή ως “βεβαιότητα”).

4. Η αλήθεια είναι αφ’ εαυτού αδιάφορη ως προς την κατάσταση των περιστάσεων —ως προς το ρωμαϊκό κράτος, για παράδειγμα. Αυτό σημαίνει ότι αποσκιρτά από την οργάνωση των υποσυνόλων που καθυπαγορεύει το κράτος. Η υποκειμενικότητα που αναλογεί σε αυτή την αποχώρηση αποτελεί μια απαραίτητη μορφή *απόστασης* από το κράτος και από αυτό που ανταποκρίνεται στο κράτος σε ό,τι αφορά τη λαϊκή συνείδηση: τον μηχανισμό της κοινής γνώμης. Ο Παύλος λέει: δεν πρέπει να συνδιαλέγεται κανείς με γνώμες. Η αλήθεια αποτελεί συγκεντρωμένη και σοβαρή διαδικασία, που δεν πρέπει ποτέ να ανταγωνίζεται με εδραιωμένες δοξασίες.

Δεν υπάρχει ούτε μία από αυτές τις αρχές που, αν παραμερίσουμε το περιεχόμενο του συμβάντος, δεν θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για τη δική μας κατάσταση και τα δικά μας φιλοσοφικά καθήκοντα. Το μόνο που απομένει είναι να εκδιπλωθεί η υπόρρητη εννοιολογική τους οργάνωση, και να αποδοθεί τιμή σε αυτόν που, αποφασίζοντας ότι κανείς δεν εξαιρείται από αυτό που απαιτεί η αλήθεια, και διαχωρίζοντας την αλήθεια και το Νόμο, προκάλεσε —ολομόναχος— μια πολιτισμική επανάσταση απ’ την οποία εξαρτώμαστε ακόμη.

≡ 2

Ποιος είναι ο Παύλος;

Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε με το πομπώδες ύφος των συνηθισμένων βιογραφιών. Ο Παύλος (δηλαδή Σαούλ, το όνομα του πρώτου βασιλέα του Ισραήλ) γεννιέται στην Ταρσό μεταξύ του πρώτου και του πέμπτου έτους μ.Χ (είναι αδύνατο, από αυστηρά επιστημονική σκοπιά, να είμαστε περισσότερο ακριβείς). Έτσι, είναι της ίδιας γενιάς με τον Ιησού που, όπως όλοι ξέρουν —αλλά η ταυτολογία είναι ενδιαφέρουσα— γεννιέται και ταυτόχρονα θεμελιώνει το έτος γεννήσεώς του καθιερώνοντας το έτος 1 της “δικής μας” εποχής (ή μάλλον της “δικής του”). Ο πατέρας του Παύλου είναι τεχνίτης και έμπορος λιανικής, φτιάχνει αντίσκηνα. Είναι Ρωμαίος πολίτης, το ίδιο και ο Παύλος. Πώς απέκτησε αυτός ο πατέρας υπηκοότητα; Το απλούστερο είναι να υποθέσουμε, και αυτό παρά την απουσία αποδείξεων, ότι την εξαγόρασε. Δεν θα ήταν πέρα από τις δυνατότητες ενός πλούσιου εμπόρου το να δωροδοκήσει έναν Ρωμαίο δημόσιο υπάλληλο. Ο Παύλος είναι Ιουδαίος Φαρισαϊκών τάσεων. Είναι ένθερμος συμμετέχων στη δίωξη των Χριστιανών, που γίνονται αντιληπτοί ως αιρετικοί από τους ορθόδοξους Ιουδαίους και, σαν αποτέλεσμα, παραπέμπονται σε δίκη, αλλά και ξυλοκοπούνται, λιθοβολούνται, και εκδιώκονται, σύμφωνα με τις μεταβαλλόμενες διαμάχες για εξουσία μεταξύ διαφορετικών ομάδων στις εβραϊκές κοινότητες.

Η εκτέλεση του Ιησού τοποθετείται χρονικά περίπου στο έτος 30 μ.Χ. Βρισκόμαστε υπό την αυτοκρατορική εξουσία του Τιβέριου. Το έτος 33 ή 34 μ.Χ, στο δρόμο προς τη Δαμασκό, ο Παύλος πλήττεται από ένα Θεϊκό όραμα και μεταστρέφεται στο Χριστιανισμό. Αρχίζει τα περίφημα ιεραποστολικά ταξίδια του. Και λοιπά.

Τι χρησιμότητα έχουν όλα αυτά; Μπορείτε να συμβουλευτείτε τα βιβλία. Ας περάσουμε απευθείας στο δόγμα.

Κι όμως, όχι, ας κάνουμε καλύτερα μια παύση. Ο Παύλος είναι μείζων μορφή της αντιφιλοσοφίας. Αλλά είναι ουσιώδες γνώρισμα της αντιφιλοσοφίας ότι η υποκειμενική θέση εμφανίζεται σαν αποφασιστικός παράγοντας για τον λόγο. Τα υπαρξιακά θραύσματα, ενίοτε ανεκδοτολογικά σε εμφάνιση, εξυψώνονται στο επίπεδο εγγυήσεων της αλήθειας. Μπορεί να φανταστεί κάποιος των Ρουσώ χωρίς τις *Εξομολογήσεις*, τον Κίργκεγκωρ χωρίς να γνωρίζει τις λεπτομέρειες του αρραβώνα του με τη Ρεγκίνα, τον Νίτσε χωρίς την πρόσκλησή του να γίνουμε μάρτυρες, μέσω του

Ίδε ο άνθρωπος, των λόγων για τους οποίους έχει το δικαίωμα να διατυπώσει την ερώτηση “γιατί είμαι πεπρωμένο;” Για τον αντιφιλόσοφο, η θέση ομιλίας είναι προφανώς μέρος του πρωτόκολου της δήλωσης. Καμία λογοθετική πρακτική δεν μπορεί να διεκδικήσει την αλήθεια αν δεν περιέχει μια ξεκάθαρη απάντηση στην ερώτηση: Ποιός μιλάει;

Οποτεδήποτε απευθύνεται σε κάποιον ο Παύλος στα γραπτά του, πάντα τραβά την προσοχή στο γεγονός ότι έχει το δικαίωμα να μιλά σαν υποκείμενο. Και έγινε αυτό το υποκείμενο. Έγινε τέτοιο ξαφνικά, στο δρόμο για τη Δαμασκό (αν, όπως πιστεύουμε, σε αυτή την συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί κάποιος να εμπιστευτεί για μια και μοναδική φορά την χαλκευμένη βιογραφία του Παύλου που εμφανίζεται στην Καινή Διαθήκη με τον τίτλο *Πράξεις των Αποστόλων*). Η ιστορία είναι γνωστή: καθώς ταξίδευε για τη Δαμασκό ως ζηλωτής Φαρισαίος στο κατόπι Χριστιανών, ο Παύλος ακούει μια μυστήρια φωνή που του αποκαλύπτει τόσο την αλήθεια όσο και την αποστολή του.

Είναι αρμόζουσα η λέξη “μεταστροφή” για να περιγράψει αυτό που συνέβη στο δρόμο για τη Δαμασκό; Ήταν μάλλον κεραυνός, διάρρηξη του χρόνου και όχι διαλεκτική αντιστροφή. Ήταν μια στρατολόγηση που θέσπισε ένα νέο υποκείμενο: “Με τη χάρη του Θεού είμαι ότι είμαι [ειμί ο ειμί]” (Κορ. 1.15.10). Αυτό που αποκαλύπτει τούτη η εντελώς απρόβλεπτη παρέμβαση στο δρόμο για τη Δαμασκό είναι το “είμαι” ως τέτοιο.

Κατά μία έννοια, αυτή η μεταστροφή δεν έχει συγγραφέα: ο Παύλος δεν αλλάζει πίστη εξαιτίας εκπροσώπων της “Εκκλησίας”. Δεν τον κερδίζουν τα επιχειρήματα. Δεν του παρουσιάζεται το ευαγγέλιο. Είναι ξεκάθαρο ότι το περιστατικό στον δρόμο μιμείται το θεμελιακό συμβάν. Όπως η ανάσταση παραμένει εντελώς απροσμέτρητη και όπως είναι ακριβώς από εκεί που οφείλει κανείς να ξεκινήσει, έτσι και η πίστη του Παύλου είναι προς αυτό από το οποίο εκκινεί ως υποκείμενο, αλλά τίποτε δεν οδηγεί σε τούτο. Το περιστατικό —“συνέβη” απλά και απέρριπτα, στην ανωνυμία ενός δρόμου— είναι το υποκειμενικό σημάδι του συμβάντος αυτού καθεαυτού, δηλαδή της ανάστασης του Χριστού. Μέσα στον ίδιο τον Παύλο, είναι η ανάταση του υποκειμένου. Αυτό είναι το παραδειγματικό καλούπι του συνδέσμου ανάμεσα στην ύπαρξη και το δόγμα, επειδή ο Παύλος αντλεί από τις συνθήκες μεταστροφής του το συμπέρασμα ότι κάποιος μπορεί να εκκινήσει μόνο από πίστη, από την διακήρυξη πίστης. Η ξαφνική εμφάνιση του Χριστιανικού υποκειμένου είναι απροϋπόθετη.

Συνεπώς, αν θέλουμε να αντιληφθούμε το μήνυμά του, δεν μπορούμε με κανέναν τρόπο να αγνοήσουμε τις περιστάσεις της ζωής του Παύλου. Απ’ αυτή την άποψη, είναι ευτύχημα ότι οι περιστάσεις στις οποίες δίνουμε την ύψιστη σημασία είναι αυτές

που ο ίδιος περιλαμβάνει στις επιστολές του. Διότι οι αξιόπιστες μαρτυρίες που είναι ανεξάρτητες του έργου του είναι εξαιρετικά σπάνιες. Η αφήγηση της *Πράξης των Αποστόλων* είναι, όπως έχει ήδη αναφερθεί, μια αναδρομική κατασκευή της οποίας τις προθέσεις η σύγχρονη κριτική έχει φέρει στο φως, και της οποίας η μορφή παρουσιάζει συχνά δάνεια από ελληνικούς μύθους. Το να διαχωριστούν τα πραγματικά της στοιχεία από τον διδακτικό (και πολιτικά φορτισμένο) μύθο στον οποίο περικλείονται απαιτεί εξαιρετική και καχύποπτη στιβαρότητα. Και δεν μας απομένει σχεδόν τίποτε άλλο για να βασιστούμε, εκτός και αν είναι η ικανότητα να επαληθεύσουμε αυτή ή την άλλη λεπτομέρεια μέσω της παρεμβολής της ρωμαϊκής ιστοριογραφίας, η οποία δεν ενδιαφερόταν καθόλου για μερικές ολιγομελείς ομάδες Ιουδαίων αιρετικών. Επιπλέον, πρέπει να είναι κανείς καχύποπτος ακόμη και ως προς τις “επιστολές του Παύλου”, οι οποίες συγκεντρώθηκαν στον κανόνα της Καινής Διαθήκης τουλάχιστο ένα αιώνα μετά το θάνατο του αποστόλου. Η σχολαστικιστική ανάλυση έδειξε την απόκρυφη φύση πολλών από αυτές, σε σημείο που η εργογραφία αυτού του θεμελιώδους συγγραφέα να πρέπει να περιοριστεί σε έξι μάλλον σύντομα κείμενα: τις επιστολές προς Ρωμαίους, προς Κορινθίους I και II, προς Γαλάτες, προς Φιλιππησίους και προς Θεσσαλονικείς I. Παρ’ όλα αυτά, τα έργα τούτα είναι αρκετά για να εδραιώσουν σημαντικά υποκειμενικά χαρακτηριστικά και να επιβεβαιώσουν ορισμένα κρίσιμα επεισόδια.

Ας πάρουμε για παράδειγμα ένα σημείο ύψιστης σημασίας, το οποίο ο Παύλος αφηγείται με αξιοπρόσεκτη περηφάνεια (ο Παύλος σίγουρα δεν είναι ούτε εσωστρεφής ούτε προσποιητά ταπεινόφρων): Τι κάνει μετά την εμπειρία της Δαμασκού; Ξέρουμε πάντως *τι δεν κάνει*. Δεν πηγαίνει στα Ιεροσόλυμα· δεν πηγαίνει να δει τις αρχές, τους θεσμοθετημένους αποστόλους, αυτούς που γνώριζαν τον Χριστό. Δεν αναζητά “επιβεβαίωση” για το γεγονός που να τον αναγάγει στα δικά του μάτια σε απόστολο. Αφήνει αυτή την υποκειμενική αναστάτωση χωρίς καμιά επίσημη σφραγίδα. Η αμετακίνητη του πεποίθηση σε ό,τι αφορά το δικό του πεπρωμένο μάλλον έχει τις απαρχές της εδώ· είναι μια πεποίθηση που θα τον εξαναγκάσει πολλές φορές να συγκρουστεί με τον πυρήνα των ιστορικών αποστόλων, μεταξύ των οποίων εξέχουσα θέση κατέχει ο Πέτρος. Στρέφοντας την πλάτη σε κάθε αρχή εκτός από αυτή της Φωνής που τον κάλεσε προσωπικά στο γίνεσθαι-υποκείμενο, ο Παύλος φεύγει για την Αραβία για να διακηρύξει το ευαγγέλιο, για να δηλώσει ότι αυτό που συνέβει όντως συνέβει. Είναι ένας άνθρωπος που, οπλισμένος με ένα προσωπικό γεγονός, αποκτά τη βάση να διακηρύξει το απρόσωπο γεγονός της Αναστάσεως.

Ο Παύλος μένει στην Αραβία για τρία χρόνια. Χωρίς αμφιβολία, στα δικά του μάτια, η παρτιζάνική του επάρκεια

προσφέρει επαρκείς εγγυήσεις, ώστε ανεχόμενος την καθυστέρηση αυτή, να μπορεί τελικά να νιώσει ότι έχει το δικαίωμα να αντικρύσει τους “ιστορικούς ηγέτες” της Εκκλησίας. Θα δούμε αργότερα ότι αν και είναι πείσμων, ή και βίαιος ακόμα, όταν πρόκειται για θέματα αρχής, ο Παύλος είναι επίσης ένας πολιτικός, κάποιος που γνωρίζει την αξία του έλλογου συμβιβασμού και κυρίως των λεκτικών συμβιβασμών, οι οποίοι ελάχιστα εμποδίζουν την ελευθερία δράσης του στις περιοχές που διαλέγει (κυρίως αυτές όπου οι αντίπαλοί του έχουν λιγότερο έλεγχο). Έτσι, ο Παύλος πηγαίνει στα Ιεροσόλυμα, όπου συναντά τον Πέτρο και τους αποστόλους, και μετά φεύγει και πάλι. Δεν γνωρίζουμε τίποτε για τα θέματα τα οποία συζητήθηκαν σε αυτή την πρώτη συνάντηση. Φαίνεται πάντως ότι η συνάντηση δεν έπεισε τον Παύλο για την ανάγκη να συμβουλευέται συχνά το “κέντρο” των Ιεροσολύμων, γιατί η δεύτερη περίοδος στρατευμένης μετακίνησης θα διαρκέσει δεκατέσσερα χρόνια! Ταρσός, Συρία, Τουρκία, Μακεδονία, Ελλάδα. Η *εκ-κεντρική* διάσταση της δράσης του Παύλου είναι η πρακτική υποδομή της σκέψης του, που προτείνει ότι κάθε αληθής οικουμενικότητα είναι κενή κέντρο.

Γνωρίζουμε λίγο-πολύ πώς λειτούργησαν αυτοί οι παρτιζάνικοι προορισμοί. Την περίοδο εκείνη ο Ιουδαϊσμός ήταν ακόμη προσηλυτιστική θρησκεία. Το να απευθυνθεί κάποιος σε μη Εβραίους δεν ήταν, όπως συχνά θεωρείται, εφεύρεση του Παύλου. Ο Εβραϊκός προσηλυτισμός ήταν σημαντικός και αναπτυγμένος. Χώρισε το ακροατήριό του σε δύο κύκλους που θα μπορούσαν να ονομαστούν, χρησιμοποιώντας έναν παρακινδυνευμένο πολιτικό αναχρονισμό, ως συμπαθούντες και ακόλουθοι:

- α) Οι “Θεοσεβούμενοι” (συμπαθούντες) αναγνωρίζουν την οικουμενική νομιμότητα του μονοθεϊσμού αλλά εξαιρούνται από τις πρόνοιες του νόμου, και ειδικά από την περιτομή.
- β) Όσοι προσηλυτίζονται δεσμεύονται να ακολουθούν τις πρόνοιες του νόμου, και πρέπει να περιτομηθούν. Η περιτομή εδώ αρχειοθετεί τη λειτουργία της ως μορφή σημαδέματος, ως αρχική μήση.

Έτσι, δεν είναι κυρίως το γεγονός ότι απευθύνεται σε εθνικούς που απομονώνει τον Παύλο από την εβραϊκή κοινότητα. Επιπλέον, ο Παύλος αρχίζει τη διδασκαλία του βασιζόμενος στους θεσμούς της κοινότητας αυτής. Όταν φτάνει σε μια πόλη, αρχικά παρεμβαίνει στην συναγωγή. Φυσικά, τα πράγματα εξελίσσονται άσχημα με τους ορθόδοξους, για λόγους δόγματος: την πεισματική εμμονή στο κύρηγμα ότι ο Ιησούς *είναι* ο Μεσσίας (ας θυμηθούμε ότι “Χριστός” είναι απλώς το ελληνικό όνομα του “Μεσσία”, και έτσι η μόνη συνέχεια μεταξύ του παυλικού ευαγγελίου και του

προφητικού Ιουδαϊσμού είναι η εξίσωση Ιησούς=Χριστός). Πρόκειται για ένα κύρηγμα που, στα μάτια της πλειοψηφίας των Εβραίων, και για πολύ σημαντικούς και νόμιμους λόγους, προάγει το ψεύδος. Μετά από επεισόδια που, με βάση τις συνθήκες των καιρών, μπορούσαν να είναι και εξαιρετικά βίαια, και όπου βασικά ρισκάρει κάποιος τη ζωή του, ο Παύλος εγκαταλείπει τη συναγωγή και αποσύρεται στο σπίτι ενός ντόπιου συμπαθόντος. Εκεί προσπαθεί να οργανώσει μια ομάδα συναποτελούμενη από Ιουδαίο-Χριστιανούς και εθνικούς Χριστιανούς. Φαίνεται ότι σύντομα οι εθνικοί θα αποτελέσουν την πλειοψηφία ανάμεσα στα μέλη της ομάδας. Με δεδομένες τις ελάχιστες παραχωρήσεις ο κάνει ο Παύλος στην ιουδαϊκή κληρονομιά, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά το τελετουργικό στοιχείο, αυτό το γεγονός δεν εκπλήσσει. Μόλις η ομάδα στερεοποιηθεί αρκετά στα δικά του μάτια (τότε μπορεί να ονομαστεί *εκκλησία*, από το οποίο έρχεται η λέξη *église*, αν και η *εκκλησία* θα έπρεπε να εννοηθεί ως ολιγομελής ομάδα παρτιζάνων), ο Παύλος εμπιστεύεται τη διαχείρισή της σε αυτούς των οποίων την πίστη εκτιμά ιδιαίτερα, και οι οποίοι γίνονται υπασπιστές του. Ακολούθως, συνεχίζει το ταξίδι.

Τίποτε δεν μαρτυρεί τη βεβαιότητα του Παύλου σχετικά με το μέλλον της δράσης του από την ταύτιση (ο Παύλος προσανατολίζεται διαρκώς προς αυτή) μεταξύ ενός μικρού πυρήνα πιστών σε μια πόλη και ολόκληρης της περιοχής. Ποιοί είναι αυτοί οι Θεσσαλονικείς, ή οι Κορίνθιοι, για να μην πούμε τίποτε για τους Ρωμαίους, στους οποίους απευθύνεται ο Παύλος με τόσο ζωντανό και μεγαλειώδες ύφος στις επιστολές του; Πιθανότατα μια χούφτα “αδερφοί” —η αρχαϊκή μορφή των “συντρόφων”— χαμένοι μες την πόλη. Μέσω της συμβατότητάς τους με μια αλήθεια, ανώνυμα άτομα μεταμορφώνονται διαρκώς σε διαύλους της ανθρωπότητας ως σύνολο. Ας πούμε απλώς ότι η χούφτα των αντιστασιακών του 1940 ή 1941 καταλαμβάνουν την ίδια θέση με τους Κορινθίους του Παύλου: σ’ αυτούς και μόνο σ’ αυτούς είναι νόμιμο να απευθύνεται κανείς όταν ψάχνει να σηματοδοτήσει ένα πραγματικό που αρμόζει στη Γαλλία.

Όσο μακριά και αν βρίσκεται, ο Παύλος δεν αφήνει απ’ τα μάτια του τις μικρές αυτές ομάδες πιστών για των οποίων την γέννηση ανέλαβε το ρόλο της μαμής. Οι επιστολές του δεν είναι παρά παρεμβάσεις στη ζωή αυτών των ομάδων, και έχουν όλο το πολιτικό πάθος που συνηθίζεται σε τέτοιου είδους περιστάσεις. Μάχες ενάντια στην εσωτερική διάσπαση, επιβεβαιώσεις της εμπιστοσύνης στους κατά τόπους οργανωτές, εξετάσεις διχαστικών ζητημάτων, πειστικές απαιτήσεις για συνεχιζόμενο προσηλυτισμό, οργάνωση των οικονομικών... Τίποτε που ένας ακτιβιστής για οποιοδήποτε συλλογικό σκοπό δεν θα αναγνώριζε ως θεμελιώδες για τους προβληματισμούς και τα πάθη της συλλογικής

παρέμβασης.

Μετά από δεκατέσσερα χρόνια οργανωτικής περιπλάνησης, απ' τα οποία δεν απομένει κανένα γραπτό ίχνος, βρισκόμαστε περίπου στο έτος 50. Έχουν περάσει περίπου είκοσι χρόνια από τον θάνατο του Χριστού. Έχουν μεσολαβήσει δεκαεπτά χρόνια από τότε που ο Παύλος έλαβε την κλήση στην Δαμασκό. Βρίσκεται στα 50 του και αναφέρεται στον εαυτό του ως “γερο-Παύλο”. Τα πιο πρώιμα κείμενά του μας έχουν κληροδοτηθεί από αυτή την περίοδο. Γιατί; Μπορούμε να προτείνουμε κάποιες υποθέσεις.

Εφόσον είναι υπεύθυνος για αρκετές ομάδες που γενικά αποτελούνται από εθνικούς Χριστιανούς, ο Παύλος μένει στην Αντιόχεια, μια πολύ μεγάλη πόλη, την τρίτη πόλη της αυτοκρατορίας μετά τη Ρώμη και την Αλεξάνδρεια. Θυμηθείτε ότι ο Παύλος γεννήθηκε από εύπορη οικογένεια στην Ταρσό, ότι είναι άνθρωπος της πόλης και όχι της επαρχίας. Αυτό αποτελεί κάτι περισσότερο από λεπτομέρεια. Το ύφος του δεν οφείλει τίποτε στις αγροτικές εικόνες και μεταφορές που, αντιθέτως, αφθονούν στις παραβολές του Χριστού. Αν ο τρόπος που βλέπει τα πράγματα αγκαλιάζει πυρετωδώς την διάσταση του κόσμου και εκτείνεται ως τα άκρα της αυτοκρατορίας (η αγαπημένη του επιθυμία είναι να μεταβεί στην Ισπανία, λες και ο ίδιος, ως ανατολίτης, θα μπορούσε να εκπληρώσει την αποστολή του μόνο στο τότε άκρο της δύσης), είναι επειδή ο αστικός κοσμοπολιτισμός και τα μακρινά ταξίδια έχουν διαμορφώσει το εύρος του βλέμματός του. Ο οικουμενισμός του Παύλου διαμορφώνει μια εσωτερική γεωγραφία, που δεν είναι αυτή του μόνιμου μικρο-γεωκλήμονα.

Αν ο Παύλος αρχίζει να γράφει για θέματα δόγματος, αν τα κείμενά του αντιγράφονται και κυκλοφορούν, πιστεύουμε ότι αυτό συμβαίνει γιατί αποκτά συνείδηση της ανάγκης να εμπλακεί σε αγώνες ευρείας κλίμακας. Η κατάσταση τον αναγκάζει να αντιληφθεί τον εαυτό του ως αρχηγό κόμματος ή φράξιας.

Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στην Αντιόχεια, καταφθάνουν κάποιοι Ιουδαίο-Χριστιανοί αυστηρών θρησκευτικών αντιλήψεων. Αντιπαρατίθενται στον απόστολο, σπέρνουν διχόνοια, απαιτούν την περιτομή όλων των πιστών. Και πάλι, το θέμα δεν είναι ο προσηλυτισμός των μη Εβραίων. Το θέμα είναι ότι ο Παύλος δεν μπορεί να συμφωνήσει με τον διαχωρισμό των δύο κύκλων ανάμεσα στους οποίους κινήθηκε, τους συμπαθούντες σε ό,τι αφορά το δόγμα και τους “αληθινά” πιστούς, τους μνημένους και αυτούς που έχουν υποστεί περιτομή. Για αυτόν (και θα του δώσουμε δίκαιο) μια διαδικασία αλήθειας δεν εμπερικλείει βαθμίδες. Είτε συμμετέχει κάποιος σ' αυτή, διακηρύσσοντας το θεμελιακό συμβάν και αντλώντας τις συνέπειές του, είτε παραμένει ξένος ως προς αυτό. Αυτή η διάκριση, χωρίς διαμεσολαβητή ή διαμεσολάβηση, είναι εξ ολοκλήρου υποκειμενική. Οι τελεουργίες

και τα εξωτερικά σημάδια δεν μπορούν ούτε να παρέχουν βάσεις, ούτε καν προδιαγραφές. Αυτή είναι η τιμή που πληρώνεται για να εδραιωθεί το στάτους της αλήθειας ως οικουμενικής μοναδικότητας. Μια διαδικασία αλήθειας είναι οικουμενική μόνον εφόσον στηρίζεται, στο σημείο όπου παραπέμπει στο πραγματικό, από μια άμεση υποκειμενική αναγνώριση της μοναδικότητάς της. Αν αυτό αποτύχει, καταφεύγει κανείς σε παρατηρήσεις συγκεκριμένων σημαδιών που μπορούν απλά να περιορίσουν τα χαρμόσυνα νέα μέσα στον κοινοτικό χώρο, παρεμποδίζοντας την οικουμενική του εκδίπλωση. Έτσι, ο Παύλος θεωρεί όλους τους θρησκευτικά μετεστραμμένους πλήρως πιστούς ακολούθους, από οποιοδήποτε υπόβαθρο και αν προέρχονται, και ανεξάρτητα από το αν είναι ή όχι περιτομημένοι. Οι Ιουδαίο-Χριστιανοί αυστηρών πεποιθήσεων επιμένουν στην πρακτική διαχωρισμού μεταξύ βαθμίδων του ανήκειν και το βρίσκουν πραγματικά σκανδαλώδες να θεωρούνται ίσοι άνθρωποι που δεν έχουν ούτε τα σημάδια ούτε τις τελετουργικές πρακτικές της κοινότητας: άνθρωποι, που με άλλα λόγια, δεν έχουν γνώση του Νόμου, ούτε σεβασμό προς αυτόν.

Ακολουθεί σοβαρή διαφωνία. Αποφασίζεται τελικά ότι το θέμα θα επιλυθεί μέσω των ιστορικών αποστόλων στα Ιεροσόλυμα. Είναι η δεύτερη συνάντηση του Παύλου με τον Πέτρο, και αυτή τη φορά έχουμε πληροφορίες για το τι διακυβεύεται. Αφορά μια μεγάλη σύγκρουση, μια σύγκρουση όπου διακυβεύεται το μέλλον του νέου δόγματος. Σε ποιο βαθμό βασίζεται αυτό στις απαρχές του στην εβραϊκή κοινότητα; Με τους δικούς μου όρους: Ποια είναι η ακριβής σχέση ανάμεσα στην υποτιθέμενη οικουμενικότητα της μετασυμβαντικής αλήθειας (δηλαδή αυτού που εξυπακούεται από την ανάσταση του Χριστού) και τον συμβαντικό χώρο, που είναι αναμφίβολα το έθνος που συγκροτήθηκε στην Παλαιά Διαθήκη; Τι σημασίας είναι τα παραδοσιακά σημάδια του ανήκειν στην ιουδαϊκή κοινότητα για την κατασκευή αυτής της αλήθειας, για την εκδίπλωσή της ανά τους λαούς της αυτοκρατορίας;

Η σύνοδος των Ιεροσολύμων (το 50 ή το 51 μ.Χ) έχει καίρια σημασία για τα ερωτήματα αυτά, που συντονίζουν τη συνάρθρωση της μοναδικότητας και της οικουμενικότητας. Αυτό που διακυβεύεται συγκεκριμένα είναι η περιτομή, και ο Παύλος πηγαίνει συνειδητά στα Ιεροσόλυμα συνοδευόμενος από τον Τίτο, έναν μη περιτομημένο ακόλουθο. Στο παρασκήνιο όμως το ερώτημα είναι: ποιος έχει κληθεί από το Θεό; Τι σημαίνει το κάλεσμα; Έχει το κάλεσμα ορατά σημάδια; Και τέλος: ποιος είναι υποκείμενο; τι σημαδεύει το υποκείμενο;

Η Ιουδαίο-Χριστιανική φράξια, που διατηρεί αυστηρή υπακοή στα έθιμα, επιμένει ότι το συμβάν-Χριστός δεν καταργεί την παλιά τάξη. Η αντίληψη του θέματος εδώ είναι διαλεκτική. Δεν είναι θέμα απάρνησης της δύναμης του συμβάντος. Είναι θέμα

επιβεβαίωσης του γεγονότος ότι η καινοφάνειά του διατηρεί και υπερκεράζει τον παραδοσιακό χώρο πίστης, ότι τον ενσωματώνει υπερβαίνοντάς τον. Το συμβάν-Χριστός εκπληρώνει τον Νόμο· δεν τον καταργεί. Έτσι, τα σημάδια που κληρονομήθηκαν από την παράδοση (η περιτομή, για παράδειγμα) εξακολουθούν να είναι αναγκαία. Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι, εξυψωμένα από την νέα αναγγελία, τα σημάδια αυτά μετουσιώνονται και καθίστανται ακόμη περισσότερο σημαντικά.

Ο Παύλος βρίσκει τον εαυτό του στην ηγεσία της δεύτερης φράξιας. Στα δικά του μάτια, το συμβάν καθιστά τα πρότερα σημάδια απαρχαιωμένα, και η νέα οικουμενικότητα δεν έχει καμία προνομιούχο συνάφεια με την ιουδαϊκή κοινότητα. Φυσικά, τα συστατικά του συμβάντος, η τοποθεσία του, όλα όσα κινητοποιεί, έχουν την κοινότητα αυτή ως χώρο. Ο ίδιος ο Παύλος είναι εξ ολοκλήρου Ιουδαίος στην κουλτούρα και παραπέμπει στην *Παλαιά Διαθήκη* πολύ συχνότερα από ό,τι στα υποθετικά λόγια του ζώντος Χριστού. Όμως αν το συμβάν εξαρτάται για την *ύπαρξή* του από το χώρο αυτό, θα πρέπει να είναι ανεξάρτητό του σε ό,τι αφορά τις *αληθειολογικές του συνέπειες*. Έτσι, το πρόβλημα δεν είναι ότι τα κοινοτικά σημάδια (η περιτομή, η τελετουργία, η αυστηρή υπακοή του Νόμου) είναι αδικαιολόγητα ή εσφαλμένα. Είναι ότι το μετα-συμβαντικό πρόταγμα της αλήθειας τα καθιστά *αδιάφορα* (που είναι χειρότερο). Δεν έχουν σημασία, είτε θετική είτε αρνητική. Η σθεναρή διαβεβαίωση του Παύλου είναι ότι “ούτε το να κάνει κανείς περιτομή ούτε το να μην κάνει έχει καμία σημασία” (Κορ. Ι. 7.19). Η διαβεβαίωση αυτή είναι προφανώς βλάσφημη για τους Ιουδαίο-Χριστιανούς. Αλλά ας προσέξουμε ότι δεν είναι εθνικο-Χριστιανική πρόταση, μια και η έλλειψη περιτομής δεν έχει καμία συγκεκριμένη αξία εξαιτίας της, οπότε και δεν έχει κανένα νόημα να επιμείνει κανείς στη μη περιτομή.

Με φιλοσοφικούς όρους, η διαμάχη αφορά τρεις έννοιες: διακοπή (τι διακόπτει ένα συμβάν, και τι το συντηρεί;) πιστότητα (τι σημαίνει το να είσαι πιστός σε μια συμβαντική ρήξη;) και σημάδεμα (υπάρχουν ορατά σημάδια της πιστότητας;) Η βασική διερώτηση αποκρυσταλλώνεται στο σημείο συνάντησης αυτών των τριών εννοιών: Ποιο είναι το υποκείμενο της διαδικασίας αλήθειας;

Γνωρίζουμε για την σύνοδο των Ιεροσολύμων και για τα διακυβεύματά της μόνο μέσω της σύντομης αφήγησης του ίδιου του Παύλου, και μέσω της θεατρικής της μεταφοράς στις *Πράξεις*. Είναι βέβαιο ότι έληξε με συμβιβασμό, σε μια είδους χάραξη σφαιρών επιρροής. Η διατύπωση του συμβιβασμού αυτού είναι: υπάρχουν απόστολοι που εργάζονται σε ένα ιουδαϊκό περιβάλλον, και άλλοι που εργάζονται σε εθνικό περιβάλλον. Ο Πέτρος είναι ο απόστολος των Ιουδαίων. Ο Παύλος είναι ο απόστολος των εθνικών (των *εθνών*, που στην πραγματικότητα αναφέρεται σε όλα τα άλλα έθνη

εκτός αυτού των Ιουδαίων).

Ο Παύλος αφηγείται το επεισόδιο στην επιστολή του προς Γαλάτες 2.1-10:

Έπειτα, μετά από δεκατέσσερα χρόνια ανέβηκα πάλι στα Ιεροσόλυμα με το Βαρνάβα παρίνοντας μαζί μου και τον Τίτο. Ανέβηκα ύστερα από υπόδειξη του Κυρίου. Τους εξέθεσα το ευαγγέλιο που κηρύττω στους εθνικούς. Το εξέθεσα ιδιαίτερα στους προκρίτους, μήπως αγωνίστηκα ή αγωνίζομαι μάταια. Ούτε ο Τίτος, όμως, που ήταν μαζί μου, και ήταν εθνικός, αναγκάστηκε να υποβληθεί στην περιτομή. Κι ας ήταν εκεί οι παρείσακτοι ψευδάδελφοι, που γλίστρησαν ανάμεσά μας σαν κατάσκοποι με στόχο την ελευθερία μας, που την έχουμε χάρη στο έργο του Ιησού Χριστού, και θέλουν να μας κάνουν δούλους. Δεν υποχωρήσαμε ούτε στιγμή στις απαιτήσεις τους, για να μείνει ανόθευτο το ευαγγέλιο για χάρη σας.

Οι πρόκριτοι πάλι —τι ήταν άλλοτε δε μ' ενδιαφέρει· ο Θεός δεν ξεχωρίζει πρόσωπα— αυτοί δεν πρόσθεσαν τίποτε σε όσα είπα εγώ. Αντίθετα μάλιστα, είδαν ότι ο Θεός μού έχει αναθέσει το κήρυγμα του ευαγγελίου στους εθνικούς, όπως στον Πέτρο στους περιτμημένους. Γιατί αυτός που όρισε τον Πέτρο απόστολο για τους Ιουδαίους, όρισε κι εμένα απόστολο για τους εθνικούς. Όταν κατάλαβαν, λοιπόν, πως μου δόθηκε η χάρη του Θεού, ο Ιάκωβος και ο Κηφάς και ο Ιωάννης, που θεωρούνται στυλοβάτες, έσφιξαν το χέρι το δικό μου και του Βαρνάβα σ' ένδειξη αναγνώρισης και συμφώνησαν να κηρύττουμε εμείς στους εθνικούς κι αυτοί στους Ιουδαίους. Μας ζήτησαν μόνο να θυμόμαστε τους φτωχούς χριστιανούς της Ιουδαίας, και ξέρετε με πόσο ζήλο φρόντισα γι' αυτό.

Πρόκειται για ένα εντελώς πολιτικό κείμενο, απ' το οποίο πρέπει να συγκρατήσουμε τουλάχιστον τρία πράγματα:

1. Αδιάφορα απ' τον άκαμπτο χαρακτήρα αυτού του λόγου, συμπεραίνουμε ότι η διαμάχη πρέπει να ήταν λυσσαλέα. Οι Ιουδαίο-Χριστιανοί αυστηρών πεποιθήσεων (μάλλον αυτοί που βρίσκονταν πίσω και από τα επεισόδια στην Αντιόχεια) αποκηρύσσονται ως “ψευδάδελφοί” και είναι καθαρά ζήτημα του αν θα υποκύψει κανείς στην πίεση. Υπήρξε μεσολάβηση των ιστορικών αποστόλων, του Πέτρου (Κηφάς), του Ιακώβου, και του Ιωάννη, που, εκπληρώνοντας τον συμβολικό τους ρόλο ως αρχηγοί και με πνεύμα λογικού συμβιβασμού, ενέκριναν κάποιου είδους εμπειρικό δυισμό

σε ό,τι αφορά την στράτευση. Παρ' όλα αυτά, βλέπουμε ότι η κατάληξη δεν διασαφηνίζει ποια πλευρά υιοθετήθηκε σχετικά με τα βασικά θέματα. Ότι ο Παύλος θα πρέπει να ασχοληθεί με τους εθνικούς είναι ένα πράγμα, το να τους επιβάλλει είτε τελετές είτε σημάδια είναι ένα άλλο· και αυτό η σύνοδος προφανώς δεν το καθόρισε αποφασιστικά.

2. Το κρίσιμο σημείο στο κείμενο είναι αυτό όπου ο Παύλος διακηρύσσει ότι οι αντίπαλοί του “γλίστησαν ανάμεσα μας σαν κατάσκοποι με στόχο την ελευθερία μας, που την έχουμε χάρη στο έργο του Ιησού Χριστού, και θέλουν να μας κάνουν δούλους”. Γιατί η ελευθερία θέτει υπό αμφισβήτηση τον νόμο, ένα ερώτημα που θα έχει κεντρική θέση στο λόγο του Παύλου. Ποιά, στην τελική ανάλυση, είναι η σχέση ανάμεσα σε νόμο και υποκείμενο; Διαμορφώνεται κάθε υποκείμενο με τη μορφή της υποταγής στον νόμο; Η σύνοδος των Ιεροσολύμων δεν επιλύει τίποτε αλλά αφήνει αντιφατικές εμπειρίες να αναπτυχθούν.

3. Τα πάντα, συμπεριλαμβανομένου του αμυντικού τόνου του Παύλου (είναι ξεκάθαρο ότι κάνει έκκληση για το δικαίωμα να ακολουθήσει το δικό του πλάνο δράσης), δείχνουν ότι ο συμβιβασμός ήταν ασταθής, πράγμα που δεν σημαίνει ότι στερούνταν ιστορικής επιρροής. Αντιθέτως, η επιρροή αυτή είναι σημαντική. Επιτρέποντας στην δράση του Παύλου να αναπτυχθεί την ίδια περίοδο που αναπτύχθηκε και αυτή των σκληροπυρηνικών Ιουδαίο-Χριστιανών, η σύνοδος των Ιεροσολύμων τελικά απέτρεψε το να γίνει ο Χριστιανισμός μια ιουδαϊκή αίρεση, ένα ακόμα επισφαλές σχίσμα (στο κατόπι πολλών άλλων). Αλλά συγκρατώντας τον ζήλο των εθνικών που ήταν εχθρικοί προς τον ιουδαϊσμό, και ίσως και τον ίδιο τον Παύλο, η σύνοδος απέτρεψε το να γίνει ο Χριστιανισμός απλώς ένα καινούργιο είδος πεφωτισμού, το ίδιο επισφαλές γιατί θα ήταν κενό κάθε βάσης στον ιστορικό Ιουδαϊσμό. Η σύνοδος των Ιεροσολύμων είναι γνήσια θεμελιώδης, γιατί προσφέρει στον Χριστιανισμό μια διττή αρχή ανοιχτότητας και ιστορικότητας. Έτσι, κρατάει σφιχτά το νήμα του συμβάντος ως μήσης σε μια διαδικασία αλήθειας. Το ότι το συμβάν είναι καινούργιο δεν θα πρεπε ποτέ να μας κάνει να ξεχάσουμε ότι είναι τέτοιο μόνο σε σχέση με μια ορισμένη κατάσταση, όπου και κινητοποιεί τα στοιχεία του χώρου του. Είναι δεδομένο ότι η σύνοδος δεν δείχνει να μπορεί να καθορίσει το περιεχόμενο αυτού του δύσκολου συνταιριάσματος μεταξύ συμβαντικότητας και εμμένειας σε

ότι αφορά την κατάσταση. Αλλά το ότι κατορθώνει να συντονίσει την δυνατότητα του ταιριάσματός τους εμπειρικά είναι ήδη αρκετό. Αν είναι αλήθεια ότι ο Πέτρος είναι ο αρχιτέκτονας του συμβιβασμού των Ιεροσολύμων, τότε είναι άξιος του τίτλου του στυλοβάτη της Εκκλησίας.

Ότι η κατάσταση παρέμεινε τεταμένη ακόμα και μετά τη σύνοδο επιβεβαιώνεται από το περίφημο “περιστατικό στην Αντιόχεια” το οποίο ο Παύλος αναφέρει αμέσως μετά την αφήγηση της συνόδου, και το οποίο μοιάζει να συνέβει στα τέλη εκείνης της χρονιάς. Το περιστατικό αυτό αποσιωπάται στις *Πράξεις*, πράγμα που επιβεβαιώνει την άποψη ότι αυτές αποτελούν επίσημα έγγραφα που σκοπό έχουν να προσφέρουν ένα χρονικό των πρώτων δεκαετιών του Χριστιανισμού όσο περισσότερο ομοιόμορφο, οργανωτικό και “Ρωμαϊκό” γίνεται.

Τι αφορούσε αυτό το περιστατικό; Ο Πέτρος βρίσκεται στην Αντιόχεια (σε περιοδεία επιθεώρησης;) όπου έχει επιστρέψει και ο Παύλος. Το θέμα αφορά το αν μπορεί κανείς να μοιραστεί τελετουργικά γεύματα με μη Εβραίους. Ο Πέτρος αρχίζει να το κάνει, αλλά όταν βλέπει ακολούθους του Ιάκωβου να μπαίνουν, φεύγει από το τραπέζι. Ο Παύλος το εκλαμβάνει πολύ άσχημα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι βλέπει στη συμπεριφορά του Πέτρου την προδοσία του αρχικού συμβιβασμού και μια στάση υποκριτική. Το κείμενο κουβαλάει ακόμα τη στάμπα μιας γνήσιας οργής:

Όταν ήρθε ο Πέτρος στην Αντιόχεια, του αντιμίλησα κατά πρόσωπο, γιατί ήταν αξιοκατάκριτος. Γιατί πριν έρθουν μερικοί άνθρωποι του Ιακώβου, έτρωγε στα κοινά δείπνα μαζί με τους εθνικούς· όταν όμως ήρθαν, υποχώρουσε και διαχώριζε τη θέση του, επειδή φοβόταν τους Ιουδαίους. Μαζί του άρχισαν να υποκρίνονται και οι υπόλοιποι Ιουδαίοι, σε σημείο που παρασύρθηκε στην υποκρισία τους ακόμα κι ο Βαρνάβας! Εγώ όμως όταν είδα πως δεν βαδίζουν σύμφωνα με την αλήθεια του ευαγγελίου, είπα στον Πέτρο μπροστά σ’ όλους: “Εάν εσύ που είσαι Ιουδαίος συμπεριφέρεσαι σαν εθνικός κι όχι ως πιστός στο νόμο Ιουδαίος, τότε γιατί εξαναγκάζεις τους εθνικούς να συμπεριφέρονται σαν Ιουδαίοι;” (Γαλ. 2.11-14)

Ο Παύλος διακόπτει άμεσα την συνεργασία με τον Βαρνάβα, που είχε παρασυρθεί από τον Πέτρο. Όλα δείχνουν ότι αρνήθηκε κάθε συμβιβασμό όταν αυτός αφορούσε πιστότητα σε αρχές.

Το προφανές αίνιγμα είναι το ακόλουθο: Γιατί λέει ο Παύλος στον Πέτρο ότι αυτός (ο Πέτρος) αν και Ιουδαίος συμπεριφέρεται με τον τρόπο των εθνικών; Η απάντηση προϋποθέτει μια έμμεση

αναφορά στις συμφωνίες των Ιεροσολύμων. Με δεδομένες αυτές τις συμφωνίες, αυτό που έπραξε ο Πέτρος έφτανε στα όρια της διπλοπροσωπίας. Δείχνει μια υποκριτική έλλειψη σεβασμού απέναντι σε μια σύμβαση. Για κάποιον που υποστηρίζει πως ακολουθεί τον Νόμο, αποτελεί σοβαρό σφάλμα. Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι ο Παύλος ψέγει τον Πέτρο γιατί ο τελευταίος φέρθηκε με ένα τρόπο που δεν ανταποκρίνεται στην εικόνα του Ιουδαίου που ο ίδιος ο Πέτρος διακήρυσσε. Συνεπώς, ο Πέτρος στερεί από τον εαυτό του το δικαίωμα να εξαναγκάσει τους εθνικούς να συμμορφωθούν με αυτή την εικόνα και να υιοθετήσουν ξενικά έθιμα.

