

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK*

Proces Jezusa przed Pilatem według Giorgia Agambena. Prezentacja i krytyka

Wprowadzenie: Giorgio Agamben i jego filozofia

Giorgio Agamben (ur. 1942)¹ to włoski filozof, który zasłynął badaniami nad stanem wyjątkowym, w jakim znalazł się człowiek. Jego rozważania nad totalitaryzmami, a także religią stanowią ważny punkt odniesienia w dzisiejszych debatach filozoficzno-społecznych. Decydującym momentem, który pchnął Agambena ku filozofii, było spotkanie z Martinem Heideggerem. Miało ono miejsce w czasie letnich seminariów w roku 1966 i 1968, odbywających się w Prowansji, na które niemiecki filozof był zapraszany przez René Charema. „Seminarium, przyznaje Agamben, było dla mnie ważnym przeżyciem, nie tylko z racji tego, czego się na nim nauczyłem, ale przede wszystkim z powodu spotkania Heideggera we własnej osobie. Okoliczności były wspaniałe: krajobraz i światło Prowansji oraz fakt, że w małym pensjonacie było nas z nim zaledwie sześcioro. Seminarium odbywało się czasami pod gołym niebem, innym razem pod drzewami oliwnymi w ogrodzie. To wrażenie miało formujący wpływ na kształtowanie się młodego człowieka, którym wówczas byłem i który dopiero co ukończył studia prawnicze. Wydaje mi się, że nie ma żadnego filozoficznego powołania, jest raczej pewne narzucające się, wewnętrzne poczucie pragnienia, by zrobić coś innego, niż się robi. Prawdziwe filozoficzne powołanie to tylko odwołanie każdego powołania. Wówczas długo myślałem nad tym, czy studiowanie prawa nie było błędem. Dzisiaj już tak nie uważam,

* ks. Przemysław Artemiuk – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>; e-mail: artemiukprzemek@gmail.com

¹ Na temat filozofii G. Agambena: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010; E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012; *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Poznań 2010.

gdyż bez znajomości kultury prawnej prawdopodobnie nigdy nie byłbym w stanie napisać książki *Homo sacer*².

Homo sacer to termin kluczowy dla Agambena. Powraca nieustannie w jego refleksjach i stanowi każdorazowo punkt odniesienia. W antyku oznaczał zarówno skazanego na wygnanie w prawie rzymskim, a więc wykluczonego, jak i człowieka świętego, a zatem nietykalnego. Jak rozumie tę figurę Agamben? „Zawsze, wyjaśnia filozof, fascynowała mnie łacińska formuła opisująca *hominem sacrum*: człowieka, którego zabicie nie zostałoby uznane za przestępstwo ani za rytualną ofiarę. Znalazłem tę definicję przed wieloma, wieloma laty i nosiłem ją z sobą niczym pakunek, zagadkę, nim w końcu stwierdziłem, że muszą ją wreszcie zrozumieć”³. Agamben, zauważa Łukasz Musiał, „analizuje [...] kategorię *homo sacer*, zapożyczoną z rzymskiej tradycji figurę człowieka, którego można zabić, nie obawiając się, że owo zabójstwo pociągnie za sobą skutki prawne w postaci kary. Jak to możliwe? Dzięki istnieniu osobliwego mechanizmu tzw. włączającego wyłączenia, który umożliwia potraktowanie człowieka (lub grupy ludzi uznanych za *homines sacri*) za podlegającego prawu, a zarazem z niego wyłączonego. Ów paradoks czyni Agamben strukturalnym fundamentem całej zachodniej polityki od jej zarania po współczesność”⁴. Inspirując się badaniami Michela Foucaulta, Hannah Arendt oraz Waltera Benjamina, Agamben tworzy własną koncepcję, w której polityczne kategorie poddaje redefinicji i odnosi do aktualnej sytuacji. „Współczesna polityka, wyjaśnia, jawi mi się jako katastrofalna i dlatego widzę konieczność pomyślenia nowej, kluczowej polityki. W żadnym stopniu nie chodzi mi o przepowiadanie apokalipsy, lecz o odpowiedni dla obecnego czasu sposób reakcji na katastrofę, w której przyszło nam żyć. Jedyłą daną nam możliwością rzeczywistego uchwycenia teraźniejszości jest pomyślenie jej jako końca”⁵. Zdaniem Musiała, „polityka sprowadza się w [...] ujęciu [Agambena] głównie do umiejętności suwerennego sprawowania władzy nad mechanizmem włączającego wyłączenia, czyli, mówiąc inaczej, do panowania nad naturą włączoną w obręb kultury. Problem z naturą jest wszelako taki, że z zasady pozostaje poza wszelką kontrolą. Co musi zatem uczynić władza, chcąc suwerennie sprawować swoje rządy nad każdym elementem ludzkiej egzystencji, a więc również nad czystą biologicznością istnienia? Musi biologię rozbroić, udomowić, odbezpieczyć jej granat. Lub inaczej: «skonstruować» ją w zgodzie z własnymi zasadami i celami. Czyli włączyć w obręb określonych norm. Bios to «nagie życie» trzymane na łańcuchu, podporządkowane konwencjom kulturowo-polityczno-prawnym, w które my wszyscy – obywatele takiego czy innego

