

Krew Papuasów – Co wiemy na temat konfliktu, który przez pół wieku pochłoniął już do 700 tys. ofiar? — **s. 36**

Świat zwierząt – dlaczego szympansy powinny nosić imiona i lepiej mówić o emocjach niż instynkcie zwierząt? — **s. 60**

Opowiadanie Małgorzaty Rejmer: „Ogrzewałem w dłoniach kamienie, a one udawały, że oddają mi ciepło” — **s. 78**

Tarantula Boba Dylana – pierwszy polski przekład debiutu noblisty wraz z komentarzem tłumacza — **s. 84**

ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Nr **742**

CENA: 19,90 ZŁ | VAT 5% (W PRENUMERACIE: 13 ZŁ)
MARZEC (03) 2017

Świat chce sprawiedliwości, nie zbawienia

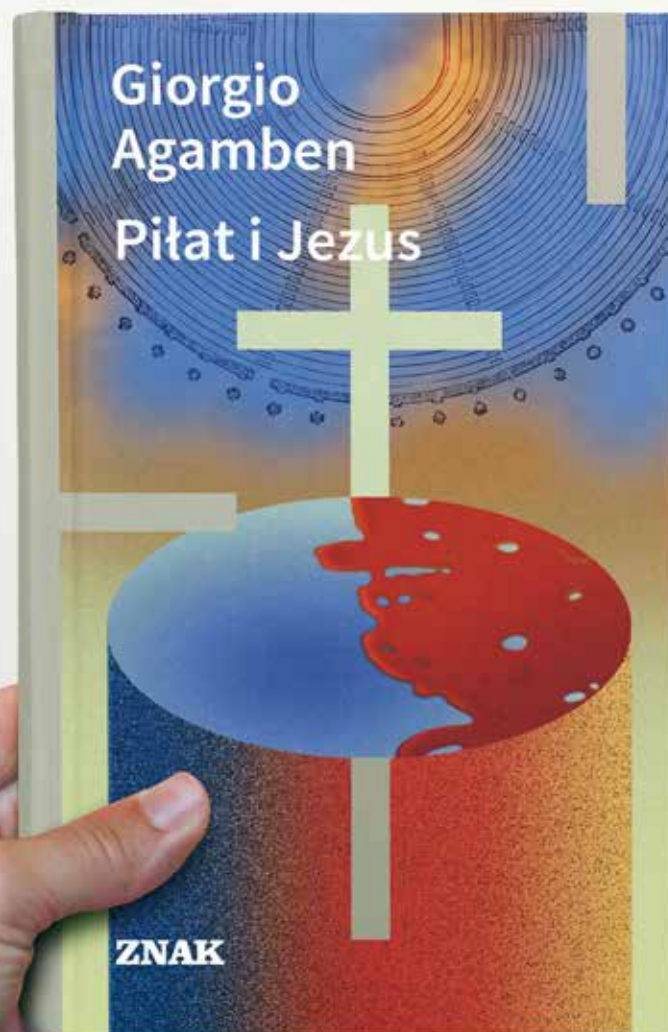
Jakie konsekwencje dla współczesnego świata przynosi spotkanie Jezusa i Pilata? Odpowiadają:
Polak, Szlachta, Łukomska, Sławek

— s. 4–33

Ilustracja: Tomasz Majewski



NAJSŁYNNIEJSZY PROCES W DZIEJACH LUDZKOŚCI OCZAMI JEDNEGO Z NAJWYBITNIEJSZYCH WSPÓŁCZESNYCH FILOZOFÓW



Dominika Kozłowska

A jeśli sprawiedliwość nie jest z tego świata?

Twierdzenie, że żyjemy w epoce „postprawdy”, może też rodzić optymizm. Jeśli poznanie samej prawdy przekracza ludzkie możliwości, to powstaje potrzeba samograniczenia: w tych dziedzinach, w których nasza wiedza przemieszana jest z błędem, a pewność z niepewnością, należy zachować daleko idącą ostrożność i unikać dogmatycznych rozstrzygnięć. Ale czy taka postawa nie pozostaje w sprzeczności z potrzebą uzasadnienia autorytetu władzy, która ma moc organizacji wspólnot i zarządzania zbiorowościami i która powinna się legitymizować dostępem do prawdy? To modne określenie może jednak równie dobrze być wyrazem ironii – tak niektórzy interpretują osławione pytanie Piłata: „Cóż to jest prawda?” (J 18, 38). Także i to podejście ma swoje konsekwencje polityczne, ironię i cynizm rozdziela bowiem cienka granica.

Jeszcze kilka lat temu zamiast o epoce „postprawdy” mowa była o „postpolityce”. Krytycy zarzucali temu określeniu naiwną wiarę w możliwość uprawiania polityki opartej na wiedzy i administrowaniu wolnemu od sporów ideologicznych. Optymiści wierzyli w postęp, siłę demokracji i międzynarodowych instytucji stojących na straży bezpieczeństwa, równości i dystrybucji owoców cywilizacyjnego postępu.

Zdziwienie budzić może fakt, że podobnej popularności jak termin „postprawda” nie zyskuje dziś pojęcie „postdemokracja”. Któż bowiem w czasach cyberszpiegostwa i globalnej wojny z terroryzmem (w imię której doszło do renegocjowania ram społecznych kontraktów odnośnie do prywatności i granic ingerencji państwa w życie jednostek, sukcesu partii populistycznych i polityki opartej na cynicznym stosunku do prawdy) ma jasność, do kogo należy władza i w czyich rękach znajdują się narzędzia jej kontroli? Któż z całą pewnością mógłby potwierdzić, że nie ma cienia wątpliwości, czy żyjemy jeszcze w demokracji?