Είναι αδύνατο να αποδώσει κανείς υπερβολικά μεγάλη σημασία στο περιστατικό στην Αντιόχεια. Το ότι ο Πέτρος μπόρεσε να δείξει τέτοια έλλειψη συνέπειας σε ό,τι αφορά τις ίδιες του τις αρχές, τέτοια έλλειψη πιστότητας σε μια περασμένη συμφωνία, έδωσε στον Παύλο την πεποίθηση ότι αυτό που απαιτούνταν πλέον ήταν νέες αρχές. Το περιστατικό του αποκαλύπτει ότι ο Νόμος, με τις προηγούμενες του προσταγές, δεν είναι, ή μάλλον δεν είναι πλέον, εφαρμόσιμος —ούτε καν για αυτούς που διακηρύσσουν ότι τον ακολουθούν. Αυτό θα θρέψει μια από τις βασικές θέσεις του Παύλου, που είναι ότι ο Νόμος έχει *ΚΑΤΑΣΤΕΙ* σχήμα του θανάτου: η κατάσταση του Πέτρου, στην καρδιά του Χριστιανικού μηχανισμού, —μια επισφαλής, υποκριτική, “αξιοκατάκριτη”, και ουσιαστικά θνησιγενής κατάσταση σε ό,τι αφορά τις απαιτήσεις της δράσης— πρόσφερε στον Παύλο την απτή απόδειξη αυτής της πεποίθησης. Για τον Παύλο δεν είναι πλέον εφικτό το να διατηρεί κανείς σε ισορροπία τον Νόμο, ο οποίος είναι μια αρχή θανάτου σε σχέση με την αλήθεια που έξαφνα εκδηλώνεται, και με την συμβαντική διακήρυξη που είναι μια αρχή ζωής.

Όντας πλέον αρχηγός μιας φράξιας, και έχοντας μάθει από αυτές τις σημαντικές συγκρούσεις σε επίπεδο κορυφής, ο Παύλος ξαναρχίζει τα ταξίδια του (Μακεδονία, Ελλάδα). Οι *Πράξεις* μας παρουσιάζουν την Χολυγουντιανή εκδοχή των ταξιδιών αυτών. Ένα επεισόδιο, ξακουστό όσο και απίθανο, είναι αυτό της περιφημής ομιλίας που υποτίθεται ότι ο Παύλος έκανε μπροστά στους Αθηναίους φιλοσόφους (Στωικούς και Επικουρικούς) “στο μέσο του Αρείου Πάγου”. Ίσως θα πρεπε να κρατήσουμε, τουλάχιστον κατά το πνεύμα, τη θλιβερή κατάληξη τούτου του επεισοδίου: ακούγοντας τον Παύλο να μιλά περί της ανάστασης νεκρών, οι έλληνες φιλόσοφοι σκάνε στα γέλια και αποχωρούν. Είναι πράγματι πιθανόν ότι ο λόγος του Παύλου είχε ισχνή επιτυχία στην Αθήνα. Απόδειξη είναι το γεγονός ότι ο Παύλος δεν ίδρυσε ομάδα εκεί. Βρίσκουμε τον εαυτό μας λοιπόν εν τω μέσω του δεύτερου σημαντικού μετώπου που άνοιξε ο Παύλος (το πρώτο είναι η σύγκρουση με τους Ιουδαίους-Χριστιανούς): την περιφρόνησή του προς την φιλοσοφική σοφία.

Βασικά, αυτό που του φέρνει δυσκολίες στην Αθήνα είναι η αντιφιλοσοφία του. Στην πρώτη προς Κορινθίους επιστολή βρίσκουμε μια ξεκάθαρη, αν και έμμεση, εκτίμηση αυτών των αντιφιλοσοφικών εφορμήσεων στο έδαφος της φιλοσοφίας:

Όταν εγώ ήρθα σ' εσάς, αδερφοί μου, ήρθα για να σας αναγγείλω το σωτήριο σχέδιο του Θεού, χωρίς καμιά υψηλή ρητορική τέχνη ή ανθρώπινη σοφία. Γιατί σκοπός μου δεν ήταν να σας κάνω να γνωρίσετε κάτι άλλο, παρά μόνο τον Ιησού Χριστό, και μάλιστα σταυρωμένον. Έτσι κι εγώ όταν ήρθα κοντά σας ήμουν ανήμπορος, φοβισμένος και κατατρομαγμένος. Τα λόγια μου και το κήρυγμά μου δεν στηρίζονταν σε ανθρώπινη σοφία, αλλά στην πεποίθηση που γεννούν τα χαρίσματα και η δύναμη του Πνεύματος. Ωστε η πίστη σας να βασίζεται όχι σε ανθρώπινη σοφία, αλλά στη δύναμη² του Θεού (Κορ. Ι. 2. 1-5).

Το πρόβλημα έγκειται στο πώς, οπλισμένος μόνο με την πεποίθηση που διακηρύσσει το συμβάν-Χριστός, θα μπορούσε κάποιος να αντιμετωπίσει την πνευματική περιρρέουσα ατμόσφαιρα στην Ελλάδα, όπου η βασική κατηγορία ήταν αυτή της σοφίας, και όπου το βασικό εργαλείο ήταν η ρητορική δεινότητα (*“υπεροχή λόγου”*).

Μιλώντας για το λόγο, θα πρεπε να σημειώσουμε ότι ο Παύλος γράφει στα ελληνικά, στα ελληνικά που ήταν η καθομιλουμένη της Ανατολής εκείνο τον καιρό, και τα οποία είναι μια τρόπον τινά διεθνής γλώσσα (λίγο-πολύ όπως τα αγγλικά σήμερα). Με κανένα τρόπο δεν είναι επιτηδευμένη ή δυσνόητη γλώσσα· είναι τα ελληνικά των εμπόρων και των συγγραφέων. Στη γλώσσα του Παύλου, της οποίας οι μεταφράσεις έχουν φθαρεί από αιώνες αποκρυφισμού (όλα αυτά τα *“πίστις!”* *“ευσπλαχνεία!”* *“Άγιον Πνεύμα!”*, τι άσκοπη σπατάλη ενέργειας!), πρέπει να αποκαταστήσουμε την σύγχρονη, καθημερινή της χρηστικότητα: να απαγορεύσουμε στον εαυτό μας τον πειρασμό να τη βλέπει σαν εκκλησιαστική διάλεκτο. Όταν ο Παύλος μιλάει για τον εκλεπτυσμό των ελληνικών, θα πρέπει κανείς να θυμάται όχι μόνο ότι η γλώσσα των εγγράμων, των φιλοσόφων, είναι ήδη νεκρή, αλλά και ότι η διένεξη δεν μπορεί να αναληφθεί από έξω, σύμφωνα με κοπιαστικές μεταβιβάσεις ανάμεσα σε ιδώματα. Η σύγκρουση επισυμβαίνει μέσα στην ίδια ζώσα γλώσσα.

² Σ.τ.Μ Έχω εδώ απλοποιήσει τη νεολληνική μετάφραση της λέξης *“δυνάμεως”* (την οποία η μετάφραση της *Καινής Διαθήκης* αποδίδει ως *“θαυματουργικές δυνάμεις”*) ώστε το κείμενο να ανταποκρίνεται ακριβέστερα στην ερμηνεία του παυλικού λόγου από τον Badiou. Βλ. σχετικά και το κείμενο που ακολουθεί στις αμέσως επόμενες παραγράφους.

Ο Παύλος αντιδιαστέλλει την επίδειξη πνεύματος (*πνεύμα*, κυριολεκτικά, *ανάσα*) και ισχύος (*δύναμις*) στην αρματωμένη σοφία της ρητορικής. Η σοφία των ανθρώπων αντιδιαστέλλεται στην δύναμη του Θεού. Είναι συνεπώς θέμα παρέμβασης *ουκ εν σοφία λόγου*, “χωρίς την σοφία της γλώσσας”. Το ρητό αυτό περικλείει μια ριζική αντιφιλοσοφία· δεν είναι πρόταση ικανή να υποστηριχθεί από μια *φιλοσοφία*. Η ουσία όλων αυτών είναι ότι σε δεν μπορεί μια υποκειμενική αναστάτωση να γίνει αντιληπτή ως ρητορική εκδοχή της προσωπικής προσαρμογής στους νόμους του σύμπαντος ή της φύσης.

Η εκτίμηση του Παύλου φαίνεται ειλικρινής. Το κήρυγμα ενώπιον των “Ελλήνων” απέτυχε. Οι Ιουδαίοι θέτουν το θέμα του Νόμου· οι Έλληνες, αυτό της Σοφίας, της φιλοσοφίας. Αυτά είναι τα δυο ιστορικά πλαίσια ανφοράς για το εγχείρημα του Παύλου. Πρέπει κανείς να βρει ένα μονοπάτι για τη σκέψη που να αποφεύγει και τα δύο. Σε δημόσιες περιστάσεις, η απόπειρα για μια διαγώνια τροχιά σπάνια στέφεται από επιτυχία, κινητοποιώντας μοναχά μερικούς ανώνυμους συντρόφους. Έτσι ξεκινάει κάθε αλήθεια.

Βρισκόμαστε τώρα υπό την διακυβέρνηση του Νέρωνα, και η επιθυμία του Παύλου —το είπαμε και πιο πριν— είναι να μεταβεί στην Ισπανία, που τον καιρό εκείνο αντιπροσωπεύει την άκρη του κόσμου. Κατά την στιγμή της αναχώρησης, προκύπτει ένα νέο οργανωτικό ερώτημα: αυτό του εράνου.

Σε όλες τις ομάδες που συνδέονται από την Χριστιανική διακήρυξη, συλλέγονται χρήματα για την κοινότητα των Ιεροσολύμων. Τι αντιπροσωπεύει αυτή η συνεισφορά; Εδώ συναντάμε πάλι την σύγκρουση ανάμεσα σε τάσεις που σχετίζονται με τον αδύναμο συμβιβασμό της συνόδου των Ιεροσολύμων.

Οι Ιουδαιο-Χριστιανοί βλέπουν στην πληρωμή συνεισφοράς μια μορφή αποδοχής της πρωτοκαθεδρίας των ιστορικών αποστόλων (του Πέτρου και των άλλων) αλλά και το σημάδι εκλογής των Ιεροσολύμων —προφανούς κέντρου, μαζί με τον Ναό, της ιουδαϊκής κοινότητας— ως φυσικό κέντρο του Χριστιανικού κινήματος. Ο έρανος συνεπώς επιβεβαιώνει την συνέχεια μεταξύ του εβραϊκού κοινοτισμού και του Χριστιανικού επεκτατισμού. Τέλος, μέσω του εράνου, οι ομάδες εκτός Ιουδαίας αναγνωρίζουν ότι αποτελούν διασπορά.

Ο Παύλος δίνει μια ερμηνεία στον έρανο που είναι η ακριβώς αντίθετη. Αποδεχόμενο τις προσφορές, το κέντρο επιβεβαιώνει την νομιμότητα των εθνικο-Χριστιανικών ομάδων. Δείχνει έμπρακτα ότι ούτε η συμμετοχή στην ιουδαϊκή κοινότητα, ούτε τα σημάδια του ανήκειν, ούτε η τοποθεσία στη γη του Ισραήλ αποτελούν συναφή κριτήρια για να ληφθεί η απόφαση περί του αν μια υπό διαμόρφωση ομάδα ανήκει ή δεν ανήκει στην Χριστιανική σφαίρα επίδρασης.

Επειδή επιθυμεί να διατηρήσει την εποπτεία για την μελλοντική ανάπτυξη του εράνου, αλλά και για το νόημα που θα του δοθεί, ο Παύλος αποφασίζει να συνοδεύσει τα χρήματα στα Ιεροσόλυμα αντί να πάει στην Ισπανία.

Το τι συμβαίνει μετά αποτελεί αποκλειστικά θέμα εικασίας. Η πιο αξιόπιστη εκδοχή είναι η ακόλουθη: στα Ιεροσόλυμα ο Παύλος βρίσκεται, κατά κάποιον τρόπο, στο στόμα του λύκου. Πρέπει να συμμορφωθεί με συγκεκριμένες ιουδαϊκές τελετές. Το αποδέχεται γιατί όπως έγραψε, ξέρει πώς να είναι “Ιουδαίος ανάμεσα σε Ιουδαίους”, όπως γνωρίζει να είναι και εθνικός ανάμεσα σε εθνικούς: η υποκειμενική αλήθεια είναι αδιάφορη για τα έθιμα. Πηγαίνει στον Ναό. Κατόπιν, γίνεται στόχος ενός εξαγριωμένου πλήθους, γιατί κατηγορείται ότι έβαλε λαθραία μέσα στον Ναό έναν εθνικό. Στα μάτια της ιουδαϊκής θρησκευτικής διοίκησης, που σε αυτή την περίπτωση έχει την υποστήριξη του Ρωμαίου κατακτητή, ο οποίος συνηθίζει να τηρεί τα τοπικά έθιμα, η πράξη αυτή επιφέρει την ποινή του θανάτου.

Διέπραξε πράγματι ο Παύλος το αδίκημα για το οποίο κατηγορήθηκε; Η πλειοψηφία των ιστορικών θεωρεί πως όχι. Η αλήθεια είναι ότι κανείς δεν γνωρίζει. Ο Παύλος είναι ακτιβιστής, και τίποτε δεν αποκλείει την πιθανότητα να πίστευε ότι μια τέτοια πρόκληση θα ήταν εφικτή και χρήσιμη. Όπως και να έχει, συλλαμβάνεται από ένα τμήμα Ρωμαίων στρατιωτών τη στιγμή που πρόκειται να τον λυντσάρουν. Οι Ρωμαίοι εκκινούν την νομική διαδικασία εναντίον του. Μεταφέρεται στο φρούριο της Καισαρείας. Γύρω στο 59 μ.Χ, εμφανίζεται ενώπιον του κυβερνήτη Φέστου (αυτό τουλάχιστον είναι βέβαιο). Εφόσον η κατηγορία επισύρει την θανατική ποινή, επικαλείται τα δικαιώματά του ως Ρωμαίου πολίτη: οι πολίτες που κατηγορούνται για παραβάσεις που επισύρουν την θανατική ποινή έχουν το δικαίωμα να δικαστούν στη Ρώμη. Έτσι, μεταφέρεται εκεί, και από ότι φαίνεται, παραμένει φυλακισμένος από το 60 ως το 62 μ.Χ. Μια σύντομη αναφορά από τον Κλημέντιο, γύρω στο 90, μας οδηγεί να εικάσουμε ότι τελικά εκτελέστηκε — συνεπεία κανονικής δίκης ή καταδίωξης, δεν μπορούμε να γνωρίζουμε.

Κανένα από τα κείμενα του Παύλου δεν αναφέρεται σε αυτά τα επεισόδια, για ένα σοβαρό λόγο: όλα τα αυθεντικά κείμενα που πέρασαν στα χέρια μας γράφτηκαν χωρίς αμφιβολία πριν την σύλληψη, που σημαίνει ότι σε ό,τι αφορά τα τελευταία χρόνια της ζωής του Παύλου παραμένουμε στην πραγματικότητα εντελώς ανίδεοι. Το ταξίδι στη Ρώμη ανακαλείται με μεγάλη λεπτομέρεια στις *Πράξεις*, σύμφωνα με τις συμβάσεις των αφηγήσεων ναυτιλιακών περιπετειών. Είναι αδύνατο να ξεχωρίσεις το αληθές από το ψευδές. Οι *Πράξεις* ολοκληρώνονται παράδοξα, όχι, όπως θα περίμενε κανείς, με το μαρτύριο του Παύλου, αλλά με το

παρηγορητικό θέαμα ενός αποστόλου που συνεχίζει την προσηλυτιστική του δράση στη Ρώμη με απόλυτη ησυχία, κάτι, που ανάμεσα στα υπόλοιπα, παρέχει μαρτυρία για την φιλο-Ρωμαϊκή στάση που υιοθέτησε ο συγγραφέας των *Πράξεων*.

Και όμως, στο τέλος ο Παύλος μας διδάσκει ότι δεν είναι τα σημάδια της εξουσίας που μετρούν, ούτε οι παραδειγματικές ζωές, αλλά το τι μπορεί να καταφέρει μια πεποίθηση εδώ, τώρα, και για πάντα.

≡ 3

Κείμενα και συγκείμενα

Τα κείμενα του Παύλου είναι επιστολές, γραμμένες από τον αρχηγό ομάδων που ο ίδιος θεμελίωσε ή ενίσχυσε. Καλύπτουν μια πολύ σύντομη περίοδο (από το 50 ως το 58 μ.Χ.). Είναι στρατευμένα έγγραφα που αποστάλθηκαν σε μικρές ομάδες πιστών. Με κανένα τρόπο δεν είναι αφηγήσεις, όπως τα Ευαγγέλια, ούτε θεωρητικές πραγματείες όπως αυτές που θα γραφτούν αργότερα από τους Πατέρες της Εκκλησίας, ούτε λυρικές προφητείες σαν την Αποκάλυψη του Ιωάννη. Είναι *παρεμβάσεις*. Από αυτή την άποψη, μοιάζουν περισσότερο με τα κείμενα του Λένιν παρά με το *Κεφάλαιο* του Μαρξ, ή με τα κείμενα του Λακάν παρά με την *Ερμηνεία των Ονείρων* του Φρόντ, ή με τις διαλέξεις του Βίτγκενσταϊν παρά με το *Principia Mathematica* του Ράσελ. Η μορφή αυτή, όπου η δυνατότητα δράσης παίρνει την πρωτοκαθεδρία από την ενασχόληση με την εδραίωση του ονόματος κάποιου μέσω δημοσιεύσεων (“σκουπιδεύσεων” [roubellications] όπως έλεγε ο Λακάν), παρουσιάζει ένα από τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα του αντιφιλοσόφου: δεν γράφει ούτε σύστημα ούτε πραγματεία, ούτε καν βιβλίο. Προτείνει ένα λόγο ρήξης, και η γραφή ακολουθεί όταν είναι απαραίτητο.

Το αίνιγμα έγκειται κυρίως στο να γνωρίζει κανείς πώς μας κληροδοτήθηκαν αυτά τα τοπικού χαρακτήρα κείμενα, και τί ήταν υπεύθυνο για την βλοσυρή και καχύποπτη αποδοχή τους από το απόρθητο εκείνο σώμα κειμένων που είναι γνωστό ως *Η Καινή Διαθήκη*.

Η κανονιστική συλλογή των “επιστολών του Παύλου” λαμβάνει χώρα αργά. Μάλλον χρονολογείται από τα τέλη του δεύτερου αιώνα μ.Χ. Τα παλαιότερα αντίγραφα που βρίσκονται στα χέρια μας έρχονται από τις αρχές του τρίτου αιώνα και αποτελούνται μόνο από σπαράγματα. Επίσης, όπως παρατηρήσαμε και πιο πριν, από τις δεκατρείς επιστολές που περιλαμβάνονται στην *Καινή Διαθήκη*, τουλάχιστον οι έξι είναι αναμφίβολα απόκρυφες, ακόμη και αν μοιάζει πιθανό κάποιες από αυτές να έχουν τις απαρχές τους στους “ακόλουθους” του Παύλου.

Πώς και γιατί κανονικοποιήθηκε αυτό το σώμα κειμένων; Θυμηθείτε ότι ο Παύλος δεν έχει ξεκάθαρη ιστορική νομιμότητα. Δεν είναι ένας από τους δώδεκα αποστόλους. Δεν γνώριζε τίποτε για την ζωή του Κυρίου. Δημιούργησε πολλά προβλήματα για το ιστορικό κέντρο των Ιεροσολύμων.

Τέσσερις σημαντικές παρατηρήσεις μπορούν να ρίξουν φως πάνω σε αυτό το παράδοξο.

1. Σε αντίθεση με την επίμονη ψευδαίσθηση που υιοθετεί η κανονιστική πολυκοσμική τάξη της Καινής Διαθήκης, και που ενισχύεται από την αυθόρμητη δοξασία, εμείς δεν θα κουραστούμε να επαναλαμβάνουμε ότι *οι επιστολές του Παύλου προηγούνται, και μάλιστα κατά πολύ, της σύστασης των Ευαγγελίων*. Ακόμα ακριβέστερα: οι επιστολές του Παύλου είναι, απλά και ξεκάθαρα, *τα παλαιότερα Χριστιανικά κείμενα που μας έχουν κληροδοτηθεί*. Φυσικά, οι προφορικές αφηγήσεις της ζωής του Χριστού, των θαυμάτων του, ή του θανάτου του, πρέπει να είχαν ήδη κυκλοφορήσει ευρέως κατά την εποχή της διδασκαλίας του Παύλου. Αλλά κανένα έγγραφο που να θεμελιώνει τις λεπτομέρειες αυτής της ιστορίας δεν έχει καταφθάσει στα χέρια μας πριν από το έτος 70 μ.Χ, δηλαδή, περίπου δέκα χρόνια μετά το θάνατο του Παύλου. Αν χρονολογήσουμε την επιστολή προς Θεσσαλονικείς από το 50 μ.Χ, πράγμα αρκετά πιθανό, τη χωρίζει περίοδος 20 ετών από την συγγραφή του πρώτου ευαγγελίου (του Μάρκου). Συνεπώς ο Παύλος απολαμβάνει μια απτή προτεραιότητα σε ότι αφορά την γραπτή προπαγάνδισή του Χριστιανικού δόγματος. Και επειδή οι επιστολές του αντιγράφηκαν και κυκλοφόρησαν από νωρίς, θα ήταν μάλλον δύσκολο να τις αγνοήσουν όταν ήρθε ο καιρός (πολύ αργότερα, στα τέλη του τρίτου αιώνα μ.Χ) να συλλέξουν τα θεμελιακά έγγραφα της νέας θρησκείας.

2. Με την μερική εξαίρεση του Ιωάννη (του οποίου το ευαγγέλιο γράφηκε τελευταίο, γύρω στο 90 μ.Χ), τα Ευαγγέλια επιδεικνύουν μια γνήσια αντίθεση με τις επιστολές του Παύλου, μια αντίθεση στην οποία θα υπάρξουν λόγοι να επιστρέψουμε. Στόχος τους είναι προφανώς να δώσουν έμφαση στα *κατορθώματα* του Ιησού, την εξαιρετική μοναδικότητα της ζωής του. Μπαίνουν σε λειτουργία όλα τα αξιόπιστα βασικά συστατικά της θρησκευτικής θαυματουργίας και του τσαρλατανισμού: θαυματουργές θεραπείες, βάδισμα επί των υδάτων, προφητείες και διακηρύξεις, ανάσταση νεκρών, αφύσικα μετεωρολογικά φαινόμενα, δια της αφής ίαση, στιγμιαίος πολλαπλασιασμός διατροφικών ειδών... Το ύφος του Ιησού που ανακαλούν τα Ευαγγέλια είναι σε πλήρη συμφωνία με τα σύνεργα του πλάνητος θαυματοποιού. Σίγουρα, η εκλεκτή φύση των αφορισμών του, και η μορφοποίηση μέσω αυτών της θέλησης για ρήξη, τους καθιστά *απαστράπτοντες*. Παρά το γεγονός αυτό όμως, δεν σηματοδεύονται λιγότερο από τις συμβάσεις του είδους: παραβολές με διπλό νόημα, θολές μεταφορές, αποκαλυπτική εικονογραφία, προσεκτικά δομημένη απροσδιοριστία της ταυτότητας του χαρακτήρα του (Προφήτης; Μεσσίας; Αγγελιοφόρος του Θεού;

Υιός του Θεού; Νέος Θεός που κατέβηκε στη γη;)

Τα κείμενα του Παύλου δεν διατηρούν σχεδόν τίποτε από όλα αυτά, παρά το γεγονός ότι πρέπει να ήταν γνωστά με μεγάλη λεπτομέρεια στους Χριστιανούς της πρώτης γενιάς. Έχει συχνά επισημανθεί ότι η εμπειρική ζωή του Ιησού μάλλον παραβλέπεται στις επιστολές, όπως γίνεται και με όλες οι παραβολές του Κυρίου. Η διδασκαλία του Ιησού, όπως και τα θαύματα του αγνοούνται επιδεικτικά. Όλα επιστρέφουν σε ένα και μόνο σημείο: Ο Ιησούς, υιός του Θεού, (θα δούμε τι σημαίνει αυτό) και άρα Χριστός, πέθανε στον σταυρό και αναστήθηκε. Τα υπόλοιπα, όλα τα υπόλοιπα, δεν έχουν πραγματική σημασία. Ας προχωρήσουμε ακόμη περισσότερο: τα υπόλοιπα (το τι είπε και έκανε ο Ιησούς) *δεν είναι αυτό που είναι αληθές στην πεποίθηση, αλλά αυτό που την παρεμποδίζει, ή ακόμη και την χαλκιδεύει*. Μόνο ένα συμπαγές ύφος, αποψλωμένο από τις επιτηδεύσεις του προφητικού και θαυματουργικού λόγου, μπορεί να επαρκήσει για μια τέτοια απόσταση. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Παύλος είναι εξαιρετικός συγγραφέας: συμπαγής, κοφτερός, γνώστης του πότε να αφήσει να ξεπεταχτούν ασυνήθιστες και δυνατές εικόνες. Ορισμένα αποσπάσματα, όπως μας έδειξε ο ποιητής Henry Bachau, συνδυάζουν τη βίαια αφαίρεση με υφολογικές ρήξεις για να ασκήσουν πίεση στον αναγνώστη, να τον αποστερήσουν από κάθε οπισθοχώρηση: μοιάζουν με Σαϊξπηρικές εκφωνήσεις. Αλλά στο τέλος, αυτό που μετράει σε ό,τι αφορά την πρόζα είναι η επιχειρηματολογία και η περιχαράκωση, η γεμάτη δύναμη απόσταση ενός ουσιώδους πυρήνα σκέψης. Συνεπώς δεν θα βρούμε παραβολές, πεπαιδευμένες ασάφειες, υποκειμενική αναποφασιστικότητα, ή κάλυψη της αλήθειας. Το παράδοξο της πίστης πρέπει να προβληθεί ως έχει, να συρθεί από την πρόζα στο φως της ριζοσπαστικής του καινοτομίας.

Το αποτέλεσμα όλων αυτών των παραγόντων είναι ότι οι επιστολές του Παύλου είναι τα μοναδικά αληθινά *δογματικά* κείμενα της Καινής Διαθήκης. Καταλαβαίνουμε, για παράδειγμα, γιατί ο Λούθηρος θεωρούσε ότι οι επιστολές του Παύλου και μόνο αυτές περιείχαν το νόημα της Αποκάλυψης, και γιατί δεν έκρυψε την χαμηλή εκτίμηση που έτρεφε για τα συνοπτικά Ευαγγέλια, κυρίως του Λουκά.

Χωρίς τα κείμενα του Παύλου, το Χριστιανικό μήνυμα θα παρέμενε αμφίσημο, με λίγα στοιχεία να το διαχωρίζουν από την άπλετη προφητική και αποκαλυπτική λογοτεχνική παραγωγή της εποχής. Αυτός είναι σημαντικός λόγος για την περίληψή τους τελικά στο κανονιστικό σώμα της *Καινής Διαθήκης*.

3. Τι συνέβει ανάμεσα στην συγγραφή των κειμένων του Παύλου και αυτή των Ευαγγελίων; Ένα κρίσιμο γεγονός: η εβραϊκή εξέγερση κατά του Ρωμαίου κατακτητή, που ξέσπασε στο έτος 66

μ.Χ (πολύ πιθανόν μετά τον θάνατο του Παύλου) και ήρθε σε κορύφωση με την καταστροφή του Ναού των Ιεροσολύμων από τον Τίτο το έτος 70 μ.Χ. Το γεγονός σηματοδοτεί την απαρχή της αληθινής εβραϊκής διασποράς. Πάνω απ' όλα, σηματοδοτεί το τέλος της “κεντρικής” σημασίας των Ιεροσολύμων για το Χριστιανικό κίνημα. Εφεξής θα αρχίσει η διεργασία που σιγά-σιγά θα μεταστρέψει τη Ρώμη στην πραγματική πρωτεύουσα της Χριστιανοσύνης και θα απαλείψει ιστορικά την εβραϊκή και ανατολίτικη καταγωγή που συμβόλιζαν τα Ιεροσόλυμα, όπου κατοικούσαν οι ιστορικοί απόστολοι.

Τώρα, υπό αρκετές σκοπιές, ο Παύλος είναι αυτός που, χάρη στο οικουμενικό και εκ-κεντρικό του όραμα της δημιουργίας Χριστιανικών θυλάκων, μπορεί να θεωρηθεί ως ο γνήσιος πρόδρομος αυτής της μετατόπισης. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι για αυτόν, η δομή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, δηλαδή του κόσμου ανάμεσα στην Ανατολή και την Ισπανία, είναι πιο σημαντική από την πρωτοκαθεδρία των Ιεροσολύμων. Ότι η πιο αναπτυγμένη, προσεκτικά τεχνουργημένη, και πιο αποφασιστική από όλες τις επιστολές είναι αυτή προς Ρωμαίους είναι ένδειξη ενός είδους ευτυχούς έμπνευσης με αδιαμφισβήτητη συμβολική σημασία. Ακόμη ένας λόγος περίληψης του Παύλου στο επίσημο σώμα κειμένων.

4. Είναι κοινώς γνωστό ότι ένας οργανισμός συνθέτει το ανθολόγιο κανονιστικών του κειμένων όταν έρχεται ο καιρός να εξασφαλίσει τον προσανατολισμό του κόντρα σε επικίνδυνες παρεκκλίσεις ή να αγωνιστεί ενάντια σε απειλητικά σχίσματα. Απ' αυτή την άποψη, οι πρώτοι αιώνες Χριστιανισμού είναι ιδιαίτερα φορτισμένοι. Σε ό,τι αφορά το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ, είναι ουσιώδες να λάβουμε υπόψη την άνοδο μιας αίρεσης που θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει εξτρεμιστικά Παυλιστική, αυτή του Μαρκίωνα στις αρχές του δεύτερου αιώνα.

Ο Μαρκίων, προαγγέλλοντας μια μακρά διαδοχή από αιρέσεις Μανιχαϊκών τάσεων, ισχυρίζεται ότι η ρήξη ανάμεσα στον Χριστιανισμό και τον Ιουδαϊσμό, μεταξύ αυτού που ονομάζουμε Παλαιά και Καινή Διαθήκη, πρέπει να θεωρηθεί απόλυτη με την κυριολεκτική έννοια: *δεν είναι ο ίδιος Θεός που εμπλέκεται στις δύο αυτές θρησκείες*. Η Παλαιά Διαθήκη ασχολείται με τον Θεό που δημιούργησε τον κόσμο, και αυτός ο Θεός είναι κακόβουλος, όπως δείχνει ξεκάθαρα ο στοχασμός πάνω στον κόσμο που δημιουργήθηκε. Πάνω από αυτόν τον δημιουργό Θεό, υπάρχει ένας αληθινά καλός Θεός που έχει τον χαρακτήρα Πατρός και όχι δημιουργού. Μπορούμε να πούμε ότι για τον Μαρκίωνα, είναι απαραίτητο να διαχωριστεί ο Συμβολικός Πατέρας (που αποκαλύπτεται μόνο μέσω του Χριστιανισμού) από τον δημιουργό ή Αληθινό πατέρα. Ο Θεός του Χριστιανισμού (ο συμβολικός

Πατέρας) δεν είναι γνωστός με την ίδια έννοια που είναι γνωστός ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης (ο πρόγονος). Ο δεύτερος είναι άμεσα αντιληπτός μέσα από το αφήγημα των σκοτεινών αυθαιρεσιών του. Ο πρώτος, του οποίου το ίχνος δεν εμφανίζεται στον κόσμο, και ο οποίος συνεπώς δεν μπορεί να γίνει άμεσα κατανοητός ούτε γνωστός αφηγηματικά, μπορεί να αποκαλυφθεί μόνο μέσα από την έλευση του Υιού του. Το αποτέλεσμα είναι ότι το χριστιανικό Νέο είναι, απλά και ξεκάθαρα, η πραγματική μεσολαβητική αποκάλυψη του Θεού, το συμβάν του Πατρός που την ίδια στιγμή αποκηρύσσει την εξαπάτηση του δημιουργού θεού που μας αφηγείται η Παλαιά Διαθήκη.

Η πραγματεία του Μαρκίωνα, που δεν έφτασε ως τα χέρια μας, ονομαζόταν *Αντι-Θέσεις*. Κρίσιμο σημείο: σ' αυτή, ο Μαρκίων διατεινόταν ότι ο Παύλος ήταν ο μόνος αυθεντικός απόστολος· οι άλλοι απόστολοι, με τον Πέτρο επικεφαλής, βρισκόταν κάτω απ' τον έλεγχο του δημιουργού θεού. Υπήρχαν προφανώς σοβαροί λόγοι που ο αιρετικός μπορούσε να στρατολογήσει τον "απόστολο των εθνών" κατ' αυτό τον τρόπο: κύριος ανάμεσά τους ήταν ο αγώνας του Παύλου ενάντια στους αυστηρά τηρώντες τα έθιμα Ιουδαίου-Χριστιανούς, η συμβαντική του σύλληψη του Χριστιανισμού, και η πολεμική του ενάντια στη θανατηφόρο όψη του Νόμου. Σπρώχνοντας τα πράγματα λίγο περισσότερο, μπορεί κανείς να φτάσει στην αντίληψη του Μαρκίωνα: το νέο ευαγγέλιο είναι μια απόλυτη αρχή.

Παρ' όλα αυτά, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι επρόκειτο για μια περίπτωση χειραγώγησης. Δεν υπάρχει κανένα κείμενο του Παύλου από όπου να μπορούσε κάποιος να αντλήσει οτιδήποτε παρόμοιο με το δόγμα Μαρκίωνα. Είναι προφανές για τον Παύλο ότι ο Θεός του οποίου ο υιός είναι ο Ιησούς Χριστός είναι ο Θεός που αναφέρεται στην Παλαιά Διαθήκη, ο Θεός των Εβραίων. Αυτό επαναλαμβάνεται ασταμάτητα. Αν υπάρχει μια μορφή με την οποία ο Παύλος αισθάνεται κάποια συγγένεια, μια μορφή που την χρησιμοποιεί με οξύνεια για τους δικούς του σκοπούς, αυτή είναι η μορφή του Αβραάμ. Το ότι ο Παύλος δίνει έμφαση στη ρήξη και όχι στην συνέχεια με τον ιουδαϊσμό δεν μπορεί να αμφισβητηθεί. Αλλά αυτή είναι μια πολιτικά στρατευμένη, όχι οντολογική, θέση. Η Θεία ενότητα γεφυρώνει τις δύο καταστάσεις που χωρίζονται από το συμβάν-Χριστός, κάτι που δε αμφισβητείται σε κανένα σημείο.

Για να αντιπαρέλθουν την επικίνδυνη αίρεση του Μαρκίωνα (που, είναι γεγονός, ακύρωνε αίφνης τον συμβιβασμό των Ιεροσολύμων και απειλούσε να μετατρέψει τον Χριστιανισμό σε αίρεση χωρίς κανένα ιστορικό βάθος), οι Πατέρες της Εκκλησίας θα πρέπει να προήγαγαν μια λογική και κεντρώα εκδοχή του Παύλου ενάντια στον εξτρεμιστικό Παυλισμό. Η κατασκευή του επίσημου Παύλου χρονολογείται μάλλον από αυτό το σημείο. Είναι μια

κατασκευή που δεν είναι ελεύθερη από καλλωπιστικές παρεμβάσεις και παρεκκλίσεις. Η αλήθεια είναι ότι ξέρουμε τον Μαρκίωνα μόνο μέσω των ορθόδοξων αντιπάλων του, είτε του Ειρηναίου είτε του Ιερώνυμου. Και αντίστοιχα, ο Παύλος έφτασε να γίνει γνωστός μέσα από την εικόνα του Παύλου που ήταν αναγκαίο να κατασκευαστεί με σκοπό την αντιπαράθεση με αυτούς που, σύμφωνα με μια εξτρεμιστική εκδοχή της Χριστιανικής ρήξης, οικειοποίησαν τις πιο ριζοσπαστικές ρήσεις του θεμελιωτή. Εδώ βρίσκεται μια μερική εξήγηση για την απόφαση να περιληφθούν οι επιστολές του Παύλου στο τελικό σώμα κειμένων: καλύτερα για την Εκκλησία, που ήταν ακόμη στη διαδικασία της σταθεροποίησης, να έχει έναν λογικό Παύλο με το μέρος της, παρά έναν Παύλο που θα είχε ολοκληρωτικά παραδοθεί στο στρατόπεδο των αιρετικών. Παρ' όλα αυτά, αυτό δεν αποκλείει την πιθανότητα, στο όνομα του ιερού σκοπού και δια της αναπροσαρμογής των αυθεντικών κειμένων και της χαλκίδευσης ψευδών, ο απόστολος να κατέληξε λίγο-πολύ να “επιδιορθωθεί”, ή να μετριαστεί τουλάχιστον ο ριζοσπαστισμός του. Πρόκειται για ένα εγχείρημα στο οποίο, όπως είδαμε και πριν, ενεπλάκη ήδη ο συγγραφέας των *Πράξεων* στα τέλη του πρώτου αιώνα.

Παρ' όλα αυτά όμως, όταν διαβάσει κανείς τον Παύλο, εντυπωσιάζεται από την απουσία των ιχνών της εποχής, των ειδών λόγου και των περιστάσεών των καιρών στον γραπτό του λόγο. Κάτω από το πρόσταγμα του συμβάντος διαφαίνεται σ' αυτό τον λόγο κάτι που, ακριβώς επειδή είναι ζήτημα προσανατολισμού της σκέψης προς το οικουμενικό, μέσα στην *αίφνης εμφανιζόμενη μοναδικότητά του* —αλλά και ανεξάρτητα από οτιδήποτε ανεκδοτολογικό— εξακολουθεί να μας είναι κατανοητό χωρίς την ανάγκη πρόσβασης σε δυσκίνητες ιστορικές διαμεσολαβήσεις (κάτι που δεν συμβαίνει με πολλά από τα αποσπάσματα των Ευαγγελίων, για να μην αναφερθούμε στην ερεβώδη *Αποκάλυψη*).

Κανείς δεν έχει φωτίσει καλύτερα την ακατάπαυστη νεωτερικότητα της πρόζας του Παύλου από έναν από τους μεγαλύτερους ποιητές της εποχής μας, τον Πιερ Πάολο Παζολίνι, που, ας σημειώσουμε, βρισκόταν, μέσω του διπλού σημαίνοντος του ονόματός του, μέσα στην καρδιά του προβλήματος.

Ο Παζολίνι, για τον οποίο το πρόβλημα του Χριστιανισμού διασταυρωνόταν με αυτό του κομμουνισμού, ή εναλλακτικά, το ερώτημα της αγιότητας διασταυρωνόταν με αυτό της στράτευσης, ήθελε να δημιουργήσει μία ταινία για τον Άγιο Παύλο, μετεμφυτευμένο όμως στον σύγχρονο κόσμο. Η ταινία δεν υλοποιήθηκε ποτέ, αλλά διαθέτουμε το αναλυτικό σενάριο, που μεταφράστηκε στα γαλλικά και δημοσιεύτηκε από τις εκδόσεις Flammarion.

Στόχος του Παζολίνι ήταν να μετατρέψει τον Παύλο σε σύγχρονο χωρίς να αλλάξει καμία από τις σημαντικές του ρήσεις.

Ήθελε να αποκαταστήσει, με τον πιο ευθύ και βίαιο τρόπο, την πεποίθηση της εμμενούς πραγματικότητας του Παύλου. Ήταν θέμα του να ειπωθεί ανοιχτά στο θεατή ότι είναι εφικτό να φανταστούμε τον Παύλο ανάμεσά μας, εδώ, σήμερα, με σάρκα και οστά. Ότι είναι η δική μας κοινωνία στην οποία απευθύνεται, ότι είναι εμάς που θρηνεί, απειλεί και συγχωρεί, σ' εμάς που επιτίθεται, εμάς που αγκαλιάζει με τρυφερότητα. Ο Παζολίνι ήθελε να πει: Ο Παύλος είναι ο μυθοπλαστικός μας σύγχρονος γιατί το οικουμενικό περιεχόμενο της διδασκαλίας του, περιλαμβανομένων των εμποδίων και των αποτυχιών της, παραμένει απολύτως αληθές.

Για τον Παζολίνι ο Παύλος ήθελε να καταστρέψει με τρόπο επαναστατικό ένα μοντέλο της κοινωνίας που βασιζόταν στην κοινωνική ανισότητα, τον ιμπεριαλισμό, και τη δουλεία. Μέσα του ενυπάρχει η ιερή θέληση για καταστροφή. Φυσικά, στην ταινία όπως την οραματιζόταν ο Παζολίνι, ο Παύλος αποτυγχάνει, και η αποτυχία αυτή είναι περισσότερο εσωτερική παρά δημόσια. Αλλά διακηρύσσει την αλήθεια του κόσμου, και το κάνει με τους ίδιους, απαράλλαχτους όρους με τους οποίους μίλησε πριν δύο χιλιάδες περίπου χρόνια.

Η θέση του Παζολίνι είναι τριπλή:

1. Ο Παύλος είναι σύγχρονός μας επειδή η ξαφνική έκρηξη της ενδεχομενικότητας, το συμβάν, η καθαρή συνάντηση, βρίσκονται πάντοτε στις απαρχές της αγιότητας. Επιπλέον, η μορφή του αγίου είναι απαραίτητη σήμερα, ακόμη και αν τα περιεχόμενα της συνάντησης που θεμελιώνει την μύηση αλλάζουν.
2. Μεταφύτευοντας τον Παύλο και τα λόγια του στον αιώνα μας, τα βλέπει κανείς να συναντούν εκεί μια πραγματική κοινωνία που είναι καθ' όλα το ίδιο εγκληματική και διεφθαρμένη, αλλά και απείρως πιο ευλύγιστη και ανθεκτική, από αυτή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας.
3. Οι φράσεις του Παύλου επενδύονται με μια διαχρονική νομιμότητα.

Το κεντρικό θέμα τοποθετείται στη σχέση ανάμεσα στην πραγματικότητα και την αγιότητα. Κάθε φορά που ο κόσμος της Ιστορίας φαίνεται να δραπετεύει προς το μυστήριο, την αφαίρεση, την καθαρή απορία, είναι ο κόσμος του θείου (της αγιότητας) που, τελικά κατεβαίνει ανάμεσα στους ανθρώπους, που γίνεται απτός και λειτουργικός.

Το σενάριο χαρτογραφεί την πορεία μιας αγιότητας μέσα στην πραγματικότητα. Πώς έρχεται σε πέρας αυτή η μετάβαση;

Η Ρώμη έχει μεταμορφωθεί σε Νέα Υόρκη, πρωτεύουσα του Αμερικανικού ιμπεριαλισμού. Τα Ιεροσόλυμα, πολιτισμική έδρα κατελημένη από τους Ρωμαίους, έδρα επίσης του κονφορμισμού

των διανοουμένων, είναι το Παρίσι κάτω από τον γερμανικό ζυγό. Η μικρή, αναδύομενη Χριστιανική κοινότητα αναπαρίσταται από την Αντίσταση, και οι Φαρισαίοι είναι οι Πεταινιστές.

Ο Παύλος είναι Γάλλος, από εύπορο αστικό περιβάλλον, ένας συνεργάτης των Γερμανών που κυνηγά μέλη της Αντίστασης.

Η Δαμασκός είναι η Βαρκελώνη της φρανκικής Ισπανίας. Ο φασίστας Παύλος πηγαίνει εκεί σε αποστολή συνάντησης με υποστηρικτές του Φράνκο. Στο δρόμο για τη Βαρκελώνη, καθώς ταξιδεύει μέσα στη νοτιοδυτική Γαλλία, έχει μια εμπειρία φώτισης. Ακολουθεί το στρατόπεδο της αντιφασιστικής Αντίστασης.

Κατόπιν, τον ακολουθούμε καθώς ταξιδεύει διακηρύσσοντας την αντίσταση στην Ιταλία, την Ισπανία, τη Γερμανία. Η Αθήνα, η Αθήνα των σοφιστών που αρνήθηκαν να ακούσουν τον Παύλο, αναπαρίσταται μέσω της σύγχρονης Ρώμης, μέσω των μικροαστών Ιταλών διανοουμένων και κριτικών που ο Παζολίνι απεχθανόταν. Τέλος, ο Παύλος πηγαίνει στην Νέα Υόρκη, όπου προδίδεται, συλλαμβάνεται και εκτελείται υπό ειδεχθείς περιστάσεις.

Βασική διάσταση αυτής της πορείας γίνεται σταδιακά η προδοσία, της οποίας πηγή είναι ότι αυτό που δημιουργεί ο Παύλος (η Εκκλησία, ο Οργανισμός, το Κόμμα), στρέφεται ενάντια στην ίδια του την εσωτερική αγιότητα. Εδώ, ο Παζολίνι βρίσκει στήριγμα σε μια σημαντική παράδοση (που θα εξετάσουμε αργότερα), η οποία βλέπει τον Παύλο όχι σαν θεωρητικό του Χριστιανικού συμβάντος αλλά ως ακούραστο δημιουργό της Εκκλησίας. Ένας άνθρωπος των θεσμών: με λίγα λόγια, ένας στρατευμένος της Τρίτης Διεθνούς. Για τον Παζολίνι, που στοχάζεται για τον κομμουνισμό μέσα από τον Παύλο, το Κόμμα είναι αυτό που, σιγά-σιγά μετατρέπει την αγιότητα σε κληρικότητα μέσα από τις στενόχωρες απαιτήσεις της στρατεύσης. Πώς αντέχει τη δοκιμασία της Ιστορίας η γνήσια αγιότητα (που ο Παζολίνι αναγνωρίζει στον Παύλο δίχως δισταγμό), όταν η Ιστορία είναι ταυτόχρονα φευγαλέα και μνημειώδης και όταν η αγιότητα αποτελεί μάλλον εξαίρεση παρά διεργασία; Μπορεί να το κάνει μόνο σκληραίνοντας τον εαυτό της, γινόμενη αυταρχική και οργανωμένη. Αλλά αυτή η σκληρότητα, που υποτίθεται πως προστατεύει την αγιότητα από κάθε διαφθορά που απειλεί η Ιστορία, αποκαλύπτεται η ίδια ως κατ' ουσίαν διαφθορά, διαφθορά του αγίου από τον ιερωμένο. Είναι η σχεδόν απαραίτητη κίνηση μιας εσωτερικής προδοσίας. Και αυτή η εσωτερική προδοσία αντανακλάται από μια εξωτερική, ώστε ο Παύλος τελικά να αποκηρυχθεί. Ο προδότης είναι ο Λουκάς, που αναπαρίσταται ως πράκτορας του Διαβόλου, και που γράφει τις *Πράξεις των Αποστόλων* με ένα γλυκερό και πομπώδες ύφος ώστε να εξαλείψει την αγιότητα. Αυτή είναι η ερμηνεία των *Πράξεων* απ' τον Παζολίνι: πρόκειται για την καταγραφή της ζωής του Παύλου σαν να ήταν ιερέας. Οι *Πράξεις*, και πιο γενικά, η επίσημη εικόνα του Παύλου,

μας παρουσιάζουν το θέαμα του αγίου που εξαλείφθηκε από τον ιερέα. Πρόκειται περί χαλκίδευσης, γιατί ο Παύλος *είναι* άγιος. Αλλά το σενάριο της ταινίας μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την αλήθεια πίσω από την εξαπάτηση: στον Παύλο, η εμμενής διαλεκτική της αγιότητας και της πραγματικότητας δημιουργεί την υποκειμενική μορφή του ιερέα. Ο Παύλος πεθαίνει και με την έννοια ότι σκοτεινιάζει μέσα του η αγιότητα.