² <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

³ Tamże.

⁴ <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszzych-czasow-133871> (dostęp: 16.07.2019).

⁵ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

państwa, członkowie takiej czy innej wspólnoty – jesteśmy uwikłani. Nawet jeśli tego nie chcemy”⁶.

Obok figury *Homo sacer* w myśli Agambena pojawia się także pojęcie Auschwitz, rozumiane przez filozofa jako paradygmat nowoczesności. Między tymi dwiema rzeczywistościami istnieje realny związek. „Na początku, stwierdza Agamben, była figura *homo sacer*. Dzięki niej dostrzegłem w nowej perspektywie Auschwitz. Starałem się przemyśleć, o jakiego rodzaju życie tam chodziło: święte życie, które może zostać zabite, lecz nie poświęcone. To był klucz, aby na nowo zobaczyć to, co działo się w obozie”⁷. Auschwitz jest dla filozofa „konkretnym faktem historycznym, który jako paradygmat umożliwia zarazem zrozumienie naszej dzisiejszej sytuacji. Rozumiany jako paradygmat, tworzy on pewien historyczny kontekst”⁸.

Agamben, pytany o zakres terminu *homo sacer*, stwierdza, że nie może być on „uniwersalnym kluczem do rozumienia całego kontekstu historycznego. Byłoby to na dobrą sprawę niemożliwe, gdyż nie da się tak naprawdę stosować paradygmatu, gdy jest on za duży. Moim celem jest dokładne ujęcie określonej struktury – związku między prawem a życiem – a figura *homines sacri* może według mnie rzucić nowe światło na ten fundamentalny stosunek prawa do życia. W gruncie rzeczy starałem się wydłużyć genealogię ponad ustanowione przez Foucaulta granice chronologiczne. Obszar jego pracy leżał, z grubsza, między siedemnastym i osiemnastym wiekiem. W trakcie moich studiów uświadomiłem sobie jednak, że początek biowładzy jest dużo starszy”⁹.

Interpretując teraźniejszość, Agamben odwołuje się, za przyczyną Waltera Benjamina, do kategorii mesjańskości. Czas mesjański staje się, według niego, paradygmatem współczesności. Dlatego też włoski filozof, jak Slavoj Žižek¹⁰

⁶ <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszycz-czasow-133871> (dostęp 16.07.2019).

⁷ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

⁸ Tamże. „Państwa totalitarne czy obozy koncentracyjne, wyjaśnia Ł. Musiał, to bowiem tylko niektóre z możliwych emanacji podstawowej struktury politycznej współczesności, jaką jest włączające wyłączenie, wykluczenie, wyrzucenie. Inne przykłady to choćby obozy dla uchodźców w Europie Zachodniej czy więzienie w Guantanamo – miejsca, gdzie prawo wprawdzie obowiązuje, ale nic (lub niewiele) znaczy. Tak naprawdę nie można więc jednoznacznie stwierdzić, czy trzymani tam ludzie znajdują się jeszcze w sferze prawa, czy już poza jego obrębem. Najpewniej, powiada Agamben, znajdują się w strefie stanu wyjątkowego (to kolejne ważne pojęcie dla włoskiego filozofa, zapożyczone od Carla Schmitta), a więc tam, gdzie normy prawne zostają w całości lub w części zawieszane. O wyrzuconym nie można orzec, czy jest poza czy wewnątrz porządku prawnego. Przemoc stosowana wobec człowieka wykluczonego wykorzystuje właśnie ów stan niepewności. Może też osiągnąć każdego z nas. W tym sensie my wszyscy, mówi Agamben, jesteśmy potencjalnymi *homines sacri*”. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszycz-czasow-133871> (dostęp: 16.07.2019).