Przeciwieństwem „postpolityki” nie jest – jak chcieliby krytycy tego terminu – ideologiczny spór, lecz polityka jako świeckie wcielenie teologii. Wiedza o Bogu to tylko jedno ze znaczeń teologii. Teologia skrywa w sobie także wizję Królestwa Bożego na ziemi. Siła teologii politycznej bierze się z przekonania o możliwości zbudowania sprawiedliwego ustroju, nie poprzez przemianę ludzkich serc, ale takie rządy, które wytworzą wolne od jakiejkolwiek patologii struktury.

Czy sprawiedliwość jest możliwa do osiągnięcia w wymiarze politycznym? Królestwo sprawiedliwości – jak mówi Jezus w rozmowie z Piłatem – nie jest z tego świata. Moralne życie jako podstawa ustroju politycznego jest ideałem niemożliwym do zrealizowania. „Żadne prawodawstwo – czytamy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* – nie jest w stanie samo przez się usunąć niepokojów, uprzedzeń oraz postaw egoizmu i pychy, stojących na przeszkodzie ustanowieniu prawdziwie braterskich społeczności. Postawy te przewyższa jedynie miłość, która w każdym człowieku dostrzega »bliźniego«, brata” (KKK, 1931). Tak rozumiana sprawiedliwość, będąca owocem przemiany serca jest pojęciem chrześcijańskim, a jej najpełniejszy wyraz stanowi zbawienie.

W marcowym numerze miesięcznika „Znak” w Temacie Miesiąca stawiamy pytania o związek sprawiedliwości, prawdy i polityki. Mamy świadomość głębokich, wielowymiarowych i wielowymiarowych zależności, które sprawiają, że spłot tych trzech pojęć opisujących ludzką rzeczywistość jest niemożliwy do rozsąpania. Nie oznacza to jednak, że rekonstrukcja genealogii tych terminów i ich wzajemnego uwikłania nie ma sensu. Wręcz przeciwnie, w epoce, w której ponownie organizuje się życie zbiorowości w imię prawdy i sprawiedliwości, tylko zrozumienie procesów, w których uczestniczymy, pozwala odzyskać zdolność rozumnego działania w świecie ścierających się nierządkiem ślepych sił. — 

Książka dostępna w **znak.com.pl** i dobrych księgarniach stacjonarnych
KSIĄŻKI Z DOBREJ STRONY

SPIS TREŚCI



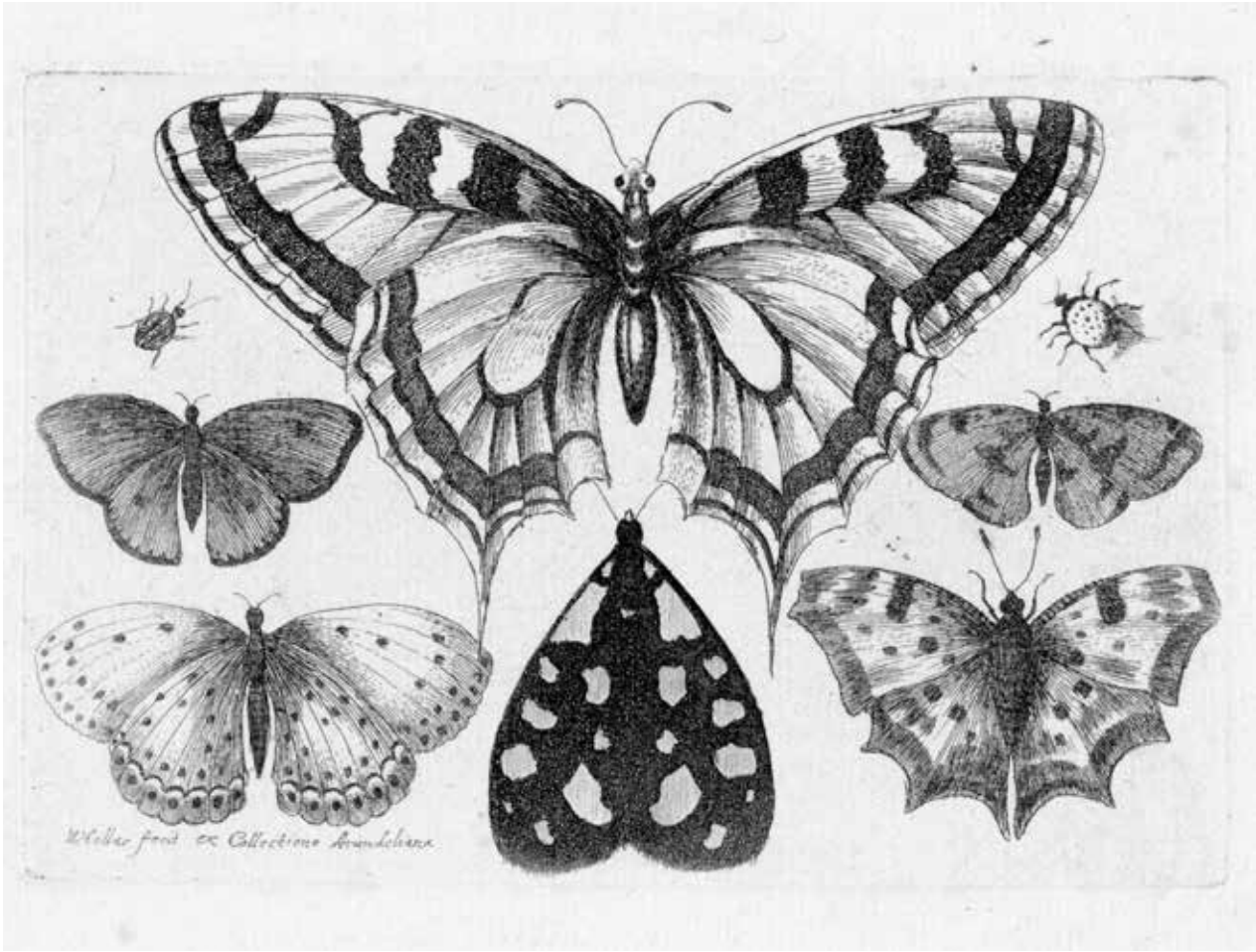
44 **Wyciągnąć złoto z gleby**
Wiktoria Sobczyk
w rozmowie z Andrzejem Muszyńskim