Μια αγιότητα που είναι βουτηγμένη στην πραγματικότητα, όπως αυτή της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, ή, εξίσου, αυτή του σύγχρονου καπιταλισμού, μπορεί να προστατευθεί μόνον με τη δημιουργία, με όλη την απαραίτητη αυστηρότητα, μιας Εκκλησίας. Αλλά αυτή η Εκκλησία μετατρέπει την αγιότητα σε ιερατείο.

Το πιο αναπάντεχο πράγμα μέσα σε όλα αυτά είναι ο τρόπος με τον οποίο τα κείμενα του Παύλου μεταφέρονται *απαράλλαχτα*, με μια σχεδόν αδιανόητη φυσικότητα, μέσα στις καταστάσεις όπου τα εκδιπλώνει ο Παζολίνι: τον πόλεμο, τον φασισμό, τον Αμερικανικό καπιταλισμό, τις μίξερρες διαμάχες της Ιταλικής ιντελιγκέντσια... Η οικουμενική αξία του πυρήνα της σκέψης του Παύλου, καθώς και η διαχρονικότητα της πρόζας του, περνούν απ' αυτή την καλλιτεχνική δίκη με επιτυχία, και ο Παύλος εμφανίζεται παράδοξα νικηφόρος.

≡ 4

Θεωρία των λογοθετικών πρακτικών

Όταν ο Παύλος ορίζεται από τη σύνοδο των Ιεροσολύμων ως απόστολος των εθνών (μάλλον ανακριβώς μεταφράζονται ως “έθνη” με τη σύγχρονη σημασία), θα υπέθετε κανείς ότι εφεξής η διδασκαλία του θα συσχετιζόταν με ένα απόλυτα ανοιχτό πεδίο ανθρώπων και εθίμων —κατ’ ακρίβεια, με όλα τα ανθρώπινα υποσύνολα της αυτοκρατορίας, που είναι πάρα πολλά. Κι όμως, ο Παύλος αναφέρει σταθερά δύο μόνο οντότητες —τους Ιουδαίους και τους Έλληνες— σαν αυτή η μετωνυμική αναπαράσταση να ήταν αρκετή, ή σαν τα δύο αυτά αναφερόμενα να εξαντλούσαν την πολλαπλότητα των εθνών σε ό,τι αφορά την χριστιανική αποκάλυψη και το οικουμενικό της πεπρωμένο. Ποια είναι η θέση αυτού του ζεύγους Ιουδαίος/Έλληνας, το οποίο αντικαθιστά την “εθνική” πολυπλοκότητα της αυτοκρατορίας;

Μια βασική απάντηση συνίσταται στο να πούμε ότι ο “Έλληνας” εξισώνεται με τον “Εθνικό”, και ότι τελικά, η πολλαπλότητα των εθνών αντιμετωπίζεται μέσω της ευθείας ανιπαράθεσης του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού και του επίσημου πολυθεϊσμού. Παρ’ όλα αυτά, η απάντηση αυτή δεν είναι πειστική, γιατί όταν ο Παύλος μιλά για τους Έλληνες ή για τα ελληνικά, σπάνια συνδέει τις λέξεις αυτές με θρησκευτικές δοξασίες. Κατά κανόνα, μιλά για τη σοφία, και επομένως για τη φιλοσοφία.

Είναι ουσιώδες να καταλάβουμε ότι στο λεξιλόγιο του Παύλου, οι λέξεις “Ιουδαίος” και “Έλληνας” δεν αφορούν σε κάτι που θα μπορούσαμε αυθόρμητα να κατανοήσουμε δια της λέξης “έθνος”, δηλαδή σε ένα αντικειμενικό σύνολο που οριοθετείται με όρους δοξασιών, εθίμων, γλώσσας, εδάφους, και τα λοιπά. Ούτε είναι οι συντεταγμένες, νομιμοποιημένες θρησκείες αυτές για τις οποίες γίνεται λόγος. Στην πραγματικότητα, τα “Ιουδαίος” και “Έλληνας” είναι *υποκειμενικές προδιαθέσεις*. Ακριβέστερα, αναφέρονται σε αυτό που ο Παύλος θεωρεί ως τα δύο συνεκτικά πλαίσια του κόσμου στον οποίο κατοικεί, σε αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε *λογοθετικά καθεστάτα*. Όταν μιλά θεωρητικά περί Εβραίου και Έλληνα, ο Παύλος στην πραγματικότητα μας παρουσιάζει ένα σχήμα λογοθετικών πρακτικών. Και αυτό το σχήμα είναι σχεδιασμένο έτσι ώστε να προτάσσει μια τρίτη λογοθετική πρακτική, αυτή του ίδιου του Παύλου, με τέτοιο τρόπο ώστε να καθιστά προφανή την πλήρη της καινοτομία. Όπως ο Λακάν, που στοχάζεται για τον αναλυτικό λόγο

μόνο για να τον καταγράψει μέσα σε ένα κινητικό σχήμα, όπου συνδέεται με τις λογοθετικές πρακτικές του αφέντη, του υστερικού, και του πανεπιστημίου, έτσι και ο Παύλος θεσμοποιεί τον “Χριστιανικό λόγο” μόνο μέσω του διαχωρισμού των λειτουργιών του από αυτές του ιουδαϊκού λόγου και του ελληνικού λόγου. Και η αναλογία γίνεται περισσότερο αξιοπρόσεκτη γιατί, όπως θα δούμε, ο Παύλος επιτυγχάνει τον στόχο του μόνο μέσω του καθορισμού ενός τέταρτου λόγου, που θα μπορούσε να ονομαστεί μυστικιστικός, στο περιθώριο του δικού του. Λες και κάθε σχήμα λογοθετικών πρακτικών θα έπρεπε να διαγράφει ένα τετράγωνο. Δεν είναι όμως ο Χέγκελ που διασαφηνίζει το σημείο αυτό όταν, στο τέλος της *Λογικής* του, δείχνει ότι η απόλυτη Γνώση της τριγωνοειδούς διαλεκτικής προαπαιτεί και έναν τέταρτο όρο;

Τι είναι ο ιουδαϊκός λόγος; Η υποκειμενική μορφή την οποία συγκροτεί είναι αυτή του προφήτη. Αλλά ο προφήτης είναι αυτός που εμμένει στην ανάκτηση των οiwωνών, κάποιος που σηματοδοτεί, μαρτυρώντας για την υπέρβαση μέσω της έκθεσης του ερεβώδους στην αποκωδικοποίηση. Έτσι ο ιουδαϊκός λόγος θα ειπωθεί, πάνω από όλα, ως λόγος του οiwονού.

Και τι είναι τότε ο ελληνικός λόγος; η υποκειμενική μορφή την οποία συγκροτεί είναι αυτή του σοφού. Αλλά η σοφία συνίσταται στην οικειοποίηση της παγιωμένης τάξης του κόσμου, στο συνταίριασμα του λόγου με το είναι. Ο ελληνικός λόγος είναι *κοσμικός*: στρατολογεί το υποκείμενο στη λογική μιας φυσικής ολότητας. Ο ελληνικός λόγος είναι ουσιαστικά ο λόγος της ολότητας, εφόσον προτάσσει τη *σοφία* (ως ενδότερη κατάσταση) ως γνώση της *φύσης* (ως τακτοποιημένης και τελειοποιημένης εκδίπλωσης του είναι).

Ο ιουδαϊκός λόγος είναι ένας λόγος για την εξαίρεση, διότι ο προφητικός οiwονός, το θαύμα, η θεία εκλογή, καθιστούν ως υπέρβαση αυτό το οποίο βρίσκεται επέκεινα της φυσικής ολότητας. Το ίδιο το εβραϊκό έθνος είναι συνάμα οiwονός, θαύμα, και αντικείμενο θείας εκλογής. Είναι καταστατικά εξαιρετικό. Ο ελληνικός λόγος βασίζεται στην κοσμική τάξη για να προσαρμοστεί σ’ αυτή, ενώ ο ιουδαϊκός λόγος βασίζεται στην εξαίρεση αυτής της τάξης για να μετατρέψει την θεία υπέρβαση σε οiwονό.

Η βαθυστόχαστη ιδέα του Παύλου είναι ότι ο ιουδαϊκός και ο ελληνικός λόγος είναι δύο όψεις της ίδιας έννοιας της ισχύος. Γιατί η θαυματουργική εξαίρεση του οiwονού δεν είναι παρά το “μείον ένα”, το σημείο αποδιάρθρωσης που απαιτεί η κοσμική ολότητα για να συντηρήσει τον εαυτό της. Στα μάτια του Εβραίου Παύλου, η αδυναμία του ιουδαϊκού λόγου είναι ότι η λογική του εξαιρετικού οiwονού έχει αξία μόνο για την ελληνική κοσμική ολότητα. Ο Ιουδαίος είναι υπό καθεστώς εξαίρεσης σε σχέση με τον Έλληνα. Το αποτέλεσμα είναι, πρώτον, ότι καμία από τις δύο λογοθετικές

πρακτικές δεν μπορεί να είναι οικουμενική, γιατί η καθεμία προϋποθέτει τη συντήρηση της άλλης· και δεύτερον, ότι οι δύο πρακτικές προϋποθέτουν αμοιβαία ότι το κλειδί για την σωτηρία μάς προσφέρεται μέσα στο σύμπαν, είτε μέσω της άμεσης κατανόησης της ολότητας (ελληνική σοφία), είτε μέσω της κατάκτησης της παράδοσης και της αποκωδικοποίησης των οiwωνών (ιουδαϊκή τελετουργικότητα και προφητικότητα). Για τον Παύλο, είτε η κοσμική ολότητα εννοηθεί ως τέτοια, είτε αποκωδικοποιηθεί στη βάση της εξαιρετικότητας του οiwονού, παραμένει σε κάθε περίπτωση μια θεωρία της σωτηρίας που βασίζεται στην ισχύ (στο νόμο)· και με αυτή, στον σημαντικό επιπρόσθετο βραχμά του γεγονότος ότι η εξουσία του σοφού και αυτή του προφήτη, έχοντας αναπόφευκτα άγνοια της ταύτισής τους, χωρίζουν την ανθρωπότητα στα δύο (τον Ιουδαίο και τον Έλληνα), και έτσι παρεμποδίζουν την οικουμενικότητα της Επαγγελίας.

Το εγχείρημα του Παύλου είναι να δείξει ότι μια οικουμενική λογική της σωτηρίας δεν μπορεί να συμφιλιωθεί με κανένα νόμο, είτε αυτός είναι ο νόμος που συνδέει τη σκέψη με τον κόσμο, είτε αυτός που παγιώνει τις συνέπειες μιας κατ' εξαίρεση εκλογής. Είναι αδύνατο να είναι το σημείο εκκίνησης το Όλον, αλλά εξίσου αδύνατο να είναι και η εξαίρεση στο Όλον. Ούτε η ολότητα ούτε ο οiwονός δεν επαρκούν. Θα πρέπει κανείς να προχωρήσει από το συμβάν ως τέτοιο, από αυτό που είναι ά-κοσμο και παρά-νομο, που αρνείται την ενσωμάτωση σε οποιαδήποτε ολότητα και που δεν σηματοδοτεί τίποτε. Αλλά το να προχωρήσει κανείς από το συμβάν δεν προσφέρει κανένα νόμο, καμία ισχύ, είτε του τύπου του σοφού, είτε αυτού του προφήτη.

Θα μπορούσε κάποιος να πει επίσης: Ο ελληνικός και ο ιουδαϊκός λόγος είναι αμφότεροι λόγοι του Πατρός. Για αυτό και δένουν κοινότητες μέσω μιας μορφής υπακοής (στον Κόσμο, την Αυτοκρατορία, το Θεό, ή το Νόμο). Μόνο αυτό που θα παρουσιαστεί ως λόγος του Υιού έχει τη δυνατότητα να είναι οικουμενικό, αποκολλημένο από κάθε ιδιαιτερότητα.

Αυτή η εικόνα του υιού προφανώς σαγήνευε τον Φρόντ, όπως υποφώσκει και στην ταύτιση του Παζολίνι με τον απόστολο Παύλο. Στην περίπτωση του πρώτου, και σε συνάρτηση με τον ιουδαϊκό εκείνο μονοθεϊσμό του οποίου ο Μωυσής αποτελεί τον έκκεντρο ιδρυτή (ο Αιγύπτιος ως το Άλλο της καταγωγής), ο Χριστιανισμός εγείρει το ερώτημα της σχέσης των υιών με τον Νόμο, με τον συμβολικό φόνο του Πατέρα να αιωρείται στο βάθος. Στην περίπτωση του δεύτερου, η δύναμη της σκέψης που είναι εμμενής στην ομοφυλοφυλική επιθυμία στρέφεται προς την έλευση μιας εξισωμένης ανθρωπότητας, όπου η συμφωνία των υιών ακυρώνει, προς όφελος της αγάπης της μητέρας, τον καταπιεστικό συμβολισμό των πατέρων, που ενσωματώνεται σε θεσμούς (η

Εκκλησία, το Κομμουνιστικό Κόμμα). Επιπρόσθετα, ο Παύλος του Παζολίνι είναι, θα λεγε κανείς, διχασμένος ανάμεσα στην αγιότητα του υιού —συνδεδεμένη, δεδομένου του νόμου αυτού του κόσμου, με τη κατάπτωση και το θάνατο— και το ιδανικό μιας εξουσίας που ανήκει στον πατέρα, και που τον οδηγεί να δημιουργήσει έναν κατασταλτικό μηχανισμό για να κυριαρχήσει επί της Ιστορίας.

Για τον Παύλο, η έλευση της στιγμής του υιού συνδέεται βασικά με την πεποίθηση ότι ο “χριστιανικός λόγος” είναι απόλυτα νέος. Το σχήμα σύμφωνα με το οποίο ο Θεός μας στέλνει τον Υιό του σηματοδοτεί κυρίως μια παρέμβαση μέσα στην Ιστορία, μέσω της οποίας η Ιστορία, όπως θα πει ο Νίτσε, “σκίζεται στα δύο”, αντί να διέπεται από ένα υπερβατικό απολογισμό που θα συμμορφωνόταν με τους νόμους μιας εποχής. Η αποστολή (η γέννηση) του υιού κατονομάζει αυτή τη ρήξη. Το ότι είναι ο υιός, και όχι ο πατήρ, που αποκτά παραδειγματική σημασία, μας αποτρέπει από το να συνεχίσουμε να έχουμε εμπιστοσύνη σε οποιοδήποτε λόγο διεκδικεί τη μορφή ισχύος ή αυθεντίας.

Το ότι ο λόγος πρέπει να είναι του υιού σημαίνει ότι θα πρέπει κανείς να μην είναι ούτε Ιουδαίο-Χριστιανός (προφητική αυθεντία), ούτε Ελληνο-Χριστιανός (φιλοσοφική αυθεντία), ούτε καν μια σύνθεση των δύο. Η αντιπαράθεση της διαγωνοποίησης των λογοθετικών πρακτικών με την σύνθεσή τους είναι διαρκής μέριμνα για τον Παύλο. Αυτός που, μεταμορφώνοντας τον λόγο σε αρχή, θα εγγράψει συνθετικά τον Χριστιανισμό μέσα στο πεδίο του ελληνικού λόγου, και άρα θα τον υποτάξει στον αντι-Ιουδαϊσμό, είναι ο Ιωάννης. Ο Παύλος, πέραν πάσης αμφιβολίας, δεν κινείται με τέτοιο τρόπο. Για αυτό, ο Χριστιανικός λόγος μπορεί να παραμείνει πιστός στον υιό μόνο διαγράφοντας μια τρίτη μορφή, εξίσου αποστασιοποιημένη από την ιουδαϊκή προφητεία και τον ελληνικό λόγο.

Η απόπειρα αυτή μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο μέσω της παρακμής, τρόπον τινά, της μορφής του κατόχου αυθεντίας. Και εφόσον υπάρχουν δύο μορφές του κατόχου αυθεντίας, μία που νομιμοποιείται στη βάση του κόσμου —του ειδικού στη σοφία— και μία που νομιμοποιείται σύμφωνα με την δύναμη της εξαίρεσης, του ειδικού του γράμματος και των σημείων —του Ιουδαίου επαϊόντος— ο Παύλος δεν θα είναι ούτε προφήτης ούτε φιλόσοφος. Έτσι, το τρίγωνο που θα προτείνει είναι: προφήτης, φιλόσοφος, απόστολος.

Τι ακριβώς σημαίνει “απόστολος”; Τίποτε το εμπειρικό ή ιστορικό πάντως. Για να είναι κανείς απόστολος, δεν είναι απαραίτητο να έχει υπάρξει σύντροφος του Χριστού, μάρτυρας του συμβάντος. Ο Παύλος, που διεκδικεί τη νομιμότητά του μόνο από τον εαυτό του, και που, σύμφωνα με την δική του έκφραση, έχει “κληθεί να γίνει απόστολος”, στηλιτεύει ξεκάθαρα την επιτήδευση όσων θεωρούν τους εαυτούς τους εγγυητές της αλήθειας στο όνομα

αυτού που ήταν ή αυτού που είδαν. Τους αποκαλεί “προκρίτους” και σε ό,τι τον αφορά, δεν φαίνεται να συμεριζεται αυτή την εκτίμηση. Προσθέτει επίσης: “τι ήταν άλλοτε δε μ’ ενδιαφέρει· ο Θεός δεν ξεχωρίζει πρόσωπα” (Γαλ. 2.6). Ο απόστολος δεν είναι ούτε μάρτυρας, ούτε μνήμη.

Σε μια εποχή όπου η σημασία της “μνήμης” ως φύλακα του νοήματος και της ιστορικής συνείδησης ως υποκατάστατου της πολιτικής υπερτονίζεται από όλες τις πλευρές, η δύναμη της θέσης του Παύλου δεν μπορεί να μας διαφεύγει. Γιατί είναι ασφαλώς αλήθεια ότι η μνήμη δεν αποτρέπει κανένα από το να προαποφασίζει για το χρόνο, συμπεριλαμβανομένου του παρελθόντος, με βάση τον καθορισμό του στο παρόν. Δεν αμφισβητώ την ανάγκη να θυμάται κανείς τη γενοκτονία των Εβραίων ή τη δράση της Αντίστασης. Αλλά σημειώνω ότι ο μανιακός νεο-Ναζί έχει μνήμη συλλέκτη για την περίοδο που λατρεύει, και ότι, ενθουμούμενος τις ναζιστικές θηριωδίες με μεγάλη ακρίβεια, τις απολαμβάνει και εύχεται να μπορούσε να τις επαναλάβει. Βλέπω έναν αριθμό από μορφωμένους ανθρώπους, κάποιους από αυτούς ιστορικούς, να συμπεραίνουν στη βάση της μνήμης τους για την κατοχή και των ντοκουμέντων που έχουν συλλέξει, ότι ο Πεταίν είχε πολλές αρετές. Εξού και το ξεκάθαρο συμπέρασμα ότι η “μνήμη” δεν μπορεί να βάλει τέλος σε καμία διαμάχη. Έρχεται χωρίς παρέκκλιση η στιγμή που αυτό που έχει σημασία είναι να διακηρύξει κανείς στο δικό του όνομα ότι αυτό το οποίο συνέβη όντως συνέβη, και να το κάνει γιατί κάτι τέτοιο απαιτείται από ό,τι διακρίνει σε συνάρτηση με τις *πραγματικές* δυνατότητες μιας κατάστασης. Αυτή είναι σφαλώς και η πεποίθηση του Παύλου: η διαμάχη περί Αναστάσεως δεν είναι περισσότερο διαμάχη ανάμεσα σε ιστορικούς και μάρτυρες στα δικά του μάτια από ότι είναι αυτή για την ύπαρξη θαλάμων αερίων στα δικά μου. Δεν θα ζητήσουμε αποδείξεις και αντι-αποδείξεις. Δεν θα μπούμε σε αντιπαράθεση με πολυδιαβασμένους αντισημιτιστές —Ναζί κατά βάθος— και με την πληθώρα “αποδείξεων” τους ότι κανείς Εβραίος δεν έτυχε θύμα κακομεταχείρισης από τον Χίτλερ.

Σ’ αυτό είναι απαραίτητο να προσθέσουμε ότι η Ανάσταση —και αυτό είναι το σημείο που η σύγκρισή μας προφανώς καταρρέει— δεν ανήκει για τον Παύλο στην τάξη των γεγονότων, δεν είναι διαψεύσιμη ούτε αποδείξιμη. Είναι καθαρό συμβάν, άνοιγμα μιας εποχής, μεταμόρφωση των σχέσεων ανάμεσα στο αδύνατο και το εφικτό. Το ενδιαφέρον της ανάστασης του Χριστού δεν έγκειται στον εαυτό του, όπως θα γινόταν στην περίπτωση ενός ιδιαίτερου ή θαυματουργικού γεγονότος. Το γνήσιο νόημά της είναι ότι μαρτυρεί για την εφικτή νίκη επί του θανάτου, ενός θανάτου τον οποίο ο Παύλος οραματίζεται, όπως θα δούμε αναλυτικά αργότερα, όχι με όρους αντικειμενικότητας αλλά με όρους υποκειμενικής προδιάθεσης. Εξού και η ανάγκη της διαρκούς σύνδεσης της

ανάστασης με τη δική μας ανάσταση, της πορείας από το μοναδικό στο οικουμενικό και αντίστροφα: “Αν οι νεκροί δεν ανασταίνονται, τότε ούτε ο Χριστός έχει αναστηθεί. Κι αν ο Χριστός δεν έχει αναστηθεί, η πίστη σας είναι χωρίς περιεχόμενο” (Κορ. Ι.16-17). Σε αντίθεση με το γεγονός, το συμβάν μετριέται μόνο σύμφωνα με την οικουμενική πολλαπλότητα, τη δυνατότητα της οποίας προδιαγράφει. Είναι με αυτή την έννοια που το συμβάν είναι χάρις και όχι ιστορία.

Ο απόστολος λοιπόν είναι αυτός ο οποίος κατονομάζει αυτή τη δυνατότητα (τα Ευαγγέλια, τα Χαρμόσυνα Νέα, συνοψίζονται στο εξής: μπορούμε να νικήσουμε το θάνατο). Ο λόγος του είναι λόγος καθαρής πιστότητας στη δυνατότητα που ανοίγεται από το συμβάν. Δεν μπορεί, επομένως, με κανένα τρόπο (και αυτός είναι ο πυρήνας της αντιφιλοσοφίας του Παύλου) να έλθει υπό την αιγίδα της γνώσης. Ο φιλόσοφος γνωρίζει αιώνιες αλήθειες· ο προφήτης γνωρίζει τη μονοσήμαντη σημασία αυτού που θα έλθει (ακόμα και αν το μεταφέρει μόνο μέσα από σχήματα λόγου, μέσα από σημάδια και οιωμούς). Ο απόστολος, που διακηρύσσει μια πρωτάκουστη δυνατότητα, η οποία στηρίζεται στη συμβαντική χάρη, δεν γνωρίζει κυριολεκτικά τίποτα. Το να φανταστεί κανείς ότι γνωρίζει, όταν πρόκειται για υποκειμενικές δυνατότητες, είναι φενάκη: “Όταν κάποιος επικαλείται τη γνώση του, νομίζοντας πως αυτός ξέρει σωστά κάτι, δείχνει πως αυτό δεν το ’μαθε ακόμα τόσο καλά όσο πρέπει” (Κορ. Ι.8.2). Πώς ξέρει κανείς ότι έγινε απόστολος; Σύμφωνα με την αλήθεια μιας διακήρυξης και των συνεπειών της· όντας αναπόδεικτη και αόρατη, η διακήρυξη αυτή εμφανίζεται στο σημείο όπου η γνώση, είτε εμπειρική είτε εννοιολογική, καταρρέει. Χαρακτηρίζοντας τον Χριστιανικό λόγο από τη σκοπιά της σωτηρίας, ο Παύλος δεν διστάζει να πει: “θα καταργηθεί η γνώση” [“γνώσις καταργηθήσεται”] (Κορ. Ι.13.8).³

Στην πρώτη επιστολή προς Κορινθίους περιέχεται το κείμενο όπου συνοψίζονται, κάτω απ’ τον αστερισμό της συμβαντικής εξαφάνισης των αρετών της γνώσης, τα χαρακτηριστικά του Χριστιανικού λόγου που ιχνογραφεί την υποκειμενική μορφή του αποστόλου:

Η αποστολή που μου όρισε ο Χριστός δεν ήταν να βαφτίζω, αλλά να κηρύττω το Ευαγγέλιο, χωρίς σοφά και περίτεχνα λόγια, ώστε ο θάνατος του Ιησού Χριστού στο σταυρό να μη χάσει το περιεχόμενό του. Το κήρυγμα για το σταυρικό θάνατο του Χριστού είναι μωρία γι’ αυτούς που πάνε προς

³ Σ.τ.Μ. Και πάλι, έχω τροποποιήσει την μετάφραση του παυλικού κειμένου σε σχέση με την εκδοχή που χρησιμοποιείται στην έκδοση της *Καινής Διαθήκης*.

το χαμό τους· για μας όμως που είμαστε στο δρόμο της σωτηρίας είναι η δύναμη του Θεού. Ο Θεός διακηρύσσει στη Γραφή: “Θα αφανίσω τη σοφία των σοφών, και των έξυπνων την έξυπνάδα θα την καταπατήσω”. Πού, λοιπόν, να βρεθεί σοφός; πού θα βρεθεί έμπειρος στις Γραφές; πού θα βρεθεί απολογητής αυτού εδώ του αιώνα; Ο Θεός απέδειξε πως η σοφία αυτού του κόσμου είναι μωρία. Πράγματι, επειδή οι άνθρωποι δεν μπόρεσαν με τη σοφία τους ν’ αναγνωρίσουν τον αληθινό Θεό μέσα στα δημιουργήματά του, που φανερώνουν τη σοφία του, ο Θεός ευδόκησε να σώσει με τη μωρία του κηρύγματος από τον τελικό όλεθρο εκείνους που θα πιστέψουν. Οι Ιουδαίοι ζητούν ως αποδείξεις θαύματα και οι εθνικοί φιλοσοφικές αλήθειες. Εμείς όμως κηρύττουμε το σωτήρα Χριστό, και μάλιστα σταυρωμένον—ένα κήρυγμα προσβλητικό για τους Ιουδαίους και ανόητο για τους εθνικούς· για αυτούς όμως που κάλεσε ο Θεός, Ιουδαίους και εθνικούς, ο Χριστός που κηρύττουμε είναι του Θεού η δύναμη και του Θεού η σοφία. Γιατί αυτό που μοιάζει με μωρία του Θεού είναι σοφότερο απ’ τη σοφία των ανθρώπων, κι αυτό που μοιάζει με αδυναμία του Θεού είναι πιο δυνατό από τη δύναμη των ανθρώπων.

Εξάλλου, αδερφοί μου, βλέπετε ποιοι είστε εσείς που σας κάλεσε ο Θεός· δε βρίσκονται ανάμεσά σας πολλοί σοφοί με τα ανθρώπινα κριτήρια, ούτε πολλοί με πολιτική ισχύ, ούτε πολλοί με αριστοκρατική καταγωγή. Αλλά αυτούς που ο κόσμος τούς θεωρεί μωρούς, εκείνους διάλεξε ο Θεός για να ντροπιάσει τελικά τους σοφούς· κι αυτούς που ο κόσμος τους θεωρεί ανίσχυρους, εκείνους διάλεξε ο Θεός για να ντροπιάσει τελικά τους κατά κόσμον ισχυρούς· κι αυτούς που ο κόσμος τούς θεωρεί παρακατιανούς και περιφρονημένους, εκείνους διάλεξε ο Θεός, τα μηδενικά, για να καταργήσει όσους θαρρούν πως είναι κάτι. Έτσι, κανένας δεν μπορεί να καυχηθεί για κάτι μπροστά στο Θεό (Κορ. Ι. 1. 17-29).

Η διακήρυξη του ευαγγελίου γίνεται χωρίς τη σοφία της γλώσσας “ώστε ο θάνατος του Ιησού Χριστού στο σταυρό να μη χάσει το περιεχόμενό του.” Τι σημαίνει για το συμβάν, του οποίου σημάδι είναι ο σταυρός, το να χάσει το περιεχόμενό του; Απλώς, ότι το συμβάν είναι τέτοιου χαρακτήρα ώστε ο φιλοσοφικός λόγος να καθίσταται ανίκανος να το διακηρύξει. Η υποφώσκουσα θέση είναι ότι ένα από τα φαινόμενα σύμφωνα με το οποίο αναγνωρίζει κανείς το συμβάν είναι ότι μοιάζει με το σημείο του πραγματικού [*point de réel*] που βάζει τη γλώσσα σε αδιέξοδο. Το αδιέξοδο αυτό είναι ανοησία (μωρία) για τον ελληνικό λόγο, ο οποίος είναι λογοθετική

πρακτική της λογικής, και είναι σκάνδαλο για τον ιουδαϊκό λόγο, ο οποίος εμμένει στα σημάδια της Θεϊκής ισχύος και δε βλέπει στο Χριστό παρά αδυναμία, κατάπτωση, και αξιοπεριφρόνητη ευπάθεια. Αυτό που επιβάλλει την εφεύρεση ενός νέου λόγου, και μιας υποκειμενικότητας που δεν είναι ούτε φιλοσοφική ούτε προφητική (του απόστολου) είναι ακριβώς το γεγονός ότι μόνο μέσω μιας τέτοιας επινόησης βρίσκει το συμβάν φιλοξενεία και ύπαρξη στη γλώσσα. Για τις κατεστημένες γλώσσες το συμβάν είναι απαράδεκτο γιατί είναι γνήσια ακατανόμαστο.

Από μια πιο οντολογική σκοπιά, είναι απαραίτητο να ισχυριστούμε ότι ο Χριστιανικός λόγος δεν νομιμοποιεί ούτε τον Θεό της σοφίας (γιατί ο Θεός έχει επιλέξει τα μωρά πράγματα) ούτε τον Θεό της ισχύος (γιατί ο Θεός έχει επιλέξει τα αδύναμα και τα παρακατιανά πράγματα). Αυτό που ενώνει όμως αυτούς τους δύο παραδοσιακούς καθορισμούς και παρέχει τη βάση απόρριψής τους, είναι ακόμη βαθύτερο. Η σοφία και η ισχύς είναι χαρακτηριστικά του Θεού στο βαθμό που είναι χαρακτηριστικά του είναι. Ο Θεός λέγεται πως είναι ο κυρίαρχος νους, ή αυτός που κυβερνά τον κόσμο και το ανθρώπινο πεπρωμένο στο βαθμό ακριβώς που η καθαρή νόηση είναι το υπέρτατο σημείο καθορισμού από τη σοφία. Τα αμέτρητα σημάδια της οικουμενικής ισχύος —σημάδια, εξίσου, του Είναι ως αυτού που βρίσκεται επέκεινα των όντων— μπορούν έτσι να κατανεμηθούν ή να εφαρμοστούν στο γίνεσθαι των ανθρώπων. Θα πρέπει κανείς, με τη λογική του Παύλου, να φτάσει στο σημείο να πει ότι *το συμβάν-Χριστός μαρτυρά ότι ο Θεός δεν είναι ο Θεός του Είναι, δεν είναι καν Είναι*. Ο Παύλος καθυπαγορεύει μια εκ των προτέρων κριτική αυτού που ο Χάϊντεγκερ αποκαλεί οντο-θεολογία, όπου ο Θεός εννοιολογείται ως υπέρτατο ον, και άρα ως το μέτρο των δυνατοτήτων του όντος.

Η πιο ριζοσπαστική πρόταση στο κείμενο το οποίο σχολιάζουμε είναι ουσιαστικά η ακόλουθη: “εκείνους διάλεξε ο Θεός, τα μηδενικά [τα μη όντα], για να καταργήσει όσους θαρρούν πως είναι κάτι [τα όντα]”. Ότι το συμβάν-Χριστός κάνει τα μη όντα και όχι τα όντα να ανέρχονται στη θέση της μαρτυρίας για το Θεό· ότι το συμβάν αυτό συνίσταται στην κατάργηση αυτού που όλες οι προηγούμενες λογοθετικές πρακτικές θεωρούσαν υπάρχον ή ον, μας δίνει ένα μέτρο της οντολογικής ανατροπής στην οποία καλεί τον κηρύσσοντα ή τον στρατευμένο η αντιφιλοσοφία.

Ο Χριστιανικός λόγος αρθρώνεται μέσω της εφεύρεσης μιας γλώσσας όπου η μωρία, το σκάνδαλο, και η αδυναμία εκτοπίζουν τη λογική, την τάξη και την ισχύ, και όπου το μη είναι είναι η μοναδική νομιμοποιήσιμη επιβεβαίωση του είναι. Στα μάτια του Παύλου, αυτή η άρθρωση δεν συγκρίνεται με καμία προοπτική (και δεν λείπουν τέτοιες, σχεδόν από τον θάνατό του και μετά) “Χριστιανικής φιλοσοφίας”.

Η θέση του Παύλου σε ό,τι αφορά την καινοφάνεια του Χριστιανικού λόγου συγκριτικά με όλες τις μορφές γνώσης, καθώς και την ασυμβατότητα μεταξύ Χριστιανισμού και φιλοσοφίας, είναι τόσο ριζοσπαστική που κλωνίζει ακόμη και τον Πασκάλ. Ναι, τον Πασκάλ, αυτή την άλλη μεγάλη μορφή της αντιφιλοσοφίας, αυτόν που, κάτω από τις σύγχρονες συνθήκες του επιστημονικού υποκειμένου προσπαθεί να καθορίσει το Χριστιανικό υποκείμενο, αυτόν που καταδικάζει τον Ντεκάρτ (“άχρηστος και αβέβαιος”), αυτόν που αντιπαραθέτει ανοιχτά τον Θεό του Αβραάμ, του Ισαάκ και του Ιακώβ στο Θεό των φιλοσόφων και των επιστημόνων· ο Πασκάλ δεν καταφέρνει να καταλάβει τον Παύλο.

Αναλογιστείτε, για παράδειγμα, το σπάραγμα 547 των *Pensées*:

Γνωρίζουμε το Θεό μόνο μέσω του Ιησού Χριστού. Χωρίς αυτό τον μεσολαβητή, κάθε επικοινωνία με το Θεό αναστέλλεται· μέσω του Ιησού Χριστού γνωρίζουμε το Θεό. Όλοι αυτοί που ισχυρίζονται ότι γνωρίζουν το Θεό και που επιχειρούν να το αποδείξουν χωρίς τον Ιησού Χριστό προσφέρουν μόνο στείρες αποδείξεις. Αλλά για να αποδείξουμε τον Ιησού Χριστό, έχουμε τις προφητείες, που είναι σταθερές και απτές αποδείξεις. Και αυτές οι προφητείες, έχοντας υλοποιηθεί, και αποδειχθεί αληθείς από το συμβάν, σηματοδοτούν και τη βεβαιότητα αυτών των αληθειών, και άρα, την απόδειξη της θεότητας του Ιησού Χριστού. Εξαιτίας του Χριστού και μέσω αυτού μπορούμε λοιπόν να γνωρίσουμε το Θεό. Χωρίς αυτόν και χωρίς τις Γραφές, χωρίς την προπατορική αμαρτία, χωρίς την υπόσχεση και την έλευση ενός απαραίτητου Μεσολαβητή, δεν μπορούμε να παρέξουμε επαρκείς αποδείξεις του Θεού, ούτε να διδάξουμε ορθό δόγμα ή ορθή ηθική. Αλλά με τον Ιησού και μέσω του Ιησού, μπορούμε να παρέξουμε αποδείξεις για το Θεό, και να διδάξουμε την ηθική και το δόγμα. Έτσι, ο Ιησούς Χριστός είναι ο αληθινός Θεός των ανθρώπων.

Αλλά την ίδια στιγμή, αναγνωρίζουμε την αθλιότητά μας, γιατί ο Θεός αυτός δεν είναι παρά αυτός που μας ελεεί στην αθλιότητά μας. Έτσι, μπορούμε να γνωρίζουμε το Θεό ορθά μόνο αναγνωρίζοντας τις ανομίες μας. Κι αυτοί που γνώρισαν τον Θεό χωρίς να γνωρίσουν την αθλιότητά τους δεν εξύμνησαν Αυτόν αλλά τους εαυτούς τους [*Quia...non cognovit per sapientiam...placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere*].

Το κείμενο αυτό μας επιτρέπει αβίαστα να ταυτοποιήσουμε

αυτό που μοιράζονται Πασκάλ και Παύλος: την πεποίθηση ότι η βασική διακήρυξη αφορά τον Χριστό. Από αυτό όμως το σημείο και μετά, τα πράγματα αρχίζουν να διαφοροποιούνται, υπό δύο διαφορετικές σκοπιές.

1. Με τον Παύλο, διακρίνουμε την πλήρη απουσία του θέματος της διαμεσολάβησης. Ο Χριστός δεν είναι μεσολαβητής· δεν είναι αυτός δια του οποίου μπορούμε να *γνωρίσουμε* το Θεό. Ο Ιησούς Χριστός είναι το καθαρό συμβάν, και ως τέτοιο δεν είναι λειτουργία, ακόμη και αν μιλούμε για μια λειτουργία γνώσης ή αποκάλυψης.

Αντιμετωπίζουμε εδώ ένα βαθύ γενικό πρόβλημα: Μπορεί κάποιος να αντιληφθεί το συμβάν ως λειτουργία, ως διαμεσολάβηση; Θα έπρεπε να αναφέρουμε παρενθετικά ότι το ερώτημα αυτό διατρέχει ολόκληρη την εποχή της επαναστατικής πολιτικής. Για πολλούς από τους πιστούς της, η επανάσταση δεν είναι αυτό που έρχεται, αλλά αυτό που πρέπει να έλθει ώστε να μπορεί να υπάρξει κάτι άλλο· είναι η μεσολάβηση του κομμουνισμού, η στιγμή της άρνησης. Παρομοίως, για τον Πασκάλ, ο Χριστός είναι μια μεσολαβητική μορφή, η οποία εξασφαλίζει ότι δεν παραμένουμε σε μια κατάσταση άγνοιας και εγκατάλειψης. Για τον Παύλο, αντίθετα, όπως και για αυτούς που αντιλαμβάνονται μια επανάσταση ως αυτάρκη αλληλουχία πολιτικής αλήθειας, ο Χριστός είναι μια έλευση [*une venue*]: είναι αυτό που διακόπτει το προηγούμενο καθεστώς λογοθετικών πρακτικών. Ο Χριστός είναι, ως τέτοιος και για τον εαυτό του⁴ *αυτό που μας συμβαίνει*. Και τι είναι αυτό που μας συμβαίνει; Απαλασσόμαστε από τον νόμο. Αλλά η ιδέα της μεσολάβησης παραμένει νομικίζουσα· εισέρχεται σε σύνθεση με τη σοφία, με τη φιλοσοφία. Το ερώτημα είναι ουσιώδες για τον Παύλο, γιατί είναι μόνο μέσω της απαλλαγής από το νόμο που γίνεται κάποιος πράγματι υιός. Και ένα συμβάν διαψεύδεται όταν δεν επιτρέπει τη γέννηση ενός οικουμενικού *γίνεσθαι υιός*. Μέσω του συμβάντος, εισερχόμαστε σε μια αδερφική ισότητα. Για τον Παύλο, είτε είναι κάποιος δούλος, είτε υιός. Ο Παύλος θα έβλεπε χωρίς αμφιβολία την ιδέα της διαμεσολάβησης στον Πασκάλ ως προσκολλημένη ακόμα στο νομικό στάτους του Πατρός, και άρα ως βουβή απάρνηση της συμβαντικής ριζοσπαστικότητας.

⁴ Σ.τ.Μ: Πρόκειται για συνειδητή αναφορά του Badiou στους όρους *an sich* και *für sich*, γνωστούς από την *Φαινομενολογία του Πνεύματος* του G.W.F Hegel. Στον Hegel, η διαλεκτική ανάπτυξη του Πνεύματος αφορά την κίνηση από την αφαιρετική γενικότητα του Πνεύματος “ως τέτοιου” (*an sich*) —και εδώ ο Hegel επικρίνει την επιστημολογική ανεπάρκεια της θεώρησης του Kant για το πράγμα αυτό καθεαυτό (*das ding an sich*)— στην απτή έκφανση του Πνεύματος “για τον εαυτό του” (*für sich*), και τέλος, στην “απτή οικουμενικότητα” του Πνεύματος “ως τέτοιου και για τον εαυτό του” (*an sich und für sich*).

Ο Πασκάλ παραδέχεται μάλλον απρόθυμα ότι ο Χριστιανικός λόγος είναι λόγος της αδυναμίας, της μωρίας και του μη-είναι. Ο Παύλος μιλά για τη “μωρία της διδασκαλίας μας”: ο Πασκάλ το μεταφράζει ως “γνώση της άγνοιάς μας”. Δεν πρόκειται για Παυλική θεματική: η αθλιότητα για τον Παύλο έγκειται πάντα στην υποταγή στο νόμο. Η Πασκαλική αντιφιλοσοφία είναι κλασική με την έννοια ότι παραμένει συνδεδεμένη με τις προϋποθέσεις της γνώσης. Για τον Παύλο, η αντιφιλοσοφία δεν αφορά τη γνώση, αλλά την έλευση ενός υποκειμένου. Μπορεί να υπάρξει ένα άλλο υποκείμενο, ένα άλλο υποκειμενικό μονοπάτι από αυτό που ήδη γνωρίζουμε, και το οποίο ο Παύλος αποκαλεί το υποκειμενικό μονοπάτι της σάρκας; Αυτή είναι η μοναδική ερώτηση, και κανένα πρωτόκολλο γνώσης δεν μπορεί να τη διευθετήσει.

Εξαιτίας της επιθυμίας του να πείσει τον σύγχρονο ελευθεριάζοντα, ο Πασκάλ στοιχειώνεται από το ερώτημα της γνώσης. Η στρατηγική του απαιτεί να μπορεί κανείς να αποδείξει έλλογα την ανωτερότητα της Χριστιανικής θρησκείας. Είναι απαραίτητο να εδραιωθεί ότι το συμβάν εκπληρώνει τις προφητείες —με μοναδικό τρόπο στην περίπτωση της έλευσης του Χριστού—, ότι η Καινή Διαθήκη νομιμοποιεί την έλλογη αποκωδικοποίηση της Παλαιάς (μέσα από το δόγμα περί πρόδηλου και κρυφού νοήματος). Αντίστοιχα, η Παλαιά Διαθήκη αντλεί τη συνοχή της από αυτό το οποίο, μέσα από την ίδια, γνέφει προς το Καινούργιο.

Ο Παύλος θα έβλεπε την Πασκαλική θεωρία του οιωνού και του διπλού νοήματος ως μια απαράδεκτη παραχώρηση στον ιουδαϊκό λόγο, όπως ακριβώς θα έβλεπε και το ενδεχομενικό επιχείρημα περί στοιχήματος και τις διαλεκτικές εξηγήσεις για τις δύο απεραντοσύνες ως απαράδεκτες παραχωρήσεις στον φιλοσοφικό λόγο. Για τον Παύλο, το συμβάν δεν έχει έλθει για να αποδείξει κάτι είναι καθαρή αρχή. Η ανάσταση του Χριστού δεν είναι ούτε επιχείρημα ούτε κατόρθωμα. Δεν υπάρχει απόδειξη του συμβάντος: ούτε και είναι το συμβάν απόδειξη. Για τον Πασκάλ η γνώση επεισέρχεται εκεί ακριβώς που για τον Παύλο υπάρχει μόνο η πίστη. Συνεπώς, ο Πασκάλ, σε αντίθεση με τον Παύλο, θεωρεί σημαντική την εξισσορρόπηση της Χριστιανικής “μωρίας” με έναν κλασικό μηχανισμό σοφίας:

Η θρησκεία μας είναι σοφή και μωρή. Σοφή γιατί είναι η πιο καταρτισμένη και αυτή που βασίζεται σταθερότερα στα θαύματα, τις προφητείες, και τα υπόλοιπα. Μωρή, γιατί τίποτε από αυτά δεν μας κάνει μέλη της: λειτουργεί ως αφορμή για την καταδίκη όσων δεν ανήκουν, όχι όμως και για την πίστη αυτών που ανήκουν. Είναι ο σταυρός που τους κάνει να πιστεύουν, *ne evacuata sit crux*. Έτσι ο Άγιος Παύλος, που ήλθε εν τη σοφία του και με τους οιωνούς του,

λέει ότι ήλθε χωρίς σοφία και οιωμούς, διότι ήλθε να προσηλυτίσει. Αλλά αυτοί που έρχονται μόνο για να πείσουν μπορούν να πουν ότι έρχονται εν σοφία και με οιωμούς.