⁹ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁰ Zob. S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006; tenże, *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008; tenże, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

czy Alain Badiou¹¹, sięga do myśli św. Pawła. Interesuje go przede wszystkim Pawłowa kategoria „resztki”, której nadaje własną interpretację¹². Praca „Czas, który zostaje” jest komentarzem Agambena do Listu św. Pawła do Rzymian¹³, ale stanowi także bardzo ciekawą rozmowę z „całym antyfilozoficznym przesłaniem Pawła”¹⁴. Włoski filozof pragnie na nowo ukazać Pawłowe dzieło, akcentując w nim przede wszystkim ideę mesjańskości. Nie czyni jednak bohaterem swoich rozważań Apostoła Narodów, lecz czas, nazywając go zawsze mesjańskim¹⁵.

Zwrot Agambena ku chrześcijaństwu może budzić zdziwienie. Tym bardziej, że filozof nie dostrzega oznak powrotu religii czy też wzmożonego zainteresowania kwestiami wiary. Samą religię definiuje w sobie właściwy sposób. „Należy pamiętać, przyznaje w jednym z wywiadów, że słowo religia nie pochodzi, jak się to często utrzymuje, od łacińskiego słowa *religare*. Religia nie

¹¹ Zob. A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.

¹² „Pojęcie «resztki», wyjaśnia Agamben, staje się dla mnie coraz ważniejsze, także w mojej dopiero co wydanej książce o Pawle *Czas, który zostaje*. Musiałem przerwać pracę nad «Homo sacer II», gdyż poczułem konieczność napisanie tej książki o Pawle, komentarza do jego listów do Rzymian. Pojęcie „resztki” również tam gra centralną rolę, mianowicie w sposobie, w jaki Paweł radzi sobie z problemem ustanawiania prawa [Rechtssetzung] oraz odróżnienia Żydów od nie-Żydów. Zaczęłem rozważać, w jaki sposób lud [ein Volk] może być pomyślany jako „resztką”. Nie jako coś substancjalnego, także nie w odniesieniu do naszej obecnej tradycji demokratycznej, w której określane jest na podstawie relacji większości i mniejszości, lecz raczej jako coś, co zawsze zostaje. Tym samym unika się opozycji większości i mniejszości, gdyż także ona pozostawiałaby resztę, a ta «resztką» byłaby ludem jako pojęciem politycznym. Myślę lud jako coś, czego nigdy nie można usytuować. Nie jest on ani większością, ani mniejszością. Lud w całości nie może być zgodny z samym sobą. Każda próba doprowadzenia ludu do zgodności z nim samym jest katastrofą. Prawdziwy podmiot polityczny jest zatem zawsze «resztką». W każdym decydującym momencie historii lud sytuuje się jako «resztką». Nigdy nie będziemy w stanie zidentyfikować go jako ludu, i ta niemożliwość określenia tożsamości jest punktem rozstrzygającym. Otwiera się w tym miejscu niezwykle interesująca droga rozwiązania problemu tożsamości, etnicznych bądź innych. Nie może istnieć coś takiego jak tożsamość etniczna, gdyż zawsze zostaje resztką. Przy pracy nad książką o Pawle natrafiłem zresztą na niewiarygodne rzeczy, które będą miały wielkie znaczenie dla badań nad Benjaminem. Odkryłem mianowicie, że pod postacią Karła w pierwszej z Benjaminowskich tez O pojęciu historii ukryty jest prawdziwy teolog – Paweł. W tej tezie ukrytych jest wiele cytatów z Pawła, cytatów naprawdę słowo w słowo z tłumaczenia Lutera. Benjamin wspominał kiedyś o sztuce cytowania bez przypisów i właśnie to robi w tym miejscu z Pawłem. Tezy Benjamin przeczytałem z tysiąc razy, ale dopiero teraz, kiedy pracowałem nad tekstem o Pawle, mogłem te cytaty rozpoznać. Przeczynał to tylko religioznawca Jacob Taubes, wszyscy inni uważali, że musi to być jakiś wpływ żydowski, bardziej żydowski niż Paweł. To jest jednak jedynie nasza perspektywa, w której myślimy o Pawle jako o chrześcijaninie. Paweł był mesjanistycznym myślicielem żydowskim”. <http://www.praktyka.teoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

¹³ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.