78 **Ciało meduzy**
Małgorzata Rejmer



84 **Tarantula, czyli Boba Dylana podróż na drugą stronę lustra**
Justyn Hunia



fol. Rijksmuseum, Wiesław M. Zieliński/East News, Magdalena Malkowiak, Michael Ochs Archives/Getty

72 **ADAM WARECKI W ROZMOWIE Z ANNĄ MATEJĄ**
Bezużyteczne rozkosze
W moich badaniach nie chodzi tylko o motyle, ale o przyrodę w ogóle. I o chęć poznania, jak jest naprawdę. To najważniejsze

TEMAT MIESIĄCA

6 **Nigdy się nie dowiemy, co zaszło między nimi**
Tomasz Polak w rozmowie z Michałem Jędrzejkiem i Rafałem Zawiszą

12 **Sprawiedliwość po grzechu**
Bogdan Szlachta
w rozmowie z Mateuszem Burzykiem

20 **To spotkanie trwa nadal**
Agata Łukomska

26 **Chrystus, Piłat – nie bez reszty**
Tadeusz Stawek

ROZDEPTAŁEM CZARNEGO KOTA PRZEZ PRZYPADEK

34 **Siedem**
Filip Zawada

FELIETONY

57 **Coraz bliżej albo coraz mniej**
Józefa Hennenlowa

58 **Ogrody pamięci**
Janusz Poniewierski

59 **Miłość**
Angelika Kuźniak

SPOŁECZEŃSTWO • ŚWIAT

36 **Krew Papuasów**
Błażej Poptawski, Damian Żuchowski

44 **Wyciągnąć złoto z gleby**
Wiktoria Sobczyk w rozmowie z Andrzejem Muszyńskim

PUBLICYSTYKA

50 **Znak od Opatrzności**
Tadeusz Zatorski

IDEE

62 **Algorytmy życia wewnętrznego**
Krzysztof Kornas

70 **Antropomorfizm**
Diana Reiss (tłum. Krzysztof Kornas)

72 **Bezużyteczne rozkosze**
Adam Warecki w rozmowie z Anną Mateją

STACJA: LITERATURA

78 **Ciało meduzy**
Małgorzata Rejmer

LUDZIE • KSIĄŻKI • ZDARZENIA

84 **Tarantula, czyli Boba Dylana podróż na drugą stronę lustra**
Justyn Hunia

90 **Tarantula**
Bob Dylan (tłum. Justyn Hunia)

94 **Poezja to jest to coś do śpiewania**
Dyskusja: Wojciech Bonowicz, Julia Fiedorczuk, Jerzy Illg, Jerzy Jarniewicz, Anna Marchewka, Tomasz Z. Majkowski

104 **O co tyle hałasu, o co tyle zamieszania**
Anna Marchewka

108 **Kończ, mistrzu**
Maciej Pawlikowski

110 **„Czy to ci czegoś nie przypomina?”**
Maria Kobielska

114 **Czujesz? Coś tu z nami jest**
Jakub Muchowski

116 **Jak pisać o działaniach SB: lubelski wzór z Sèvres**
Łukasz Garbał

118 **Zaciekawienie i opór**
Michał Jędrzejek

119 **Kłopot z wiecznością**
Andrzej Serafin

120 **Mój przyjaciel wiersz**
Jerzy Illg

123 **Noty o książkach**

126 **Nieżła sztuka**
Andres Serrano

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ul. Tadeusza Kościuszki 37, 30-105 Kraków
tel. (12) 61 99 530, fax (12) 61 99 502
e-mail: miesiecznik@znak.com.pl
www.miesiecznik.znak.com.pl

redakcja: Mateusz Burzyk (sekretarz redakcji), Marta Duch-Dyngosz, Monika Gałka, Ilona Klimek, Elżbieta Kot, Dominika Kozłowska (redaktor naczelna), Urszula Pieczek, Janusz Poniewierski, Agnieszka Rzonca, Henryk Woźniakowski

zespół: Michał Bardel, Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Bartłomiej Dobroczyński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarostaw Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Józefa Hennenlowa, Wacław Hryniewicz OMI, Jerzy Illg, Piotr Kłodkowski, Janina Ochojska-Okońska, bp Grzegorz Ryś, Władysław Stróżewski, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz

współpraca: Paulina Bulska, Piotr Cebo, Michał Jędrzejek, Daniel Lis, Artur Madaliński, Anna Marchewka, Anna Mateja, Andrzej Muszyński, Tomasz Ponikło, Adam Puchejda, Miłosz Puczydtowski, Justyna Siemienowicz

opieka artystyczna:
Władysław Buchner

projekt graficzny pisma:
Władysław Buchner, Rafał Buchner

projekt graficzny numeru, skład i łamanie:
Barbara Sadowska

fotoredycja:
Marcin Kapica

korekta:
Barbara Gąsiorowska

ilustracje portretowe:
Patrycja Podkościelny

druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16

nakład: 1600 egz.

promocja i reklama: Monika Gałka, tel. (12) 61 99 530, e-mail: galka@znak.com.pl

prenumerata: Urszula Walka, tel. (12) 61 99 560, e-mail: walka@znak.com.pl

Redakcja nie zwraca tekstów niezamówionych oraz zastrzega sobie prawo ich redagowania i skracania. Redakcja nie odpowiada za treść zamieszczanych ogłoszeń. Rozpowszechnianie redakcyjnych materiałów publicystycznych bez zgody wydawcy jest zabronione.

Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego
Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego



Temat Miesiąca

Sąd nad sądem

Spotkanie Piłata i Jezusa, ludzkiej sprawiedliwości i boskiego planu zbawienia, niesie ze sobą wielki potencjał symboliczny. Jego oddziaływanie wykracza poza wyłącznie religijne ramy. Przypomina, że religia może zapomnieć o etyce, a prawo wydać na śmierć niewinnego. Przestrzega przed zawężoną perspektywą – tak zapalczywą walką o sprawiedliwość tu i teraz, że zaczynamy rościć sobie prawo do osądu przekraczającego ludzkie możliwości. Zamiast bronić pokojowej koegzystencji, dopuszczamy się przemocy, mieszając w ten sposób porządku sprawiedliwości i zbawienia.

Czy sprawiedliwość przynosi zbawienie i czy zbawienie jest sprawiedliwe? Do jakiego stopnia przenikają się języki: polityki, prawa i religii? Na jakiej podstawie powinien opierać się sąd moralny? Czy jesteśmy ludźmi „bez reszty”?

Odpowiadają:
Tomasz Polak, Bogdan Szlachta
Agata Łukomska, Tadeusz Stawek

s. 6–33

Nigdy się nie dowiemy, co zaszło między nimi

Tomasz Polak

w rozmowie
z Michałem Jędrzejkiem
i Rafałem Zawiszą

Giorgio Agamben ma rację co do niemożliwości „pogodzenia sprawiedliwości i zbawienia”. Zbawienie nie jest sprawiedliwe. Jest nie-sprawiedliwe. Ale przypominanie tego to ślepa uliczka, skoro ludzie wciąż chcą i jednego, i drugiego: sprawiedliwości i zbawienia

Z W eseju Piłat i Jezus Agamben poddał analizie kanoniczne i apokryficzne podania o procesie, w którym naprzeciw siebie stanęli rzymski prokurator Judei i cieśla z Nazaretu. Poncjusz Piłat, jedyny poganin wymieniony w Credo, szybko stał się bohaterem „białej” i „czarnej” legendy – mówiącej bądź o jego nawróceniu na chrześcijaństwo,

bądź (co bliższe pozabiblijnym przekazom) o jego mściwości i przewrotności. Na czym opiera się literacka atrakcyjność i teologiczny tragizm tej postaci?

Pierwszym powodem fascynacji Piłatem – widać to bardzo wyraźnie także u Agambena – jest jego rozbudowana, wielogłosowa obecność w ewangeliiach kanonicznych

i w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim. I to obecność w momencie kluczowym dla tzw. ekonomii zbawienia, czyli w związku z ukrzyżowaniem Jezusa. Z punktu widzenia późniejszych odbiorców tego przekazu sytuacja jest zrozumiała: otrzymali barwny, plastyczny, fascynujący, a zarazem niejednoznaczny materiał, podatny na interpretacje – chętnie zatem takowych dokonują.

Clou większości tych komentarzy jest los Piłata i jego związek z Jezusem. Dlaczego tradycje wczesnochrześcijańskie, w tym te utrwalone w ewangeliiach kanonicznych, poświęcają Piłatowi tyle uwagi, a zarazem dlaczego ich przekaz jest tak niespójny? Ponieważ centrum ich zainteresowania nie stanowi Piłat, lecz Jezus. Namiestnik Judei okazuje się w ich oczach potrzebny przede wszystkim dla zamierzonego wyznania wiary w Jezusa jako Boga.

Zwróćmy uwagę, że informacje o Piłacie pojawiają się stosunkowo późno. Jego imienia nie ma w znanych nam przekazach chrześcijańskich z pierwszych 30 lat po śmierci Jezusa. Piłat jest wzmiankowany tylko w jednym liście przypisywanym Pawłowi (Pierwszym Liście do Tymoteusza), ale według przeważającej opinii badaczy jest to pismo z końca I lub nawet z początku II stulecia, a jego anonimowy autor wsparł się autorytetem Pawła. Przekazy ewangelii kanonicznych są nieco starsze, ale zostały utrwalone najwcześniej w II poł. lat 60. I w., kiedy postać Jezusa była już przedmiotem boskiego kultu. Mówię o tym, bo chcę pokazać, komu i do czego potrzebna była rozbudowana obecność Piłata w kluczowym momencie historii Jezusa – tym, którzy musieli się mierzyć z podwójnym zakwestionowaniem swojej wiary w Jezusa jako Syna Bożego / Pana. Z jednej strony były

to wewnątrzjudaistyczne powątpiewania co do historycznej wiarygodności przekazu (historia Jezusa to zmyślenia uczniów), z drugiej – zakwestionowanie zewnętrzne w postaci narastających w hellenistycznym chrześcijaństwie II poł. I stulecia wpływów gnostycznych. Historyczny kontekst postaci Piłata dobrze nadawał się jako kontrargument dla jednych i drugich.

Krótko mówiąc: interpretatorzy przekazów wczesnochrześcijańskich o Piłacie interesują się ich literackim i filozoficznym potencjałem – do czego oczywiście mają pełne prawo – ale oryginalny zamysł twórców tych pism pozostaje poza ich horyzontem.