Έχουμε εδώ ένα τέλειο, εντελώς μη Παυλικό παράδειγμα της Πασκαλικής τεχνικής. Ας του δώσουμε ένα όνομα: ισορροπημένη αντίφαση. Ο Πασκάλ αντιπαραθέτει τον προσηλυτισμό και την πειθώ. Για να προσηλυτίσεις, είναι αναμφίβολα καλύτερο να είσαι με το μέρος της μωρίας, της διδασκαλίας του σταυρού. Αλλά για να πείσεις, είναι απαραίτητο να εγκατασταθείς στο στοιχείο της απόδειξης (θαύματα, προφητείες, και τα λοιπά). Για τον Πασκάλ, ο Παύλος κρύβει την πραγματική του ταυτότητα. Δρα μέσω οιωμών και σοφίας, αλλά επειδή επιθυμεί να προσηλυτίσει, ισχυρίζεται το αντίθετο.

Αυτή η Πασκαλική ανακατασκευή του Παύλου είναι στην πραγματικότητα ενδεικτική της επιφυλακτικότητας του Πασκάλ μπροστά στον Παυλικό ριζοσπαστισμό. Γιατί ο Παύλος απορρίπτει ξεκάθαρα τους οιωμούς, που ανήκουν στην τάξη του ιουδαϊκού λόγου, όπως και τη σοφία, που ανήκει στον ελληνικό λόγο. Παρουσιάζεται σαν κάποιος που εκδιπλώνει μια υποκειμενική μορφή που έχει αποσπαστεί και από τα δύο, κάτι που σημαίνει ότι ούτε τα θαύματα ούτε η λογική επεξήγηση των προφητειών ούτε η τάξη του κόσμου δεν έχουν αξία όταν το θέμα είναι η ίδρυση του Χριστιανικού υποκειμένου. Για τον Πασκάλ όμως τα θαύματα και οι προφητείες βρίσκονται στην καρδιά του ζητήματος: “Δεν είναι εφικτό να πιστεύει κανείς έλλογα κόντρα στα θαύματα” (σπάραγμα 815). “Οι μεγαλύτερες αποδείξεις του Χριστού είναι οι προφητείες” (σπάραγμα 706). Χωρίς προφητείες ή θαύματα, δεν θα είχαμε αποδείξεις, και η ανωτερότητα του Χριστιανισμού δεν θα μπορούσε να αποδειχθεί στο δικαστήριο της λογικής, που σημαίνει ότι δεν θα είχαμε τη δυνατότητα να πείσουμε τον σύγχρονο ελευθεριάζοντα.

Για τον Παύλο, αντίθετα, η απουσία αποδείξεων που θα έθεται όρια στην πίστη αποδεικνύεται καταστατική για το Χριστιανικό υποκείμενο.

Σε ότι αφορά τις προφητείες, το αν το συμβάν-Χριστός αποτελεί την εκπλήρωσή τους είναι κάτι που απουσιάζει ολοκληρωτικά από τη διδασκαλία του Παύλου. Ο Χριστός είναι κυριολεκτικά ακαταλόγιστος.

Σε ότι αφορά τα θαύματα, ο Παύλος, διορατικός πολιτικός καθώς ήταν, δεν ρισκάρει να αμφισβητήσει την ύπαρξή τους. Τον βρίσκει κανείς ακόμη και να υπονοεεί κάποιες φορές ότι σαν και εκείνον ή τον άλλο από τους ανταγωνιστές του θαυματοποιούς μπορεί να κάνει θαύματα. Θα μπορούσε και αυτός να απολαμβάνει το μεγαλείο της υπερφυσικής αγαλλίασης, αν το επιθυμούσε. Αλλά δεν θα το κάνει, διαλέγοντας αντίθετα να προβάλλει την αδυναμία του

υποκειμένου και την απουσία οιωνών και αποδείξεων ως υπέρτατη απόδειξη. Το κρίσιμο εδάφιο βρίσκεται στην επιστολή προς Κορινθίους II.2.1-11:

Δε με συμφέρει βέβαια να καυχηθώ· θα το κάνω όμως, γιατί πρόκειται για οράματα και αποκαλύψεις που μου χάρισε ο Κύριος. Ξέρω έναν άνθρωπο πιστό, ο οποίος πριν από δεκατέσσερα χρόνια ανυψώθηκε μέχρι και τον τρίτο ουρανό...κι άκουσε λόγια που δεν μπορεί ούτε επιτρέπεται να τα πει άνθρωπος. ...Αμα θελήσω, λοιπόν, να καυχηθώ, δεν θα φανώ ανόητος γιατί θα πω την αλήθεια. Το αποφεύγω όμως, μήπως εξαιτίας του μεγαλείου των αποκαλύψεων, με θεωρήσει κανείς παραπάνω απ' αυτό που βλέπει ή ακούει από μένα...Η απάντηση του [Κυρίου] ήταν: “Σου αρκεί η χάρη μου, γιατί η δύναμή μου φανερώνεται στην πληρότητά της μέσα σ' αυτή την αδυναμία σου.” Με περισσότερη ευχαρίστηση, λοιπόν, θα καυχηθώ για τις ταλαιπωρίες μου, για να κατοικήσει μέσα μου η δύναμη του Χριστού...Γιατί όταν φαίνεται πως έχω χάσει κάθε δύναμη, τότε είμαι πραγματικά δυνατός.

Ξεκάθαρα λοιπόν, για τον Παύλο τα θαύματα υπάρχουν και τον έχουν απασχολήσει. Περιγράφει μια συγκεκριμένη υποκειμενική μορφή, αυτή του “εξυψωμένου” ανθρώπου, που έχει ίσως κληθεί έξω από το σώμα του κατά τη διάρκεια της ζωής του. Αλλά αυτή η μορφή δεν είναι αυτή του αποστόλου. Ο απόστολος οφείλει να είναι υπόλογος μόνο για αυτό που βλέπουν και ακούνε οι άλλοι, δηλαδή, για την διακήρυξή του. Δεν έχει ανάγκη να θριαμβολογήσει στο όνομα του άλλου υποκειμένου που έχει συνομιλήσει με το Θεό, και που είναι σαν τον Άλλο εντός του (“Για αυτό τον άνθρωπο θα καυχηθώ· για τον εαυτό μου όμως δε θα καυχηθώ, παρά μόνο για τις ταλαιπωρίες μου” (II.12.5)). Ο χριστιανικός λόγος πρέπει να αρνηθεί σθεναρά την προοπτική του να γίνει ένας λόγος θαυμάτων, έτσι ώστε να γίνει ο λόγος της πεποίθησης που φέρει την αδυναμία μέσα της.

Ας σημειώσουμε παρενθετικά ότι ο Παύλος διαγράφει, σαν σε περίγραμμα, έναν τέταρτο εφικτό λόγο, εκτός του ελληνικού (σοφία), του ιουδαϊκού (οιωνοί), και του χριστιανικού (συμβαντική διακήρυξη). Αυτός ο λόγος, τον οποίο ο Πασκάλ προσπαθεί να φέρει υπό το φως του κλασικού λόγου, είναι ο λόγος του θαύματος· και ο Παύλος του δίνει ένα όνομα: υποκειμενικός λόγος της αγαλλίασης. Είναι ο λόγος του άφατου, ο λόγος του μη λόγου. Είναι το υποκείμενο ως σιωπηλή και μυστικιστική εγγύτητα, κατοικημένη από “πράγματα που δε μπορούν να ειπωθούν [άρρητα ρήματα]”, το οποίο θα μπορούσε να αποδοθεί ως “άφατες δηλώσεις” (*direes indicibles*), που βιώνονται μόνο από το υποκείμενο που το έχει

αγγίξει το θαύμα. Αλλά η τέταρτη αυτή υποκειμενική μορφή, που χωρίζει τον απόστολο και πάλι στα δύο, δεν μπορεί να επεισέλθει στη διακήρυξη, η οποία αντίθετα θρέφεται από τα άδοξα σημάδια της αδυναμίας. Κρατιέται παράμερα, και σε αντίθεση με τον Πασκάλ, ο Παύλος είναι πεπεισμένος ότι ο χριστιανικός λόγος (θαυματουργικός ή μυστικιστικός) πρέπει να μείνει *χωρίς ανταπόκριση*, δηλαδή δεν μπορεί να επεισέλθει στο χώρο της διδασκαλίας. Ο Παύλος είναι έτσι τελικά πιο λογικός από τον Πασκάλ: είναι μάταιο να δικαιολογήσει κανείς μια διακηρυκτική στάση ντύνοντάς τη με το ένδυμα του θαύματος.

Για τον Παύλο, η τέταρτη λογοθετική πρακτική θα παραμείνει ένα βουβό παραπλήρωμα, που περικλείει το μερίδιο του Άλλου στο υποκείμενο. Αρνείται να αφήσει το λόγο που έχει παραλήπτη, αυτόν που αποτελεί διακήρυξη πίστης, να δικαιωθεί μέσα από ένα λόγο χωρίς ανταπόκριση, του οποίου η ουσία συνίσταται σε δηλώσεις του άφατου.

Νομίζω ότι αυτή είναι μια σημαντική ένδειξη, η οποία αφορά κάθε στρατευμένο σε μια αλήθεια. Δεν υπάρχει ποτέ λόγος να προσπαθήσει κανείς να νομιμοποιήσει μια διακήρυξη μέσω του προσωποπαγούς λόγου της θαυματουργικής επικοινωνίας με την αλήθεια. Ας αφήσουμε την αλήθεια στην υποκειμενική της “αφωνία”, γιατί μόνο η εργασία της διακήρυξής της την συγκροτεί ως τέτοια.

Θα αποκαλέσω “σκοταδιστική” κάθε λογοθετική πρακτική η οποία θεωρεί πως μπορεί να νομιμοποιήσει τον εαυτό της στη βάση ενός λόγου χωρίς ανταπόκριση. Θα πρέπει να ειπωθεί ότι ο Πασκάλ, όταν θέλει να εδραιώσει την υπεροχή του Χριστιανισμού στη βάση των θαυμάτων, είναι περισσότερο σκοταδιστής από ότι ο Παύλος, μάλλον επειδή θέλει να καμουφλάρει το καθαρόν συμβάν που κρύβεται πίσω από την εμμονή του ελευθεριάζοντος στην αναμέτρηση με την ενδεχομενικότητα.

Προφανώς υπάρχει ένα στοιχείο πονηριάς στον Παύλο όταν αφήνει να εννοηθεί, χωρίς να καυχηθεί για αυτό αλλά και χωρίς να παραμείνει σιωπηλός, ότι είναι εσωτερικά διχασμένος ανάμεσα στον άνθρωπο της αγαλλίασης, τον “συνεπαρμένο” άνθρωπο και τον άνθρωπο της διακήρυξης και της αδυναμίας. Δεν μπορούμε όμως να αρνηθούμε ότι ενυπάρχει στον Παύλο, και σ’ αυτό είναι μόνος ανάμεσα στους αναγνωρισμένους αποστόλους, η ηθική διάσταση ενός αντι-σκοταδισμού. Γιατί ο Παύλος δεν θα επιτρέψει στην Χριστιανική διακήρυξη να δικαιωθεί μέσα από το άφατο. Δεν θα επιτρέψει στο Χριστιανικό υποκείμενο να βασίζει την ομιλία του στο άρρητο.

Ο Παύλος είναι βαθιά πεπεισμένος ότι η αδυναμία δεν μπορεί να βρει παρηγοριά σε μια κρυμμένη δύναμη. Ο δύναμη βρίσκει την εκπλήρωσή της στην ίδια την αδυναμία. Ας πούμε ότι

για τον Παύλο, η ηθική της λογοθετικής πρακτικής συνίσταται στο να μη συρραφούν⁵ ποτέ ο τρίτος λόγος (η δημόσια διακήρυξη του συμβάν-Χριστός) και ο τέταρτος (η αγαλλίαση του υποκειμένου που έχει προσωπικά αγγιχθεί από το θαύμα).

Η ηθική αυτή είναι βαθιά συνεκτική. Αν υποθέσουμε ότι επικαλούμαι (όπως κάνει ο Πασκάλ) τον τέταρτο λόγο (“χαρές, δάκρυα χαράς...”), και άρα τις προσωπικές, άφατες δηλώσεις για να δικαιολογήσω τον τρίτο λόγο (αυτόν της Χριστιανικής πίστης), τότε ουσιαστικά καταπίπτω στον δεύτερο λόγο, αυτόν του οιωνού, τον ιουδαϊκό λόγο. Γιατί τι είναι η προφητεία αν δεν είναι ο οιωνός αυτού που θα έλθει; Και τι είναι το θαύμα αν όχι το σημάδι της υπέρβασης του Αληθούς; Προσφέροντας στον τέταρτο λόγο (μυστικισμός) μια περιθωριακή και ανενεργό θέση, ο Παύλος κρατά την ρίζοσπαστική καινοτομία της χριστιανικής διακήρυξης μακριά από την επιστροφή στη λογική των οιωνών και των αποδείξεων.

Ο Παύλος κρατιέται στιβαρά από τον στρατευμένο λόγο περί αδυναμίας. Η διακήρυξη δεν θα έχει άλλη ισχύ από αυτήν που διακηρρύσει και δε θα προσπαθήσει να πείσει μέσα από τον μανδύα του προφητικού λογισμού, της θαυματουργικής εξαίρεσης, ή της άφατης προσωπικής αποκάλυψης. Δεν είναι η μοναδικότητα του υποκειμένου που δίνει αξία σε αυτό που λέει το υποκείμενο· είναι αυτό που λέει το υποκείμενο που εδραιώνει τη μοναδικότητά του.

Ο Πασκάλ, αντίθετα, διαλέγει ταυτόχρονα την πειστική εξήγηση, τη βεβαιότητα των θαυμάτων και το προσωπικό νόημα. Δεν μπορεί να αποποιηθεί τις αποδείξεις, με την υπαρξιακή έννοια του όρου, γιατί ανήκει στην κλασική εποχή και γιατί το ερώτημά του είναι αυτό του Χριστιανικού υποκειμένου στον καιρό των θετικών επιστημών.

Η αντιφιλοσοφία του Παύλου είναι μη κλασική, γιατί δέχεται ότι δεν υπάρχουν αποδείξεις, ούτε καν θαυματουργικές. Η πειστική δύναμη του λόγου είναι άλλης τάξης, και έχει την ικανότητα να συνθλίβει τη μορφή της λογικής:

Τα όπλα με τα οποία πολεμάμε εμείς δεν είναι κοσμικά, αλλά έχουν τη δύναμη από το Θεό να γκρεμίζουν οχυρά. Με αυτά ανατρέπουμε ψεύτικους ισχυρισμούς και καθετί που ορθώνεται με αλαζονεία εναντίον της γνώσεως του θεού. Με αυτά αιχμαλωτίζουμε κάθε σκέψη και την κάνουμε να υπακούει στο Χριστό (Κορ. ΙΙ.10.4-5).

Μ’ αυτό το καθεστώς ενός λόγου άνευ αποδείξεων, άνευ θαυμάτων, άνευ πειστικών σημαδιών, μ’ αυτή τη γλώσσα του γυμνού συμβάντος που μόνο αυτή αιχμαλωτίζει τη σκέψη, αντηχεί η μεγαλειώδης και διάσημη μεταφορά της επιστολής προς

⁵ Σ.τ.Μ: Με τη λακανική έννοια του *suture*.

Κορινθίους II.4.7: “αλλά εμείς που έχουμε αυτό τον θησαυρό είμαστε σαν τα πήλινα δοχεία· έτσι γίνεται φανερό πως η υπερβολική αξία του θησαυρού αυτού προέρχεται από το Θεό και όχι από μας”.

Ο θησαυρός δεν είναι άλλος από το συμβάν ως τέτοιο, δηλαδή από ένα εντελώς επισφαλές έχειν-λάβει χώρα. Πρέπει να τον φέρει κανείς ταπεινά, με την επισφάλεια που του ταιριάζει. Ο τρίτος λόγος πρέπει να εκπληρώνεται δια της αδυναμίας, γιατί εκεί βρίσκεται η δύναμή του. Δεν θα είναι ούτε λόγος⁶, ούτε οiwνός ούτε αγαλλίαση με το άφατο. Θα έχει την τραχιά σκληρότητα της δημόσιας δράσης, της γυμνής διακήρυξης, χωρίς ενδύματα άλλα του πραγματικού περιεχομένου του. Δε θα υπάρχει τίποτε παρά μόνο αυτό που κάθε άνθρωπος μπορεί να δει και να ακούσει. Τούτο είναι το πήλινο δοχείο.

Όποιος είναι υποκείμενο μιας αλήθειας (της αγάπης, της τέχνης, της επιστήμης, ή της πολιτικής) γνωρίζει ότι στην ουσία, κουβαλά έναν θησαυρό, ότι διατρέχεται από απέραντη δύναμη. Το αν αυτή η αλήθεια, η τόσο επισφαλής, συνεχίσει να εκδιπλώνεται ή όχι, εξαρτάται καθαρά από την υποκειμενική του αδυναμία. Έτσι μπορεί κανείς δικαιολογημένα να πει ότι την αλήθεια τη φέρει σε ένα πήλινο απλά δοχείο, αντέχοντας μέρα με τη μέρα το πρόσταγμα —λεπτότητα και οξεία σκέψη— να βεβαιωθεί ότι τίποτε δεν θα το κάνει κομμάτια. Γιατί με το δοχείο, και με το σκόρπισμα στον άνεμο αυτού που περιέχει, είναι ο ίδιος, το υποκείμενο, ο ανώνυμος φορέας, που γίνεται επίσης κομμάτια.

⁶ Σ.τ.Μ με την κλασική έννοια του όρου στη φιλοσοφία.

≡ 5

Η διαίρεση του υποκειμένου

Υποστηρίζοντας ότι, υπό την προϋπόθεση του συμβάντος-Χριστός, έχει γίνει εφικτή η επιλογή πραγμάτων που δεν υπάρχουν κόντρα στα πράγματα που υπάρχουν, ο Παύλος δείχνει με τρόπο παραδειγματικό ότι στα μάτια του ο Χριστιανικός λόγος έχει μια εντελώς νέα σχέση με το αντικείμενό του. Όντως, ενέχεται εδώ μια άλλη μορφή του πραγματικού. Αυτή η μορφή θα εκδιπλωθεί μέσα από την αποκάλυψη του γεγονότος ότι αυτό που συγκροτεί το υποκείμενο στη σχέση του με το πρωτάκουστο τούτο πραγματικό δεν είναι η ενότητά του, αλλά η διαίρεσή του. Στην πραγματικότητα, το ένα υποκείμενο είναι η σύζευξη δύο υποκειμενικών μονοπατιών, που ο Παύλος ονομάζει σάρκα (σαρξ) και πνεύμα. Το πραγματικό με τη σειρά του, στο βαθμό που με κάποιο τρόπο συλλαμβάνεται από τα δύο μονοπάτια που συγκροτούν το υποκείμενο, μπορεί να κληθεί σύμφωνα με δύο ονόματα: θάνατος ή ζωή. Εφόσον το πραγματικό είναι αυτό το οποίο γίνεται αντιληπτό με την σκέψη που παράγει υποκειμενικότητα, θα είναι εφικτό να ισχυριστεί κανείς, σύμφωνα με έναν δύσκολο, κεντρικής σημασία αφορισμό, ότι το “γαρ φρόνημα της σαρκός θάνατος, το δε φρόνημα του πνεύματος ζωή”⁷ (Ρωμ. 8.6) Παρά τη δυσκολία που ενέχεται στη αντίληψη του θανάτου ως μορφής σκέψης, δεν θα έπρεπε να διστάσουμε να μεταφράσουμε το παραπάνω ως εξής: “Η σκέψη της σάρκας είναι θάνατος· η σκέψη του πνεύματος είναι ζωή.”

Μετά από αιώνες κατά τους οποίους η θεματική αυτή έχει υποβληθεί σε Πλατωνίζουσες (και άρα ελληνικές) αναθεωρήσεις, έχει καταστεί σχεδόν αδύνατο να αντιληφθεί κανείς το κρίσιμο, παρ’ όλα αυτά, σημείο: *Η αντιπαράθεση μεταξύ πνεύματος και σάρκας δεν έχει καμία σχέση με την αντιπαράθεση μεταξύ ψυχής και σώματος.* Για αυτό ακριβώς το λόγο πνεύμα και σάρκα είναι σκέψεις, και η καθεμιά καθορίζει το πραγματικό της μέσα από το αντίθετό της όνομα. Αν, ανακαλώντας στη μνήμη την ύπαρξή του ως διώκτη πριν από τη μεταστροφή του στη Δαμασκό, ο Παύλος μας βεβαιώνει ότι “η ίδια η εντολή που υποσχέθηκε τη ζωή, αποδείχτηκε θάνατος για μένα” (Ρωμ. 7.10), αυτό συμβαίνει επειδή ένα υποκειμενικό απόφθεγμα μπορεί να ερμηνευτεί πάντα με δύο διαφορετικές σημασίες, σύμφωνα με τη σάρκα ή σύμφωνα με το πνεύμα· και αυτό χωρίς να είναι εφικτό για καμία ουσιώδη διαφοροποίηση ελληνικού τύπου (ψυχή και σώμα, σκέψη και αισθητηριακή ευαισθησία) να ξεκουβαριάσει την πλοκή των δύο μέσα στο υποκείμενο. Είναι

⁷ Σ.τ.Μ: Στα ελληνικά στο πρωτότυπο.

ουσιαστικό γνώρισμα του Χριστιανικού υποκειμένου να είναι διαιρεμένο, μέσω της πιστότητάς του στο συμβάν-Χριστός, ανάμεσα σε δυο μονοπάτια που επηρεάζουν κάθε υποκείμενο στη σκέψη.

Η θεωρία της υποκειμενικής διαίρεσης απορρίπτει ό,τι οι άλλες λογοθετικές πρακτικές καθορίζουν ως αντικείμενό τους. Αφορά στην ανάδυση (surrection) ενός άλλου αντικείμενου με τη μορφή του συμβαντικού χαρακτήρα του πραγματικού.

Στον ελληνικό λόγο, το αντικείμενο είναι η πεπερασμένη κοσμική ολότητα ως περιήγηση για τη σκέψη. Το πραγματικό προκαλεί τη (φιλοσοφική) επιθυμία να καταληφθεί ο χώρος που μας προσφέρεται με επαρκή τρόπο—μια κατανομή θέσεων της οποίας τη βασική αρχή μπορεί να ανακτήσει η σκέψη. Αυτό που η σκέψη καθορίζει ως όντως πραγματικό είναι ένας χώρος, μια περιήγηση που ο σοφός γνωρίζει πως οφείλει να αποδεχθεί.

Για τον Παύλο, το συμβάν-Χριστός, το οποίο αποσιλώνει και καταργεί την κοσμική ολότητα, είναι αυτό ακριβώς που φανερώνει και την ματαιότητα των χώρων. Το πραγματικό γίνεται αντιληπτό μάλλον ως το απόβλητο κάθε χώρου· είναι εκεί όπου το υποκείμενο προβάει την αδυναμία του: “Έχουμε γίνει, και είμαστε τώρα, τα απόβλητα του κόσμου, τα κατακάθια όλων των πραγμάτων” (Κορ. 1.4.13). Θα πρέπει λοιπόν να υιοθετήσει κανείς την υποκειμενικότητα του απόβλητου, και είναι μπροστά σε αυτή την ταπείνωση που εμφανίζεται ξαφνικά το αντικείμενο του Χριστιανικού λόγου.

Θα προσέξει κανείς την συνήχηση που δημιουργείται με ορισμένες λακανικές θεματικές σχετικές με την ηθική του ψυχαναλυτή: στο τέλος της θεραπείας, ο αναλυτής πρέπει, παρομοίως, να συμφωνήσει να καταλάβει τη θέση του απόβλητου έτσι ώστε ο αναλύόμενος (-η) να μπορέσει να αντέξει κάποια επαφή με το δικό του ή δικό της πραγματικό. Στη βάση αυτή, όπως σημειώνει ο Λακάν, ο ψυχαναλυτής φτάνει πολύ κοντά στην αγιότητα.

Για τον ιουδαϊκό λόγο, το αντικείμενο είναι το κατ’ επιλογήν ανήκειν, η κατ’ εξαίρεσιν συμμαχία μεταξύ του Θεού και του επιούσιου λαού του. Ολόκληρο το πραγματικό σημαδεύεται από τη σφραγίδα αυτής της συμμαχίας, συλλέγεται και αποκαλύπτεται μέσα από την συμμόρφωση με το νόμο. Το πραγματικό βασίζεται στα θεμέλια της εντολής. Η εξαίρεση που το συγκροτεί είναι εννοήσιμη μόνο δια μέσω της προαιώνιας διάστασης του νόμου.

Για τον Παύλο, το συμβάν-Χριστός είναι ετερογενές ως προς τον νόμο· είναι καθαρή υπερχείλιση απέναντι σε κάθε προκαθορισμό, χάρις δίχως εννοιολογική βάση ή δέουσα τελετουργία. Το πραγματικό δεν μπορεί να είναι αυτό που στην επιλεκτική εξαίρεση γίνεται κυριολεξία πάνω στην πέτρινη πλάκα ως άχρονος νόμος (ιουδαϊκός λόγος), ούτε αυτό που έρχεται ή

επιστρέφει στο χώρο του (ελληνικός λόγος). “Η μωρία της διδασκαλίας μας” θα μας απαλλάξει από την ελληνική σοφία αίροντας το καθεστώς των χώρων και της ολότητας. Θα μας απαλλάξει από τον ιουδαϊκό νόμο αίροντας την τελετουργική συμμόρφωση. Το καθαρό συμβάν δεν μπορεί να συμφιλιωθεί ούτε με το φυσικό Όλον, ούτε με τις προσταγές του Γράμματος.

Για αυτόν που κατανοεί το πραγματικό ως καθαρό συμβάν, ο ιουδαϊκός και ο ελληνικός λόγος δεν αποτελούν πλέον, όπως γίνεται στο έργο του Λεβινάς, την παραδειγματική έκφανση μιας μείζονος διαφοράς σε ό,τι αφορά τη σκέψη. Αυτή είναι ο κινητήριος δύναμη πίσω από την οικουμενική πεποίθηση του Παύλου: ότι οι “εθνοτικές” ή πολιτισμικές διαφορές, των όποιων η πρωτότυπη έκφανση στο καιρό του και στην αυτοκρατορία ολόκληρη, είναι αυτή μεταξύ Έλληνα και Εβραίου, δεν είναι πλέον σημαντικές σε ό,τι αφορά το πραγματικό, ή το νέο αντικείμενο που κινεί μια νέα λογοθετική πρακτική. Το πραγματικό δεν διαχωρίζει πλέον τις δύο λογοθετικές πρακτικές, και η διαφοροποίηση τους εκπίπτει σε απλή ρητορική. Όπως δηλώνει ο Παύλος, “Δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στον Ιουδαίο και τον Έλληνα” (Ρωμ. 10.12).

Γενικότερα, από τη στιγμή που το πραγματικό ταυτοποιείται ως συμβάν, κάνοντας τόπο για τη διαίρεση του υποκειμένου, οι μορφές της διαφοροποίησης στο επίπεδο των λογοθετικών πρακτικών καταργούνται, γιατί η θέση του πραγματικού που θεσπίζεται από αυτές αποκαλύπτεται, μέσα από την αναδρομικότητα του συμβάντος, ως επίπλαστη. Παρόμοια, για το υποκείμενο που διαιρείται σύμφωνα με τα μονοπάτια μέσα από τα οποία συλλαμβάνεται το πραγματικό —αυτά της σάρκας και του πνεύματος— τα “εθνοτικά” υποκείμενα που δημιουργεί ο ιουδαϊκός νόμος και η ελληνική σοφία απονομιμοποιούνται στο βαθμό που διεκδικούν την διαίρεση ενός πλήρους ή αδιαίρετου υποκειμένου, του οποίου τα συγκεκριμένα κατηγορήματα θα μπορούσε κανείς να απαριθμήσει: γενεαλογία, καταγωγή, έδαφος, τελετές, και τα λοιπά.

Η διακήρυξη της μη διαφοράς ανάμεσα σε Ιουδαίο και Έλληνα εδραιώνει την δυναμική οικουμενικότητα του Χριστιανισμού· η ίδρυση του υποκειμένου ως διαίρεσης, αντί της διαίρεσής του ως παράδοσης, καθιστά το υποκειμενικό στοιχείο επαρκές ως προς την οικουμενικότητα βάζοντας τέλος στη κατηγορική ιδιαιτερότητα των πολιτισμικών υποκειμένων.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο οικουμενισμός, και άρα η ύπαρξη οποιασδήποτε αλήθειας, απαιτεί την απίσχναση των εδραιωμένων διαφορών. Απαιτεί επίσης τη μύηση ενός υποκειμένου εσωτερικά διαιρεμένου μέσω της πρόκλησης του να μην έχει τίποτε παρά μόνο ένα άφαντο συμβάν να στοχαστεί.

Η όλη πρόκληση είναι ότι ο λόγος που διαμορφώνει το πραγματικό ως καθαρό συμβάν πρέπει να είναι συνεκτικός. Είναι

δυνατό αυτό; Ο Παύλος προσπαθεί να ακολουθήσει τούτο το δρόμο.

Ας υπογραμμίσουμε για άλλη μια φορά ότι, εφόσον το συμβάν που εκλαμβάνει (ο Παύλος) ως ικανό να ταυτοποιήσει το πραγματικό *δεν είναι* πραγματικό (γιατί η ανάσταση είναι μύθευμα), μπορεί να πετύχει μόνο εφόσον καταργεί τη φιλοσοφία. Αυτό μάλλον διαχωρίζει τον Παύλο από τους σύγχρονους αντιφιλοσόφους, που εγκλείουν το πραγματικό-συμβάν μέσα στο χώρο των αποτελεσματικών αληθειών: η “μεγαλόσχημη πολιτική” για τον Νίτσε· η αρχι-επιστημονική αναλυτική πράξη για τον Λακάν· η μυστικιστική αισθητική για τον Βίτγκενσταϊν. Το αποτέλεσμα όσον αφορά τη φιλοσοφία είναι ότι η υποκειμενική θέση του Παύλου είναι πολύ πιο απότομη από την θεραπευτική προσέγγιση των σύγχρονων, οι οποίοι όλοι επιθυμούν να γιατρέψουν τη σκέψη από την αρρώστια της φιλοσοφίας. Η θέση του Παύλου δεν είναι ότι η φιλοσοφία είναι σφάλμα, μια απαραίτητη αυταπάτη, ένα φάντασμα, και ούτω κάθε εξής· είναι ότι δεν υπάρχει πλέον παραδεκτός χώρος για τις επιτηδεύσεις της. Ο λόγος της σοφίας είναι πέραν αμφιβολίας απαρχαιωμένος. Αν και μάλλον είναι χαλκευμένη, η αφήγηση στις *Πράξεις των Αποστόλων* για την συνάντηση του Παύλου με τους έλληνες φιλοσόφους στον Άρειο Πάγο συμβολίζει ακριβώς αυτό. Φαίνεται πως οι φιλόσοφοι έβαλαν τα γέλια μόλις οι παρεναίσεις του Παύλου έθιξαν το μοναδικό πραγματικό που έχει σημασία, την ανάσταση. Αυτό το Νίτσεικό γέλιο, με την έννοια που έχει στον *Αντίχριστο*, εκφράζει μια ασυνέχεια, όχι μια αντίθεση. Η μορφή αυτής της ασυνέχειας είναι: “αυτό που μοιάζει με μωρία του Θεού είναι σοφότερο απ’ τη σοφία των ανθρώπων, κι αυτό που μοιάζει με αδυναμία του Θεού είναι πιο δυνατό από τη δύναμη των ανθρώπων” (Κορ. Ι.1.25). Η πρωταρχικότητα της μωρίας έναντι της σοφίας, και της αδυναμίας έναντι της δύναμης κατευθύνει και τη διάλυση της λογικής της ισχύος, χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει φιλοσοφία. Εφεξής, δεν είναι πλέον εφικτό ούτε καν να συζητήσει κανείς για τη φιλοσοφία· πρέπει να διακηρύξει την ουσιαστική της λήξη, μαζί με κάθε άλλη μορφή αυθεντίας.

Ο Παύλος δε σταματά ποτέ να μας λέει ότι οι Ιουδαίοι αναζητούν οiwονούς και “απαιτούν θαύματα”, ότι οι Έλληνες “αναζητούν τη σοφία” και θέτουν ερωτήματα, ότι οι Χριστιανοί διακηρύσσουν ότι ο Χριστός σταυρώθηκε. Η απαίτηση· η ερώτηση· η διακήρυξη: αυτές είναι οι λεκτικές μορφές που αντιστοιχούν στις τρεις λογοθετικές πρακτικές, και στις υποκειμενικές τους στάσεις.

Αν κάποιος απαιτεί σημάδια και οiwονούς, αυτός που τα παρέχει εν αφθονία γίνεται ο αφέντης αυτού που τα επιζητά. Αν κάποιος αναρωτιέται φιλοσοφικά, αυτός που απαντά γίνεται ο αφέντης του προβληματισμένου υποκειμένου. Αλλά αυτός που διακηρύσσει χωρίς προφητικές ή θαυματουργικές εγγυήσεις, χωρίς επιχειρήματα ή αποδείξεις, δεν εισέρχεται στη λογική του αφέντη. Η

διακήρυξη, στην πράξη, δεν επηρεάζεται από την κενότητα (της απαίτησης) όπου εγκαθίσταται ο αφέντης. Αυτός που διακηρύσσει δεν μαρτυρεί για καμία απουσία και παραμένει απομακρυσμένος από την πλήρωσή της από τη φιγούρα του αφέντη. Γι' αυτό και είναι εφικτό να καταλάβει τη θέση του υιού. Το να διακηρύσσει κανείς το συμβάν είναι το να γίνεται παιδί του συμβάντος. Το ότι ο Χριστός είναι ο Υιός είναι έμβλημα του τρόπου με τον οποίο η συμβαντική διακήρυξη τοποθετεί τον διακηρύσσοντα στο πλέγμα δεσμών συγγένειας.

Η φιλοσοφία γνωρίζει μόνο ακολούθους. Αλλά ο υιός-υποκειμένο είναι το αντίθετο του υποκειμένου ως ακολούθου, γιατί είναι αυτός που η ζωή του αρχίζει. Η δυνατότητα μιας τέτοιας αρχής απαιτεί ο Θεός ως Πατήρ να έχει υιοθετήσει τη μορφή του γιού. Ο Πατέρας μας κάνει να αναδυόμαστε ως παιδιά με τη συγκατάβαση στη μορφή του παιδιού, όπως αυτή εκφράζεται από την αινιγματική φράση "απέστειλε". Ο υιός είναι αυτός που δεν του λείπει τίποτε, γιατί δεν είναι τίποτε παρά η αρχή. "Συνεπώς, δεν είσαι πια δούλος, αλλά παιδί του Θεού. Και ως παιδί του που είσαι, θα γίνεις κληρονόμους του δια του Χριστού" (Γαλ. 4.7).

Ο πατέρας, πάντα συγκεκριμένος, αποσύρεται πίσω από την οικουμενική εμφάνιση του υιού. Είναι αλήθεια ότι κάθε μετα-συμβαντική οικουμενικότητα εξισώνει του γιούς μέσα από τη διάλυση της ιδιαιτερότητας των πατέρων. Εξού και ο τρόπος με τον οποίο κάθε αλήθεια σημαδεύεται από μια αναλλοίωτη νεότητα.

Αργότερα, η θεολογία θα προσφύγει σε κάθε είδους ακροβασίες για να εδραιώσει την ουσιαστική ταυτότητα Πατρός και Υιού. Ο Παύλος δεν ενδιαφέρεται καθόλου για τέτοιου είδους Τριαδικά ζητήματα. Η αντιφιλοσοφική μεταφορά της "αποστολής του υιού" του αρκεί, γιατί επιζητά μόνο το συμβάν και αρνείται κάθε φιλοσοφική επανεγγραφή του καθαρού συμβάντος μέσω του φιλοσοφικού λεξιλογίου της ουσίας και της ταυτότητας.

Ο αναστημένος Υιός δένει με δεσμούς αίματος όλη την ανθρωπότητα. Αυτό συνιστά και την αχρηστία της μορφής της γνώσης και της διάδοσής της. Για τον Παύλο, η μορφή της γνώσης είναι η ίδια η μορφή της δουλείας, όπως είναι και αυτή του νόμου. Η μορφή της αυθεντίας είναι στην πραγματικότητα μια απάτη. Πρέπει να αποκαθλώσει κανείς τον αφέντη και να εγκαθιδρύσει την ισότητα των παιδιών.

Η πιο ισχυρή έκφραση αυτής της ισότητας, απαραίτητος συσχετισμός αυτής της οικουμενικότητας, βρίσκεται στη επιστολή προς Κορινθίους Ι.3.9. Είμαστε όλοι "Θεού συνεργοί", οι συνεργάτες του. Πρόκειται για ένα εξάισιο απόφθεγμα. Εκεί που καταρρέει η φιγούρα του αφέντη έρχεται αυτή του εργάτη και, συνάμα, της ισότητας. Κάθε ισότητα είναι ισότητα του ανήκειν μαζί σε μια εργασία. Αναμφίβολα αυτοί που συμμετέχουν σε μια διαδικασία

αλήθειας είναι συνεργάτες στο γίνεσθαι της. Αυτό επισημαίνει η μεταφορά του υιού: ο γιός είναι αυτός τον οποίο το συμβάν απελευθερώνει από τον νόμο και από κάθε τι που σχετίζεται με αυτόν, για το καλό ενός κοινού και εξισωτικού εγχειρήματος.

Είναι παρ' όλα αυτά απαραίτητο να επιστρέψουμε στο συμβάν, απ' το οποίο εξαρτώνται τα πάντα, και κυρίως οι γιοί, συνεργάτες στο εγχείρημα της Αλήθειας. Τι πρέπει να είναι το συμβάν ώστε η οικουμενικότητα και η ισότητα να συναντήσουν κάτω από την αιγίδα του οικουμενικού υιού;

Για τον Παύλο το συμβάν δεν είναι σίγουρα η βιογραφία, η διδαχή, τα θαύματα, οι αφορισμοί με διπλό νόημα, ενός συγκεκριμένου ατόμου, δηλαδή του Ιησού. Ο κανόνας που εφαρμόζεται στο διαιρεμένο Χριστιανικό υποκείμενο και που πριμοδοτεί το ενεργητικό πραγματικό της διακήρυξης σε σχέση με την προσωπική επιφοίτηση, ή εξυψώνει την απρόσωπη πίστη πάνω από συγκεκριμένα κατορθώματα, ισχύει και για τον Ιησού. Στην περίπτωση του, ο Παύλος δεν θα αρνηθεί, για άλλη μια φορά, ότι ο Υιός απελάμβανε μύχια επικοινωνία με το Θείο, ότι εμφιλοχωρούνταν από άφατες ρήσεις, ή ότι, σε ό,τι φορά τις θαυματουργές θεραπείες, τον πολλαπλασιασμό των καρβελιών, το βάδισμα επί των υδάτων και άλλα εκπληκτικά κατορθώματα, ήταν το ίδιο καλός με κάθε τσαρλατάνο που αφθονούσε στις ανατολικές επαρχίες της αυτοκρατορίας. Ο Παύλος απλά μας θυμίζει, ακόμη και με το να αποφύγει συνειδητά να αναφέρει αυτές τις διακοσμητικού τύπου ικανότητες, ότι τίποτε από όλα αυτά δεν αρκεί για να εγκαθιδρύσει μια νέα εποχή Αλήθειας. Το τι έκανε και το τι είπε το συγκεκριμένο άτομο με το όνομα Ιησούς είναι απλά το ενδεχομενικό υλικό που δράττει το συμβάν για να υλοποιήσει ένα εντελώς διαφορετικό πεπρωμένο. Με αυτή την έννοια, ο Ιησούς δεν είναι ούτε αφέντης ούτε παράδειγμα. Είναι το όνομα αυτού που μας συμβαίνει οικουμενικά.

Ο Νίτσε, σύμφωνα με τον οποίο ο Παύλος προσεγγίζει τις αφηγήσεις των ευαγγελίων “με τον κυνισμό ραβίνου”, είχε άψογη αντίληψη της τέλει αδιαφορίας του αποστόλου προς την ανεκδοτολογική τρυφερότητα τούτων των αφηγήσεων. Για τον Νίτσε, αυτό αποτελεί συνειδητή χαλκίδευση, μια χαλκίδευση που καθιστά ανεξέλεγκτο το μίσος ενάντια στη ζωή και τη λαγνεία για την εξουσία:

Η ζωή, για παράδειγμα, η διδασκαλία, ο θάνατος, το νόημα και το δίκαιο όλου του Ευαγγελίου· τίποτε δεν αφέθηκε ανέγγιχτο όταν αυτός ο έμπλεος μίσους κιβδηλοποιός άδραξε αυτό και μόνο αυτό που του χρειαζόταν. Όχι την πραγματικότητα, όχι την ιστορική αλήθεια!...Ο Παύλος απλά μετατόπισε το κέντρο βάρους όλης εκείνης της ύπαρξης

πέραν αυτής της ύπαρξης —προς το *ψέμμα* του “αναστημένου” Ιησού. Στην πραγματικότητα, δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει καθόλου τη ζωή του σωτήρα — χρειαζόταν τον θάνατο στο Σταυρό και κάτι ακόμα (*Ο Αντίχριστος*, #42).

Το παραπάνω δεν είναι ανακριβές. Όπως κάθε γνήσιος θεωρητικός της αλήθειας, ο Παύλος, όπως είδαμε, δεν πιστεύει ότι μπορεί να υπάρξει “ιστορική αλήθεια”. Η μάλλον, δεν πιστεύει ότι η αλήθεια είναι ζήτημα ιστορίας, μαρτυρίας, μνήμης. Ο Νίτσε, από την πλευρά του, δεν το πίστευε ούτε αυτός, γιατί το γενεαλογικό του δόγμα δεν είναι με κανένα τρόπο ιστορικό. Και είναι αλήθεια ότι, στα μάτια του Παύλου, χωρίς το μοτίβο της Ανάστασης, η ύπαρξη του Χριστού θα είχε όχι περισσότερη σημασία από αυτή του κάθε Ανατολίτη μυστικιστή, όσο ταλαντούχος και να ήταν.

Αλλά ο Νίτσε δεν είναι αρκετά ακριβής. Όταν γράφει ότι ο Παύλος χρειάζεται όχι μόνο το θάνατο του Χριστού αλλά “και κάτι ακόμα”, θα έπρεπε να υπογραμμίσει ότι αυτό το “κάτι” δεν προστίθεται στο θάνατο, αλλά είναι για τον Παύλο το μοναδικό σημείο του πραγματικού απ’ όπου κρατιέται η σκέψη του. Και επομένως ότι αν ο Παύλος “μετατόπισε το κέντρο βάρους όλης εκείνης της ύπαρξης (του Χριστού) πέραν αυτής της ύπαρξης” δεν είναι ούτε σε συμφωνία με το θάνατο ούτε σε συμφωνία με το μίσος, αλλά σε συμφωνία με μια αρχή υπερύπαρξης στη βάση της οποίας η ζωή, η καταφατική ζωή, αποκαταστάθηκε και επανιδρύθηκε για όλους.

Δεν θέλει ο ίδιος ο Νίτσε να “μετατοπίσει το κέντρο βάρους” της ανθρώπινης ζωής πέρα από την σύγχρονη μηδενιστική παρακμή της; Και δεν χρειάζεται για αυτό το εγχείρημα τρία αλληλένδετα μοτίβα, τα οποία εφευρίσκει ο Παύλος: δηλαδή, αυτό της αυτονομιοποιούμενης υποκειμενικής διακήρυξης (ο χαρακτήρας του Ζαρατούστρα), της διαίρεσης της Ιστορίας στα δύο (η “μεγαλόσχημη πολιτική”) και του νέου ανθρώπου στο τέλος της ένοχης δουλείας και της κατάφασης της ζωής (ο Υπεράνθρωπος); Αν ο Νίτσε είναι τόσο βίαιος απέναντι στον Παύλο, είναι γιατί είναι ανταγωνιστής του περισσότερο από ότι είναι αντίπαλός του. Το αποτέλεσμα είναι ότι “χαλκιδεύει” τον Παύλο τουλάχιστο όσο, αν όχι περισσότερο, από ότι ο Παύλος “χαλκίδευσε” τον Ιησού.

Το να πει κανείς ότι ο Παύλος “μετατόπισε το κέντρο βάρους της ζωής έξω από τη ζωή, στο ‘Επέκεινα’—στο Τίποτα” και ότι κάνοντάς το αυτό “αποστέρησε την ίδια τη ζωή από το κέντρο βάρους της” (*Ο Αντίχριστος* #43), ισοδυναμεί με την επιβεβαίωση του ακριβώς αντίθετου από τη διδασκαλία του αποστόλου, για τον οποίο είναι εδώ και τώρα που η ζωή εκδικείται το θάνατο, εδώ και τώρα που μπορούμε να ζήσουμε καταφατικά, σύμφωνα με το

πνεύμα, και όχι αρνητικά, σύμφωνα με τη σάρκα, που είναι η σκέψη του θανάτου. Για τον Παύλο, η Ανάσταση είναι αυτό στη βάση του οποίου κατοικεί εν ζωή το κέντρο βάρους της ζωής, ενώ πριν, όντας τοποθετημένο κάτω από τον Νόμο, ενορχήστρωνε την αφομοίωση της ζωής από το θάνατο.