¹⁴ <https://www.dwutygodnik.com/artykul/837-o-ksiazce-giorgio-agambena.html> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁵ Tamże.

jest czymś, co «wiąże razem», np. Boga i ludzi. Nie, słowo to pochodzi od *relegere*, czyli «ponownego odczytania». Oznacza to, że religia odnosi się do pewnego określonego sposobu zachowania: bezwzględnej skrupulatności, dbałość w odniesieniu do reguł, które wyznaczają stosunek między bóstwami i ludźmi, świętymi oraz profanami. Religia nie łączy *sacrum* i *profanum*, lecz raczej wręcz rozdziela te sfery. Byłaby to dobra definicja wstępna: religia jest tym, co usuwa rzeczy ze sfery wspólnego używania, izoluje je w sferze, którą nazywamy świętą. Właśnie dlatego centralnym fenomenem religii jest ofiara: jest to ten rytuał, za pomocą którego dokonuje się przejście przedmiotu, miejsca lub osoby z jednej sfery do innej¹⁶.

Agamben jest przekonany, że Kościół katolicki całkowicie poddał się sekularyzacji. Niemniej jednak wraca do znanych wątków biblijno-teologicznych. Filozof przestrzega jednak, aby jego tekstów nie traktować jako wypowiedzi teologicznych. Zajmując się nimi, zgodnie z intencją autora, należy widzieć w nich raczej głos konfrontacji z chrześcijańską tradycją teologiczną. Mottem swoich rozważań Agamben czyni kilka zdań Waltera Benjamina, który napisał kiedyś: „Mój stosunek do teologii przypomina stosunek bibuły [Löschpapier] do atramentu. Bibuła wchłania atrament, jednak gdyby to od niej zależało, to nie zostałaby ani jedna jego kropla. Tak samo jest z teologią. Cały nią przeżył, ale teologii wówczas już nie ma: cały atrament wsiąkł¹⁷”.

Pomimo dystansu Agambena do tradycji teologicznej, filozof w roku 2013 wydał kolejną pracę inspirowaną Nowym Testamentem. Nosi ona tytuł „Piłat i Jezus¹⁸”. W tej niewielkiej publikacji wraca do historycznego wydarzenia dobrze znanego z kart Nowego Testamentu¹⁹. Śledząc dyskurs włoskiego filozofa, warto podjąć dwie kwestie. Po pierwsze, badając hermeneutykę Agambena, zrekonstruować jego wizję procesu Jezusa. Po drugie, skonfrontować ją z katolicką interpretacją tego wydarzenia. Moim analizom będzie towarzyszyła perspektywa fundamentalnoteologiczna.

Rekonstrukcja procesu Jezusa

„Cała książeczka [Agambena] o Piłacie, wyjaśniają autorzy postłowie, zda się próbą rozwikłania tajemnicy procesu Jezusa. W rzeczywistości jest to raczej próba pokazania, że w procesie tym nie kryje się żadna tajemnica. [...] Celem i stawką namysłu Włocha jest ukazanie, że nie istnieje żadna tajemnica władzy, żadne *arcanum imperii*, mroczny i niepoznawalny związek między życiem i prawem, historia i zbawieniem. Prawo nie jest z istoty powiązane

¹⁶ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-papiez-jest-swieckim-kaplanem/> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ G. Agamben, *Piłat i Jezusa*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.

¹⁹ Zob. <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/nigdy-sie-nie-dowiemy-co-zaszlo-miedzy-nimi/> (dostęp: 16.07.2019), a także inne artykuły poświęcone książce Agambena w tym numerze miesięcznika, zob. „Znak” 742/2017, s. 6-33.

z życiem ani też życie z istoty nie podlega prawu”²⁰. W jaki sposób Agamben dochodzi do takich wniosków? Jak rekonstruuje proces Jezusa?

Już na początku analiz włoski filozof przyznaje, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, którą potwierdzają nawet obecne w niej cuda. Narodzenie Jezusa staje się decydującym momentem dziejowym. Jego proces z kolei, to kluczowy moment w historii ludzkości. Agambena zastanawia jednak, dlaczego przecięcie wieczności z czasowością przyjmuje postać procesu karnego, czyli *krisis*.