Z *Sięgnijmy do historii opowiedanej w ewangeliiach kanonicznych. Widziany w porządku historycznej opowieści Piłat waha się, jest rozdarty, zwleka z podjęciem decyzji. W porządku Bożego planu – Chrystus musi zostać wydany na śmierć, aby wykonać swą zbawczą misję. Agamben przypomina, że w zgodzie z tą drugą logiką Luter interpretował sen żony Piłata występującej na rzecz Jezusa-Sprawiedliwego (Mt 27, 19) jako podszept szatana usiłującego nie dopuścić do ukrzyżowania. Podobnie jak przy innych bohaterach pasywnego dramatu – np. przy otoczonym sataniczną aurą Judaszu – w przypadku Piłata pojawia się pytanie: jak pogodzić nieuchronną ekonomię zbawienia z historią jako przestrzenią wolności? Jak brzmi tradycyjna teologiczna odpowiedź na tak postawione pytanie?*

Pytanie – które nie dotyczy przecież wyłącznie Piłata ani innych postaci Nowego Testamentu – o możliwość pogodzenia ludzkiej wolności z boską wszechwiedzą i opatrnościowym planem należy do najtrudniejszych kwestii teologii. Pozostaje ono nieroz-

strzygnięte albo przynajmniej pozbawione jednoznacznego rozwiązania. Nie ma więc na nie jednej, tradycyjnej odpowiedzi w teologii.

Odpowiedzi skrajne, to: z jednej strony nominalistyczne przekonanie, że Bóg jest w swoich decyzjach całkowicie niezależny od ludzkich wyborów, które w związku z tym tylko zdają się wolne, ale takie nie są, ze strony drugiej przekonanie, że nie ma żadnego planu, wynikającego z boskiej wszechwiedzy i realizowanego przez boską wszechmoc, a bieg dziejów kształtowany jest przez kolejne i niezależne decyzje uczestniczących w nich podmiotów (ludzkich i ewentualnie boskich). Myślenie Agambena zbliża się do tej drugiej skrajności, chociaż jej nie osiąga. Jeśli jest jakieś teologiczne rozwiązanie, musi ono polegać na zrozumieniu, jak Bóg i człowiek spotykają się w historii – i to nie abstrakcyjny Bóg i nie abstrakcyjny człowiek, ale Bóg, jaki jest dla tego / każdego człowieka, i człowiek, jaki jest dla tego, co uważa za Boga. Inaczej mówiąc, to konkret ludzkiego życia jest miejscem ewentualnego spotkania z Bogiem, i konkret ten nie jest w tym spotkaniu bez znaczenia, a tym bardziej nie jest neutralny. Co ludzie mówią o Bogu, rodzi się w ich indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu i wyraża w rozumieniu teologicznym także (a moim zdaniem: wyłącznie) owo doświadczenie. Ale, jak powiedziałem, teologia nie radzi sobie z tym problemem – uciekając w obiektywizację wypowiedzi o Bogu.

Z *Agamben w licznych swoich pracach zdaje się właśnie nic innego nie robić, jak tylko wyciągać wnioski z nierozstrzygniętych przez teologię pytań i udzielanych przez nią prowizorycznych odpowiedzi, które utrwaliły się jednak i oddziałują mocą*



ich powtarzania. W postaci Jezusa napięcie między ekonomią zbawienia a wolnością zostało zneutralizowane dzięki późniejszej koncepcji unii hipostatycznej – nauce o obecności w Chrystusie natury ludzkiej i boskiej, dzięki której mówi On niemal jednocześnie „niech mnie ominie ten kielich” i „nie jak ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39). Agamben zauważa, że doktryna ta zawiera na płaszczyźnie etyki „pewną dawkę hipokryzji”. Na czym może ona polegać? Podpowiédź znajdujemy w jego książce na temat urzędu kapłańskiego Opus Dei, w której twierdzi, że ludzko-boski charakter Chrystusa stanowił wzór dla podwojenia osoby kapłana – oddzielenia sprawowanej funkcji od życia etycznego jednostki. O ile w ideale zakonnym mnich przestaje być mnichem, kiedy jego życie odbiega od reguły, ksiądz – wprost przeciwnie – zachowuje moc sprawowania sakramentów, nawet jeśli – w świetle nauczania kościelnego – żyje w grzechu. Według Agambena ten schizoidalny model kapłański nie tylko funkcjonuje w katolicyzmie, ale wpłynął także na kształt zachodnich instytucji politycznych, stwarzając perfekcyjny mechanizm usprawiedliwiania zła, za które odpowiada zawsze to, co ludzkie i przygodne, pozostawiając nienaruszonym to, co boskie i konieczne.

Rozumiem Agambena i zgadzam się z nim w kwestii hipokryzji rozwiązań dotyczących świętości i nieświętości kapłanów oraz udzielanych przez nich sakramentów, a w kulturowej i politycznej konsekwencji także technik oddzielania ludzi od instytucji i oczyszczania struktur instytucjonalnych z wszelkich zarzutów. Wyprowadzanie historycznej genealogii tej hipokryzji z koncepcji unii ipo-

statycznej Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie jest jednak nietrafne.

Ortodoksyjne rozumienie unii hipostatycznej wyklucza jakąkolwiek dysharmonię, a tym bardziej przeciwstawienie działającej woli człowieka i Boga, bo działa jedna osoba. Twierdzenie, że Jezus niemal jednocześnie mówi „niech mnie ominie ten kielich” i „nie jak ja chcę, ale jak Ty”, i przypisywanie pierwszego człowiekowi, a drugiego Bogu jest bezsensowne, bo Jezus mówi to po prostu jednocześnie, i mówi to jako człowiek. W całej Biblii, a w przekazie o Jezusie w szczególności nie ma ani jednego słowa, którego podmiotem byłby sam Bóg. Kiedy Bóg przemawia tak, że słowo to trafia do człowieka, mamy zawsze do czynienia ze słowem człowieka, któremu to słowu wiara ludzi przypisuje pochodzenie z boskiego źródła – czyli że jest ono samoobjawianiem się Boga w ludzkiej historii.