Στην πραγματικότητα, ο πυρήνας του προβλήματος είναι ότι ο Νίτσε συντηρούσε μια αυθεντική απέχθεια για τον οικουμενισμό. Όχι πάντα: αυτός ο άγιος τρελός είναι μια βίαια αντίφαση, μια διαίρεση στα δύο του ίδιου του εαυτού. Αλλά σε ό,τι αφορά τον Παύλο να: “Το δηλητήριο του δόγματος ‘ίσα δικαιώματα για όλους’ —αυτό έχει σπαρθεί με μεγαλύτερη συστηματικότητα από το Χριστιανισμό από ότι από οτιδήποτε άλλο” (*Ο Αντίχριστος* #43). Σε ότι αφορά το Θεό, ο Νίτσε υμνεί τις αρετές του πιο πείσμωνος ιδιαιτερισμού, και του πιο ανεξέλεγκτου φυλετικού κοινοτισμού: “Πριν αυτός (ο Θεός) εκπροσωπούσε ένα λαό, τη δύναμη ενός λαού, κάθετι επιθετικό και διψασμένο για εξουσία στην ψυχή ενός λαού... Δεν υπάρχει στην πραγματικότητα εναλλακτική λύση για τους Θεούς: είτε θα είναι η θέληση για εξουσία —και όσο είναι αυτό θα είναι εθνικοί Θεοί— είτε η ανικανότητα για εξουσία (*Ο Αντίχριστος* #16). Αυτό που ο Νίτσε —παραμένοντας σε αυτό το σημείο Γερμανός ‘μυθολόγος’ (με την έννοια που δίνει στον όρο ο Λακου-Λαμπάρτ)— δε μπορεί να συγχωρήσει στον Παύλο δεν είναι το ότι επιθύμησε την Ανυπαρξία, αλλά το ότι μας απήλλαξε από αυτούς τους σκοτεινούς ‘εθνικούς Θεούς’ και διαμόρφωσε τη θεωρία ενός υποκειμένου που, όπως ο Νίτσε παρατηρεί αξιοθαύμαστα αλλά όντας ο ίδιος αηδιασμένος, είναι οικουμενικά “επαναστατικό...απέναντι σε οτιδήποτε προνομιούχο” (*Ο Αντίχριστος* #46).

Επιπλέον, ενώ διαμαρτύρεται ενάντια στον Παύλο στο όνομα της “ιστορικής αλήθειας”, ο Νίτσε δεν μοιάζει να έχει τοποθετήσει σωστά τη διδασκαλία του αποστόλου σε σχέση με την κανονιστική διαμόρφωση των ευαγγελικών αφηγήσεων. Δίνει λίγη σημασία στο γεγονός ότι τα αφηγήματα αυτά, όπου ισχυρίζεται ότι διακρίνει την “ψυχολογία του Σωτήρα” (ενός παρακμιακού Βούδα, ενός υπέρμαχου της ήσυχης, κενής ζωής, του “τελευταίου ανθρώπου”), συντέθηκαν και οργανώθηκαν πολύ μετά την εποχή όπου ο Παύλος άδραξε παθιασμένα το μοναδικό σημείο που είναι υπεράριθμο σε σχέση με τη “Βουδιστική” ηθικοπλασία: την Ανάσταση.

Τίποτε όμως δεν είναι πιο αναντικατάστατο από το να λάβουμε υπόψη τη χρονική σχέση ανάμεσα στα συνοπτικά Ευαγγέλια, στα οποία η ηθικοπλαστική ανεκδοτολογία είναι βασική, και τις επιστολές του Παύλου, των οποίων η αποστολή από την αρχή ως το τέλος είναι η επαναστατική διακήρυξη μιας πνευματικής ιστορίας που έχει διαιρεθεί στα δύο. Τα Ευαγγέλια

έρχονται κυριολεκτικά είκοσι χρόνια αργότερα. Η Παυλική αναφορά είναι διαφορετικού είδους. Το συμβάν δεν είναι διδασκαλία· ο Χριστός δεν είναι αφέντης· ακόλουθοι δεν υφίστανται. Φυσικά ο Ιησούς είναι *Κύριος*, και ο Παύλος “δούλος” του. Αλλά το συμβάν-Χριστός εδραιώνει την αυθεντία ενός νέου υποκειμενικού μονοπατιού πάνω στο μέλλον. Το γεγονός ότι πρέπει να υπηρετήσουμε μια διαδικασία αλήθειας δεν πρέπει να συγχέεται με τη δουλεία, η οποία είναι αυτό ακριβώς απ’ το οποίο ελευθερωνόμαστε για πάντα εφόσον γινόμαστε παιδιά αυτού που μας συνέβη. Η σχέση ανάμεσα σε κύριο και υπηρέτη διαφέρει απόλυτα από αυτή ανάμεσα σε δάσκαλο και ακόλουθο, όπως και από αυτή ανάμεσα σε ιδιοκτήτη και δούλο. Δεν είναι σχέση προσωπικής, ή νομικής εξάρτησης. Είναι μια κοινότητα πεπρωμένου στη στιγμή εκείνη κατά την οποία έχουμε γίνει “νέα πλάσματα”. Για αυτό και χρειάζεται να διατηρήσουμε από το Χριστό μόνο αυτό που υπαγορεύει αυτό το πεπρωμένο, και το οποίο είναι αδιάφορο για τις ιδιαιτερότητες του ζώντος προσώπου: Ο Ιησούς αναστήθηκε· τίποτε άλλο δεν έχει σημασία, και έτσι ο Ιησούς γίνεται κάτι σαν ανώνυμη μεταβλητή, ένας “κάποιος” απενδεδυμένος από κατηγορικά χαρακτηριστικά, ολοκληρωτικά αφομοιωμένος από την ανάστασή του.

Το καθαρό συμβάν μπορεί να αναχθεί στο εξής: ο Ιησούς πέθανε στο σταυρό και αναστήθηκε. Το συμβάν αυτό είναι χάρις. Έτσι, δεν είναι ούτε έκκληση, ούτε παράδοση, ούτε διδασκαλία. Είναι υπεράριθμο σε σχέση με όλα αυτά και παρυσιάζεται ως καθαρό είναι-δώρο.

Ως υποκείμενα της δοκιμασίας του πραγματικού, συγκροτούμαστε εφεξής από την συμβαντική χάρη. Η ουσιώδης διατύπωση —η οποία, ας σημειωθεί, είναι ταυτόχρονα οικουμενική προσφώνηση— είναι: “ου γάρ εστε υπό νόμον, αλλ’ υπό χάριν” (Ρωμ. 6.14). Πρόκειται για μια συγκρότηση του υποκειμένου σύμφωνα με ένα “όχι...αλλά”, μέσα απ’ το οποίο το υποκείμενο πρέπει να εννοηθεί ως γίνεσθαι και όχι ως κατάσταση. Γιατί το “ου γάρ εστε υπό νόμον” επισημαίνει αρνητικά το μονοπάτι της σάρκας ως άρση του πεπρωμένου του υποκειμένου, ενώ το “υπό χάριν” υποδεικνύει το μονοπάτι του πνεύματος ως πιστότητα στο συμβάν. Το υποκείμενο της νέας εποχής είναι ένα “ου...αλλά”. Το συμβάν είναι την ίδια στιγμή άρση του μονοπατιού της σάρκας μέσα από ένα προβληματικό “ου”, και κατάφαση του μονοπατιού του πνεύματος μέσα από το “αλλά” της εξαίρεσης. Ο νόμος και η χάρη είναι για το υποκείμενο τα ονόματα της καταστατικής πλέξης μέσα από την οποία το υποκείμενο συνδέεται με την κατάσταση όπως έχει και με τα παράγωγα του συμβάντος όπως πρέπει να δημιουργηθούν.

Θα υποστηρίξουμε, στην ουσία, ότι μια συμβαντική τομή

πάντοτε συγκροτεί το υποκείμενό της με τη διαιρεμένη μορφή ενός “ου...αλλά” και ότι είναι ακριβώς αυτή η δομή που φέρει την οικουμενικότητα. Γιατί το “ου” είναι η δυνητική διάλυση των κλειστών ιδιοτήτων (των οποίων το όνομα είναι “νόμος”), ενώ το “αλλά” επισημαίνει το καθήκον, την πιστή εργασία, στην οποία συνεργάζονται τα υποκείμενα της διαδικασίας που ανοίγεται από το συμβάν (του οποίου το όνομα είναι “χάρη”). Η οικουμενικότητα δεν είναι ούτε με το μέρος της σάρκας ως συμβατικής νομιμοφροσύνης και επιμέρους τάξης του κόσμου, ούτε με το μέρος του καθαρού πνεύματος, ως ενδόμυχης εγκατάστασης της χάρης και της αλήθειας. Ο ιουδαϊκός λόγος της τελετής και του νόμου υποβαθμίζεται από την υπερπληρότητα του συμβάντος, αλλά εξίσου καταργείται ο υπεροπτικός λόγος της εσωτερικής σωτηρίας και του άφατου. Η δεύτερη και η τέταρτη λογοθετική πρακτική πρέπει να ακυρωθούν γιατί ενώνουν το υποκείμενο. Μόνο η τρίτη λογοθετική πρακτική κρατάει τη διαίρεσή του ως εγγύηση της οικουμενικότητας. Το συμβάν μπορεί να επεισέλθει στη συγκρότηση του υποκειμένου που το διακηρύσσει μόνο γιατί μέσω αυτού, και άσχετα με την ιδιαιτερότητα των προσώπων, ξαναδιαιρεί ασταμάτητα τα δύο μονοπάτια, επιμερίζοντας το “ου...αλλά”· το τελευταίο, μέσα από μια ατέρμονη διαδικασία, παραμερίζει τον νόμο ώστε να εισέλθει καλύτερα στη χάρη.

≡ 6

Η αντιδιαλεκτική του θανάτου και της ανάστασης

Είπαμε ότι το συμβάν συνίσταται στο ότι ο Ιησούς Χριστός πέθανε στο σταυρό και επέστρεψε στη ζωή. Ποια είναι η λειτουργία του θανάτου σ' αυτή την υπόθεση; Αποτελεί η σκέψη του Παύλου, όπως πίστευε ο Νίτσε, ένα θνησιγενές παράδειγμα, μια συμβαντοποίηση του μίσους για τη ζωή;

Η πάλι: είναι η αντίληψη του Παύλου για το συμβάν διαλεκτική; Είναι ο δρόμος της κατάφασης πάντα αυτός της εργασίας του αρνητικού, έτσι που “η ζωή του πνεύματος είναι η ζωή που αντέχει το θάνατο και συντηρεί τον εαυτό της μέσα του”; Ξέρουμε πόσα οφείλει ο Χεγκελιανός φιλοσοφικός μηχανισμός στον Χριστιανισμό και πώς η διαλεκτική φιλοσοφία ενσωματώνει τη θεματική ενός Γολγοθά του Απόλυτου. Στην περίπτωση αυτή, η ανάσταση δεν είναι παρά η άρνηση της άρνησης, ο θάνατος είναι ο κρίσιμος χρόνος της αυτο-εξωτερίκευσης του Απέραντου, και τα πάθη και η μαρτυρία φέρουν μια εμμενώς σωτηριολογική διάσταση, η οποία, πρέπει να πούμε, ανταποκρίνεται στην Χριστιανική εικονογραφία που είναι πανταχού παρούσα για αιώνες.

Αν η θεματική της ανάστασης εγκλωβίζεται στον διαλεκτικό μηχανισμό, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι το συμβάν ως υπεράριθμη δεδομενικότητα και ακαταμέτρητη χάρη διαλύεται, καταλήγοντας να είναι ένα αυτο-θεμελιακό και αναπόφευκτα λογοκρατικό πρωτόκολλο. Είναι σίγουρα αληθές ότι η Χεγκελιανή φιλοσοφία, η οποία είναι η λογοκρατική αιχμή του Γερμανικού ρομαντισμού, πραγματοποιεί μια καθήλωση του συμβάντος-Χριστός. Στον Χέγκελ, η χάρη γίνεται μια στιγμή της αυτο-εκδίπλωσης του Απόλυτου, και η εμπειρία του θανάτου και του πάθους είναι το κόστος που απαιτείται ώστε η πνευματικότητα, εξωτερικεύοντας τον εαυτό της στον πεπερασμένο κόσμο, να επιστρέψει στον εαυτό της μέσα από την εμπειρία και την ένταση της αυτο-συνειδητοποίησης.

Θα ισχυριστώ ότι η θέση του Παύλου είναι αντιδιαλεκτική, και ότι για αυτή τη θέση ο θάνατος δεν είναι με κανένα τρόπο η υποχρεωτική άσκηση της εμμενούς ισχύος του αρνητικού. Η χάρη, συνεπώς, δεν είναι μια “στιγμή” του Απόλυτου. Είναι κατάφαση χωρίς πρότερη άρνηση· είναι αυτό που μας επισυμβαίνει κατά την πάυση του νόμου. Είναι καθαρή και απλή *συνάντηση*.

Αυτή η αποδιαλεκτικοποίηση του συμβάντος-Χριστός μας επιτρέπει να εξάγουμε μια φορμαλιστική, πλήρως εκκοσμικευμένη αντίληψη της χάριτος από τον μυθολογικό της πυρήνα. Τα πάντα

εξαρτώνται από την γνώση για το αν μια συνηθισμένη ύπαρξη, που διασπά την σκληρή ρουτίνα του χρόνου συναντά την απτή ευκαιρία να υπηρετήσει μια αλήθεια, και έτσι, μέσα από την υποκειμενική διαίρεση και πέρα από της επιταγές για επιβίωση του ανθρώπινου ζώου, να γίνει αθάνατη.

Αν ο Παύλος μας βοηθά να αδράξουμε την σύνδεση ανάμεσα στην συμβαντική χάρη και την οικουμενικότητα του Αληθούς, είναι έτσι ώστε να απελευθερώσουμε το λεξιλόγιο της χάρης και της συνάντησης από τον θρησκευτικό του εγκλωβισμό. Το ότι ο υλισμός δεν είναι ποτέ κάτι άλλο από την ιδεολογία της ρύθμισης του υποκειμενικού από το αντικειμενικό τον απονομιμοποίησε φιλοσοφικά. Αλλιώς, ας μας επιτραπεί να υποστηρίξουμε ότι είναι αναγκαίο για μας να θέσουμε τα θεμέλια ενός υλισμού της χάριτος μέσα από την ισχυρή και απλή ιδέα ότι κάθε ύπαρξη μπορεί κάποια μέρα να αδραχτεί από αυτό που της επισυμβαίνει και συνεπώς να αφιερώσει τον εαυτό της σε αυτό που έχει αξία για όλους, ή όπως το έθεσε θεσπέσια ο Παύλος, “να γίνει όλα τα πράγματα για όλους τους ανθρώπους [τοις πάσι γέγονα τα πάντα]” (Κορ. Ι.9.22).

Ναι, είμαστε οι απολαμβάνοντες ορισμένες μορφές χάριτος, για τις οποίες δεν υπάρχει ανάγκη να επικαλεστούμε έναν Παντοδύναμο.

Για τον ίδιο τον Παύλο, που σίγουρα υπερασπίζεται και εξυψώνει τον υπερβατολογικό μηχανισμό, το συμβάν δεν είναι ο θάνατος αλλά η ανάσταση.

Ας προσφέρουμε ορισμένες ενδείξεις σε αυτό το ευαίσθητο σημείο.

Τα πάθη δεν παίζουν κανένα ρόλο στην απολογία του Παύλου, ούτε καν στην περίπτωση του θανάτου του Χριστού. Ο αδύναμος, αποτρόπαιος χαρακτήρας του θανάτου αυτού έχει φυσικά σημασία για τον Παύλο στο βαθμό που ο θησαυρός του συμβάντος πρέπει να φέρεται σε πήλινο δοχείο —έχουμε ήδη εξηγήσει γιατί. Αλλά για τον Παύλο, το γεγονός ότι η ισχύς μιας αλήθειας είναι εμμενής σε αυτό που είναι αδυναμία και μωρία σε σχέση με τις εγκαθιδρυμένες λογοθετικές πρακτικές, δεν συνεπάγεται ποτέ ότι τα πάθη έχουν κάποιου είδους εμμενώς σωτηριακή διάσταση. Το μερίδιο του πόνου είναι αναπόφευκτο· αυτός είναι ο νόμος του κόσμου. Αλλά η ελπίδα, που είναι το στοίχημα του συμβάντος και του υποκειμένου που συνδέεται με αυτό, διανέμει την παρηγοριά ως το μόνο αληθινό αυτού του πόνου, εδώ και τώρα: “η ελπίδα για σας είναι αδιάσειστη, γιατί γνωρίζουμε ότι όπως μοιραστήκατε τον πόνο μας, έτσι θα μοιραστείτε και την παρηγοριά μας” (Κορ.ΙΙ.1.7) Στην πραγματικότητα, η δόξα που συνδέεται με την σκέψη των “αόρατων” είναι μη συγκρίσιμη με τα αναπόφευκτα πάθη που μας μαστίζουν στον συνηθισμένο κόσμο:

“Γιατί ό,τι προσωρινά ασκεί μια ελαφριά πίεση επάνω μας, μας προετοιμάζει για ολοένα και μεγαλύτερο πλούτο αιώνιας δόξας” (Κορ. ΙΙ. 4.17)

Όταν ο Παύλος μιλά για τα δικά του πάθη, είναι σύμφωνα με μια αυστηρά παρτιζάνικη λογική. Είναι ζήτημα του να πειστούν ομάδες διαφωνούντων, ή ομάδες που έχουν μπει σε πειρασμό από τον αντίπαλο, ότι ο ίδιος, ο Παύλος, είναι πράγματι ο ρισκοκίνδυνος και αλτρουιστής άνθρωπος της δράσης που ισχυρίζεται ότι είναι. Αυτό είναι ιδιαίτερα το χαρακτηριστικό της δεύτερης επιστολής προς Κορινθίους, όπου διακρίνονται τα στίγματα μιας αξιοπρόσεχτης πολιτικής αγωνίας, και όπου ο Παύλος εναλλάσσει την κολακεία με τις απειλές (“Παρακαλώ, λοιπόν, όταν θα είμαι κοντά σας, να μη χρειαστεί να φανώ θαρραλέος στις απόψεις μου και να δείξω την τόλμη που θεωρώ ότι χρειάζονται μερικοί” [Κορ. ΙΙ.10.2]) Στο σημείο αυτό, και αποτελώντας μέρος μιας τακτικής όπου οι εκκλήσεις συνδυάζονται με ανταγωνισμούς, έρχεται η γεμάτη δύναμη περιγραφή των κακουχιών που υπομένει ο νομαδικός αρχηγός:

Κινδύνεψα πολλές φορές να θανατωθώ. Πέντε φορές μαστιγώθηκα από Ιουδαίους με τα τριανταεννιά μαστιγώματα. Τρεις φορές με τιμώρησαν με ραβδισμούς, μια φορά με λιθοβόλησαν, τρεις φορές ναυάγησα, ένα μερόνυχτο έμεινα ναυαγός στο πέλαγος...Πέρασα κινδύνους σε πόλεις, κινδύνους σε ερημιές, κινδύνους στη θάλασσα, κινδύνεψα από ανθρώπους που υποκρίνονταν τους αδερφούς. Κόπιασα και μόχθησα πολύ, ξαγρύπνησα πολλές φορές, πείνασα, δίψασα, πολλές φορές μου έλειψε εντελώς το φαγητό, ξεπάγιαζα και δεν είχα ρούχα να φορέσω (Κορ. ΙΙ.11.23-27).

Το συμπέρασμα όμως αυτού του βιογραφικού εδαφίου, σχεδιασμένου να αντικρούσει αυτούς που “όταν παίρνουν ως κριτήριο και μέτρο σύγκρισης του εαυτού τους τον ίδιο τους τον εαυτό, είναι ανόητοι” (Κορ. ΙΙ. 10.12), δεν αποδίδει καμία σωτηριακή σημασία στις κακουχίες του αποστόλου. Είναι και πάλι, όπως πάντα, ζήτημα του πήλινου δοχείου, μετασυμβαντικής αδυναμίας, πτώχευσης των εγκόσμιων κριτηρίων της δόξας: “Αν πρέπει να καυχηθώ, θα καυχηθώ για τα παθήματά μου” (Κορ. ΙΙ. 11.30).

Ας προτείνουμε την εξής διατύπωση: στον Παύλο, υπάρχει βέβαια ο Σταυρός, αλλά όχι το μονοπάτι του Σταυρού. Υπάρχει ο Γολγοθάς, αλλά όχι ανάβαση στο Γολγοθά. Γεμάτη ενέργεια και αίσθηση του επείγοντος, η διδασκαλία του Παύλου δεν περιέχει καμία μαζοχιστική προπαγάνδα, καμία εξύμνηση των αρετών του πάσχειν, του πόνου του ακάνθινου στεφάνου, του μαστιγώματος,

του ρέοντος αίματος, του σφουγγαριού που βουτήχτηκε στη χολή.

Ερχόμαστε τώρα στον Σταυρό.

Για τον Παύλο, ο θάνατος δεν μπορεί να είναι η λειτουργία της σωτηρίας γιατί βρίσκεται με το μέρος της σάρκας και του νόμου. Είναι, όπως είδαμε, η διαμόρφωση του πραγματικού μέσα από το υποκειμενικό μονοπάτι της σάρκας. Όχι απλά δεν έχει ιερή σημασία ή πνευματική αποστολή, αλλά δεν δύναται ποτέ να έχει.

Για να καταλάβει κανείς την λειτουργία του, είναι και πάλι απαραίτητο να ξεχάσει το πλατωνικό σύστημα της ψυχής και του σώματος, της επιβίωσης του πνεύματος, ή της αθανασίας του. Η σκέψη του Παύλου αγνοεί τέτοιες παραμέτρους. Ο θάνατος για τον οποίο κάνει λόγο ο Παύλος, και ο οποίος είναι δικός μας όσο και του Χριστού, δεν έχει τίποτε βιολογικό, τίποτε περισσότερο, παρεμπιπτόντως, από ό,τι η ζωή. Ο θάνατος και η ζωή είναι σκέψεις, αλληλοεμπλεκόμενες διαστάσεις του οικουμενικού υποκειμένου, όπου το “σώμα” και η “ψυχή” είναι αδιαχώριστα (για αυτό και για τον Παύλο, η Ανάσταση είναι απαραίτητα ανάσταση του σώματος —δηλαδή ανάσταση του διαιρεμένου υποκειμένου εξ ολοκλήρου). Έχοντας συλληφθεί ως σκέψη, ως υποκειμενικό μονοπάτι, ως τρόπος του είναι στον κόσμο, ο θάνατος είναι εκείνο το μέρος του διαιρεμένου υποκειμένου, το οποίο πρέπει, πάλι και πάντα, να λέει “όχι” στη σάρκα και να συντηρείται στο επισφαλές γίνεσθαι του “αλλά” του πνεύματος.

Ο θάνατος, που είναι η σκέψη της σάρκας (σύμφωνα με τη σάρκα) δεν μπορεί να έχει συστατική σημασία για το συμβάν-Χριστός. Ο θάνατος είναι επιπλέον Αδαμικό φαινόμενο. Εφευρέθηκε, για να ακριβολογούμε, από τον Αδάμ, τον πρώτο άνθρωπο. Η προς Κορινθίους επιστολή (I.15.21-22) είναι απόλυτα ξεκάθαρη για το θέμα αυτό: “Γιατί, όπως ο θάνατος ήρθε στον κόσμο από έναν άνθρωπο, έτσι από έναν άνθρωπο ήρθε και η ανάσταση των νεκρών. Όπως πεθαίνουν όλοι εξαιτίας της συγγένειας με τον Αδάμ, έτσι, χάρη στη συγγένεια με το Χριστό, όλοι θα ξαναπάρουν ζωή.” Ο θάνατος είναι τόσο αρχαίος όσο και η πρώτη ανθρώπινη εκλογή μιας ανυπάκουης ελευθερίας. Αυτό που συνιστά το συμβάν στον Χριστό είναι αποκλειστικά η Ανάσταση, αυτή η ανάσταση νεκρών που θα ’πρεπε να μεταφραστεί ως έγερση των νεκρών, εξέγερσή τους, με άλλα λόγια εξέγερση της ζωής.

Γιατί τότε πρέπει να πεθάνει ο Χριστός και για ποιο σκοπό αναλύει ο Παύλος το σύμβολο του σταυρού;

Στο παραπάνω εδάφιο πρέπει κανείς να δώσει ιδιαίτερη σημασία στο γεγονός ότι μόνο η ανάσταση του ανθρώπου δύναται κατά κάποιο τρόπο να ανταποκριθεί ή να τοποθετηθεί στο ίδιο επίπεδο με την ανθρώπινη εφεύρεση του θανάτου. Ο Χριστός εφευρίσκει τη ζωή, αλλά μπορεί να το κάνει μόνο στο βαθμό που ο ίδιος, όπως και ο εφευρέτης του θανάτου, είναι άνθρωπος, σκέψη,

ύπαρξη. Τελικά, Αδάμ και Ιησούς, ο πρώτος και ο τελευταίος Αδάμ, ενσαρκώνουν, στην κλίμακα του ανθρώπινου πεπρωμένου, την υποκειμενική ύφανση που συνιστά, ως συστατική διαίρεση, το οποιοδήποτε μοναδικό υποκείμενο. Ο Χριστός πεθαίνει απλώς για να βεβαιώσει ότι όντως και αληθώς είναι άνθρωπος αυτός που, όντας ικανός να εφεύρει τον θάνατο, είναι επίσης ικανός να εφεύρει τη ζωή. Η αλλιώς: Ο Χριστός πεθαίνει για να δείξει ότι, παρά τον εγκλωβισμό και του ίδιου στην ανθρώπινη εφεύρεση του θανάτου, εφευρίσκει τη ζωή από το σημείο των δυνατοτήτων του ανθρώπου.

Συμπερασματικά, ο θάνατος απαιτείται μόνο στο σημείο που, δια του Χριστού, η θεία παρέμβαση πρέπει να είναι, σε ό,τι αφορά την ίδια της την αρχή, ίση με την ανθρωπότητα του ανθρώπου, και άρα με τη σκέψη που τον κατακυριαρχεί, η οποία ως υποκείμενο καλείται “σάρκα” και ως αντικείμενο “θάνατος.” Όταν ο Χριστός πεθαίνει, εμείς, η ανθρωπότητα, παύουμε να είμαστε αποχωρισμένοι από τον Θεό, μια και, γινόμενος συγγενικός μέσω της αποστολής του Υιού του, ο Θεός εισέρχεται στην πιο άμεση εγγύτητα με την σύσταση της σκέψης μας.

Τέτοια είναι η μοναδική αναγκαιότητα του θανάτου του Χριστού: είναι το μέσο της ισότητάς μας προς τον ίδιο τον Θεό. Μέσα από τη σκέψη της σάρκας, της οποίας το πραγματικό είναι ο θάνατος, μας δίνεται ως χάρη η δυνατότητα του είναι στο ίδιο στοιχείο με τον ίδιο τον Θεό. Ο θάνατος εδώ ονομάζει την αποκήρυξη της υπέρβασης. Ας πούμε ότι ο θάνατος του Χριστού *θεμελιώνει την εμμενοποίηση του πνεύματος.*

Ο Παύλος έχει ξεκάθαρη συναίσθηση του ότι η συντήρηση της ριζικής υπερβατικότητας του Πατρός δεν επιτρέπει ούτε το συμβάν, ούτε τη ρήξη με την τάξη του νόμου. Διότι μόνο η απονεκρωμένη ακινησία του Νόμου, της “διακονίας του θανάτου που με γράμματα εντυπώνεται στις πέτρες” (Κορ. ΙΙ.3.7)⁸, μπορεί να καταλάβει το χώρο της αβύσσου που μας χωρίζει από το Θεό.

Στην επιστολή προς Ρωμαίους 6.4-9, ο Παύλος δείχνει ότι ένα δόγμα του πραγματικού ως συμβάντος φέρει προϋποθέσεις εμμένειας, και ότι μπορούμε να εισέλθουμε σε σχέση με το θάνατο μόνο στο βαθμό που και ο Θεός εισέρχεται σε σχέση μαζί του. Η λειτουργία του θανάτου δομεί έτσι το χώρο της θείας μας ισότητας μέσα στο ίδιο το ανθρώπινο στοιχείο:

Πραγματικά, το βάπτισμά μας σημαίνει τη συμμετοχή μας στο θάνατο και στην ταφή του Χριστού. Κι όπως ο Πατέρας Θεός με τη δύναμή του ανέστησε το Χριστό από τους νεκρούς, το ίδιο κι εμείς μπορούμε να ζήσουμε μια νέα ζωή. ... Αν λοιπόν, πεθάναμε μαζί με το Χριστό, είμαστε βέβαιοι πως θα ζήσουμε κιόλας μαζί του. Ξέρουμε άλλωστε καλά

⁸ Σ.τ.Μ: Έχω τροποποιήσει την αρχική μετάφραση στα νέα ελληνικά.

πως ο αναστημένος Χριστός δε είναι πια υπόδουλος στο θάνατο, γιατί ο θάνατος δεν τον εξουσιάζει πια. Πέθανε αυτός για να νεκρώσει μια για πάντα την αμαρτία με τον σταυρικό του θάνατο, κι η τωρινή του ζωή είναι ζωή κοντά στο Θεό.

Το κείμενο είναι ξεκάθαρο: ο θάνατος ως τέτοιος δεν έχει σημασία για την λειτουργία της σωτηρίας. Λειτουργεί ως προϋπόθεση εμμένειας. Συμμορφωνόμαστε με τον Χριστό στο βαθμό που συμμορφώνεται μαζί μας. Ο σταυρός (έχουμε σταυρωθεί μαζί με το Χριστό) είναι το σύμβολο αυτής της ταυτότητας. Και η συμμόρφωση αυτή είναι εφικτή γιατί ο θάνατος δεν είναι βιολογικό δεδομένο αλλά η σκέψη της σάρκας, ένα από τα ονόματα της οποίας —εξαιρετικά πολύπλοκο, και στο οποίο θα επιστρέψουμε— είναι “αμαρτία.” Ο Παύλος αποκαλεί την εμμενοποίηση αυτή “συμφιλίωση” (“καταλλαγή”): “Παρ’ ότι ήμασταν εχθρικοί με το Θεό, μας συμφιλίωσε μαζί του ο σταυρικός θάνατος του Υιού του· πολύ περισσότερο τώρα που συμφιλιωθήκαμε, η ζωή του θα μας χαρίσει τη σωτηρία” (Ρωμ. 5.10).

Είναι βασικό να μην συγχέουμε την *καταλλαγή*, τη συμφιλίωση, που είναι η λειτουργία του θανάτου, με τη σωτηρία, που είναι η συμβαντική λειτουργία της ανάστασης. Η πρώτη εμμενοποιεί τις προϋποθέσεις της δεύτερης χωρίς όμως να καθιστά την δεύτερη αναγκαία. Μέσα από τον θάνατο του Χριστού, ο Θεός αποκηρύσσει την υπερβατική του απόσταση από μας. Αίρει τον χωρισμό του μέσα από την συγγένεια και μοιράζεται την θεμελιώδη διάσταση του διαιρεμένου ανθρώπινου υποκειμένου. Έτσι δημιουργεί, όχι το συμβάν, αλλά αυτό που θα αποκαλούσα χώρο του συμβάντος. Ο συμβαντικός χώρος είναι το στοιχείο αυτό που είναι εμμένές σε σχέση με την κατάσταση και που εισέρχεται στη σύνθεση του ίδιου του συμβάντος, συσχετίζοντάς το με *αυτή* τη μοναδική κατάσταση, αντί με μια άλλη. Ο θάνατος είναι η κατασκευή του συμβαντικού χώρου στο βαθμό που κάνει την ανάσταση (που δεν μπορεί να εξαχθεί από αυτόν) να είναι αυτό που *θα έχει* απευθυνθεί προς τους ανθρώπους, προς την υποκειμενική τους κατάσταση. Η συμφιλίωση είναι ένα δεδομένο του χώρου, μια εικονική ένδειξη —χωρίς δική της αυτόνομη λειτουργικότητα— του βαθμού στον οποίο η ανάσταση του Χριστού συνίσταται στην εφεύρεση μιας νέας ζωής *από τον άνθρωπο*. Η ανάσταση και μόνο είναι το δεδομένο του συμβάντος, το οποίο διαγράφει το χώρο και του οποίου η λειτουργία είναι η σωτηρία.

Σε τελική ανάλυση, για να καταλάβουμε τη σχέση ανάμεσα στην *καταλλαγή* και τη *σωτηρία*, η οποία είναι εξίσου σχέση ανάμεσα στο θάνατο και τη ζωή, θα πρέπει να καταλάβουμε ότι, για τον Παύλο, υπάρχει μια απόλυτη διάσπαση ανάμεσα στο θάνατο

του Χριστού και την ανάστασή του. Γιατί ο θάνατος είναι μια λειτουργία της κατάστασης, μια λειτουργία που εμμενοποιεί τον συμβαντικό χώρο, ενώ η ανάσταση είναι το ίδιο το συμβάν. Εξού και το γεγονός ότι το επιχείρημα του Παύλου είναι ξένο προς κάθε διαλεκτική. Η ανάσταση δεν είναι υπέρβαση, δεν είναι ξεπέραςμα του θανάτου. Ανάσταση και θάνατος είναι δύο διαφορετικές λειτουργίες, των οποίων η σύνδεση δεν εμπεριέχει αναγκαιότητα. Γιατί η ξαφνική εμφάνιση του συμβάντος δεν ακολουθεί ποτέ ως αιτιατό την ύπαρξη ενός συμβαντικού χώρου. Αν και προαπαιτεί συνθήκες εμμένειας, η ξαφνική αυτή εμφάνιση παραμένει παρ' όλα αυτά κάτι που ανήκει στην τάξη της χάριτος.

Για αυτό και ο Νίτσε σφάλει τα μέγιστα όταν μεταμορφώνει τον Παύλο σε αρχετυπικό ιερέα, σε ενσάρκωση του μίσους ενάντια στη ζωή που υποτάσσει τη δύναμη. Γνωρίζουμε όλοι καλά την πολεμική:

Ύστερα εμφανίστηκε ο Παύλος...Ο Παύλος, μίσος για τη Ρώμη, για “τον κόσμο” που έγινε σάρκα και ευφύια, ο Εβραίος, ο αιώνιος, εξ’ ορισμού Εβραίος. ...Αυτό ήταν το όραμά του στο δρόμο για τη Δαμασκό: συνέλαβε το γεγονός ότι για να απαξιώσει “τον κόσμο” χρειαζόταν την πίστη στην αθανασία, ότι η έννοια της κόλασης θα διαφέντευε ακόμα και τη Ρώμη, ότι με το μεταθανάτιο μπορεί κανείς να σκοτώσει τη ζωή. ... Μηδενιστής και Χριστιανός: συνηχούν, και δεν συνηχούν απλώς (*Ο Αντίχριστος*, #58).

Τίποτε δεν είναι ακριβές στο κείμενο αυτό. Έχουμε ήδη πει αρκετά για να γίνει κατανοητό ότι η “πίστη στην αθανασία” δεν ενδιαφέρει τον Παύλο, που θα προτιμούσε σαφώς περισσότερο να δει την κατάφαση να θριαμβεύει πάνω στην άρνηση, τη ζωή πάνω στο θάνατο, τον νέο άνθρωπο (τον υπεράνθρωπο;) να θριαμβεύει πάνω στον παλιό· για να γίνει αντιληπτό ότι στην περίπτωση ενός ανθρώπου ιδιαίτερα περήφανου για την ρωμαϊκή του υπηκοότητα, το μίσος για τη Ρώμη είναι εφεύρεση του Νίτσε· ότι ο “κόσμος” που για τον Παύλο σταυρώθηκε με τον Ιησού είναι ο ελληνικός κόσμος, η παραμυθητική ολότητα που κατανέμει χώρους και διατάσσει τη σκέψη να συναινέσει με αυτούς, και ότι συνεπώς το ζήτημα για τον Παύλο είναι να επιτραπεί η είσοδος στο ατέρμονο, το μη ολοποιήσιμο συμβάν· τέλος, ότι το να “σκοτώσει τη ζωή” δεν είναι βέβαια ο σκοπός κάποιου που αναρωτιέται με άγρια χαρά: “Άδη, που είναι η νίκη σου;” (Κορ. Ι. 15.55). Το πρόγραμμα του Παύλου μάλλον θα μπορούσε να συνοψιστεί στη διατύπωση: “να σκοτώσουμε το θάνατο.”

Αυτός που απαιτούσε Διονυσιακή κατάφαση, αυτός που όπως ο Παύλος, πίστευε ότι ήταν αυτός που έσκιζε την ιστορία του

κόσμου στα δύο, που αντικαθιστούσε παντού το “ναι” της ζωής στο “όχι” του μηδενισμού, θα έβρισκε καλύτερη έμπνευση αν παρέθετε αυτό το απόσπασμα: “Γιατί ο Υιός του Θεού, ο Ιησούς Χριστός, που σας κηρύξαμε εγώ, Ο Σιλουανός και ο Τιμόθεος, δεν ήταν “ναι” και “όχι” ταυτόχρονα, αλλά ήταν αυτός που πραγματοποίησε το “ναι” του Θεού (Κορ. ΙΙ. 1.19).

Αυτό αφορά ο Παύλος: όχι τη λατρεία του θανάτου αλλά τη θεμελίωση ενός οικουμενικού “ναι.”

Και παρόμοια, αυτός που ευχήθηκε τον νέο άνθρωπο, πέρα από το καλό και το κακό, πέρα από τελετουργίες και ιερείς, αυτός που θέλησε να εμφανιστεί το υπεράνθρωπο που έχει ήδη ως δυνατότητα η ανθρωπότητα, θα μπορούσε να είχε επικαλεστεί ως σύμμαχό του τον Παύλο, τον Παύλο που αναφωνεί με έντονα Νίτσεικό τόνο: “Για όσους ανήκουν στον Ιησού Χριστό δεν έχει καμία σημασία ούτε το να κάνεις περιτομή ούτε το να μην κάνεις, αλλά όλοι είναι νέα δημιουργήματα του Θεού” (Γαλ. 6.15).

Ο Νίτσε είναι μάλλον ανταγωνιστής του Παύλου παρά αντίπαλός του. Και οι δύο μοιράζονται την ίδια επιθυμία να εγκαινιάσουν μια νέα εποχή στην ανθρώπινη ιστορία, την ίδια πεποίθηση ότι ο άνθρωπος μπορεί και πρέπει να ξεπεραστεί, την ίδια βεβαιότητα ότι πρέπει να τελειώνουμε με την ενοχή και τον νόμο. Δεν είναι αδερφός του Νίτσε ο Παύλος που δηλώνει: “γιατί αν το έργο της διαθήκης που οδηγούσε στην καταδίκη το συνόδευε λαμπρότητα, πολύ περισσότερη είναι η λαμπρότητα του έργου που οδηγεί στη δικαιοσύνη” (Κορ. ΙΙ.3.9); Μοιράζονται τον ίδιο — συχνά κτηνώδη— συνδυασμό έντασης και τρυφερότητας. Τον ίδιο ευέξαπτο χαρακτήρα. Την ίδια βεβαιότητα ότι έχουν προσωπικά επιλεχθεί. Ο Νίτσε, που αναλύει τους λόγους για τους οποίους είναι “πεπρωμένο” είναι ομόλογος του Παύλου, που ξέρει ότι έχει “επιλεχθεί για το κήρυγμα του Θεού” (Ρωμ. 1.1). Και τέλος, μοιράζονται την ίδια οικουμενικότητα τον ίδιο τρόπο κηρύγματος, την ίδια παγκόσμια περιπλάνηση. Για να θεμελιώσει μια μεγαλόσχημη (ακόμα και “πολύ εμγαλόσχημη”, όπως λέει, πολιτική), ο Νίτσε αμφισβητεί τα αποθέματα όλων των λαών, κηρύσσει τον εαυτό του Πολωνό, θέλει να εισέλθει σε συμμαχία με τους Εβραίους, γράφει στον Μπίσμαρκ... Και για να μη καταλήξει έγκλειστος σε καμία τοπική ομάδα ή επαρχιακή κάστα, ο Παύλος ταξιδεύει σε όλη την αυτοκρατορία και διαψεύδει όσους θέλουν να του κολλήσουν μια ταμπέλα: “Είμαι υπεύθυνος και για τους Έλληνες και για τους βάρβαρους, και για τους σοφούς και για τους μωρούς” (Ρωμ. 1.14).

Η αλήθεια είναι ότι και οι δυο τους έφεραν την αντιφιλοσοφία στο σημείο όπου δεν αποτελεί πλέον κριτική, οσοδήποτε ριζοσπαστική, της παραξενιάς και της μικρότητας του κάθε μεταφυσικού ή σοφού. Το διακύβευμα είναι σαφώς

σοβαρότερο: είναι το να δημιουργηθεί δια μέσω του συμβάντος η απροϋπόθετη κατάφαση της ζωής ενάντια στη βασιλεία του θανάτου και της άρνησης. Το να γίνει κανείς αυτός που, Παύλος ή Ζαρατούστρα, προεικονίζει χωρίς να δειλιάσει τη στιγμή που “ο θάνατος καταπίνεται απ’ τη νίκη” [κατεπόθη ο θάνατος εις νίκος]” (Κορ. 1.15.54).⁹

Παρά την εγγύτητά του με τον Νίτσε από αυτή τη σκοπιά, ο Παύλος δεν είναι ο διαλεκτικός στοχαστής που συχνά θεωρείται ότι είναι. Δεν τίθεται για αυτόν θέμα της άρνησης του θανάτου μέσω της διαφύλαξής του, αλλά διάλυσης του, κατάργησής του. Ούτε είναι ο Παύλος, όπως είναι ο πρώιμος Χάιντεγκερ, εκπρόσωπος του είναι-προς-τον-θάνατο και του πεπερασμένου. Στο διαιρεμένο υποκείμενο, το κομμάτι του είναι-προς-τον-θάνατο είναι αυτό που εξακολουθεί να λέει “όχι”, αυτό που δεν επιθυμεί να αφήσει τον εαυτό του να παρασυρθεί από το κατ’ εξαίρεσιν “αλλά” της χάριτος, του συμβάντος, της ζωής.

Στο τέλος, για τον Παύλο το συμβάν-Χριστός δεν είναι τίποτε άλλο από την ανάσταση. Εξαλείφει την αρνητικότητα, και αν, όπως ήδη είπαμε, προαπαιτείται ο θάνατος για την κατασκευή του χώρου του συμβάντος, η ανάσταση παραμένει παρ’ όλα αυτά καταφατική δράση που δεν μπορεί να αναχθεί στον ίδιο το θάνατο.

Ο Χριστός έχει εξαχθεί εκ νεκρών. Αυτή η εξαγωγή από τον χώρο της θνησιμότητας θεμελιώνει ένα σημείο όπου ο θάνατος χάνει τη δύναμή του. Εξαγωγή, αφαίρεση, αλλά όχι άρνηση: “Αν λοιπόν πεθάναμε μαζί με το Χριστό, είμαστε βέβαιοι πως θα ζήσουμε κιόλας μαζί του. Ξέρουμε άλλωστε καλά πως ο αναστημένος Χριστός δεν είναι πια υπόδουλος στο θάνατο, γιατί ο θάνατος δεν τον εξουσιάζει πια” (Ρωμ. 6.8-9).

Ο θάνατος, ως ανθρώπινος χώρος του Υιού δεν είναι παρά αδυναμία όταν υποτάσσεται στη συμβαντική δοκιμασία της ανάστασης. Η ανάσταση προκύπτει ξαφνικά μέσα από τη δύναμη του θανάτου, όχι μέσω της άρνησής του.

Θα μπορούσε να ειπωθεί: Το συμβάν-Χριστός, το γεγονός ότι γεννήθηκε αυτός ο συγκεκριμένος υιός, μέσα από τη δύναμη του θανάτου, ταυτοποιεί αναδρομικά το θάνατο ως μονοπάτι, ως διάσταση του υποκειμένου, και όχι ως κατάσταση πραγμάτων. Ο θάνατος δεν είναι πεπρωμένο αλλά επιλογή, όπως φαίνεται από το γεγονός ότι μπορούμε να αποκτήσουμε, μέσα από την αφαίρεση του θανάτου, την εκλογή της ζωής. Και έτσι, ακριβολογώντας, δεν υπάρχει είναι-προς-τον-θάνατο· υπάρχει μόνο το μονοπάτι του θανάτου που εισέρχεται μέσα στην διαιρεμένη σύσταση κάθε υποκειμένου.

Αν η ανάσταση είναι η καταφατική αφαίρεση από το μονοπάτι του θανάτου, τότε θα πρέπει να κατανοήσουμε το πώς,

⁹ Σ.τ.Μ: Έχω τροποποιήσει την αρχική μετάφραση στα νέα ελληνικά.

στα μάτια του Παύλου, αυτό το ριζικά μοναδικό γεγονός παρέχει τη βάση ενός οικουμενισμού. Τι είναι αυτό στην ανάσταση, στο “εκ των νεκρών” που έχει τη δύναμη να αίρει τις διαφορές; Γιατί, αν ο άνθρωπος ανασταίνεται, ακολουθεί ως λογική συνέπεια ότι δεν υπάρχει ούτε Έλληνας ούτε Ιουδαίος, ούτε άνδρας ούτε γυναίκα, ούτε δούλος ούτε ελεύθερος;

Το αναστάσιμο είναι αυτό που μας εισάγει σε συγγένεια, και που περιλαμβάνει τον εαυτό του στην γενικευτική διάσταση του Υιού. Είναι ουσιώδες να θυμηθούμε ότι για τον Παύλο, ο Χριστός δεν είναι ταυτόσημος με το Θεό, ότι το κήρυγμά του δεν προϋποθέτει Τριαδική ή ουσιοκρατική θεολογία. Εντελώς πιστός προς το καθαρό συμβάν, ο Παύλος περιορίζεται στην μεταφορά της “αποστολής του υιού.” Συνεπώς, για τον Παύλο δεν είναι το ατέρμονο που πεθαίνει στον σταυρό. Σίγουρα, η κατασκευή του συμβαντικού χώρου προϋποθέτει ότι ο γιός που μας στάλθηκε, και που δίνει τέλος στην άβυσσο της υπέρβασης, είναι εμμενής ως προς το μονοπάτι της σάρκας, του θανάτου, όλων των διαστάσεων του ανθρώπινου υποκειμένου. Αυτό δεν συνεπάγεται με κανένα τρόπο ότι ο Χριστός είναι η ενσάρκωση ενός Θεού, ή ότι πρέπει να τον αντιληφθούμε ως το γίγνεσθαι-πεπερασμένο του ατέρμονου. Η σκέψη του Παύλου *αποσυνθέτει την ενσάρκωση μέσα στην ανάσταση.*

Παρ’ όλα αυτά, αν και η ανάσταση δεν είναι “ο Γολγοθάς του Απόλυτου”, αν και δεν θέτει σε λειτουργία καμία διαλεκτική της ενσάρκωσης του Πνεύματος, παραμένει αληθές ότι αίρει τις διαφορές προς όφελος μιας ριζοσπαστικής οικουμενικότητας, και ότι το συμβάν απευθύνεται σε όλους χωρίς εξαίρεση, ή διαιρεί αδιαμφισβήτητα το κάθε υποκείμενο. Αυτή είναι η εκθαμβωτική καινοτομία σε σχέση με το ρωμαϊκό κόσμο. Μπορεί να διαλευκανθεί μόνο δια μέσω της επισταμένης εξέτασης των ονομάτων του θανάτου και των ονομάτων της ζωής. Αλλά το πρώτο ανάμεσα στα ονόματα του θανάτου είναι ο Νόμος.