Włoch rekonstrukcję rozpoczyna od nakreślenie sylwetki Piłata. Jego osoba musiała mieć znaczenie, skoro pojawia się najpierw u Tacyty, potem u Ewangelistów. Zdaniem Agambena, nie chodzi tutaj tylko o historię, ale przede wszystkim o rolę, jaką ma do odegrania rzymski prokurator. „Pedantyczna uwaga, z którą – przede wszystkim Marek, ale także Łukasz i Mateusz – opisują niezdecydowanie Piłata, jego wciąż zmieniające się stanowisko i wahania, cytując dosłownie jego często bardzo enigmatyczne wypowiedzi, zdradza ich zamiar stworzenia postaci, być może po raz pierwszy, z jej indywidualnością i psychiczną głębią”²¹. Włoski filozof za J. K. Lavaterem czy F. Nietzsche powtarza, że Piłat to jedyna prawdziwa postać Ewangelii i człowiek, który zdradza swoje uczucia. Ewangelie zaledwie w kilku zdaniach odsłaniają jego przeżycia (Mt 27,14; Mt 19,8; J 19,10; 18,38; 19,22; Mt 27,19).

Można nawet mówić o swoistym powołaniu Piłata, co sugerują apokryfy, zwłaszcza *Ewangelia Nikodema*²². Ponadto w początkach chrześcijaństwa mamy do czynienia z dwiema rozbieżnymi historiami. Oparta na pseudoepigraficznym liście namiestnika do Tyberiusza i na *Paradosis Pilati*²³ legenda ukazuje prefekta Judei, który uwierzył w bóstwo Jezusa, lecz ze względu na swoje słabości ulega żydowskiej presji. Wiarygodność tej hipotezy ma potwierdzić Tertulian, który nazywa Piłata chrześcijaninem w sumieniu. Ta „biała” legenda zapisana na kartach apokryfów przedstawia go „jako chrześcijańskiego bohatera, występującego przeciw Żydom i poganom. Świadczą o tym słowa Piłata, którymi modli się do Jezusa, w chwili gdy Tyberiusz postanawia skazać go na śmierć przez ścięcie głowy”²⁴. Wątek nawrócenia prokuratora przedstawia również apokryficzna *Ewangelia Gamaliela*²⁵, zachowana jedynie w wersji etiopskiej. „Usprawiedliwienie przez chrześcijan Piłata, jak podaje Agamben, miało na celu zdobycie przychylności Rzymian i dlatego zakończyło się wraz z ustaniem prześladowań. Jakkolwiek by było, zdjęcie winy z Piłata oznaczało obarczenie w legendzie odpowiedzialnością za ukrzyżowanie Jezusa wyłącznie

²⁰ M. Burzyk, M. Ratajczak, *Posłowie: człowiek nie osądził Boga, Bóg nie osądzi świata. Giorgio Agamben i teologia polityczna*, w: G. Agamben, *Pilat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 114.

²¹ G. Agamben, *Pilat i Jezus*, s. 8.

²² Zob. <https://basileia785.wordpress.com/2016/10/05/ewangelia-nikodema/> (dostęp: 5.06.2020).

²³ Zob. <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Starowieyski2.pdf> (dostęp: 5.06.2020).

²⁴ G. Agamben, *Pilat i Jezus*, s. 16.

²⁵ Zob. <https://basileia785.wordpress.com/2018/01/22/ewangelia-gamaliela/> (dostęp: 5.06.2020).

Żydów. Nie powinno zatem dziwić, że Kościół obrządku etiopskiego ogłosił Piłata świętym, a Kościół grecki 26 października obchodzi święto Prokli, [żony Piłata]²⁶.

Źródła pozabiblijne (np. Filon Aleksandryjski) nie potwierdzają apokryficznych tez. Filon opisuje Piłata, w sporze z Żydami o umieszczenie w pałacu Heroda tarcz z inskrypcją ku czci Tyberiusza, jako „człowieka o nieugiętym charakterze, zuchwałego i opryskliwego”²⁷. Targają nim emocje i wątpliwości, podobne do tych, które znamy z ewangelicznych opisów. Ta „czarna” legenda odwołuje się jednak do historii Weroniki i Jezusa, który jest cudotwórcą i lekarzem (podobną wersję można znaleźć u Michaiła Bułhakowa w „Mistrzu i Małgorzacie”). Cesarz ciężko chory potrzebuje jego pomocy, wysyła w tym celu do Jerozolima posłańca, który ma sprowadzić Jezusa. Namiestnik jednak nie chce go wydać, stwierdza jedynie, że to złoczyńca, którego kazał ukrzyżować. Nie mając znikąd pomocy, cesarski sługa spotyka w Jerozolimie Weronikę, która przedstawia mu historię Jezusa. Następnie oboje udają się do Rzymu, aby przedstawić całą sprawę Tyberiuszowi. Wówczas cesarz nakazuje schwycić Piłata. Tyberiusz jednak nie jest w stanie wymierzyć mu sprawiedliwości. Namiestnik zaś, jako człowiek przebiegły, wkłada na siebie „całodzianą tunikę”, która zapewnia mu nietykalność. Tyberiusz w żaden sposób nie może ukarać urzędnika. Każde spotkanie z nim nie kończy się wyrokiem, cesarz bowiem postrzega go jako człowieka łagodnego i świętego. Dopiero zdjęcie z Piłata tuniki sprawia, że Tyberiusz przegląda na oczy. Czar pryska, prokurator zostaje wtrącony do więzienia i tam popełnia samobójstwo. Ciało jego spotykają różnorodne szykany i nie może ono doznać spokoju nawet po śmierci.