Źródłem wspomnianej już kościelnej hipokryzji nie jest zatem – jak sądzę – dogmat chrystologiczny, ale rozpacz spowodowana fałszywym rozumieniem świętości i doskonałości, a następnie wynikająca z tej rozpacz odruchowa perwersja. Perwersja ta polega na ukrytej, czyli niewyartykułowanej, ale skutecznej, zgodzie na to, że głoszone w ramach systemu wymagania moralne nie będą spełniane; że pozostaną zatem „ideałem, do którego należy dążyć”, tylko wyjątkowo – heroicznie – osiąganym w praktyce. Podtrzymania domaga się zarówno radykalne wymaganie, jak też „pragmatyka”, która tworzy ramy, w jakich pozostaje ono wciąż niespełnione, a mimo to struktura, w której się to dzieje, uznawana jest za „świętą”.

Jedno i drugie ma oczywiście korzenie teologiczne. Tkwią one jednak według mnie raczej w **nieudanym** połączeniu żydowskiego rozumienia historii Boga i ludzi oraz greckiego obrazu

boskiej wiecznej doskonałości – a nie w **udanym** przejściu dogmatycznej teorii dwu natur do objaśniania bosko-ludzkiego charakteru kapłaństwa i Kościoła.

■ *Włoski myśliciel dość szczegółowo rozważa, czy proces Jezusa przebiegał zgodnie z wymogami prawa rzymskiego. Obok wielu innych odstępstw od zwykłej procedury prawnej, Agamben zauważa, że proces ten nie kończy się wyrokiem, lecz „wydaniem” Jezusa jego katom. Chrystus, niczym kafkowski bohater Józef K., umiera w wyniku procesu, podczas którego nie zapadł prawomocny wyrok. Co taka interpretacja oznacza dla chrześcijańskiego stosunku do prawa i polityki? Agamben kategorycznie stwierdza, że jeśli nie było wyroku, to „spotkanie namiestnika Cezara i Jezusa, prawa ludzkiego i prawa boskiego, państwa ziemskiego i państwa niebiańskiego, traci swą rację bytu i staje się zagadką”, a w konsekwencji „upada możliwość jakiegokolwiek chrześcijańskiej teologii politycznej”.*

Wydaje mi się to nieporozumieniem, a w konsekwencji kwestią bez znaczenia. Nie wiemy, jak przebiegał proces Jezusa – a przynajmniej nie wiemy tego w sensie protokolarno-procesowym. Wiemy tylko, że jako stronę tego procesu – poza Jezusem – zdefiniowano przywódców judejskich i Pilata, a według Łukasza także Heroda. Reszta przekazu o tym procesie jest teologiczną interpretacją pewnego „wydarzenia źródłowego” – do którego nie mamy i nie będziemy mieć dostępu. Jest to ponadto interpretacja sformułowana w warunkach wspomnianego już zewnętrznego zakwestionowania wiary pierwszych chrześcijan w boski charakter Jezusa. Jeśli chcemy na tej podstawie cokol-



Pytanie o możliwość pogodzenia ludzkiej wolności z boską wszechwiedzą należy do najtrudniejszych kwestii teologii. Nie ma na nie jednej odpowiedzi

wiek kategorycznie rozstrzygać, wolno nam oczywiście to robić, ale musimy pamiętać, że jest to rozstrzygnięcie o możliwej interpretacji pewnego typu literatury, a nie o podstawach chrześcijańskiej teologii politycznej lub o ich braku.

Warto może przypomnieć niedawne podobne nieporozumienie w polskiej debacie publicznej – spór między Janiną Ochojską a Marzeną Paczuską o to, czy Jezus był uchodźcą, oraz interwencję Tadeusza Bartosia, pokazującą, że nie jest to spór o historię, ale jedynie o nasze rozumienie biblijnej opowieści o ucieczce rodziny Jezusa do Egiptu. Nie powinniśmy dla własnych celów traktować owej religijnej narracji jako historii w znaczeniu „informacji o faktach”.

Możemy oczywiście przyjąć, że nie jest istotne, co się wydarzyło w historii, a uznać za ważne to, co przynosi nam i na co pozwala wspomniana religijna narracja. W tym sensie ewangeliczne ujęcia procesu Jezusa nie tylko nie obalają możliwości teologii politycznej, ale, przeciwnie, właśnie ją konstytuują – przedstawienie zde-

żenia dwu władz: imperialnej władzy Pilata i nowego imperium Jezusa, to już teologia polityczna w czystej postaci. Odniesienie do procesu Jezusa, a właściwie do konkretności postaci Pilata, było potrzebne właśnie do skutecznego upolitycznienia tego przekazu, przez osadzenie go w historii – z tej perspektywy szczegóły protokolarne naprawdę nie mają znaczenia.

■ *Rzeczywiście, nie do końca zrozumiały jest upór, z jakim Agamben próbuje analizować kwestię legalności procesu Jezusa opisanego w tekstach ewangelicznych. Przekonanie, że nie zapadł prawowity wyrok, prowadzi jednak do tezy, że „nie sposób pogodzić sprawiedliwości i zbawienia”. Może próbuje on zatem dobitnie, na podstawie źródłowych pism chrześcijaństwa (bo one są podstawą pytań o teologię polityczną), ukazać nieprzystawalność tych dwóch imperiów – Jezusa i Pilata? A w konsekwencji wyrazić sprzeciw wobec dalszych losów Kościoła, który zajął właściwie polityczne miejsce rzymskiego cesarstwa? W przeciwstawieniu porządku*

sprawiedliwości i porządku zbawienia widać też dystans wobec chrześcijańskiej eschatologii próbującej w koncepcji pośmiertnego sądu związać ze sobą te dwa pojęcia.