≡ 7

Ο Παύλος ενάντια στο Νόμο

Η διδασκαλία του Παύλου φαίνεται να συμπυκνώνεται, σαν με μια ρινοκίνδυνη μετωνυμία, στη σύναψη δύο προτάσεων:

1. Αυτό που μας σώζει δεν είναι τα έργα, αλλά η πίστη.
2. Δεν βρισκόμαστε πλέον υπό την κυριαρχία του νόμου, αλλά της χάριτος.

Φαίνεται λοιπόν να υπάρχουν τέσσερις έννοιες που συντονίζουν τις βασικές επιλογές ενός υποκειμένου: η πίστις και το έργον· η χάρις και ο νόμος. Το υποκειμενικό μονοπάτι της σάρκας, του οποίου το πραγματικό είναι ο θάνατος, συντονίζει το ζεύγος νόμου και έργων. Ενώ το μονοπάτι του πνεύματος, του οποίου το πραγματικό είναι η ζωή, συντονίζει αυτό της χάριτος και της πίστης. Ανάμεσα στα δύο βρίσκεται το νέο πραγματικό αντικείμενο, το συμβαντικό δεδομένο, διασχίζοντας “την σωτηρία που βρίσκεται στον Ιησού Χριστό”, περνώντας “δια της απολυτρώσεως της εν Χριστοί Ιησού” (Ρωμ. 3.24).

Γιατί όμως είναι απαραίτητο να απορριφθεί ο νόμος, αποδιδόμενος στην πλευρά του θανάτου; Γιατί εφόσον τον αναλογιστούμε ως ιδιαιτερότητα, βάσει των έργων που επιτάσσει, ο νόμος παρεμποδίζει την υποκειμενικοποίηση της οικουμενικής κήρυξης της χάριτος ως καθαρής πεποίθησης ή πίστης. Ο νόμος “αντικειμενικοποιεί” τη σωτηρία και απαγορεύει σε κάποιον να την συσχετίσει με το δώρο του συμβάντος-Χριστός. Στην επιστολή προς Ρωμαίους 3.27-30, Ο Παύλος δείχνει ξεκάθαρα τι διακυβεύεται, που βρίσκεται ο ουσιώδης δεσμός ανάμεσα στο συμβάν και την οικουμενικότητα όταν το ζήτημα αφορά το Ένα, ή πιο απλά την *μία* αλήθεια:

Τι έγινε λοιπόν με την καύχησή μας; Έσβησε. Σε ποιο νόμο θα μπορούσε να στηριχτεί: Στον νόμο της επιταγής των έργων; Όχι, αλλά στην αρχή της σωτηρίας δια της πίστεως. Πιστεύουμε, λοιπόν, πως ο άνθρωπος σώζεται όχι με τη τήρηση των εντολών του νόμου, αλλά με την πίστη του στο Θεό. Ή μήπως ο Θεός είναι μόνο για τους Ιουδαίους; Δεν είναι και για τους εθνικούς; Και βέβαια είναι. Αφού ένας είναι ο Θεός, που σώζει τόσο τους Ιουδαίους όσο και τους άλλους ανθρώπους μόνο με την πίστη.

Το βασικό ζήτημα είναι το να γνωρίζει κανείς ακριβώς τι σημαίνει το ότι υπάρχει ένας Θεός. Τι σημαίνει το “μόνο” του “μονοθεϊσμού”; Εδώ ο Παύλος έρχεται αντιμέτωπος με το βαρύνον ζήτημα του Ενός —του οποίου όμως ανανεώνει τους όρους. Η αυθεντικά επαναστατική του πεποίθηση είναι ότι *το σημάδι του Θεού είναι το “για όλους”, το “χωρίς εξαίρεση.”* Το ότι υπάρχει μόνο ένας Θεός δεν πρέπει να γίνει αντιληπτό ως φιλοσοφική υπόθεση που αφορά την ουσία ή το ανώτατο ον, αλλά στη βάση μιας δομής κηρύγματος. Το Ένα είναι αυτό που δεν εγγράφει καμία διαφορά στο υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται. Το Ένα υπάρχει μόνον εφόσον είναι για όλους: αυτό είναι το απόφθεγμα της οικουμενικότητας όταν αυτή έχει τις ρίζες της στο συμβάν. Ο μονοθεϊσμός μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο εφόσον λάβουμε υπόψη το σύνολο της ανθρωπότητας. Αν δεν απευθύνεται σε όλους, το Ένα καταρρέει και εξαφανίζεται.

Για τον Παύλο όμως, ο νόμος καταγράφει μια ιδιαιτερότητα, και άρα μια διαφορά. Δεν είναι εφικτό να καταστεί λειτουργία του Ενός, γιατί απευθύνει το δικό του, εσφαλμένο “Ένα” μόνο σε όσους αναγνωρίζουν και πραγματοποιούν τις επιταγές του.

Η οντολογική δομή που θεμελιώνει αυτή την πεποίθηση (αν και ο Παύλος δεν ενδιαφέρεται καθόλου για την οντολογία) είναι ότι το συμβαντικό Ένα δεν μπορεί να είναι το Ένα της ιδιαιτερότητας. Ο γενικός μηχανισμός μιας αλήθειας περιέχει το Ένα (θεία υπέρβαση, μονοθεϊσμός σύμφωνα με τον Παυλικό μύθο) και το οικουμενικό (ολόκληρη την ανθρωπότητα, τόσο τους περιτομημένους όσο και τους μη περιτομημένους). Το ιδιαίτερο, το οποίο αφορά τη γνώμη, τα έθιμα, τον νόμο, δεν μπορεί να εγγραφεί επάνω στην αλήθεια.

Τι μπορεί να ανταποκριθεί στην οικουμενικότητα ενός κηρύγματος; Πάντως όχι η νομιμότητα. Ο νόμος πάντα είναι κατηγορικός, συγκεκριμένος, ιδιαίτερος. Ο Παύλος έχει ξεκάθαρη συναίσθηση του εντελώς “κρατικιστικού” χαρακτήρα του νόμου. Με τη λέξη “κρατικιστικός” εννοώ αυτό το οποίο καταμετρά, ονομάζει και ελέγχει τα τμήματα μιας κατάστασης. Αν μπορεί μια αλήθεια να αναδυθεί συμβαντικά, θα πρέπει να είναι ακταμέτρητη, μη κατηγορική, ανεξέλεγκτη. Και αυτό ακριβώς είναι που ο Παύλος αποκαλεί χάρη: αυτό το οποίο συμβαίνει χωρίς να βασίζεται σε κανένα κατηγορημα, αυτό το οποίο τέμνει τον νόμο, αυτό το οποίο συμβαίνει σε οποιονδήποτε χωρίς κάποιον συγκεκριμενοποιήσιμο λόγο. Η χάρη είναι το αντίθετο του νόμου εφόσον είναι *αυτό το οποίο έρχεται χωρίς να μας οφείλεται.*

Πρόκειται για μια βαθυστόχαστη σύλληψη του Παύλου, η οποία, δια μέσω της οικουμενικής και παρά-νομης κατανόησης του Ενός, καταργεί κάθε επιμεριστική ή κοινοτιστική ενσωμάτωση του υποκειμένου, καθώς και κάθε νομικιστική ή συμβασιακή

προσέγγιση στην θεμελιακή του διαίρεση. Αυτό το οποίο ιδρύει ένα υποκείμενο δεν μπορεί να είναι αυτό που του οφείλεται. Γιατί τούτη η θεμελίωση συνδέεται με μια διακήρυξη εν μέσω μιας δραστηρικής ενδεχομενικότητας. Αν κατανοεί κάποιος την ανθρώπινη ιδιότητα με όρους της ικανότητας του να είναι κανείς υποκείμενο, τότε δεν υπάρχει, για να ακριβολογούμε, τίποτε απολύτως που να πλησιάζει το “ανθρώπινο δικαίωμα”.

Η πολεμική ενάντια σε αυτό “που μας οφείλεται”, κόντρα στη λογική του δικαιώματος και της υποχρέωσης, βρίσκεται στην καρδιά της παυλικής άρνησης των έργων και του νόμου: “Για κάποιον που εργάζεται, ο μισθός του δεν λογίζεται ως χάρη αλλά ως οφειλή” (Ρωμ. 4.4). Για τον Παύλο, δεν οφείλεται τίποτε. Η σωτηρία του υποκειμένου δεν μπορεί να πάρει τη μορφή της ανταμοιβής ή του μισθού. Η υποκειμενικότητα της πίστης είναι άμισθη (κάτι που, σε τελική ανάλυση, μας επιτρέπει να την αποκαλέσουμε κομμουνιστική). Αφορά την προσφορά ενός δώρου, ενός χαρίσματος. Κάθε υποκείμενο μυείται στη βάση ενός χαρίσματος· κάθε υποκείμενο είναι χαρισματικό. Εφόσον το σημείο υποκειμενικοποίησης είναι η διακήρυξη του συμβάντος, και όχι το έργο που απαιτεί μισθό ή αμοιβή, το υποκείμενο που κηρύσσει αντιμετωπίζει τη διαίρεσή του μέσα στο στοιχείο ενός θεμελιακού είναι-δώρο που προσιδιάζει στους στόχους του. Η σωτηριακή λειτουργία συνίσταται στην δυνατότητα του χαρίσματος να λάβει χώρα.

Στον Παύλο υπάρχει ένας βασικός δεσμός ανάμεσα στον οικουμενισμό και το χάρισμα, ανάμεσα στην οικουμενική δύναμη κήρυξης του Ενός και την απόλυτη ενδεχομενικότητα της στράτευσης. Έτσι, στην επιστολή προς Ρωμαίους 3.22-24, ο Παύλος θα πει: “γιατί δεν υπάρχει διαφορά [διαστολή]· εφόσον όλοι αμάρτησαν και υπολείπονται της δόξας του Θεού, δια της χάρης του δικαιώνονται δωρεάν μέσω της σωτηρίας του Ιησού Χριστού.”

Το “δωρεάν” είναι μια λέξη με δύναμη· σημαίνει “ως καθαρό δώρο”, “χωρίς αιτία”, ακόμα και “μάταια”. Για τον Παύλο υπάρχει ένας ουσιώδης δεσμός ανάμεσα στο “για όλους” της οικουμενικότητας και το “χωρίς αιτία”. Υπάρχει κήρυγμα προς όλους μόνον σύμφωνα με αυτό που δεν έχει αιτία. Μόνο αυτό που εντελώς δωρεάν μπορεί να απευθυνθεί σε όλους. Μόνο το χάρισμα και η χάρη επαρκούν για ένα οικουμενικό ζήτημα.

Το υποκείμενο που συγκροτείται από το χάρισμα, μέσα από την δωρισμένη πρακτική του οικουμενικού κηρύγματος, θεωρεί αναπόδραστα ότι δεν υπάρχουν διαφορές. Μόνο αυτό που είναι χαρισματικό, και άρα εντελώς άνευ αιτίας, έχει τη δύναμη να είναι καθ’ υπέρβασιν του νόμου, να καταλύει τις δεδομένες διαφορές.

Αυτή είναι η ρίζα του προσφιλούς παυλικού θέματος που αφορά την υπερπληρότητα της χάριτος. Ο νόμος διέπει μια

κατηγορική, εγκόσμια πολλαπλότητα, αποδίδοντας σε κάθε μέρος του όλου ό,τι του οφείλεται. Η συμβαντική χάρη διέπει μια πολλαπλότητα καθ' υπέρβασιν του εαυτού της, μια πολλαπλότητα απεριγράπτη, υπερπλήρη σε σχέση με τον εαυτό της καθώς και σε σχέση με τις στατικές κατανομές του νόμου.

Η βαθυστόχαστη οντολογική θέση εδώ είναι ότι ο οικουμενισμός απαιτεί να σκεφτούμε το πολλαπλό όχι ως μέρος, αλλά ως καθ' υπέρβασιν του εαυτού του, ως αυτό που είναι εκτός τόπου, ως ένα νομαδισμό του δωρισμένου. Αν με την λέξη “αμαρτία” αντιλαμβάνεται κάποιος την υποκειμενική άσκηση του θανάτου ως μονοπατιού της ύπαρξης, και άρα την νομικιστική λατρευτική αίρεση της ιδιαιτερότητας, τότε κατανοεί ότι το συμβάν συντηρεί κάτι (δηλαδή, μια αλήθεια, οποιαδήποτε και αν είναι αυτή) το οποίο πάντα υπερχειλίζει με τρόπο μη κατηγορικό όλα όσα οριοθετεί η “αμαρτία”. Αυτό ακριβώς λέει το διάσημο εδάφιο από την επιστολή προς Ρωμαίους 5.20-21:

Μπήκε στο μεταξύ ο νόμος, για να φανούν πόσο πολλά ήταν τα ανθρώπινα παραπτώματα. Κι όπου η αμαρτία φάνηκε στο αληθινά τρομακτικό της μέγεθος, εκεί η χάρη του θεού την υπερκάλυψε με το παραπάνω. Όπως με το όπλο του θανάτου κυριάρχησε στον κόσμο η αμαρτία, έτσι θα κυριαρχήσει και η χάρη με τη σωτηρία που οδηγεί στην αιώνια ζωή μέσω του Ιησού Χριστού, του Κυρίου μας.

Τα δύο υποκειμενικά μονοπάτια, του θανάτου και της ζωής, των οποίων η μη συνάφεια συγκροτεί το διαιρεμένο υποκείμενο, είναι επίσης και δύο τύποι της πολλαπλότητας:

* Η πολλαπλότητα της ιδιαιτερότητας, η οποία συνοδεύεται από το όριο της, σημαδεύεται από το κατηγορήμα του ορίου της. Ο νόμος είναι το σύμβολο και το γράμμα της.

* Η πολλαπλότητα η οποία, υπερβαίνοντας τον εαυτό της, στηρίζει την οικουμενικότητα. Το είναι καθ' υπέρβασιν του εαυτού της αποκλείει την αναπαράστασή της ως ολότητα. Η υπερπληρότητα δεν μπορεί να αποδοθεί σε κανένα Όλον. Ακριβώς για αυτό τον λόγο νομιμοποιεί και την πτώχευση της διαφοράς, μια πτώχευση που είναι ταυτόσημη με τη διαδικασία της υπερβολής.

Αποκαλείται “χάρη” η ικανότητα μιας μετασυμβαντικής πολλαπλότητας να υπερβεί το ίδιο της το όριο, ένα όριο που έχει την εντολή του νόμου ως το νεκρό του σύμβολο. Η αντίθεση χάρη/νόμος περικλείει δύο δόγματα για την πολλαπλότητα.

Απομένει να κατανοήσουμε το γιατί η υποκειμενική θεματική

που συνδέεται με τον νόμο είναι αυτή της αμαρτίας. Εδώ αντιμετωπίζουμε ένα τρομερά πολύπλοκο πρόβλημα. Παρ' όλα αυτά, η υποκειμενική σύσταση καθυπαγορεύει ότι ο "νόμος" θα είναι εφεξής ένα από τα ονόματα του θανάτου.

Στην πραγματικότητα το διακύβευμα είναι η επιθυμία, που δεν υπάρχει λόγος εδώ να μεταφράσουμε ως "λαγνεία", μιας και η λέξη κουβαλά τη μυρωδιά του εξομολογητικού σε βαθμό υπερβολικό. Πριν προχωρήσουμε στη "νέα ζωή" του υποκειμένου, είναι απαραίτητη η ενδελεχής κατανόηση των διασυνδέσεων ανάμεσα στην επιθυμία, τον νόμο, τον θάνατο και τη ζωή.

Η βασική θέση του Παύλου είναι ότι ο νόμος, και μόνον ο νόμος, αποδίδει στην επιθυμία μία αυτονομία που επαρκεί ώστε το υποκείμενό της, από τη σκοπιά της αυτονομίας αυτής, να καταλάβει τη θέση του νεκρού.

Ο νόμος είναι αυτός που δίνει ζωή στην επιθυμία. Κάνοντας αυτό όμως, περιορίζει το υποκείμενο έτσι ώστε αυτό να επιθυμεί να ακολουθήσει μόνο το μονοπάτι του θανάτου.

Τι ακριβώς είναι η αμαρτία; δεν είναι η επιθυμία αυτή καθαυτή, γιατί αν ήταν, τότε δεν θα ήταν κατανοητή η σχέση της με τον νόμο και τον θάνατο. *Η αμαρτία είναι η ζωή της επιθυμίας ως αυτονομίας, ως αυτοματισμού.* Ο νόμος απαιτείται έτσι ώστε να απελευθερώσει την αυτοματική ζωή της επιθυμίας, τον αυτοματισμό της επανάληψης. Γιατί μόνο ο νόμος καθορίζει το αντικείμενο της επιθυμίας, συνδέοντας την επιθυμία μαζί του, ανεξάρτητα από τη "θέληση" του υποκειμένου. Ο αντικειμενικός αυτοματισμός της επιθυμίας, αδιανόητος χωρίς τον νόμο, παραδίδει το υποκείμενο στο σαρκικό μονοπάτι του θανάτου.

Ξεκάθαρα, διακυβεύεται εδώ το πρόβλημα του ασυνειδήτου (ο Παύλος το λέει αθέλητο, αυτό που δεν επιθυμώ, *ο ου θέλω*). Η ζωή της επιθυμίας που καθορίζεται και εξαπολύεται από τον νόμο αποκολλάται από το υποκείμενο, και εκπληρώνεται ως ασύνειδος αυτοματισμός απέναντι στον οποίο το ασυναίσθητο υποκείμενο δεν μπορεί να κάνει τίποτε άλλο από το να εφεύρει το θάνατο.

Ο νόμος είναι αυτός που, καθηλώνοντας το αντικείμενό του, παραδίδει την επιθυμία στην επαναλαμβανόμενη αυτονομία της. Έτσι, η επιθυμία πετυχαίνει τον αυτοματισμό της με τη μορφή της παράβασης. Πώς πρέπει να κατανοήσουμε την έννοια της παράβασης; Υπάρχει παράβαση όταν αυτό που απαγορεύεται — δηλαδή ονομάζεται με αρνητικό τρόπο από τον νόμο — γίνεται το αντικείμενο μιας επιθυμίας που ζει στον χώρο του υποκειμένου. Ο Παύλος συμπυκνώνει αυτή τη διαπλοκή εντολής, επιθυμίας, και υποκειμενικού θανάτου, ως εξής: "η αμαρτία εκμεταλλεύτηκε την ευκαιρία που της πρόσφεραν οι εντολές, με εξαπάτησε και με θανάτωσε μ' αυτές" (Ρωμ. 7.11).

Είναι δύσκολο να φανταστεί κανείς μια πιο αντι-Καντιανή

προδιάθεση από αυτή που, αποκαλώντας την αυτονομία της επιθυμίας “αμαρτία” όταν το αντικείμενό της καθηλώνεται από τις εντολές του νόμου, περιγράφει το αποτέλεσμα του τελευταίου ως μετακίνηση του υποκειμένου στον χώρο του θανάτου.

Έχουμε ως τώρα μάλλον προτρέξει· αλλά τα πάντα λέγονται ξεκάθαρα στο πιο διάσημο αλλά και πιο πολύπλοκο κείμενο του Παύλου, την επιστολή προς Ρωμαίους 7.7-7.23. Θα παραθέσω το εδάφιο πριν αναλάβω την διασαφήνισή του.

Πού καταλήγουμε; Πως ο νόμος είναι αμαρτία; Ποτέ τέτοιο πράγμα! Χωρίς τον νόμο όμως δε θα γνώριζα τη δύναμη της αμαρτίας. Δε θα ήξερα τι είναι αμαρτωλή επιθυμία, αν ο νόμος δεν έλεγε: “Μην έχεις αμαρτωλές επιθυμίες.” Η αμαρτία άδραξε την ευκαιρία που της προσφέρουν οι εντολές και με γέμισε με κάθε λογής επιθυμίες. Αλλιώς, χωρίς τον νόμο, η αμαρτία είναι νεκρωμένη. Υπήρξε εποχή που εγώ ζούσα χωρίς να έχω το νόμο. Μόλις όμως εμφανίστηκαν οι εντολές του νόμου, η αμαρτία ζωντάνεψε, κι εγώ πέθανα. Έτσι, οι εντολές, που έπρεπε να με οδηγήσουν στη ζωή, με οδήγησαν στο θάνατο. Κι αυτό, επειδή η αμαρτία εκμεταλλεύτηκε την ευκαιρία που της πρόσφεραν οι εντολές, με εξαπάτησε, και με θανάτωσε μ’ αυτές. Συνεπώς ο νόμος είναι άγιος, και οι εντολές του επίσης άγιες και δίκαιες και καλές.

Να δεχτούμε, λοιπόν πως το καλό με οδήγησε στο θάνατο; Και βέβαια όχι! Η αμαρτία με οδήγησε στο θάνατο μέσω του καλού, κι’ έτσι φάνηκε καθαρά τι είναι η αμαρτία: Εκδηλώθηκε σε όλη της την αμαρτωλότητα χρησιμοποιώντας τη θεϊκή εντολή.

Ξέρουμε, λοιπόν, καλά πως ο νόμος είναι θεϊκός, ενώ εγώ είμαι αδύναμος άνθρωπος, πουλημένος στην αμαρτία. Έτσι, δεν ξέρω ουσιαστικά τι κάνω· δεν κάνω αυτό που θα ’θελα να κάνω αλλά, αντίθετα, ό,τι θα ’θελα να αποφύγω. Κάνοντας όμως αυτό που κατά βάθος δε θέλω, αναγνωρίζω έμπρακτα πως οι εντολές του νόμου είναι σωστές.

Έτσι φτάνω πια στο σημείο να μη διαπράττω εγώ ο ίδιος το κακό αλλά η αμαρτία, που έχει εγκατασταθεί μέσα μου. Η ίδια η συνείδησή μου μαρτυρεί γι’ αυτό: Δεν κατοικεί μέσα μου δηλαδή στο είναι μου, το καλό. Απόδειξη είναι πως εγώ θέλω να κάνω το καλό, δεν βρίσκω όμως τη δύναμη να το μετατρέψω σε πράξη. Κι έτσι, δεν κάνω το καλό που θα ’θελα, αλλά υπηρετώ το κακό, που δεν το θέλω. Αν όμως κάνω αυτό που δε θέλω, τότε την πράξη μου δεν την καθορίζω πια εγώ αλλά η αμαρτία που έχει θρονιαστεί μέσα μου.

Συνεπώς, η πείρα δείχνει ότι, ενώ εγώ θέλω να κάνω το καλό, οι πράξεις μου δείχνουν πως κάνω το κακό. Εσωτερικά συμφωνώ και χαίρομαι με όσα λέει ο νόμος του Θεού. Διαπιστώνω όμως πως η πράξη μου ακολουθεί έναν άλλο νόμο, που αντιστρατεύεται το νόμο με τον οποίο συμφωνεί η σνειδήσή μου και με κάνει αιχμάλωτό της.

Ολόκληρη η σκέψη του Παύλου εδώ παραπέμπει στην κατεύθυνση του υποκειμενικού ασυνειδήτου, το οποίο δομείται μέσα από την αντίθεση ζωής/θανάτου. Η απαγόρευση του νόμου είναι αυτή μέσω της οποίας η επιθυμία για το αντικείμενο μπορεί να πραγματοποιηθεί “αθέλητα”, ασυνείδητα —δηλαδή, ως ζωή εν αμαρτία. Συνεπώς, το υποκείμενο, έχοντας αποκεντρωθεί από αυτή την επιθυμία, περνάει στην πλευρά του θανάτου.

Έχει σημασία για τον Παύλο ότι τούτη η εμπειρία (μιλά ξεκάθαρα για τον εαυτό του, σχεδόν στο ύφος των *Εξομολογήσεων* του Αυγουστίνου) κάνει να διαφανεί, κάτω από τις συνθήκες του νόμου, ένας μοναδικός σχηματισμός, όπου εφόσον το υποκείμενο είναι με την πλευρά του θανάτου, η ζωή είναι με την πλευρά της αμαρτίας.

Είναι απαραίτητη η ρήξη με το νόμο για να μπορέσει το υποκείμενο να μεταπηδήσει σε έναν άλλο σχηματισμό, όπου θα ήταν με την πλευρά της ζωής, ενώ η αμαρτία —δηλαδή, ο αυτοματισμός της επανάληψης— θα κατείχε τη θέση του νεκρού. Αυτό είναι το αδήριτο συμπέρασμα του Παύλου.

Πώς δομείται το υποκείμενο μιας οικουμενικής αλήθειας, εφόσον η διαίρεσή του δεν υποστηρίζεται πλέον από το νόμο; Η ανάσταση καλεί το υποκείμενο να ταυτοποιηθεί ως τέτοιο σύμφωνα με το όνομα της πίστης. Αυτό σημαίνει: άσχετα από τα αποτελέσματα, ή τις προκαθορισμένες μορφές που θα αποκληθούν “έργα”. Υπό το ένδυμα του συμβάντος, το υποκείμενο είναι υποκειμενοποίηση. Η λέξη *πίστις* (πίστη, ή πεποίθηση) περιγράφει αυτό ακριβώς το σημείο: την απουσία οποιουδήποτε κενού ανάμεσα στο υποκείμενο και την υποκειμενικοποίηση. Η απουσία ενός τέτοιου κενού, η οποία κινητοποιεί διαρκώς το υποκείμενο στην υπηρεσία μιας αλήθειας, απαγόρευοντάς του τα υπόλοιπα, κάνει την αλήθεια του Ενός να προχωρά στην κατεύθυνση όλων.

Ίσως όμως μπορούμε, σε αυτό το σημείο, να ανακεφαλαιώσουμε και να γενικεύσουμε σε ό,τι αφορά τις μορφές που κατασκευάζει ο Παύλος μέσω της παθιασμένης έντασης του μύθου, να ταξινομήσουμε αυτό το οποίο εμποτίζεται από υλιστική σημασία μέσω δύο θεωρημάτων. Αυτά θα σκιαγραφήσουν τον υλισμό της χάριτος.

Θεώρημα 1: Το Ένα υπάρχει μόνον εφόσον είναι για όλους και

προκύπτει όχι από το νόμο, αλλά από το συμβάν.

Η οικουμενικότητα μιας αλήθειας συγκροτείται μέσα από αναδρομικότητα του συμβάντος. Ο νόμος είναι ακατάλληλος για το “για όλους” γιατί είναι πάντα κρατικιστικός νόμος, νόμος που ελέγχει μέρη, ιδιαίτερος νόμος. Το Ένα υπάρχει μόνο λόγω της μη λειτουργίας του νόμου. Η οικουμενικότητα συνδέεται οργανικά με την ενδεχομενικότητα αυτού που μας επισυμβαίνει, δηλαδή την ακατανόητη υπερπληρότητα της χάριτος.

Θεώρημα 2: Το συμβάν και μόνο, το συμβάν ως παρά-νομη ενδεχομενικότητα, προκαλεί μια πολλαπλότητα καθ’ υπέρβασιν του εαυτού της να αναδυθεί, και έτσι, επιτρέπει την δυνατότητα υπέρβασης του πεπερασμένου. Το υποκειμενικό συμπλήρωμα, το οποίο θεμελιώνεται άψογα από τον Παύλο, είναι ότι κάθε νόμος είναι το κρυπτόγραμμα μιας εκδοχής του πεπερασμένου. Αυτό ακριβώς είναι που καθυπαγορεύει ότι ο νόμος πρέπει να συνδεθεί με το μονοπάτι της σάρκας και τελικά, του θανάτου. Αυτό που απαγορεύει τον μονοθεϊσμό, συγκεκριμενοποιώντας τους αποδέκτες του κήρυγματός του, απαγορεύει επίσης και το ατέρμονο.

Αλλά ας ακολουθήσουμε για λίγο ακόμα τον λαβύρινθο της επιστολής προς Ρωμαίους.

Το έχουμε ήδη δείξει στο κείμενο: χωρίς τον νόμο, δεν υπάρχει απελευθερωμένη, αυτόνομη, αυτόματη επιθυμία. Υπάρχει μια άμορφη, αδιαίρετη ζωή, κάτι σαν την Αδαμική ζωή, πριν από την πτώση, πριν από τον νόμο. Ο Παύλος επικαλείται αυτού του είδους την παιδικότητα όταν λέει: “υπήρξε εποχή που εγώ ζούσα χωρίς να έχω το νόμο”. Γιατί αυτή η “ζωή” δεν είναι αυτή που συγκροτεί όλο το πραγματικό που ανήκει στο μονοπάτι του πνεύματος στο διαιρεμένο υποκείμενο. Μάλλον είναι η ζωή που αναστέλλει τη διαίρεση ανάμεσα στα δύο μονοπάτια, η ζωή ενός υποκειμένου το οποίο υποτίθεται ότι είναι πλήρες ή αδιαίρετο. Αν υποθέσει κάποιος ότι υπάρχει αυτό το “πριν” από τον νόμο, τότε υποθέτει και ένα αθώο υποκείμενο, το οποίο δεν έχει καν εφεύρει ακόμα το θάνατο. Ή μάλλον, ο θάνατος είναι με την πλευρά της επιθυμίας: “χωρίς τον νόμο, η αμαρτία είναι νεκρωμένη”. Αυτό σημαίνει: χωρίς τον νόμο δεν υπάρχει ζώσα αυτονομία της επιθυμίας. Στο αδιαμόρφωτο υποκείμενο, η επιθυμία παραμένει κενή και αδρανής κατηγορία. Αυτό που αργότερα θα γίνει το μονοπάτι του θανάτου, ή αυτό που κάνει το υποκείμενο να αιωρηθεί προς το μέρος του θανάτου, δεν είναι ακόμα ζωντανό. “Πριν από το νόμο”, το μονοπάτι του θανάτου είναι νεκρό. Αλλά για τον ίδιο λόγο, αυτή η αθώα ζωή παραμένει ξένη προς την προοπτική της σωτηρίας.

“Με τον νόμο”, το υποκείμενο έχει ξεκάθαρα αφήσει πίσω του την ενότητα, την αθωότητα. Η δυναμική έλλειψη διάκρισης που το διακρίνει δεν μπορεί πλέον να διατηρηθεί. Η επιθυμία, της οποίας το αντικείμενο συγκεκριμενοποιείται από τον νόμο, καθορίζεται — αυτονομείται— ως παραβατική επιθυμία. Με τον νόμο, η επιθυμία ξανακερδίζει τη ζωή· γίνεται πλήρης, ενεργή κατηγορία. Το μονοπάτι της σάρκας συγκροτείται μέσω της αντικειμενικής πολλαπλότητας την οποία χαράζει ο νόμος μέσα από την απαγόρευση και την κατονομασία του αντικειμένου. Η αμαρτία εμφανίζεται ως αυτοματοποίηση της επιθυμίας.

Αλλά το μονοπάτι της αμαρτίας είναι αυτό του θανάτου. Συνεπώς, γίνεται εφικτό να πει κανείς (και τούτο βρίσκεται στην καρδιά του λόγου του Παύλου) ότι *με τον νόμο ξαναζωντανεύει το μονοπάτι του θανάτου, που ήταν το ίδιο νεκρό*. Ο νόμος δίνει ζωή στο θάνατο, και το υποκείμενο, το οποίο ζει σύμφωνα με το πνεύμα, κυλά προς τη μεριά του θανάτου. Ο νόμος διανέμει τη ζωή στη μεριά του μονοπατιού του θανάτου και τον θάνατο στη μεριά του μονοπατιού της ζωής.

Ο θάνατος της ζωής είναι το Εγώ (στη θέση του νεκρού). Η ζωή του θανάτου είναι η αμαρτία.

Προσέξτε το ισχυρό παράδοξο σε αυτή τη διάσταση ανάμεσα στο (νεκρό) Εγώ και τη (ζώσα) αμαρτία. Σημαίνει ότι δεν είμαι ποτέ εγώ που αμαρτάνω, είναι η αμαρτία που αμαρτάνει μέσα μου: “η αμαρτία εκμεταλλεύτηκε την ευκαιρία που της πρόσφεραν οι εντολές, με εξαπάτησε, και με θανάτωσε μ’ αυτές”. Και: “έτσι φτάνω πια στο σημείο να μη διαπράττω εγώ ο ίδιος το κακό αλλά η αμαρτία, που έχει εγκατασταθεί μέσα μου”. Η ίδια η αμαρτία δεν ενδιαφέρει τον Παύλο, που είναι οτιδήποτε εκτός από ηθικολόγος. Αυτό που μετράει είναι η υποκειμενική θέση της, η γενεαλογία της. Η αμαρτία είναι η ζωή του θανάτου. Είναι αυτό για το οποίο ο νόμος, και μόνον ο νόμος, είναι ικανός. Το κόστος που πληρώνεται για αυτό είναι ότι η ζωή καταλαμβάνει τη θέση του νεκρού υπό την αιγίδα του Εγώ.

Η ακραία ένταση που χαρακτηρίζει αυτό το εδάφιο προέρχεται από το γεγονός ότι ο Παύλος αγωνίζεται να αρθρώσει μια αποκέντρωση του υποκειμένου, μια ιδιαίτερα στρεβλωμένη μορφή της διαίρεσής του. Εφόσον το υποκείμενο της ζωής βρίσκεται στον τόπο του θανάτου και αντίστροφα, συνεπάγεται ότι η γνώση και η θέληση, από τη μία, και η δράση και η υποκειμενική δυνατότητα από την άλλη, είναι πλήρως αποσυνδεδεμένες. Αυτή είναι η εμπειρικά επαληθεύσιμη ουσία της ύπαρξης σύμφωνα με τον νόμο. Επιπλέον, μπορεί να σκιαγραφηθεί ένας παραλληλισμός ανάμεσα σε αυτή την αποκέντρωση και την λακανική ερμηνεία του *cogito* (εκεί όπου σκέφτομαι, δεν είμαι, και εκεί όπου είμαι, δε σκέφτομαι).

Ας γενικεύσουμε λίγο. Για τον Παύλο, ο άνθρωπος του νόμου είναι αυτός για τον οποίο η δράση είναι χωρισμένη από τη σκέψη. Αυτή είναι η συνέπεια της αποπλάνησης από την εντολή. Αυτή η μορφή του υποκειμένου, όπου η διαίρεση είναι ανάμεσα στο νεκρό Εγώ και την αθέλητη αυτοματικότητα της ζώσας επιθυμίας είναι, για τη σκέψη μια μορφή αδυναμίας. Βασικά, η αμαρτία δεν είναι τόσο ένα σφάλμα όσο η αδυναμία της ζώσας σκέψης να καθυπαγορεύσει τη δράση. Υπό την επιρροή του νόμου, η σκέψη αποσυντίθεται σε αδυναμία και σε διαρκή στοχασμό, γιατί το υποκείμενο (το νεκρό Εγώ) είναι αποσυνδεδεμένο από την δίχως όρια δύναμη: αυτή της ζώσας αυτοματικότητας της επιθυμίας.

Συνεπώς, θα υποστηρίξουμε ότι:

Θεώρημα 3: Ο νόμος είναι αυτός που συγκροτεί το υποκείμενο ως αδυναμία της σκέψης.

Ο νόμος όμως συνίσταται πάνω από όλα στην ισχύ που έχει το γράμμα της εντολής. Είναι γνωστή η τρομερή διατύπωση στην επιστολή προς Κορινθίους II.3.6: “το γράμμα αποκτίνει, το δε πνεύμα ζωοποιεί”. Την ακολουθεί μια αναφορά στην “διαθήκη του θανάτου, που εντυπώνεται με γράμματα στην πέτρα” (Κορ. II. 3.7). Το γράμμα απονεκρώνει το υποκείμενο στο βαθμό που χωρίζει τη σκέψη από κάθε ισχύ.

Θα ορίσουμε τη “σωτηρία” (Ο Παύλος τη λέει “δικαιωμένη ζωή” ή “δικαίωση”) ως εξής: ότι μπορεί η σκέψη να άρει τον χωρισμό της από τη δράση και τη δύναμη. Υπάρχει σωτηρία εκεί όπου η διαιρεμένη μορφή του υποκειμένου συντηρεί τη σκέψη δια της δύναμης της πράξης. Σε ό,τι με αφορά, αυτό ακριβώς αποκαλώ διαδικασία αλήθειας.

Συνεπώς έχουμε:

Θεώρημα 4: Δεν υπάρχει γράμμα της σωτηρίας, ούτε κατά κυριολεξία μορφή της διαδικασίας αλήθειας.

Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να υπάρξει γράμμα μόνο του αυτοματισμού, του υπολογισμού. Ακολουθεί το λογικό συμπλήρωμα: υπάρχει υπολογισμός μόνο σε ό,τι αφορά το γράμμα. Υπάρχει απολογισμός μόνο του θανάτου. Κάθε γράμμα είναι τυφλό και λειτουργεί τυφλά.

Όταν το υποκείμενο είναι κάτω απ’ το γράμμα, την κυριολεξία, παρουσιάζει τον εαυτό του ως αποσυνδεδεμένη συνάφεια μεταξύ ενός αυτοματισμού της πράξης και μιας αδυναμίας της σκέψης.

Αν ορίσει κάποιος την “σωτηρία” ως την κατάργηση αυτής της αποσύνδεσης, είναι ξεκάθαρο ότι αυτή θα εξαρτηθεί από μια άνομη έκρηξη, η οποία θα αποσυνδέει το σημείο της αδυναμίας από τον αυτοματισμό.

Είναι σημαντικό να κατανοήσουμε και να ανακεφαλαιώσουμε την αντιδιαλεκτική της σωτηρίας και της αμαρτίας. Η σωτηρία είναι η αποσύνδεση της υποκειμενικής μορφής της οποίας το όνομα είναι αμαρτία. Είδαμε, στην πράξη, ότι η αμαρτία είναι μια υποκειμενική δομή, και όχι μια κακή πράξη. Η αμαρτία δεν είναι παρά η αλλοίωση των χώρων που καταλαμβάνουν ζωή και θάνατος υπό την επήρεια του νόμου, για αυτό και ο Παύλος, απαλλαγμένος από την ανάγκη για ένα εκλεπτυσμένο δόγμα του προπατορικού αμαρτήματος, θα πει απλά: *είμαστε εν αμαρτία*. Όταν η σωτηρία αποσυνδέσει τον υποκειμενικό μηχανισμό της αμαρτίας, γίνεται προφανές ότι αυτή η αποσύνδεση συνίσταται σε μια αποκυριολεκτικοποίηση του υποκειμένου.

Η απο-κυριολεκτικοποίηση αυτή μπορεί να εννοηθεί μόνο αν παραδεχτεί κάποιος ότι ένα από τα μονοπάτια του διαιρεμένου υποκειμένου είναι δια-γραμματικό. Εφόσον είμαστε “υπό τον νόμο”, το μονοπάτι αυτό παραμένει νεκρό (βρίσκεται στη στάση του Εγώ). Μόνο η ανάσταση του επιτρέπει να ξαναγίνει ενεργό. Η αποκόλληση του θανάτου απ’ τη ζωή, στην περίπτωση κατά την οποία η ζωή καταλάμβανε τη θέση του υπολείμματος του θανάτου, γίνεται αντιληπτή μόνο στη βάση της υπερχειλίσης της χάριτος, δηλαδή ως καθαρή πράξη.

Η “χάρις” σημαίνει ότι η σκέψη δεν δύναται να δικαιολογήσει εξ ολοκλήρου την κτηνώδη επανέναρξη του μονοπατιού της ζωής εκ μέρους του υποκειμένου, δηλαδή την εκ νέου ανακάλυψη της σύνδεσης ανάμεσα στο σκέπτεσθαι και το πράττειν. Η σκέψη μπορεί να ανασυρθεί από την αδυναμία της μόνο μέσω κάποιου πράγματος που υπερβαίνει την τάξη της σκέψης. Η “χάρις” κατονομάζει το συμβάν ως προϋπόθεση της ενεργής σκέψης. Η προϋπόθεση αυτή είναι η ίδια αναπόφευκτα καθ’ υπέρβασιν αυτού που καθορίζει· δηλαδή η χάρις αφαιρείται εν μέρει από την σκέψη στην οποία δίνει ζωή. Ή, όπως το έθεσε ο Μαλαρμέ —Ο Παύλος της σύγχρονης ποίησης— είναι βέβαιο ότι κάθε σκέψη αποτελεί ένα ριζίμο των ζαριών, αλλά είναι επίσης βέβαιο ότι θα είναι ανίκανη να σκεφτεί τελικά το τυχαίο που τη δημιούργησε.

Για τον Παύλο, η μορφή του χιαστού θάνατος/ζωή που συντονίζεται από τον νόμο μπορεί να αναχθεί, δηλαδή να μεταλλαχθεί και πάλι, μόνο μέσα από μια αδήριτη διαδικασία που αφορά τον θάνατο και τη ζωή· και αυτή η διαδικασία είναι η ανάσταση. Μόνον η ανάσταση επαναδιανέμει το χώρο του θανάτου και της ζωής, αποδεικνύοντας ότι η ζωή δεν είναι ανάγκη να καταλαμβάνει τον χώρο του νεκρού.

≡ 8

Η Αγάπη ως οικουμενική δύναμη

Έχει θεμελιωθεί ότι καμία ηθική —αν κάποιος καταλαβαίνει με τη λέξη “ηθική” την πρακτική υπακοή στον νόμο— δεν μπορεί να δικαιώσει την ύπαρξη ενός υποκειμένου: “Ο άνθρωπος δεν δικαιώνεται από τα έργα του νόμου αλλά από την πίστη στον Ιησού Χριστό” (Γαλ. 3.13). Επιπλέον, το συμβάν-Χριστός είναι ουσιαστικά η κατάργηση του νόμου, ο οποίος δεν ήταν παρά η αυτοκρατορία του θανάτου: “Ο Χριστός μας έσωσε από την κατάρρα του νόμου” (Γαλ. 3.13). Όπως ακριβώς το έννομο υποκείμενο, το οποίο αποκεντρώνεται μέσω της αυτοματικής ζωής της επιθυμίας, καταλαμβάνει τη θέση του νεκρού, καθώς η αμαρτία (ή η ασύνειδη επιθυμία) απολαμβάνει αυτόνομης ύπαρξης μέσα του, έτσι, όταν το υποκείμενο εγείρεται εκ του θανάτου μέσω της ανάστασης, συμμετέχει σε μια νέα ζωή, της οποίας το όνομα είναι Χριστός. Η ανάσταση του Χριστού είναι επίσης και δική μας ανάσταση, γιατί συνθλίβει τον θάνατο. Ο θάνατος είναι ο χώρος στον οποίο το υποκείμενο, κάτω από την επιρροή του νόμου, είχε εξοριστεί με την κλειστή μορφή του Εγώ: “Αν ζω, δεν είμαι πια εγώ που ζω, αλλά ο Χριστός που ζει μέσα μου” (Γαλ. 2.20). Με την ίδια λογική, αν επιμένει κάποιος να υποθέτει ότι η αλήθεια και η δικαιοσύνη μπορούν να επιτευχθούν με την υπακοή στις εντολές του νόμου, τότε θα πρέπει να επιστρέψει προς τον θάνατο, να δεχθεί ότι δεν μας έχει δοθεί καμία χάρη, και να απαρνηθεί την Ανάσταση: “Δεν μπορώ να αγνοήσω αυτή τη δωρεά του Θεού. Αν όμως η σωτηρία εξασφαλίζεται με την τήρηση του νόμου, τότε ο Χριστός πέθανε χωρίς λόγο” (Γαλ. 2.21).

Σημαίνει τούτο ότι το υποκείμενο που συνδέεται με τον Χριστιανικό νόμο είναι απόλυτα άνομο; Στο εδάφιο της επιστολής προς Ρωμαίους που εξετάσαμε αναλυτικά, υπάρχουν αρκετές ενδείξεις για το αντίθετο, οι οποίες μας υποχρεώνουν να εγείρουμε το τρομερά δύσκολο ερώτημα που αφορά στην *ύπαρξη ενός διαγραμματικού νόμου, ενός νόμου του πνεύματος*.

Την ίδια στιγμή που ξεκινά να παραμερίζει τον νόμο και να διευκρινίζει την σχέση του νόμου με την ασύνειδη επιθυμία, ο Παύλος παρατηρεί ότι “ο νόμος είναι άγιος, και οι εντολές του επίσης άγιες και δίκαιες και καλές [η εντολή αγία και δικαία και αγαθή]” (Ρωμ. 7.12). Επιπλέον, με μια κίνηση που μοιάζει να ανατρέπει ολόκληρη την προηγούμενη διαλεκτική, ο Παύλος

βεβαιώνει ότι “ο νόμος είναι πνευματικός [ο νόμος πνευματικός]” (Ρωμ. 7.14).

Έτσι, μοιάζει απαραίτητο να διαχωρίσουμε την νομικιστική υποκειμενικοποίηση, η οποία είναι δύναμη του θανάτου, από τον νόμο που ξυπνά η πίστη, και ο οποίος ανήκει στο πνεύμα και τη ζωή.

Το ζητούμενο συνίσταται στον στοχασμό της προφανούς αντίφασης μεταξύ δύο προτάσεων:

1. “Ο Χριστός είναι το τέλος του νόμου [τέλος νόμου Χριστός]” (Ρωμ. 10.4)
2. “Η αγάπη είναι η εκπλήρωση του νόμου [πλήρωμα νόμου η αγάπη]” (Ρωμ. 13.10).

Κάτω από την προϋπόθεση της πίστης, της διακηρυγμένης πεποίθησης, η αγάπη ονομάζει έναν μη κυριολεκτικό νόμο, ο οποίος δίνει στο πιστό υποκείμενο την συνοχή του, και φέρνει την μετασυμβαντική αλήθεια στον κόσμο.

Από τη σκοπιά μου, η θέση αυτή είναι επενδεδυμένη με μια γενική συνάφεια. Η τροχιά μιας αλήθειας, η οποία θεμελιώνει το υποκείμενό της ως αποκομμένο από του κρατικιστικούς νόμους της κατάστασης, είναι παρ’ όλα αυτά σύμφωνη με έναν άλλο νόμο: αυτόν ο οποίος, κηρύσσοντας την αλήθεια σε όλους, οικουμενικοποιεί το υποκείμενο.

Θεώρημα 5. Το υποκείμενο μετατρέπει την οικουμενική διακήρυξη της αλήθειας την οποία υπηρετεί σε μη κυριολεκτικό νόμο.

Στην οικουμενική αυτή διακήρυξη, για την οποία δεν επαρκεί η πίστη ή η καθαρή υποκειμενικοποίηση, ο Παύλος δίνει το όνομα “αγάπη” —όρος που μεταφράστηκε για πολύ καιρό ως ευσπλαχνία, κάτι το οποίο δεν σημαίνει πλέον για μας.

Η αρχή της είναι η εξής: όταν το υποκείμενο ως σκέψη βρίσκεται σε συμφωνία με την χάρη του συμβάντος —αυτή είναι η υποκειμενικοποίηση (πίστη, πεποίθηση)— τότε αυτός που ήταν νεκρός επιστρέφει στο χώρο της ζωής. Ξανα-αποκτά τα χαρακτηριστικά εκείνα της δύναμης τα οποία είχαν κυλήσει στην πλευρά του νόμου και των οποίων η υποκειμενική μορφή ήταν η αμαρτία. Ξανα-ανακαλύπτει τη ζώσα ενότητα του σκέπτεσθαι και του πράττειν. Η ανάκτηση αυτή μετατρέπει την ίδια τη ζωή σε οικουμενικό νόμο. Ο νόμος επιστρέφει ως άρθρωση της ζωής για όλους, ως μονοπάτι πίστης, ως νόμος πέρα από τον νόμο. Αυτό αποκαλεί αγάπη ο Παύλος.

Γνωρίζουμε ήδη ότι η πίστη δεν μπορεί να συγχυστεί με την απλή προσωπική πεποίθηση, η οποία, όπως είδαμε, όταν αφεθεί

στον εαυτό της, συντονίζει την τέταρτη λογοθετική πρακτική, αυτή των άφατων λόγων, τον εγκλεισμό του μυστικιστικού υποκειμένου, και όχι τον Χριστιανικό λόγο. Η γνήσια υποκειμενικοποίηση έχει ως υλική της απόδειξη την *δημόσια διακήρυξη* του συμβάντος με το όνομά του, δηλαδή της “ανάστασης”. Είναι ουσιώδες για την πίστη να διακηρύσσει τον εαυτό της. Η αλήθεια είτε είναι στρατευμένη είτε δεν υφίσταται. Αναφερόμενος στη *Δευτερονομία*, ο Παύλος μας θυμίζει ότι “Κοντά σου είναι ο λόγος, στο στόμα σου και στην καρδιά σου” (Ρωμ. 10.8). Και φυσικά προαπαιτείται η προσωπική πεποίθηση, αυτή της καρδιάς, αλλά μόνο η δημόσια ομολογία της πίστης εγκαθιστά το υποκείμενο στην προοπτική της σωτηρίας. Δεν είναι η καρδιά που σώζει, αλλά τα χείλη:

Ο λόγος της πίστεως είναι που κηρύττουμε. Αν ομολογήσεις με το στόμα σου πως ο Ιησούς είναι ο Κύριος και πιστέψεις με την καρδιά σου πως ο Θεός τον ανέστησε από τους νεκρούς, θα βρεις τη σωτηρία. Πραγματικά, όποιος πιστεύει με την καρδιά του, οδηγείται στη δικαίωση, κι όποιος ομολογεί με το στόμα, οδηγείται στη σωτηρία (Ρωμ. 10.9-10).

Το πραγματικό της πίστης είναι μια δραστική διακήρυξη, η οποία, μέσω της λέξης “ανάσταση” κηρύττει ότι η ζωή και ο θάνατος δεν είναι αναπόδραστα κατανεμημένα πράγματα όπως ήταν στον “παλιό άνθρωπο”. Η πίστη αναγνωρίζει δημόσια ότι ο υποκειμενικός μηχανισμός που κρατείται από τον νόμο δεν είναι ο μόνος εφικτός. Αλλά γίνεται φανερό ότι η πίστη, η ομολογία της ανάστασης ενός ανθρώπου, απλώς διακηρύσσει την ίδια δυνατότητα για όλους. Η ανάσταση θεμελιώνει το γεγονός ότι είναι εφικτή μια νέα συναρμολόγηση ζωής και θανάτου· αυτό είναι που πρέπει πρώτα να διακηρυχτεί. Αλλά η πεποίθηση αυτή αφήνει την οικουμενικοποίηση του “νέου ανθρώπου” μετέωρη και δεν λέει τίποτε για το περιεχόμενο της συμφιλίωσης μεταξύ ζώσας σκέψης και δράσης. Η πίστη λέει: *Μπορούμε να δραπετεύσουμε από την αδυναμία και να ξανα-ανακαλύψουμε αυτό από το οποίο μας χώρισε ο νόμος*. Η πίστη καθυπαγορεύει μια νέα πιθανότητα που, αν και ισχύει πραγματικά για τον Χριστό, δεν είναι ακόμα σε ισχύ για όλους.

Είναι απαραίτητο για την αγάπη να γίνει νόμος ώστε η μετασυμβαντική οικουμενικότητα της αλήθειας να μπορεί διαρκώς να εγγράφεται στον κόσμο, κινητοποιώντας τα υποκείμενα προς το μονοπάτι της ζωής. Η πίστη είναι η διακηρυγμένη σκέψη μιας εφικτής δύναμης της σκέψης. Δεν είναι όμως ακόμα η ίδια αυτή η δύναμη. Ο Παύλος το θέτει με αποτελεσματικότητα: “πίστις δι’ αγάπης ενεργούμενη”, η πίστη λειτουργεί μόνο μέσω της αγάπης

(Γαλ. 5.6).

Υπό αυτή την οπτική και σε ό,τι αφορά το Χριστιανικό υποκείμενο, η αγάπη προσυπογράφει την επιστροφή ενός νόμου ο οποίος, αν και μη κυριολεκτικός, λειτουργεί όμως ως αρχή και συνέχεια για την υποκειμενική ενέργεια που δημιουργείται από την διακήρυξη πίστης. Για τον νέο άνθρωπο, η αγάπη είναι εκπλήρωση της ρήξης που ο ίδιος κατορθώνει απέναντι στον νόμο· είναι ο νόμος της ρήξης με τον νόμο, ο νόμος της αλήθειας του νόμου. Εννοημένος έτσι, ο νόμος της αγάπης μπορεί ακόμα και να στηριχτεί βάσει της ανάμνησης του περιεχομένου του παλιού νόμου (ο Παύλος δεν χάνει ποτέ ευκαιρία να επεκτείνει τις πολιτικές του συμμαχίες). Το περιεχόμενο αυτό ανάγεται, μέσω της αγάπης, σε μια απλή αρχή που δεν πρέπει να χαραχτεί στην πέτρα, αλλιώς η κύρωση είναι η επιστροφή στο θάνατο. Και αυτό γιατί η αρχή αυτή υπακούει απόλυτα στην υποκειμενικοποίηση της πίστης:

Μην αφήνετε κανένα χρέος σε κανένα, εκτός βέβαια από την αγάπη που την οφείλετε πάντοτε ο ένας στον άλλο. Όποιος αγαπάει τον άλλο έχει τηρήσει το σύνολο των εντολών του Θεού. Γιατί *το μη μοιχεύσεις, μη φονεύσεις, μην κλέψεις, μην επιθυμήσεις*, κι όλες γενικά οι εντολές συνοψίζονται στην μια ετούτη: *Να αγαπήσεις τον πλησίον σου σαν τον εαυτό σου*. Η αγάπη σε καμία περίπτωση δεν κάνει κακό στον άλλο· η αγάπη είναι η τέλεια εκπλήρωση των εντολών του Θεού (Ρωμ. 13.8)

Το εδάφιο αυτό εκφράζει την διττή προσπάθεια του Παύλου:

* Να μειώσει την πολλαπλότητα των νομικών προταγμάτων, γιατί η θνησιγενής αυτονομία της επιθυμίας σχετίζεται με την μορφή που έχει το αντικείμενό της. Απαιτείται ένα μοναδικό, καταφατικό και μη αντικειμενικό δόγμα, το οποίο δεν θα ξυπνά το ατελεύτητο της επιθυμίας μέσω της παραβίασης της απαγόρευσης.

* Να διατυπωθεί έτσι το απόφθεγμα ώστε να απαιτεί πίστη για να γίνει κατανοητό.

Το “να αγαπάς τον πλησίον σαν τον εαυτό σου” ικανοποιεί και τις δύο αυτές προϋποθέσεις (και, επιπρόσθετα, το πρόταγμα του μπορεί να βρεθεί στην Παλαιά Διαθήκη, που είναι για καλό). Αυτό το απλό πρόταγμα δεν περιέχει καμία απαγόρευση· είναι καθαρή κατάφαση. Και προαπαιτεί πίστη, γιατί *πριν την Ανάσταση, το υποκείμενο, έχοντας παραδοθεί στον θάνατο, δεν έχει κανένα λόγο να αγαπά τον εαυτό του*.

Ο Παύλος δεν είναι με κανένα τρόπο ο θεωρητικός της

λατρευτικής αγάπης, μέσω της οποίας το υποκείμενο θα ξεχνούσε τον εαυτό του μέσα από την αφοσίωση στον Άλλο. Αυτή η ψευδής αγάπη, η οποία ισχυρίζεται ότι το υποκείμενο εξαλείφεται σε άμεση συνάρτηση με την υπέρβαση του Άλλου, δεν είναι παρά ναρκισσιστική υποκρισία. Υπάγεται στην τέταρτη λογοθετική πρακτική, αυτή της προσωποπαγούς, άφατης λέξης. Ο Παύλος γνωρίζει πολύ καλά ότι η αληθινή αγάπη υπάρχει μόνο εφόσον κάποιος μπορεί πρώτα να αγαπήσει τον εαυτό του. Αλλά η σχέση αγάπης που έχει το υποκείμενο με τον εαυτό του δεν είναι τίποτε άλλο παρά αγάπη της ζώσας αλήθειας, η οποία εγκαθιδρύει το υποκείμενο που την διακηρύσσει. Έτσι, η αγάπη βρίσκεται υπό την εποπτεία του συμβάντος και της υποκειμενικοποίησής του μέσω της πίστης, εφόσον μόνο το συμβάν επιτρέπει στο υποκείμενο να είναι κάτι άλλο από ένα νεκρό Εγώ που είναι αδύνατο να αγαπηθεί.

Η νέα πίστη λοιπόν συνίσταται στην χρήση της δύναμης της αγάπης του εαυτού προς την κατεύθυνση των άλλων, της διακήρυξής της προς όλους, με τρόπο που γίνεται εφικτός από την υποκειμενικοποίηση (την πεποίθηση). *Η αγάπη είναι αυτό ακριβώς για το οποίο είναι ικανή η πίστη.*

Αποκαλώ αυτή την οικουμενική δύναμη υποκειμενικοποίησης συμβαντική πιστότητα, και είναι ορθό να λέμε ότι η πιστότητα είναι ο νόμος μιας αλήθειας. Στη σκέψη του Παύλου, η αγάπη είναι ακριβώς η πιστότητα στο συμβάν-Χριστός, σε συνάφεια με μια δύναμη που κηρύσσει την αγάπη του εαυτού οικουμενικά. Η αγάπη είναι αυτό που κάνει τη σκέψη δύναμη, που εξηγεί γιατί είναι μόνο η αγάπη, και όχι η πίστη, που φέρει την ισχύ της σωτηρίας.

Αυτό που έχουμε συνεπώς είναι:

Θεώρημα 6: Αυτό που δίνει δύναμη σε μια αλήθεια και το οποίο καθορίζει την υποκειμενική πιστότητα, είναι η οικουμενική διακήρυξη της σχέσης προς τον εαυτό που θεμελιώνει το συμβάν, και όχι η σχέση αυτή καθεαυτή.

Θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε αυτό το θεώρημα θεώρημα της στράτευσης. Καμία αλήθεια δεν είναι ποτέ μοναχική ή επιμέρους.

Για να κατανοήσουμε την παυλική εκδοχή του θεωρήματος της στράτευσης, είναι χρήσιμο να προχωρήσουμε στη βάση δύο φαινομενικά αντιφατικών προτάσεων.

Ο Παύλος φαίνεται να αναθέτει την σωτηρία αποκλειστικά στην πίστη. Συχνά αυτό είναι όλο και όλο το απόσταγμα στο οποίο ανάγεται η σκέψη του. Για παράδειγμα (αν και η θεματική επαναλαμβάνεται σε όλες τις επιστολές):

Ξέρουμε όμως πως ο άνθρωπος δεν μπορεί να σωθεί με την τήρηση των διατάξεων του νόμου. Αυτό γίνεται μόνο με την πίστη στον Ιησού Χριστό. Γι' αυτό και εμείς πιστέψαμε στον Ιησού Χριστό, για να δικαιωθούμε με την πίστη στον Χριστό κι όχι με την τήρηση του νόμου, γιατί με τα έργα του νόμου δεν θα σωθεί κανένας άνθρωπος (Γαλ. 2.16).

Ο Παύλος όμως, επιδεικνύοντας την ίδια ενέργεια, θα αναθέσει τη σωτηρία μόνο στην αγάπη, φτάνοντας ακόμα και στο σημείο να ισχυριστεί ότι χωρίς την αγάπη η πίστη δεν είναι τίποτα παρά κούφιος υποκειμενισμός. Έτσι:

Αν μπορώ να λαλώ όλες τις γλώσσες των ανθρώπων, ακόμα και των αγγέλων, αλλά δεν έχω αγάπη για τους άλλους, οι λόγοι μου ακούγονται σαν ήχος χάλκινης καμπάνας ή σαν κυμβάλου αλαλαγμός. Και αν έχω της προφητείας το χάρισμα κι όλα κατέχω τα μυστήρια κι όλη τη γνώση, κι αν έχω ακόμα όλη την πίστη, έτσι που να μετακινώ βουνά, αλλά δεν έχω αγάπη, είμαι ένα τίποτα. Και αν ακόμα μοιράσω στους φτωχούς όλα μου τα υπάρχοντα, κι αν παραδώσω στη φωτιά το σώμα μου να καεί, αλλά δεν έχω αγάπη, σε τίποτα δε μ' ωφελεί (Κορ. 1.13.1-3).

Όταν το ζήτημα είναι η ταξινόμηση των τριών κύριων υποκειμενικών λειτουργιών που αρμόζουν στον νέο άνθρωπο — πίστη, αγάπη, και ευσπλαχνία, ή μάλλον πεποίθηση, βεβαιότητα και αγάπη— είναι στην αγάπη που ο Παύλος δίνει χωρίς δισταγμό τον πρώτο λόγο: “Θα μείνουν τελικά για πάντα αυτά τα τρία: η πίστη, η ελπίδα κι η αγάπη. Και απ' αυτά, το πιο σπουδαίο είναι η αγάπη” (Κορ. 1.13.13)

Από την μία πλευρά, η συμβαντική διακήρυξη εγκαθιδρύει το υποκείμενο· από την άλλη, χωρίς την αγάπη, χωρίς την πιστότητα, η διακήρυξη αυτή είναι άχρηστη. Ας πούμε ότι μια υποκειμενικοποίηση που δεν ανακαλύπτει την πηγή της ισχύος ως τέτοιας στην οικουμενική της διακήρυξη χάνει την αλήθεια για της οποίας την έξαφνη ανάδυση έμοιαζε να είναι ο μόνος μάρτυρας.

Σε ό,τι αφορά την περίπτωση της προνομιακής θέσης της αγάπης, η οποία μόνη επιφέρει την ενότητα σκέψης και δράσης στον κόσμο, θα πρέπει να προσέξουμε ιδιαίτερα το λεξιλόγιο του Παύλου, το οποίο είναι πάντα εξαιρετικά ακριβές. Όταν το θέμα αφορά υποκειμενικοποίηση δια της πίστης, ο Παύλος μιλά όχι για σωτηρία αλλά για δικαίωση (“δικαίωμα”). Αληθεύει ότι ο άνθρωπος “δικαιώνεται δια της πίστης” (Ρωμ. 3.28), αλλά αληθεύει επίσης ότι σώζεται μόνο δια της αγάπης. Θα πρέπει να θυμηθούμε παρεμπιπτόντως ότι αν η “δικαίωση” διατηρεί στη ρίζα της το

νομικό μοτίφ της δικαιοσύνης, η σωτηρία σημαίνει μάλλον απλά “απελευθέρωση”. Έτσι, η υποκειμενικοποίηση δημιουργεί, ανάλογα με την δυνατότητα που σηματοδοτείται από την ανάσταση ενός και μόνο ανθρώπου, τον δικαιωμένο χώρο της απελευθέρωσης: μόνο η αγάπη όμως, και κατ’ επέκταση η οικουμενικότητα της διακήρυξης, πραγματώνει αυτή την απελευθέρωση. Μόνο η αγάπη είναι η ζωή της αλήθειας, η χαρά της αλήθειας. Όπως λέει ο Παύλος: “Η αγάπη...μετέχει στη χαρά για την αλήθεια [η αγάπη...συγχαίρει δε τη αληθεία]” (Κορ. Ι. 13.6).

Ο Παύλος έχει την διορατικότητα να αντιληφθεί ότι κάθε υποκείμενο είναι η άρθρωση μιας υποκειμενικοποίησης και μιας συνεκτικότητας. Αυτό σημαίνει επίσης ότι δεν υπάρχει στιγμιαία σωτηρία· η χάρις δεν είναι παρά η ένδειξη μιας δυνατότητας. Το υποκείμενο πρέπει να παραδοθεί στην διεργασία που το κυφορεί, και όχι απλά στην ξαφνική του ανάδυση. Η “αγάπη” είναι το όνομα αυτής της διεργασίας. Η αγάπη για τον Παύλο δεν είναι ποτέ κάτι άλλο από την “πίστη που εργάζεται μέσω της αγάπης” (Γαλ. 5.6).

Είναι σαν να λέμε ότι η ορμή μιας αλήθειας, αυτό που της επιτρέπει να υπάρξει στον κόσμο, είναι ταυτόσημο με την οικουμενικότητά της. Η υποκειμενική της μορφή, κάτω από το Παυλικό όνομα *αγάπη*, συνίσταται στην άκοπη διακήρυξή της σε όλους τους άλλους, Έλληνες και Ιουδαίους, άντρες και γυναίκες, ελεύθερους και δούλους. Εξού και η συνέπεια ότι “δεν έχουμε καμία δύναμη ενάντια στην αλήθεια [ου δυνάμεθα κατά της αληθείας], αλλά μόνο για την αλήθεια [υπέρ της αληθείας]” (Κορ. ΙΙ.13.8).

Θεώρημα 7: Η υποκειμενική διαδικασία μιας αλήθειας είναι το ίδιο πράγμα με την αγάπη για την αλήθεια αυτή. Και το στρατευμένο πραγματικό της αγάπης αυτής είναι η οικουμενική διακήρυξη αυτού που την αποτελεί. Η υλικότητα του οικουμενισμού είναι η στρατευμένη διάσταση κάθε αλήθειας.

≡ 9

Η ελπίδα

Ο Παύλος ισχυρίζεται ότι “θα μείνουν τελικά για πάντα αυτά τα τρία: η πίστη, η ελπίδα κι η αγάπη” (Κορ. Ι.13.13). Έχουμε διαλευκάνει τον υποκειμενικό συσχετισμό ανάμεσα στην πίστη και την αγάπη. Τι συμβαίνει με την ελπίδα;

Στον Παύλο και τους επιγόνους του, η ελπίδα περιγράφεται ως συναφής με την δικαιοσύνη. Η πίστη επιτρέπει σε κάποιον να έχει ελπίδα στην δικαιοσύνη. Έτσι, στην επιστολή προς Ρωμαίους 10.10 διαβάζουμε: “Γιατί ο άνθρωπος πιστεύει με την καρδιά του και έτσι αποκτά δικαιοσύνη”.

Για ποιού είδους δικαιοσύνη μιλάμε όμως; Εννοεί ο Παύλος ότι η ελπίδα στη δικαιοσύνη είναι ελπίδα στην κρίση, την Αποκάλυψη; Τούτη θα ήταν πίστη σε ένα επερχόμενο συμβάν, το οποίο θα χάριζε τους καταδικασμένους από τους σωσμένους. Θα αποδιδόταν δικαιοσύνη, και θα ήταν σε αυτό το τελικό δικαστήριο της αλήθειας που η ελπίδα θα έδινε την εμπιστοσύνη της.

Ενάντια σ’ αυτή την κλασικού τύπου δικαστική εσχατολογία, ο Παύλος μοιάζει να χαρακτηρίζει την ελπίδα μάλλον ως απλό πρόταγμα συνέχειας, αρχή επιμονής και πείσματος. Στην πρώτη επιστολή προς Θεσσαλονικείς, η πίστη συγκρίνεται με τον αγώνα (*έργον*) και την αγάπη για τη σκληρή δουλειά, με το κοπιαστικό, με το δύσκολο. Η ελπίδα, από την πλευρά της, συσχετίζεται με την αντοχή, την επιμονή, και την υπομονή· είναι η υποκειμενικότητα που αρμόζει στην συνέχεια της υποκειμενικής διαδικασίας.

Η πίστη θα ήταν το άνοιγμα στο αληθές· η αγάπη η οικουμενοποιήσιμη αποτελεσματικότητα της τροχιάς της· και η ελπίδα, τέλος, η αρχή που θα μας ενθάρρυνε να επιμείνουμε σ’ αυτή την τροχιά.

Πώς συνδέεται η ιδέα της κρίσης, της δικαιοσύνης που θα αποδοθεί τελικά, με την ιδέα της επιμονής, αυτή του προτάγματος “Πρέπει να συνεχίσεις”; Αν η επιμονή έχει προνομιακή θέση, αντλεί κανείς μια υποκειμενική μορφή η οποία είναι εντελώς απαλλαγμένη από το συμφέρον, εκτός από τη συμμετοχή της ως συνεργάτις για την αλήθεια. Και οι δύο τάσεις έχουν μακρά ιστορία, της οποίας οι πολιτικές αντηχήσεις μπορούν ακόμα να γίνουν αντιληπτές. Το ζήτημα είναι πάντοτε το να γνωρίζει κανείς σε τί αποδίδει την στρατευμένη ενέργεια ενός ανώνυμου υποκειμένου.

Αν ευνοείται η ιδέα της τελικής εκδικητικής ανταπόδοσης, το υποκείμενο ξανασυνδέεται με το αντικείμενο. Εναλλακτικά, αν η

αλήθεια είναι αρχή επιμονής, τότε παραμένει κανείς στο χώρο του καθαρά υποκειμενικού. Ο Χριστιανισμός προχώρησε κάτω από την αιγίδα αυτής της έντασης, πριμοδοτώντας σχεδόν πάντα την εκδικητική ανταπόδοση που είναι πιο δημοφιλής στα μάτια της Εκκλησίας, όπως και ο συνηθισμένος συνδικαλισμός παραπέμπει στις λαϊκές διαμαρτυρίες για να μας κάνει προσεκτικότερους σε ό,τι αφορά τους “μη ρεαλιστικούς” πολιτικούς ενθουσιασμούς.

Το ζητούμενο είναι να γνωρίζει κανείς τι σχέση έχει η ελπίδα με την δύναμη. Ενισχύει τη δύναμη *από έξω*, ανάλογα με το τι ελπίζει κανείς; Υπάρχει κάποιο επερχόμενο συμβάν που θα μας ανταμείψει για την κοπιαστική διακήρυξη του συμβάντος που μας συγκροτεί; Η ελπίδα γίνεται τότε μια συμβαντική σύνδεση: εκδιπλώνει το υποκείμενο στο μεσοδιάστημα ανάμεσα σε δύο συμβάντα, και το υποκείμενο βασίζεται στην ελπίδα που έχει για το δεύτερο συμβάν ώστε να κρατήσει την πίστη του στο πρώτο.

Το κλασικό αντικειμενο-κεντρικό δόγμα υπαγορεύει ότι η τελική Κρίση θα δικαιώσει τους πιστούς τιμώνοντας τους απίστευτους. Η δικαιοσύνη γίνεται τρόπος διαίρεσης, όπως τον βλέπουμε στους μεγάλους πίνακες του Τιντορέτο ή του Μιχαήλ Αγγέλου, οι οποίοι επιδεικνύουν πλουσιοπάροχα την οπτική αντίθεση ανάμεσα στη φωτεινή ανάληψη προς ουρανούς των ανταμειβόμενων πιστών και την σκοτεινή πτώση των ηττημένων εκπροσώπων του κακού.

Η κόλαση πάντα απολάμβανε μεγαλύτερης καλλιτεχνικής επιτυχίας και δημοφιλίας από ό,τι ο παράδεισος, γιατί αυτό που απαιτεί το υποκείμενο, σύμφωνα με αυτή την εκδοχή της ελπίδας, είναι η ιδέα ότι ο πράττων το κακό θα τιμωρηθεί. Η νομιμοποίηση της πίστης και της αγάπης μέσω της ελπίδας είναι συνεπώς ολότελα αρνητική. Η ελπίδα διατρέχεται από το μίσος για τους άλλους, από τη μνησικακία. Αλλά εφόσον συλλαμβάνεται με τέτοιο τρόπο, η ελπίδα φαίνεται μάλλον ασύμβατη με την συμφιλίωση σκέψης και δύναμης μέσα στο οικουμενικό το οποίο ο Παύλος ονομάζει *αγάπη*.

Στην πραγματικότητα, δεν βρίσκει κανείς στον Παύλο την δικαστική, αντικειμενική σύλληψη της ελπίδας. Φυσικά, επειδή είναι βίαιος και μνησικάκος άνθρωπος (πώς θα μπορούσε το μονοπάτι του θανάτου να μην επιμένει στη διαίρεση του υποκειμένου;) υπάρχουν στιγμές όπου αφήνει να εννοηθεί ότι οι πράττοντες το κακό —δηλαδή, κυρίως οι πολιτικοί του αντίπαλοι στην δημιουργία Χριστιανικών θυλάκων— δεν θα έχουν καλή κατάληξη. Και παρόμοια, όπως κάθε Ιουδαίος που ζούσε στα πρώιμα χρόνια της αυτοκρατορίας, αφήνει τον εαυτό του πότε-πότε να φανταστεί ότι ο μέρες μας είναι μετρημένες, ότι το τέλος του κόσμου θα έλθει σύντομα. “Όλα αυτά σας τα λέω επειδή, όπως ξέρετε, είναι κοντά το τέλος. Ήρθε η ώρα να ξυπνήσουμε από τον ύπνο. Γιατί τώρα η τελική σωτηρία βρίσκεται πιο κοντά μας παρά τότε που πιστέψαμε....Γι’ αυτό ας πετάξουμε από πάνω μας τα έργα

του σκότους, κι ας φορέσουμε τα όπλα του φωτός” (Ρωμ. 13.11-12). Αλλά γίνονται πολύ λίγες παραχωρήσεις σε αυτή την βίαιη, αποκαλυπτική ατμόσφαιρα στο έργο του Παύλου. Και ακόμα λιγότερες σε ό,τι αφορά την τάση να συνδέεται η ελπίδα με την ικανοποίηση που θρέφεται από την τιμωρία των κακών.

Το πάθος του Παύλου είναι ο οικουμενισμός, και δεν είναι τυχαίο ότι ονομάστηκε “απόστολος των εθνών”. Η πιο ξεκάθαρή του πεποίθηση είναι ότι η κεντρική μορφή της Ανάστασης υπερβαίνει τον πραγματικό, τυχαίο της χώρο, δηλαδή την κοινότητα των Πιστών όπως έχει επί του παρόντος. Το έργο της αγάπης βρίσκεται ακόμα μπροστά μας: η αυτοκρατορία είναι αχανής. Ο άνθρωπος, ή λαός, που είναι καθ’ όλες τις ενδείξεις ασεβής ή απαίδευτος, οφείλει να γίνει αντιληπτός ως αυτός στον οποίο ο στρατευμένος απόστολος πρέπει να φέρει τα χαρμόσινα νέα. Ο οικουμενισμός του Παύλου δεν θα επιτρέψει στο περιεχόμενο της ελπίδας να γίνει ένα προνόμιο που δίδεται στους πιστούς οι οποίοι συμβαίνει να ζουν τώρα. Είναι σφάλμα να γίνεται αντικείμενο της ελπίδας η δικαιοσύνη ως ορθή κατανομή.

Στα μάτια του Παύλου, τελικά, η ελπίδα δεν είναι ελπίδα για μια αντικειμενική νίκη. Πρέπει να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε αυτό το δύσκολο κείμενο, του οποίου τα υπονοήματα είναι σημαντικά για κάθε παρτιζάνο της αλήθειας: “καυχόμαστε για την ελπίδα της συμμετοχής μας στη δόξα του Θεού. Μα δε σταματά εκεί η καύχησή μας: καυχόμαστε ακόμα και στις δοκιμασίες, γιατί ξέρουμε καλά πως οι δοκιμασίες οδηγούν στην υπομονή, η υπομονή στο δοκιμασμένο χαρακτήρα, κι ο δοκιμασμένος χαρακτήρας στην ελπίδα. Κι η ελπίδα τελικά δεν απογοητεύει” (Ρωμ. 5.2-5).

Η υποκειμενική διάσταση που ονομάζεται “ελπίδα” είναι η δοκιμασία που έχει ξεπεραστεί, όχι αυτό στο όνομα του οποίου έχει ξεπεραστεί. Η ελπίδα είναι ο “δοκιμασμένος χαρακτήρας”, η επιμονή της αγάπης μέσα από τη δοκιμασία, και με κανένα τρόπο το όραμα ανταμοιβών και τιμωριών. Η ελπίδα είναι η υποκειμενικότητα μιας νικηφόρου πιστότητας, μιας πιστότητας στην πιστότητα, και όχι η αναπαράσταση του μελλοντικού της αποτελέσματος.

Η ελπίδα σηματοδοτεί το πραγματικό της πιστότητας στην δοκιμασία της άσκησης της, εδώ και τώρα. Και έτσι πρέπει να γίνει κατανοητή η αινιγματική έκφραση “η ελπίδα δεν απογοητεύει”. Θα την συγκρίνουμε με την πρόταση του Λακάν, για τον οποίο η “αγχώδης αγωνία δεν απογοητεύει”, ακριβώς γιατί έχει φορτιστεί με το πραγματικό, με την υπερχείλιση του πραγματικού από την οποία προέρχεται. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι η ελπίδα δεν είναι το φαντασιακό μιας ιδανικής δικαιοσύνης που επιτέλους αποδίδεται, αλλά αυτό που συνοδεύει την πρακτική της αλήθειας, ή την

πρακτική οικουμενικότητα της αγάπης μέσα από τη δοκιμασία του πραγματικού.

Αν ο Παύλος —ξέχωρα από την γενική του αντίθεση στην ιδέα ότι η πίστη έχει “μισθούς”— δεν αποπειράται την καθυποταγή της ελπίδας στο φαντασιακό της εκδίκησης, αυτό οφείλεται στο ότι η ανάσταση δεν έχει νόημα ανεξάρτητα από τον οικουμενικό χαρακτήρα της λειτουργίας της. Από τη στιγμή που το θέμα αφορά την ενδεχομενικότητα και τη χάρη, απαγορεύεται κάθε παγιοποίηση των διαχωρισμών και των κατανομών: “Μια και μόνο πράξη δικαιοσύνης οδηγεί στην δικαίωση όλων” (Ρωμ. 5.18).¹⁰ Το “όλοι” επιστρέφει χωρίς εξαίρεση: “Όπως πεθαίνουν όλοι εξαιτίας της συγγένειας με τον Αδάμ, έτσι, χάρη στη συγγένεια με το Χριστό, όλοι θα ξαναπάρουν ζωή” (Κορ. Ι.15.22). Δεν υπάρχει χώρος εδώ για εκδίκηση και μνησικακία. Η κόλαση, το φλεγόμενο πηγάδι των εχθρών, δεν έχει ενδιαφέρον για τον Παύλο.

Παρ’ όλα αυτά, εξακολουθεί να ταυτοποιείται ένας εχθρός, και αυτός είναι ο θάνατος. Αλλά αυτό είναι ένα γενικευτικό όνομα, το οποίο αφορά σε ένα μονοπάτι σκέψης. Για αυτόν τον εχθρό, ο Παύλος, μιλάει, σε σπάνιες περιπτώσεις, σε μελλοντικό χρόνο: “Ο τελευταίος εχθρός που θα συντριφτεί είναι ο θάνατος” (Κορ. Ι.15.26). Η δικαιοσύνη που ενέχεται στην ελπίδα μπορεί αναμφίβολα να περιγραφεί ως θάνατος του θανάτου. Αλλά το ερώτημα αφορά στην ανάληψη της κατανίκησης της υποκειμενικής μορφής του θανάτου από τώρα. Η δικαιοσύνη συν-παρίσταται με την οικουμενική διακήρυξη της αγάπης και δεν οδηγεί σε καμία δικαστική διαίρεση μεταξύ των σωσμένων και των καταδικασμένων. Η ελπίδα, ως εμπιστοσύνη στην πιστότητα του στρατευμένου, επιβεβαιώνει μάλλον ότι κάθε νίκη είναι στην πραγματικότητα νίκη για όλους. Η ελπίδα είναι η υποκειμενική ενδεχομενικότητα μιας νίκης του οικουμενικού: “Και έτσι όλο το Ισραήλ θα σωθεί” (Ρωμ. 11.26).

Όπως η αγάπη είναι η γενική δύναμη της αγάπης για τον εαυτό που στρέφεται προς όλους ως συγκρότηση της ζώσας σκέψης, έτσι και η ελπίδα συνυφαίνει την υποκειμενικότητα της σωτηρίας και την ενότητα της σκέψης και της δύναμης σε οικουμενικότητα παρούσα σε κάθε δοκιμασία, σε κάθε νίκη. Κάθε νίκη, όσο τοπική κι αν είναι, είναι ταυτόχρονα οικουμενική.

Για τον Παύλο έχει τεράστια σημασία να διακηρύξω ότι είμαι δικαιωμένος μόνο στο βαθμό που είναι όλοι. Φυσικά, η ελπίδα με αφορά. Αλλά αυτό σημαίνει ότι καθορίζομαι στην μοναδικότητά μου ως υποκείμενο της οικονομίας της σωτηρίας μόνο στο βαθμό που η οικονομία αυτή είναι οικουμενική.

Η ελπίδα δείχνει ότι μπορώ να επιμείνω στην αγάπη μόνο γιατί η αγάπη εγκαινιάζει την απτή οικουμενικότητα του αληθούς,

¹⁰ Σ.τ.Μ: Έχω τροποποιήσει την αρχική μετάφραση στα νέα ελληνικά.

και αυτή η οικουμενικότητα με τη σειρά της με εγκολπώνει, με επηρεάζει. Αυτό είναι το ισχυρό νόημα της θέσης “Αν...δεν έχω την αγάπη, δεν είμαι τίποτε” (Κορ. Ι.13.2). Για τον Παύλο, η οικουμενικότητα διαμεσολαβεί την ταυτότητα. Είναι το “για όλους” που μου επιτρέπει να μετρηθώ ως ένας. Εδώ ξανα-ανακαλύπτουμε μια βασική παυλική αρχή: το Ένα παραμένει απροσπέλαστο χωρίς το “για όλους”. Ελπίδα αποκαλείται αυτό που οριοθετεί και επαληθεύει τη συμμετοχή μου στη σωτηρία από τη στιγμή που γίνομαι υπομονετικός εργάτης της οικουμενικότητας του αληθούς. Από αυτή τη σκοπιά, η ελπίδα δεν έχει καμία σχέση με το μέλλον. Είναι μορφή του παρόντος υποκειμένου, που επηρεάζεται με τη σειρά του από την οικουμενικότητα για την οποία εργάζεται.

Θεώρημα 8: Σε ό,τι αφορά το πρόταγμα της δικής του συνέχειας, το υποκείμενο υποστηρίζει τον εαυτό του μέσα από το γεγονός ότι το λαμβάνει χώρα της αλήθειας που το συγκροτεί είναι οικουμενικό και άρα το αφορά. Υπάρχει μοναδικότητα μόνο εφόσον υπάρχει οικουμενικότητα. Χωρίς αυτό, έξω από την αλήθεια υπάρχει μόνο ιδιαιτερότητα.

≡ 10

Η οικουμενικότητα και η διάβαση των διαφορών

Το ότι η ελπίδα είναι η καθαρή μορφή της υπομονής του υποκειμένου, η συμπερίληψη του εαυτού στην οικουμενικότητα του κηρύγματος, δεν υπονοεί με κανένα τρόπο ότι πρέπει να αγνοούμε ή να απορρίπτουμε τις διαφορές. Γιατί αν και σε ό,τι αφορά τη συγκρότηση του συμβάντος, όντως δεν υπάρχει “ούτε Έλληνας ούτε Ιουδαίος”, *το γεγονός είναι* ότι υπάρχουν Έλληνες και Ιουδαίοι. Το ότι κάθε διαδικασία αλήθειας ισοπεδώνει τις διαφορές, εκδιπλώνοντας ατέρμονα μια καθαρά γενικευτική πολλαπλότητα, δεν μας επιτρέπει να ξεχάσουμε το γεγονός ότι, μέσα στην κατάσταση (ας την πούμε “κόσμο”) *υπάρχουν διαφορές*. Μπορεί ακόμα και να πει κάποιος ότι δεν υπάρχει τίποτε άλλο.

Η οντολογία που εξυπακούεται από το κήρυγμα του Παύλου πριμοδοτεί τα μη όντα απέναντι στα όντα, ή μάλλον ισχυρίζεται ότι, για το υποκείμενο μιας αλήθειας, αυτό που υπάρχει θεωρείται γενικά από τις εγκαθιδρυμένες λογοθετικές πρακτικές ως μη υπάρχον, ενώ αντιστρόφως, τα όντα που έχουν αξία για τις πρακτικές αυτές είναι μη υπάρχοντα για το υποκείμενο. Παρ’ όλα αυτά, αυτά τα ανύπαρκτα υποκείμενα, αυτές οι δοξασίες, τα έθιμα, οι διαφορές, είναι αυτά προς στα οποία απευθύνεται η οικουμενικότητα· αυτά προς τα οποία κατευθύνεται η αγάπη· τέλος, αυτά που πρέπει να διασχιστούν ώστε να δομηθεί η ίδια η οικουμενικότητα ή ώστε η γενικότητα (*généricité*) του αληθούς να εκδιπλωθεί *εμμενώς*. Κάθε άλλη στάση θα απέδιδε την αλήθεια όχι στην εργασία της αγάπης (που είναι ενότητα σκέψης και δύναμης), αλλά στον εγκλεισμό του μυστικιστικού τέταρτου λόγου της επιφώτισης. Ο Παύλος, οποίος επιθυμεί να διαβεβαιώσει την μεταβίβαση των χαρμόσυνων νέων σε όλη την επικράτεια της αυτοκρατορίας, δεν επιθυμεί να δει ένα τέτοιο λόγο να μονοπωλεί και να αποστειρώνει το συμβάν.

Αυτός είναι ο λόγος που ο Παύλος, ο απόστολος των εθνών, δεν αρνείται απλώς να στιγματίσει τις διαφορές και τα έθιμα αλλά αναλαμβάνει να τα συστεγάσει έτσι ώστε η διαδικασία της ουσιαστικής απόρριψής τους να περνάει από μέσα τους. Η προσπάθεια ανίχνευσης νέων διαφορών, νέων ιδιαιτεροτήτων στις οποίες θα μπορούσε να *εκτεθεί* το οικουμενικό οδηγεί τον Παύλο πέρα από τον συμβαντικό χώρο με την στενή έννοια (τον Εβραϊκό χώρο), και τον ενθαρρύνει να εκτοπίσει την εμπειρία ιστορικά, γεωγραφικά, και οντολογικά. Για αυτό και έχουμε μια ιδιαίτερα χαρακτηριστική παρτιζάνικη τονικότητα, η οποία συνδυάζει την

οικειοποίηση των ιδιαιτεροτήτων και την σταθερότητα των αρχών, την εμπειρική ύπαρξη διαφορών και την ουσιαστική τους μη ύπαρξη —ο συνδυασμός όμως πραγματώνεται σύμφωνα με μια διαδοχή προβλημάτων που απαιτούν επίλυση και όχι δια μέσω μιας άμορφης σύνθεσης. Το σχετικό εδάφιο είναι φορτισμένο με αξιοπρόσεχτη ένταση:

Είμαι ελεύθερος, χωρίς εξάρτηση από κανέναν· κι όμως έκανα τον εαυτό μου σκλάβο όλων για να κερδίσω όσο το δυνατό πιο πολλούς. Ανάμεσα στους Ιουδαίους συμπεριφέρθηκα σαν Ιουδαίος για να τους κερδίσω για το Χριστό· κι ενώ εγώ ο ίδιος δεν είμαι πια κάτω από την εξουσία του νόμου, ανάμεσα σ' αυτούς που είναι συμπεριφέρθηκα σαν να ήμουν και εγώ, για να τους κερδίσω για το Χριστό. Παρόμοια, όταν βρισκόμουν μ' αυτούς που αγνοούν τον Μωσαϊκό νόμο, για να τους κερδίσω ζούσα και γω σαν ξένος προς τον νόμο, χωρίς αυτό να σημαίνει πως δεν υπακούω στο νόμο του Θεού, αφού είμαι δεμένος με τον νόμο του Χριστού. Με όσους έχουν αδύνατη πίστη, έγινα το ίδιο, για να κερδίσω τους αδύνατους στην πίστη. Για τους πάντες, έγινα τα πάντα (Κορ. Ι.9.19-22).

Δεν πρόκειται για ένα οπορτουνιστικό κείμενο, αλλά για παράδειγμα αυτού που οι Κινέζοι κομμουνιστές θα αποκαλέσουν “μαζική γραμμή”¹¹, ιδέα που αποκτά την τελική της έκφραση στην αρχή του να “υπηρετούμε το λαό.” Συνίσταται στην υπόθεση ότι, οποιαδήποτε και αν είναι τα έθιμα και οι δοξασίες ενός λαού, η σκέψη του, όταν την αδράξει η μετασυμβαντική εργασία μιας αλήθειας, γίνεται ικανή να διασχίσει και να υπερβεί αυτές τις δοξασίες και τα έθιμα χωρίς να χρειάζεται να εγκαταλειφθούν οι διαφορές που του επιτρέπουν να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως λαό μέσα στον κόσμο.

Αλλά για να αδράξει το λαό μια αλήθεια, είναι απαραίτητο η οικουμενικότητα να μην παρουσιάζεται κάτω από το ένδυμα της ιδιαιτερότητας. Οι διαφορές μπορούν να υπερκεραστούν μόνο αν η καλή θέληση σε ό,τι αφορά έθιμα και δοξασίες παρουσιαστεί σαν

¹¹ Σ.τ.Μ: Πρόκειται για την βασική αρχή πολιτικής στρατηγικής του Μάο Τσε Τουγκ και του Κομμουνιστικού Κόμματος Κίνας κατά τη διάρκεια του Κινεζικού εμφυλίου (1927-1949). Σύμφωνα με την αρχή αυτή, το κόμμα όφειλε να εκτεθεί συνειδητά στις υλικές συνθήκες ζωής των (κυρίως αγροτικών) μαζών και να αφογκραστεί τις λαϊκές απαιτήσεις, ώστε να μην εξελιχθεί σε γραφειοκρατικό μηχανισμό, αποκομμένο από την εμπειρία των μαζών. Η “μαζική γραμμή” απετέλεσε σημείο κριτικής διαφοροποίησης του Μάο από το Σοβιετικό μοντέλο γραφειοκρατικού συγκεντρωτισμού υπό τον Ιωσήφ Στάλιν.

αδιαφορία που ανέχεται τις διαφορές. Η μόνη υλική δοκιμασία αυτής της αδιαφορίας βρίσκεται, όπως λέει ο Παύλος, στο να μπορεί κάποιος να υιοθετεί ο ίδιος αυτές τις διαφορετικές δοξασίες και τα έθιμα. Εξού και η εντονότατη διστακτικότητα του Παύλου για κάθε κανόνα και κάθε έθιμο που θα αναλάμβανε το ρόλο μιας οικουμενικής συστράτευσης, κάνοντας τον ίδιο τον οικουμενισμό φορέα διαφορών και ιδιαιτεροτήτων.