Rzecz w tym, że „imperium Jezusa” to nie to, czego chciał Jezus, wędrowny nauczyciel i odnowiciel żydowskiego spotkania z Bogiem, ale polityczna idea chrześcijaństwa – czyli uniwersalnej religii, która przejęła Jego impuls, czyniąc go swoim sztandarem i usprawiedliwieniem. Sprzeciw wobec takiego przejścia w pełni rozumiem. Wyrażając go, trzeba jednak pamiętać, że nie ma czegoś takiego jak „źródłowe teksty chrześcijaństwa”, na które moglibyśmy się powoływać jako instancję w sporze z „politycznym Kościołem”. Musiałoby to mianowicie znaczyć, że znany nam zbiór tekstów sam w sobie może być autorytetem w dzisiejszej politycznej dyskusji. Ale tak nie jest! Nie mamy takiego źródła. To, co mamy, to bardzo skomplikowany zbiór tradycji, tekstów, interpretacji i reinterpretacji związanych z wystąpieniem Jezusa, po części harmonizowanych, bardzo często wzajemnie kontrapunktycznych, operujących sprzecznościami i paradoksem – to palimpsest, który sam w sobie jest fascynującym świadectwem pewnego gwałtownego procesu, bardzo ważnego dla kształtu naszej cywilizacji, ale od dawna już zamkniętego i martwego. Dlatego nie można ani przywrócić, ani odwrócić, ani tym bardziej na nowo przeprowadzić sądu nad Jezusem. Ci, którzy opowiedzieli to wszystko po śmierci Jezusa, zabrali nam szansę wejścia na tę „sądową drogę” raz jeszcze.

To, co teraz powiedziałem, jest przyjazną krytyką Agambena. Każdy zasługuje na to, żeby zwrócić mu uwagę na ślepe uliczki, w które wchodzi. Co do niemożliwości „pogodzenia sprawiedliwości i zbawienia” ➤

Agamben zapewne ma rację. Zbawienie nie jest sprawiedliwe. Jest nie-sprawiedliwe. Ale przypominanie tego to też, moim zdaniem, ślepa uliczka, skoro ludzie wciąż chcą i jednego, i drugiego: sprawiedliwości i zbawienia.

■ *Dla teologii politycznej i sporów o możliwość religijnej legitymizacji władzy istotne są również ewangeliczne dialogi Jezusa i Piłata. Jezus stwierdza, że jego Królestwo „nie jest z tego świata” (J 18, 36), lecz mimo to Piłat nakazuje zapisać na krzyżu określenie „Król Żydowski” – podobnie określają go również żołnierze-oprawcy. W Il Regno e la Gloria Agamben zwraca uwagę, że Paweł w listach w odniesieniu do Jezusa nie mówi o Królu, lecz o Panu. Kiedy rozpowszechnia się zatem popularny dziś tytuł Chrystusa Króla i w jakim związku pozostaje z chrześcijańską tradycją?*

Tytuł „Chrystusa Króla” to pomysł bardzo późny – w takiej formie wprowadzony wraz z odpowiednim świętem przez papieża Piusa XI w 1925 r. W 1969 r. dodano jeszcze słowo „Wszechświata”. Oczywiście przypisywanie Jezusowi władzy królewskiej ma za sobą bardzo długą historię – od nowotestamentowych metafor związanych z „królestwem” albo „królowaniem” Boga, przez późnostażożytne i średniowieczne interpretacje Chrystusa Pantokratora i krzyża jako „rydwanu zwycięzcy”, po sakralizację ziemskiej władzy królewskiej i jej stopniowy upadek w nowożytności – dopełniony ostatecznie za sprawą I wojny światowej. To właśnie rozpad dotychczasowego świata w wyniku tej wojny skłonił Piusa XI do wprowadzenia wspomnianego tytułu i święta oraz do uczynienia Chrystusa Króla patronem

Nie wiemy, jak w sensie protokolarno-procesowym przebiegał proces Jezusa. Wiedza, którą o nim posiadamy, jest teologiczną interpretacją „wydarzenia źródłowego”

Akcji Katolickiej, której zadaniem miało być „odbudowanie Królestwa Chrystusowego na ziemi”. Kościół rzymski był jednak w tamtym czasie organicznie niezdolny do udzielenia innej odpowiedzi – dopiero w ostatnich dziesięcioleciach zaczął z trudem odkrywać szansę tkwiącą w krytyce swojej dotychczasowej naiwnej sakralizacji władzy. Odwołanie się do uniwersalnej boskiej władzy było wtedy, jest dzisiaj i będzie zawsze nieskuteczne – z tego prostego względu, że dokonują go ludzie tkwiący w konkretnym politycznym procesie. A tym samym, czy chcą tego czy nie, instrumentalizują owo odwołanie. Czyniąc to, kwestionują zarazem uniwersalną władzę Boga, wprowadzając ją we własną polityczną argumentację – nawet jeśli nie zdają sobie z tego sprawy.

Wspomniana dzisiejsza szansa na krytykę sakralizacji władzy nie spowoduje moim zdaniem nowej, odwróconej czy negatywnej teologii politycznej – a więc takiej, która osłabiałaby autorytet władzy kościelnej i politycznej. Gdyby była konsekwentna, doprowadziłaby do samozakwestionowania i samolikwidacji Kościoła. Dlatego właśnie konsekwentna nie będzie.