Φυσικά, οι πιστοί που ανήκουν σε μικρούς Χριστιανικούς πυρήνες ρωτούν συνεχώς τον Παύλο για το τι είναι σωστό να πιστεύουν σε ό,τι αφορά την ενδυμασία των γυναικών, τις σεξουαλικές σχέσεις, τα επιτρεπόμενα και απαγορευμένα φαγητά, το ημερολόγιο, την αστρολογία, κλπ. Είναι άλλωστε στη φύση του ανθρώπινου ζώου, όπως αυτό καθορίζεται μέσα από δίκτυα διαφορών, να αρέσκειται να θέτει ερωτήματα αυτού του τύπου, ακόμα και να νομίζει ότι μόνο αυτά είναι σημαντικά. Αντιμέτωπος με αυτό τον ορυμαγδό προβλημάτων, απομακρυσμένων από ό,τι καθορίζει το Χριστιανικό υποκείμενο κατά τον ίδιο, ο Παύλος επιδεικνύει μια άκαμπτη ανυπομονησία: “Αν προτίθεται κάποιος να φιλονικήσει, εμείς δεν έχουμε τλετοίες συνήθειες” (Κορ. Ι.11.16).¹² Είναι ύψιστης σημασίας για το πεπρωμένο της οικουμενικής διεργασίας το να διαχωρίσει τη θέση της από τις συγκρούσεις δοξασιών και τις εντάσεις ανάμεσα σε εθμικές διαφορές. Το βασικό δόγμα είναι “μη εις διακρίσεις διαλογισμόν” —“μην συνδιαλέγεστε με διαφορετικές γνώμες” (Ρωμ. 14.1).

Αυτό το πρόταγμα είναι ακόμη περισσότερο εντυπωσιακό δεδομένου του ότι η “διάκρισις” σημαίνει κυρίως “ικανότητα να διακρίνει κανείς τις διαφορές”. Ο Παύλος λοιπόν είναι ταγμένος στο πρόταγμα να μην διακυβευθεί η διαδικασία αλήθειας με το να εμπλακεί στο δίχτυ των απόψεων και των διαφορών. Φυσικά και μπορεί η φιλοσοφία να διαλεχθεί με τις απόψεις· για τον Σωκράτη, αυτό άλλωστε είναι που την καθορίζει. Αλλά το Χριστιανικό υποκείμενο δεν είναι φιλόσοφος, και η πίστη δεν είναι ούτε ζήτημα άποψης, ούτε ζήτημα της κριτικής μιας άποψης. Η Χριστιανική στράτευση θα πρέπει να διασχίσει τις εγκόσμιες διαφορές και να αποφύγει κάθε σχολαστικιστική εμπλοκή με τα έθιμα.

Ο Παύλος, προφανώς ανυπόμονος να επιστρέψει στο θέμα της ανάστασης, αλλά επίσης προσεκτικός ώστε να μην αποξενώσει τους συντρόφους του, μπαίνει σε μεγάλο κόπο για να εξηγήσει ότι το τι τρώει κάποιος, η συμπεριφορά ενός υπηρέτη, οι αστρολογικές υποθέσεις, και τέλος το να είναι κάποιος Ιουδαίος, Έλληνας, ή οτιδήποτε άλλο, όλα αυτά μπορούν και πρέπει να γίνουν αντιληπτά ως ταυτόχρονα εξωγενή σε σχέση με την τροχιά μιας αλήθειας και συμβατά με αυτή:

¹² Σ.τ.Μ: Έχω τροποποιήσει την αρχική μετάφραση στα νέα ελληνικά.

Για παράδειγμα, ένας πιστεύει πως μπορεί να φάει απ' όλα, ενώ κάποιος άλλος, που έχει αυθεντική πίστη, τρώει μόνο χόρτα. Αυτός που τρώει απ' όλα, ας μην περιφρονεί εκείνον που δεν τρώει κι εκείνος που δεν τρώει, ας μην κατακρίνει εκείνον που τρώει... Άλλοι κάνουν διάκριση ανάμεσα στις μέρες, ενώ άλλοι τις θεωρούν όλες ίδιες. Ας κάνει ο καθένας ό,τι νομίζει σωστό (Ρωμ. 14.2-5).

Ο Παύλος προχωρά πολύ σ' αυτή την κατεύθυνση, και έτσι είναι παράξενο να τον βλέπεις να κατηγορείται για σεκταριστικό ηθικισμό. Το αντίθετο συμβαίνει, μια και τον βλέπουμε να ανθίσταται διαρκώς σε απαιτήσεις να θεσπιστούν απαγορεύσεις, τελετές, έθιμα, επαίτιοι. Δεν διστάζει να πει “στην πραγματικότητα, όλα τα πράγματα είναι καθαρά [πάντα καθαρά]” (Ρωμ. 14.20). Και πάνω από όλα, διαφωνεί με την ηθική κρίση, η οποία στα μάτια του υπεκφεύγει σε σχέση με το “για όλους” του συμβάντος: “Γιατί λοιπόν εσύ, ο ασθενικός στην πίστη, κατακρίνεις τον αδερφό σου; Κι εσύ ο ισχυρός στην πίστη, γιατί περιφρονείς τον αδερφό σου;... Γι' αυτό λοιπόν, ας σταματήσουμε να κατακρίνουμε τους άλλους” (Ρωμ. 14.10-13).

Στο τέλος, η αποστομωτική αρχή που προτείνεται από αυτό τον “ηθικολόγο” θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: τα πάντα επιτρέπονται (“πάντα εξέστιν”, Κορ. Ι.1023). Ναι, μέσα στην τάξη των ιδιαιτεροτήτων, τα πάντα επιτρέπονται. Γιατί αν οι διαφορές είναι η ύλη του κόσμου, αυτός είναι ο μόνος τρόπος να μπορέσει η μοναδικότητα που αρμόζει στο υποκείμενο της αλήθειας — μοναδικότητα που περιλαμβάνεται η ίδια στο γίνεσθαι του οικουμενικού— να διατρήσει την ύλη αυτή. Δεν υπάρχει ανάγκη να κρίνουμε ή να προσπαθούμε να απομυλώσουμε τα υλικά δεδομένα για να επιτευχθεί η διάτρησή τους· μάλλον το αντίθετο συμβαίνει στην πραγματικότητα.

Το ότι οι εθιμικές ή οι επιμέρους διαφορές πρέπει να *αφεθούν ήσυχες* από τη στιγμή που τις φέρνουμε σε επαφή με το οικουμενικό κήρυγμα και τις στρατευμένες συνέπειες της πίστης (που σημαίνει ότι ως αμαρτία λογίζεται μόνο η ασυνέπεια ως προς την πίστη, ή “οτιδήποτε δεν πηγάζει από την πίστη” [Ρωμ. 14.23]) είναι κάτι που μπορεί να αξιολογηθεί καλύτερα αν αναλογιστούμε δύο παραδείγματα. Πρόκειται για τις περιπτώσεις για τις οποίες ο Παύλος έχει κατηγορηθεί για σεκταριστικό ηθικισμό, αν όχι για κάτι χειρότερο: αυτές των γυναικών και των Εβραίων.

Έχει συχνά υποστηριχτεί ότι η παυλική διδασκαλία εγκαίνιασε την εποχή των Χριστιανικών πηγών του αντισημιτισμού. Αλλά εκτός αν θεωρεί κάποιος ότι η ρήξη με την θρησκευτική ορθοδοξία μέσω της δημιουργίας, εκ των έσω, μιας μοναδικής σε χαρακτήρα αίρεσης αποτελεί μορφή ρατσισμού —κάτι το οποίο, αν

λάβουμε υπόψη τα δεδομένα, αποτελεί αφόρητη αναδρομική υπερβολή— τότε θα πρέπει να παραδεχτεί ότι δεν υπάρχει τίποτε που να προσεγγίζει οποιαδήποτε μορφή αντισημιτισμού στα γραπτά του Παύλου.

Η κατηγορία της “Θεοκτονίας”, η οποία, είναι αλήθεια, επιβαρύνει τους Εβραίους με μια αβάσταχτη μυθολογική ενοχή, είναι εντελώς απύσχα από τον λόγο του Παύλου, για λόγους ταυτόχρονα ανεκδοτολογικούς και ουσιαστικούς. Ανεκδοτολογικούς γιατί σε κάθε περίπτωση —έχουμε ήδη εξηγήσει το γιατί— η ιστορική και κρατική διαδικασία της εκτέλεσης του Ιησού, και άρα η κατανομή ευθυνών για το θέμα, δεν έχει κανένα ενδιαφέρον για τον Παύλο, για τον οποίο μόνο η ανάσταση έχει σημασία. Βασικούς γιατί, προηγούμενη κατά πολύ χρονικά της Τριαδικής θεολογίας, η σκέψη του Παύλου δεν βασίζεται με κανένα τρόπο στην ιδέα της ουσιαστικής ταυτότητας Χριστού και Θεού, και έτσι δεν υπάρχει τίποτε στον Παύλο που να ανταποκρίνεται στο θυσιαστικό μοτίφ του εσταυρωμένου Θεού.

Είναι μάλλον τα Ευαγγέλια, και κυρίως το τελευταίο, αυτό του Ιωάννη, που διαχωρίζουν την ιδιαιτερότητα των Ιουδαίων και που εμμένουν στη διαίρεση Χριστιανών και Εβραίων. Μετά τον μακροχρόνιο πόλεμο των Ιουδαίων ενάντια στην ρωμαϊκή κατοχή, αυτή η κίνηση μάλλον βοήθησε να εξασφαλιστεί η καλή πίστη των αυτοκρατορικών αρχών, αλλά ήδη εργάζεται για να απομακρύνει την Χριστιανική πρόταση από τον οικουμενικό της προορισμό, προλειαινώντας το έδαφος για το διαφοροποιητικό καθεστώς εξαιρέσεων και αποκλεισμών.

Δε βρίσκουμε τίποτε ανάλογο στον Παύλο. Η σχέση του με την ιουδαϊκή ιδιαιτερότητα είναι ουσιαστικά θετική. Έχοντας συναίσθηση του βαθμού στον οποίο ο συμβαντικός χώρος παραμένει, γενεαλογικά και οντολογικά, μέρος της κληρονομιάς του βιβλικού μονοθεϊσμού, φτάνει στο σημείο να δίνει στους Εβραίους ένα είδους πρωτοκαθεδρίας όταν οριοθετεί την οικουμενικότητα του κηρύγματος. Για παράδειγμα, “δόξα, τιμή, και ειρήνη προσμένουν όποιον κάνει το καλό, πρώτα τον Ιουδαίο αλλά και τον εθνικό” (Ρωμ. 2.10).

“Πρώτα τον Ιουδαίο [Ιουδαίοι πρώτον]”: αυτό ακριβώς οριοθετεί την πρωτοκαθεδρία της Εβραϊκής διαφοράς στην κίνηση που διανύει όλες τις διαφορές ώστε να δομηθεί το οικουμενικό. Για αυτό ο Παύλος δεν θεωρεί απλά προφανή την ανάγκη να γίνει κανείς “Ιουδαίος ανάμεσα στους Ιουδαίους”, αλλά επικαλείται την Εβραϊκότητά του με σθένος ώστε να θεμελιώσει το γεγονός ότι οι Ιουδαίοι συμπεριλαμβάνονται στην οικουμενικότητα της Επαγγελίας: “Έπειτα απ’ όλα αυτά αναρωτιέμαι: μήπως ο Θεός απέρριψε το λαό του; Αποκλείεται! Γιατί και εγώ είμαι Ισραηλίτης, απόγονος του Αβραάμ, από τη φυλή Βενιαμίν. Δεν απέρριψε,

λοιπόν, ο Θεός τον λαό του, που από παλιά τον είχε ξεχωρίσει και αγαπήσει” (Ρωμ. 11.1).

Φυσικά, ο Παύλος αντιμάχεται όλους εκείνους που θέλουν να υποτάξουν την μετασυσμβαντική οικουμενικότητα στην Ιουδαϊκή ιδιαιτερότητα. Ελπίζει με θέρμη να “ελευθερωθεί από τους άπιστους της Ιουδαίας” (Ρωμ. 15.31). Είναι το ελάχιστο που θα ’πρεπε να περιμένει κανείς από κάποιον που καθορίζει την πίστη του μόνο μέσα από το αποτέλεσμα της κατάρρευσης των εθιμικών και κοινοτικών διαφορών. Με κανένα όμως τρόπο δεν πρόκειται για κρίση σε βάρος των Ιουδαίων ως τέτοιων, ιδιαίτερα εφόσον τελικά η πεποίθηση του Παύλου, σε αντίθεση με αυτή του Ιωάννη, είναι ότι “θα σωθεί κι ολόκληρος ο Ισραήλ” (Ρωμ. 11.26).

Η αλήθεια είναι ότι ο Παύλος ενεργοποιεί ένα νέο λόγο στα πλαίσια μιας διαρκούς και ευφυούς στρατηγικής μετατόπισης του ιουδαϊκού λόγου. Ήδη παρατηρήσαμε ότι οι αναφορές στην Παλαιά Διαθήκη είναι τόσο άφθονες στα κείμενα του Παύλου όσο απύσες είναι οι αναφορές στα λεγόμενα του Χριστού. Το μέλημα του Παύλου δεν είναι προφανώς η κατάργηση της ιουδαϊκής ιδιαιτερότητας, την οποία διαρκώς αναγνωρίζει ως αρχή ιστορικότητας του συμβάντος, αλλά η εσωτερική της αναζωπύρωση μέσω όλων όσων είναι ικανή σε σχέση με τον νέο λόγο, και άρα με το νέο υποκείμενο. Για τον Παύλο, η Εβραϊκότητα γενικότερα, και η Γραφή πιο συγκεκριμένα, μπορούν και πρέπει να υποκειμενικοποιηθούν.

Η διαδικασία αυτή βρίσκει τη βάση της στην αντίθεση μεταξύ της μορφής του Μωυσή και αυτή του Αβραάμ. Ο Παύλος δεν συμπαθεί ιδιαίτερα τον Μωυσή, τον άνθρωπο του γράμματος και του νόμου. Αντίθετα, ταυτίζεται πρόθυμα με τον Αβραάμ, για δύο πολύ σημαντικούς λόγους. Και οι δύο περιέχονται σε ένα εδάφιο από την επιστολή προς Γαλάτες (3.6): “Το ίδιο και ο Αβραάμ, σύμφωνα με τη Γραφή, ‘πίστεψε στο Θεό, και γι’ αυτή του την πίστη ο Θεός τον αναγνώρισε δίκαιο.’ Μάθετε λοιπόν, ποιοι είναι γνήσιοι απόγονοι του Αβραάμ· είναι όσοι εμπιστεύονται στο Θεό όπως εκείνος. Και η Γραφή, προβλέποντας πως ο Θεός θα σώσει τα έθνη με την πίστη, έδωσε από πριν στον Αβραάμ το ελπιδοφόρο μήνυμα ότι ‘θα ευλογηθούν στο πρόσωπό του όλα τα έθνη.’ Συνεπώς, όσοι εμπιστεύονται στο Θεό ευλογούνται μαζί με τον πιστό Αβραάμ.”

Βλέπει κανείς εδώ την αποφασιστική σημασία του Αβραάμ για τον Παύλο. Πρώτον γιατί εκλέχθηκε από το Θεό καθαρά λόγω της πίστης του, πριν τον νόμο (τον οποίο παρέλαβε ο Μωυσής, όπως σημειώνει ο Παύλος, “τετρακόσια τριάντα χρόνια αργότερα”): δεύτερον, γιατί η υπόσχεση που συνοδεύει την εκλογή του αφορά “όλα τα έθνη”, και όχι απλά τους Ιουδαίους απογόνους. Έτσι ο Αβραάμ προεικονίζει αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε

οικουμενισμό του ιουδαϊκού χώρου. Με άλλα λόγια, προεικονίζει τον Παύλο. Ιουδαίος ανάμεσα στους Ιουδαίους, και περήφανος για αυτό, ο Παύλος επιθυμεί μόνο να μας θυμίσει ότι είναι παράλογο να θεωρεί κανείς τον εαυτό του ιδιοκτήτη του Θεού· ένα συμβάν όπου διακυβεύεται ο θρίαμβος της ζωής επί του θανάτου ενεργοποιεί το “για όλους” μέσα από το οποίο συντηρείται το Ένα του γνήσιου μονοθεϊσμού· κι αυτό ανεξάρτητα από τις κοινοτιστικές μορφές που υιοθετούνται από τον ένα ή τον άλλο. Σ’ αυτή την υπενθύμιση, για άλλη μια φορά, οι Γραφές παίζουν τον ρόλο τους: “Μας κάλεσε όχι μόνο από τον ιουδαϊκό λαό, αλλά και από τους εθνικούς, όπως λέει και στο βιβλίο του Ωσπέ: ‘Θα ονομάσω λαό μου αυτούς που δεν είναι λαός μου, αγαπημένους μου, αυτούς που δεν είχα αγαπήσει’” (Ρωμ. 9.24).

Σε ό,τι αφορά τις γυναίκες, είναι εξίσου ψευδές, αν και υποστηρίζεται συχνά, ότι ο Παύλος είναι ο ιδρυτής ενός χριστιανικού μισογυνισμού. Δεν θα υποστηρίξουμε ότι ο Παύλος, που δεν επιθυμεί ατελείωτες έριδες γύρω από έθιμα και δοξασίες (γιατί αυτό θα διακύβευε την υπέρβαση του οικουμενικού μέσα από τις κοινοτιστικές διαιρέσεις) δηλώνει για τις γυναίκες πράγματα που θα φαινόταν ορθά σήμερα. Αλλά αν λάβουμε όλες τις παραμέτρους υπόψη, υπάρχει κάτι παράλογο στην επιθυμία να τον δικάσουμε μπροστά στην ολομέλεια του σύγχρονου φεμινισμού. Η μόνη ερώτηση που αξίζει τον κόπο να θέσει κανείς είναι αν ο Παύλος, δεδομένων των συνθηκών της εποχής του, είναι προοδευτικός ή αντιδραστικός σε ό,τι αφορά την θέση των γυναικών.

Σε κάθε περίπτωση, ένας αποφασιστικός παράγοντας είναι ότι ο Παύλος προτίθεται, ενόψει της θεμελιώδους πρότασης που ισχυρίζεται ότι “δεν υπάρχει άντρας ή γυναίκα” μέσα στο στοιχείο της πίστης, να επιτρέψει στις γυναίκες τη συμμετοχή σε συγκεντρώσεις πιστών και τη διακήρυξη του συμβάντος. Ως στρατευμένος οραματιστής, ο Παύλος καταλάβαινε τα αποθέματα ενέργειας που θα μπορούσε να ενεργοποιήσει αυτή η ίση συμμετοχή. Δεν επιθυμούσε να στερηθεί της παρουσίας της “αγαπητής Περσίδας, που τόσα πολλά έχει προσφέρει στο έργο του Κυρίου” (Ρωμ. 16.12), ούτε της Ιουλίας, ούτε της αδερφής του Νηρέα.

Έτσι φαίνεται ότι το πρόβλημα για τον Παύλο είναι η συμφιλίωση —ανάλογα με τις συνθήκες— αυτής της απαίτησης με την προφανή και μεγάλων διαστάσεων ανισότητα που επιβάρυνε τις γυναίκες στον αρχαίο κόσμο, χωρίς όμως οι διαφωνίες για το θέμα αυτό να παρεμποδίζουν την κίνηση της οικουμενικοποίησης.

Η τεχνική του Παύλου συνίσταται συνεπώς στην εκ των υστέρων συμμετρικοποίηση. Αρχικά, ο Παύλος θα παραδεχτεί αυτό που κανείς στην εποχή του δεν είναι πρόθυμος να αμφισβητήσει —

για παράδειγμα, την εξουσία του άντρα απέναντι στη σύζυγό του. Εξού και η πρόταση “Η γυναίκα δεν εξουσιάζει το σώμα της ίδια, αλλά ο άντρας της” (Κορ. Ι.7.4). Φρίκη! Ναι, αλλά για να παρεισφρύσει έμμεσα σ’ αυτή την αρχή ανισότητας μια υπενθύμιση ότι σημασία έχει το οικουμενικό γίγνεσθαι μιας αλήθειας, το απόφθεγμα θα αδρανοποιηθεί, τρόπον τινά, μέσα από την αντιστροφή του κατά τη συνέχεια. Γιατί το κείμενο συνεχίζει, και αυτή η συνέχεια πάντα πρέπει *επίσης* να αναφέρεται: “παρόμοια και ο άντρας δεν εξουσιάζει το σώμα του ο ίδιος, αλλά η γυναίκα του” (Κορ. Ι.7.4).

Τελικά, το εγχείρημα του Παύλου —το οποίο, σε τελική ανάλυση θα πρέπει να το θεωρήσουμε προοδευτική καινοτομία— συνίσταται στο να αναγκαστεί ο οικουμενικός εξισωτισμός να περάσει μέσα από την αντιστρεψιμότητα της άνισης εξουσίας. Αυτό του επιτρέπει άμεσα να αποφύγει τις έριδες σε ότι αφορά την εξουσία (την οποία λαμβάνει ως δεδομένη εξ αρχής) και να προλειάνει την παγκόσμια κατάσταση έτσι ώστε να μπορεί η οικουμενικότητα με τη σειρά της να επηρεάσει τις επιμέρους διαφορές —στην περίπτωση αυτή, τη διαφορά μεταξύ των φύλων.

Εξού και μια τεχνική εξισορρόπησης, η οποία χαρακτηρίζει χωρίς εξαίρεση όλες τις παρεμβάσεις του Παύλου σε ό,τι αφορά τις γυναίκες. Ας πάρουμε τον γάμο, για παράδειγμα. Προφανώς, ο Παύλος ξεκινά με τον κανόνα ανισότητας: “δίνω εντολή...η γυναίκα να μην χωρίζει από τον άντρα της” (Κορ. Ι.7.10). Αλλά αμέσως συμπληρώνει: “Και ο άντρας να μη διώχνει τη γυναίκα του”.

Ας αναλογιστούμε ένα ζήτημα το οποίο, στην Ισλαμική του εκδοχή, έχει μια κάποια επικαιρότητα. Θα πρέπει οι γυναίκες να καλύπτουν τα μαλλιά τους όταν είναι σε δημόσιο χώρο; Αυτή είναι προφανώς η άποψη όλων στον κόσμο της ανατολής όπου προσπαθεί να ιδρύσει στρατευμένες ομάδες ο Παύλος. Για τον Παύλο, αυτό που έχει σημασία είναι η γυναίκα να “προσεύχεται ή να προφητεύει” (το ότι μια γυναίκα είναι ικανή “προφητείας” — δηλαδή, για τον Παύλο, δημόσιας διακήρυξης πίστης, είναι αρκετά σημαντικό). Έτσι, παραδέχεται ότι “κάθε γυναίκα που προσεύχεται ή προφητεύει χωρίς κάλυμμα στο κεφάλι, ντροπιάζει τον άντρα της” (Κορ. Ι.11.5). Το επιχείρημα είναι ότι τα μακριά μαλλιά των γυναικών παραπέμπουν σε κάτι από τον φυσικό χαρακτήρα του πέπλου, και ότι είναι σωστό να δίνεται έμφαση σε αυτό το φυσικό πέπλο με ένα τεχνητό σημείο που τελικά σηματοδοτεί την αποδοχή της διαφοράς ανάμεσα στα φύλα. Όπως λέει ο Παύλος, για μια γυναίκα, η αληθινή ντροπή συνίσταται στο κούρεμα· ο μοναδικός λόγος που, εφόσον έχει κληθεί να δηλώσει την πίστη της, θα πρέπει να φορέσει πέπλο είναι ώστε να δείξει ότι η οικουμενικότητα αυτής της δήλωσης *περιλαμβάνει τις γυναίκες που βεβαιώνουν ότι είναι*

γυναίκες. Το ζήτημα εδώ είναι η δύναμη του οικουμενικού πάνω στη διαφορά ως διαφορά.

Θα τεθεί η αντίρρηση ότι ο περιορισμός αυτός αφορά μόνο τις γυναίκες και ότι επομένως είναι απροκάλυπτα άνισος. Αλλά δεν είναι έτσι, δεδομένης της συμμετρικοποίησης που ακολουθεί. Γιατί ο Παύλος ξεκαθαρίζει προσεκτικά ότι “οι άντρες, όταν προσεύχονται ή προφητεύουν με κάλυμμα στο κεφάλι, ντροπιάζουν το Χριστό” (Κορ. Ι.11.4), και ότι είναι το ίδιο ντροπιαστικό για έναν άντρα να έχει μακριά μαλλιά όσο είναι και για μια γυναίκα να έχει κοντά. Η ανάγκη διάβασης (και μαρτυρίας υπέρ) της διαφοράς ανάμεσα στα φύλα *έτσι ώστε* αυτή να γίνει αδιάφορη μπροστά στην οικουμενικότητα της διακήρυξης, οδηγεί σε συμμετρικούς και όχι μονόδρομους περιορισμούς μέσα στον ενδεχομενικό χώρο των εθίμων.

Αντηχώντας ίσως το ιστορικό όραμα του κόσμου που ενδημεί στην εποχή, και του οποίου η ρωμαϊκή έκδοση ήταν η λατρεία του αυτοκράτορα, ο Παύλος δηλώνει όντως ότι “η κεφαλή του κάθε άντρα είναι ο Χριστός, κεφαλή της γυναίκας είναι ο άντρας και κεφαλή του Χριστού είναι ο Θεός” (Κορ. Ι.11.3). Επιπλέον, η αμφισημία της λέξης “κεφαλή” (η οποία ανιχνεύεται ακόμα στην αρχαία λέξη “chef”) του επιτρέπει να περάσει από την λογικο-κοσμική αυτή θεώρηση σε μια εξέταση του επικίνδυνου ερωτήματος του γυναικείου πέπλου. Όπως είναι αναμενόμενο, η βάση προσφέρεται από την αφήγηση της *Γέννησης*: “Δε δημιουργήθηκε ο άντρας από τη γυναίκα, αλλά η γυναίκα από τον άντρα” (Κορ. Ι.11.8). Το ζήτημα μοιάζει να έχει διευθετηθεί: ο Παύλος φαίνεται να προτείνει μια σταθερή θρησκευτική βάση για την καθυποταγή των γυναικών. Κι όμως, όχι. Τρεις σειρές αργότερα, ένα σθεναρό “όμως” (“πλην”) μας εισάγει στην κατοπινή συμμετρικοποίηση, η οποία, θυμίζοντάς μας ότι κάθε άντρας γεννιέται από γυναίκα, οδηγεί την όλη άνιση κατασκευή προς την βασική ισότητα: “Μέσα στην οικονομία του Κυρίου όμως, ούτε ο άντρας νοείται ανεξάρτητα από τη γυναίκα ούτε η γυναίκα ανεξάρτητα από τον άντρα. Γιατί όπως η πρώτη γυναίκα έγινε από τον πρώτο άντρα, έτσι κι ο άντρας γεννιέται από τη γυναίκα” (Κορ.Ι.11.11).

Έτσι, ο Παύλος παραμένει πιστός στην διττή του πεποίθηση. Σε σχέση με αυτό που μας συνέβει, με αυτό που υποκειμενικοποιούμε μέσα από τη δημόσια διακήρυξη (πίστη), με αυτό το οποίο οικουμενοποιούμε μέσα από την πιστότητα (αγάπη), με αυτό με το οποίο ταυτίζουμε την υποκειμενική μας συνεκτικότητα στον χρόνο (ελπίδα), οι διαφορές είναι αδιάφορες, και η οικουμενικότητα του αληθούς τις ισοπεδώνει. Σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο εκτυλίσσεται η αλήθεια, η οικουμενικότητα πρέπει να εκτεθεί σε όλες τις διαφορές και να δείξει, μέσα από τη

δοκιμασία των διαιρέσεών τους, ότι είναι ικανές να φιλοξενήσουν την αλήθεια που τις διανύει. Αυτό που έχει σημασία σημασία, για τον άντρα ή τη γυναίκα, τον Ιουδαίο ή τον Έλληνα, τον δούλο ή τον ελεύθερο, είναι ότι οι διαφορές φέρουν το οικουμενικό που τους επισυμβαίνει ως χάρη. Αντίστροφα, μόνο μέσα από την αναγνώριση του γεγονότος ότι οι διαφορές έχουν την ικανότητα να φέρουν το οικουμενικό που τις αγγίζει, μπορεί το οικουμενικό το ίδιο να επαληθεύσει την πραγματικότητα του: “Πάρτε για παράδειγμα τα μουσικά όργανα, όπως η φλογέρα ή η άρπα. Αν οι ήχοι τους δεν ξεχωρίζουν ο ένας από τον άλλο, πώς θα καταλάβει κανείς ποια μελωδία παίζει το καθένα”; (Κορ. Ι.14.7)

Όπως οι τόνοι των οργάνων, οι διαφορές μάς προσφέρουν την αναγνωρίσιμη ομοφωνία που συνιστά τη μελωδία του Αληθούς.

≡ 11

Συμπέρασμα

Δώσαμε σ' αυτό το βιβλίο τον υπότιτλο *Το Θεμέλιο του Οικουμενισμού*. Πρόκειται βέβαια για έναν υπερβολικό τίτλο. Ο πραγματικός οικουμενισμός παρίσταται ήδη πλήρως στο ένα ή το άλλο θεώρημα του Αρχιμήδη, σε ορισμένες πολιτικές πρακτικές των Ελλήνων, σε μια τραγωδία του Σοφοκλή, ή στην ερωτική ένταση την οποία μαρτυρούν τα ποιήματα της Σαπούς. Και είναι εξίσου παρών στους Ψαλμούς, ή, αντεστραμμένος ως μηδενισμός, στον θρήνο του Εκκλησιαστή.

Παρ' όλα αυτά, δημιουργείται με τον Παύλο, σε αυτό το ίδιο θέμα, μια ισχυρή ρήξη, η οποία είναι ακόμα αδύνατο να διαγνωστεί στη διδασκαλία του Ιησού, στο βαθμό τουλάχιστον που έχουμε πρόσβαση σ' αυτή. Μόνο αυτή η ρήξη μπορεί να φωτίσει την αχανή ηχώ του χριστιανικού θεμελίου.

Η δυσκολία στην περίπτωση μας είναι ότι η ρήξη αυτή δεν έχει συνάφεια με ό,τι αφορά το πρόδηλο περιεχόμενο του δόγματος. Η Ανάσταση, άλλωστε, είναι απλώς μια μυθολογικού χαρακτήρα διαβεβαίωση. Ο ισχυρισμός ότι "υπάρχει μια άπειρη αλληλουχία πρώτων αριθμών" διατηρεί μια αδιαμφισβήτητη οικουμενικότητα. Ο ισχυρισμός "Χριστός ανέστη" έχει, θα έλεγε κανείς, αφαιρεθεί από την αντίθεση ανάμεσα στο οικουμενικό και το ιδιαίτερο, διότι είναι μια αφηγηματική πρόταση που δεν μπορούμε να υποθέσουμε ότι έχει ιστορική αξία.

Στην πραγματικότητα, η παυλική ρήξη έχει συνέπειες για τις μορφολογικές προϋποθέσεις και τις αναπόδραστες συνέπειες μιας συνείδησης της αλήθειας που ριζώνει στο καθαρό συμβάν, αποκομμένη από κάθε αντικειμενιστική ανάθεση στους επιμέρους νόμους ενός κόσμου ή μιας κοινωνίας, αλλά και με το απτό πεπρωμένο να εγγραφεί μέσα σε ένα κόσμο και μια κοινωνία. Στον Παύλο πρέπει να αποδοθεί αποκλειστικά η τιμή για το ότι θεμελίωσε πως η πιστότητα σε ένα τέτοιο συμβάν υφίσταται μόνο μέσω του τερματισμού των κοινοτικών ιδιαιτερισμών και τον καθορισμό ενός υποκειμένου της αλήθειας το οποίο παύει να διαχωρίζει το Ένα και το "για όλους". Έτσι, σε αντίθεση με τις αποτελεσματικές διαδικασίες αλήθειας (επιστήμη, τέχνη, πολιτική, αγάπη), η παυλική ρήξη δεν βασίζεται στην παραγωγή ενός οικουμενικού δεδομένου. Ο προσανατολισμός της, σε ένα μυθολογικό συγκείμενο που ανάγεται αδήριτα σε ένα και μόνο σημείο (Χριστός ανέστη)· αφορά μάλλον τους νόμους της οικουμενικότητας γενικότερα. Για αυτό και μπορεί να περιγραφεί

ως *θεωρητική ρήξη*, εφόσον γίνεται κατανοητό ότι στην περίπτωση αυτή το “θεωρητική” δεν αντιτίθεται προς το “πρακτική”, αλλά προς το πραγματική. Ο Παύλος είναι ιδρυτής γιατί είναι ένας από τους πρώτους θεωρητικούς του οικουμενικού.

Μια δεύτερη δυσκολία έγκειται συνεπώς στο γεγονός ότι ο Παύλος θα μπορούσε να ειπωθεί ως φιλόσοφος. Προσωπικά έχω υποστηρίξει ότι η φιλοσοφία δεν είναι κατάλληλη για την παραγωγή οικουμενικών αληθειών, αλλά για την συνθετική πρόσληψή τους μέσω της σμίλευσης και αναδιάταξης της κατηγορίας της Αλήθειας. Ο Αύγουστος Κομτ όρισε τον φιλόσοφο ως κάποιον που “ειδικεύεται σε γενικότητες”. Δεν είναι ο Παύλος κάποιος που ειδικεύεται στις γενικές κατηγορίες κάθε οικουμενισμού;

Θα άρουμε αυτή την αντίρρηση ισχυριζόμενοι ότι ο Παύλος δεν είναι φιλόσοφος ακριβώς γιατί αναθέτει την σκέψη του σε ένα μοναδικό συμβάν, κι όχι σε μια ομάδα από εννοιολογικές γενικότητες. Το ότι το μοναδικό αυτό συμβάν ανήκει στην τάξη του μύθου απαγορεύει στον Παύλο να λογίζεται ως καλλιτέχνης, ή επιστήμονας, ή κρατικός επαναστάτης, αλλά του απαγορεύει επίσης κάθε πρόσβαση την φιλοσοφική υποκειμενικότητα, πού είτε καθυποτάσσεται στην εννοιολογική θεμελίωση ή αυτο-θεμελίωση, είτε θέτει εαυτόν υπό την αιγίδα *πραγματικών* διαδικασιών αλήθειας. Για τον Παύλο, το αληθειακό συμβάν απορρίπτει τη φιλοσοφική Αλήθεια, ενώ για μας η μυθοπλαστική διάσταση του συμβάντος αυτού απορρίπτει την αυτοπροβολή του ως πραγματική αλήθεια.

Συνεπώς πρέπει να πούμε: *Ο Παύλος είναι ο αντιφιλοσοφικός θεωρητικός της οικουμενικότητας*. Το ότι το συμβάν (ή η καθαρή δράση) που επικαλούνται οι αντιφιλόσοφοι είναι μυθοπλαστικού χαρακτήρα δεν αποτελεί πρόβλημα. Είναι εξίσου μυθοπλαστικό στον Πασκάλ (είναι το ίδιο μ’ αυτό στον Παύλο) ή στον Νίτσε (η “μεγαλόσχημη πολιτική” του Νίτσε δεν έσπασε την ιστορία του κόσμου στα δύο· ο Νίτσε είναι που έσπασε στα δύο).

Ως ευφυής αντιφιλόσοφος, ο Παύλος προειδοποιεί το φιλόσοφο ότι οι προϋποθέσεις για το οικουμενικό δεν μπορούν να είναι εννοιολογικές, είτε σε ό,τι αφορά τις *απαρχές* τους είναι σε ό,τι αφορά τον προορισμό τους.

Σε ό,τι αφορά τις *απαρχές*, είναι απαραίτητο το συμβάν, το οποίο είναι έμα είδος χάριτος υπεράριθμης προς κάθε ιδιαιτερότητα να είναι η βάση από την οποία ξεκινά κανείς για να απεμπολήσει τις διαφορές.

Σε ό,τι αφορά τον προορισμό, δεν μπορεί να είναι ούτε κατηγορικός ούτε δικαστικός σε χαρακτήρα. Δεν υπάρχει εξουσία απέναντι στην οποία να μπορεί να δικαστεί το αποτέλεσμα μιας

διαδικασίας αλήθειας. Η αλήθεια ποτέ δεν προσφέρεται στην Κριτική. Στηρίζεται μόνο στον εαυτό της και συσχετίζεται με ένα νέο τύπο υποκειμένου —ούτε υπερβατικού ούτε ουσιωδώς οριζόμενου— το οποίο ορίζεται εξ ολοκλήρου ως στρατευμένο στη σχετική αλήθεια.

Για αυτό, όπως παραδειγματικά μαρτυρεί ο Παύλος, ο οικουμενισμός, ο οποίος είναι ένα απόλυτο (μη σχετικό) υποκειμενικό παράγωγο, καταργεί τον διαχωρισμό σκέψης και πράξης, σκέψης και δύναμης. Η σκέψη γίνεται οικουμενική μόνο διακηρύσσοντας τον εαυτό της σε όλους τους άλλους, και υλοποιεί τον εαυτό της ως δύναμη μέσα από αυτή τη διακήρυξη. Από τη στιγμή όμως που όλοι, συμπεριλαμβανομένου του μοναχικού παρτιζάνου, μετριούνται σύμφωνα με το οικουμενικό, επακολουθεί ότι αυτό που λαμβάνει χώρα είναι η αφομοίωση του Άλλου από το Ίδιο. Ο Παύλος επιδεικνύει λεπτομερειακά πώς μια οικουμενική σκέψη, βαδίζοντας στη βάση του εγκόσμιου πολλαπλασιασμού των διαφορών (ο Ιουδαίος, ο Έλληνας, οι γυναίκες, οι άντρες, οι δούλοι, οι ελεύθεροι, και λοιπά), παράγει Ομοιότητα και Ισότητα (δεν υπάρχει πλέον ούτε Ιουδαίος ούτε Έλληνας, και τα λοιπά). Η παραγωγή της ισότητας και η απεμπόληση από τη σκέψη των διαφορών είναι τα υλικά σημάδια του οικουμενικού.

Ενάντια στον οικουμενισμό ως παραγωγή του Ίδιου, έχει πρόσφατα διατυπωθεί η αντίρρηση ότι αυτό βρήκε το έμβλημά του, αν όχι την κορύφωσή του, στα στρατόπεδα συγκέντρωσης, όπου όλοι ήταν αντελώς ίσοι με όλους γιατί είχαν καταλήξει να είναι απλώς ετοιμοθάνατα σώματα. Αυτό το “επιχείρημα” είναι απατηλό, για δύο σημαντικούς λόγους. Ο πρώτος είναι ότι, διαβάζοντας τον Πρίμο Λέβι ή τον Σαλάμοφ, βλέπει κανείς ότι αντιθέτως, το στρατόπεδο συγκέντρωσης παράγει καθ’ υπερβολή διαφορές κάθε στιγμή· ότι μετατρέπει το πιο αμελητέο θραύσμα πραγματικότητας σε απόλυτη διαφορά ανάμεσα στη ζωή και το θάνατο και ότι αυτή η αδιάκοπη διαφοροποίηση του μικροσκοπικού είναι βασανιστήριο. Ο δεύτερος, και πιο άμεσα σχετικός με τον Παύλο, είναι ότι μια από τις απαραίτητες προϋποθέσεις της σκέψης ως δύναμης (δηλαδή, για να θυμηθούμε τα προηγούμενα, της αγάπης) συνίσταται στην ταύτιση του στρατευμένου στην αλήθεια, καθώς και κάθε άλλου, στη βάση του οικουμενικού. *Η παραγωγή του Ίδιου είναι ήδη εμμενής στον νόμο του Ίδιου.* Αλλά η ναζιστική παραγωγή εξολοθρευτικών σφαγείων ακολουθούσε την αντίθετη αρχή: το “νόημα” που προσιδίαζε στη μαζική παραγωγή εβραϊκών πτωμάτων είναι η περιχαράκωση της ύπαρξης της Αρείας φυλής ως απόλυτης διαφοράς. Το κήρυγμα προς τον άλλο του “όπως τον εαυτό σου” (αγάπα τον πλησίον όπως τον εαυτό σου) ήταν αυτό που οι Ναζί θέλησαν να καταργήσουν. Το “όπως τον εαυτό σου” του Αρειανού Ναζί ήταν αυτό ακριβώς που δεν μπορούσε να προβληθεί αλλού,

μια κλειστή ουσία, διαρκώς υπό την πίεση να επαληθεύσει τον εγκλεισμό της τόσο στον εαυτό της όσο και εκτός αυτού μέσω της σφαγής.

Η αρχή του Παύλου, η οποία είναι αυτή της διάλυσης της ταυτότητας του οικουμενιστικού υποκειμένου μέσα στο οικουμενικό, κάνει το Ίδιο αυτό που πρέπει να επιτευχθεί, ακόμα και αν τούτο σημαίνει ότι είναι απαραίτητο να αλλάξουμε την ίδια τη διαφορετικότητά μας.

Για το υποκείμενο, αυτή η υποκειμενική λογική κουρφώνεται σε μια αδιαφορία σε ό,τι αφορά τις κοσμικές κατονομασίες, σε οτιδήποτε μοιράζει κατηγορήματα και ιεραρχικές αξίες σε συγκεκριμένα υποσύνολα. Η ελπίδα υπερπηδά αυτές τις κατονομασίες. Η επιστολή προς Φιλιπησίους (2.9) μιλά για τον Χριστό ως “το όνομα που είναι πάνω απ’ όλα τα ονόματα”. Το υποκείμενο μιας αλήθειας ιδιοποιείται πάντα τέτοια ονόματα, και όχι τα κλειστά ονόματα που ανήκουν σε ιδιαίτερες γλώσσες και σφραγισμένες οντότητες. Όλα τα αληθή ονόματα είναι “πάνω απ’ όλα τα ονόματα”. Αφήνονται να διακηρυχθούν και να μορφοποιηθούν, όπως ακριβώς κάνει ο μαθηματικός συμβολισμός, σε κάθε γλώσσα, σύμφωνα με κάθε έθιμο, και μέσω της διάβασης κάθε διαφοράς.

Κάθε όνομα από το οποίο εκπορεύεται μια αλήθεια είναι ένα όνομα που προηγείται του Πύργου της Βαβέλ. Αλλά πρέπει να κυκλοφορήσει στον πύργο.

Έχουμε επιμείνει ότι ο Παύλος δεν είναι διαλεκτικιστής. Το οικουμενικό δεν είναι η άρνηση της ιδιαιτερότητας. Είναι η μετρημένη διάσχιση μιας απόστασης σχετικής με την διηλεκώς αυτοσυντηρούμενη ιδιαιτερότητα. Κάθε ιδιαιτερότητα είναι συμμόρφωση, κονμορφισμός. Το ζήτημα είναι η διατήρηση της μη συμμόρφωσης σε σχέση με ό,τι μας συμμορφώνει διαρκώς. Η σκέψη υποβάλλεται στη δοκιμασία της συμμόρφωσης, και μόνο το οικουμενικό την αποφορτίζει μέσω μιας αδιάκοπης διεργασίας, μιας εφευρετικής διάνυσης. Όπως έξοχα το θέτει ο Παύλος, “Μην προσαρμόζεστε στη νοοτροπία αυτού του αιώνα αλλά να μεταμορφώνεστε συνεχώς από την ανανέωση της σκέψης σας” [εδώ χρησιμοποιείται το “νους” και όχι το “πνεύμα”, οπότε είναι καλύτερο να μην μεταφράσουμε το “σκέψη” ως “πνεύμα”] (Ρωμ. 12.2).¹³

Αντί να δραπετεύσει κανείς από τον αιώνα, πρέπει να ζήσει μέσα του, αλλά χωρίς να αφήσει τον εαυτό του να προσαρμοστεί, να συμμορφωθεί. Το υποκείμενο και όχι ο αιώνας πρέπει να μεταμορφωθεί κάτω από τις επιταγές της πίστης του. Και το κλειδί

¹³ Σ.τ.Μ: Έχω τροποποιήσει την αρχική μετάφραση στα νέα ελληνικά., τόσο για μεγαλύτερη πιστότητα προς το πρωτότυπο όσο και για συμβατότητα με την ανάγνωση του εδαφίου από τον Βαδίου.

σ' αυτή τη μεταμόρφωση, αυτή την "ανανέωση" ["ανακαινώσει"], βρίσκεται στη σκέψη.

Ο Παύλος μας λέει: πάντα είναι εφικτό για μια μη νονφορμιστική σκέψη να σκέφτεται στον ιώνα. Αυτό είναι το υποκείμενο. Αυτός ο οποίος συντηρεί το οικουμενικό και όχι τον κονφορμισμό.

Μόνο αυτό που βρίσκεται σε εμμενή εξαίρεση είναι οικουμενικό.

Αλλά αν τα πάντα εξαρτώνται από ένα συμβάν, πρέπει να περιμένουμε; Και βέβαια όχι. Πολλά συμβάντα, ακόμα και πολύ μεμακρυσμένα, απαιτούν από μας να παραμείνουμε πιστοί σ' αυτά. Η σκέψη δεν περιμένει, και ποτέ της δεν εξάντησε τα αποθέματα δύναμης, εκτός αν πρόκειται για αυτούς που υποκύπτουν στη βαθιά επιθυμία να συμμορφωθούν, δηλαδή το μονοπάτι του θανάτου.

Άλλωστε, η αναμονή είναι άχρηστη, γιατί είναι στην ουσία του συμβάντος το να μην προαλοίφεται από κανένα σημάδι, και να μας πιάνει απροετοίμαστους με την χάρη του, όσο και αν επαγρυπνούμε.

Στο διάλογο του Ζαρατούστρα με το σκυλί της φωτιάς, ο Νίτσε λέει πως τα αληθινά συμβάντα έρχονται με πόδια περιστεράς, πως μας εκπλήσσουν κατά τη στιγμή της μεγαλύτερης σιωπής. Στο σημείο αυτό, όπως σε πολλά άλλα, θα έπρεπε να είχε παραδεχτεί το χρέος του σ' αυτόν τον ίδιο Παύλο τον οποίο λούζει με περιφρόνηση. Πρώτη προς Θεσσαλονικείς επιστολή (5.2): "Η ημέρα του Κυρίου θα έρθει απροειδοποίητα, όπως ο κλέφτης τη νύχτα".