■ *Agamben utrzymuje, że w osobie Jezusa zrealizowało się coś niezwykle ważnego (miał On wypełnić wszystkie tradycje i je przekroczyć), a jednocześnie przyznaje rację tym, którzy orzekają o porażce misji Jezusa, bowiem z punktu widzenia prawa wszystko skończyło się na farsowym impasie, a nie na ukonstytuowaniu się nowego prawa i życia według Ducha. Jak odczytuje Pan zamysł sięgnięcia przez włoskiego filozofa – nie tylko w Piłacie i Jezusie – do założycielskich scen chrześcijaństwa? Czy chodzi o poszu-*

kiwanie w tradycji judeochrześcijańskiej alternatywy dla kościelnego modelu zawiązywania wspólnoty i działania etycznego? Zdaje się, że mogłyby ją stanowić praktyki paretji, których najdonioślejszym przykładem jest właśnie Jezus. Agamben mówi, że autorytet związany jest z odsłanianiem prawdy tego, co się wypowiada, czyli ze świadectwem, z mową nieznaną lęku. Czy w Kościele jest miejsce na paretję – będącą przeciwieństwem pojawiającego się wśród duchownych pustostłowa oraz przypadków knebłowania ust wolnomyślnym – czy raczej ta praktyka dawania świadectwa swoim życiem już dawno została wyprowadzona poza kościelne mury?

Rozumiem potrzebę, która kieruje myślicielami związanymi z europejską lewicą, by sięgać do początków tradycji judeochrześcijańskiej. Podobnie postępuje np. Alan Badiou w odniesieniu do Pawła. Źródła tej potrzeby są zapewne przede wszystkim dwa: świadomość nieusuwalnej kulturowej obecności tej tradycji i jej politycznego potencjału z jednej strony, a ze strony drugiej nadzieja na „nowe otwarcie”, ominięcie tego, co stało się z „ruchem Jezusa” w ramach szybkiego rozwoju instytucjonalnego chrześcijaństwa.

Jestem jednak zdecydowanie sceptyczny wobec takich pomysłów. Nawet jeśli możemy cenić paretję Jezusa – tak jak ją sobie wyobrażamy – i chcieć czegoś podobnego w dzisiejszym życiu politycznym, kulturowym czy religijnym, nie mamy dostępu ani do jej kształtu, ani do jej roli w środowisku galilejskim czy judejskim I stulecia. To, co mamy, to „była” już paretja – „była”, bo została ona szybko zimperalizowana, wpleciona w nowy hierarchiczny kształt społeczności religijnej i politycznej, a tym samym skutecznie zneutralizowana. Co ważne, tylko

to pozwoliło jej w ogóle przetrwać. Inaczej mówiąc, zarówno w instytucjonalnym chrześcijaństwie, jak i poza nim impuls Jezusa może wydawać się nadal atrakcyjny, ale jest on już nieodtwarzalny i nie do uruchomienia.

Jest tak przede wszystkim dlatego, że impuls ów nie był zamierzony jako ustanowienie uniwersalnej religii – choć bardzo szybko zechciano go tak wykorzystać, niszcząc tym samym jego oryginalny sens. Zamyśl Jezusa dotyczył odnowy rdzenia żydowskiego spotkania z Bogiem. Skierowany był do ludzi, którzy tego wówczas gorąco pragnęli. Okazało się jednak, że dotarł także do takich, którzy zapragnęli czegoś więcej. Powiem to w uproszczeniu – zapragnęli, by odnowione żydowskie spotkanie z Bogiem stało się nowym religijnym imperium. To oni przekształcili wewnątrzreligijny żydowski ruch odnowy w religię, która z impulsu Jezusa korzysta już tylko jako ze specyficznego dla siebie kontrpunktu lub mocniej: usprawiedliwienia swoich perwersji.

Od początku społeczności chrześcijańskiej mamy w jej ramach do czynienia z dwoma konceptami tożsamościowymi, powiązanymi w charakterystyczną biegunową strukturę napięcia czy wręcz sprzeczności. Pierwszemu z nich można przypisać cechy fundamentalnych doświadczeń wolnościowych i emancypacyjnych czy wprost anarchicznych – to właśnie wkomponowany w tę nową strukturę „impuls Jezusa”. Koncept drugi ma natomiast cechy równie podstawowych struktur dominacji czy też „archicznych” – jako przeciwieństwa anarchicznych. Oba koncepty stały się dla siebie konieczne: wzajemnie podtrzymują własne istnienie, a równocześnie każdy z nich wytwarza trudności ideowe, moralne i organizacyjne, czyli „polityczne”, któ-

rych doraźne rozwiązywanie umożliwia powiązany z nim kontrkoncept. Jednakże to, co nadal uważane jest za „impuls Jezusa”, w tej nowej strukturze jest już czymś zupełnie innym – właśnie synonimem politycznej perwersji bądź ideowym usprawiedliwieniem przemocy.

Wracając do Agambena: jak powiedziałem, rozumiem pragnienie, żeby pierwotny zamyśl Jezusa działał nadal jako jeden z najważniejszych kontrpunktów dzisiejszego kształtu naszej cywilizacji. Jednakże sięganie po ten impuls z taką właśnie motywacją oznacza obecnie już, niestety, tylko tyle, że nasza społeczność polityczna, kulturowa i religijna straciła lub właśnie traci zdolność oryginalnego odnoszenia się do siebie samej. — 

Tomasz Polak

(do kwietnia 2008: Tomasz Węclawski) – prof. dr hab., wykładowca Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, współtwórca tamtejszej Pracowni Pytań Granicznych, zajmuje się kwestiami granicznymi filozofii, teologii, religioznawstwa, teorii społecznej i dyskursu publicznego. W latach 1997–2003 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Autor m.in. 3-tomowego *Królowania Boga* oraz podręcznika do chrystologii: *Chrystus naszej wiary*, były katolicki prezbiter, były rektor Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Poznaniu, były dziekan PWT w Poznaniu, a potem Wydziału Teologicznego UAM