Co mówią z kolei Ewangelie o jerozolimskim procesie? Agamben najpierw zgłasza uwagę odnoszącą się do wiarygodności przekazów ewangelicznych, w której stwierdza, że „ewangelisci, nie mogąc, rzecz jasna, uczestniczyć w procesie, nie troszczą się o podanie źródła, na którym oparta jest opowieść, i to właśnie ów brak filologicznej rzetelności nadaje ich narracji niezrównany epicki ton”²⁸. Zdaniem włoskiego filozofa, kluczowym słowem dla procesu Jezusa pozostaje termin „sąd”, greckie *krisis*, nie spotykamy go jednak w opowieści ewangelistów. W ich narracji występuje termin *bema*, oznaczający krzesło albo podwyższenie, które zwykle zajmuje urzędnik ogłaszający wyrok. Tak też jest w przypadku Piłata, który obwieszając wyrok, zasiada na *bema* (por. J 19,13). Termin ten spotkać można także w Dziejach Apostolskich. Żydzi, oskarżając Pawła, prowadzą go przed sąd, czyli *bema* (Dz 18,12). Sam Apostoł w Drugim Liście do Koryntian posługuje się również tym terminem, kiedy mówi o trybunale Chrystusa, przed którym stanie każdy człowiek (por. 2 Kor 5,10). We fragmencie tym, zdaniem Agambena, sąd Boga zostaje wyraźnie przeciwstawiony sądowi ludzi. Filozof na podstawie tych teksów stwierdza:

²⁶ G. Agamben, *Pilat i Jezus*, s. 18.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 25.

„w procesie, który toczy się przed Piłatem, wydają się ścierać dwa *bemata*, dwa królestwa i dwa sądy: ludzki i boski, czasowy i wieczny”²⁹. Agamben, kierując się intuicją Oscara Spenglera, uważa, że w procesie Jezusa świat faktów, który uosabia Piłat, sądzi Jezusowy świat prawdy, królestwa tego świata decyduje o losach królestwa wiecznego.

Według włoskiego filozofa, dla zrozumienia procesu Jezusa szczególne znaczenie posiada narracja Janowa. Jest ona dłuższa i szczegółowa, a także może jawić się jako niezależna od wersji synoptycznych. Dialogi w niej obecne, zdecydowanie obszerniejsze, nabierają głębi i wyjątkowego sensu. Janowy dramat sądu rozgrywa się w siedmiu scenach. Agamben całość procesu dzieli na wydarzenia dziejące się wewnątrz i na zewnątrz pretorium. Z przebiegu procesu można ustalić również czas jego trwania, ok. pięć godzin, od wczesnego rana do godziny szóstej (por. J 18,28; 19,14).

Agamben, spoglądając na wszystkie teksty ewangeliczne poświęcone procesowi Jezusa, stwierdza, że jedno określenie w nich pozostaje szczególnie istotne. To greckie słowo *paredoken* (łac. *tradidit*), czyli „wydał”. „Można by powiedzieć, wyjaśnia filozof, że wydarzenie, o które chodzi w męce Jezusa, to nic innego jak właśnie «wydanie», «przekazanie» w dosłownym znaczeniu tego terminu. Do tego celu zostały wykorzystane wszystkie werbalne formy czasownika *paradidomi*”³⁰. Zdaniem Agambena, dramat męki Pańskiej jest wpisany w boski plan, a aktorzy grają w nim z góry ustalone role. „Ostatnia scena tego dramatu to po raz kolejny oddanie: moment, w którym Jezus: oddał ducha (*paredoken to pneuma*, w Wulgacie: *tradidit spiritum*), J 19,30”³¹.

Oczywiście termin *paradosis*, oznaczający wydanie, czy też przekazanie, znany jest autorom nowotestamentalnych pism. Zawsze jednak pojawia się w znaczeniu przenośnym. Autorzy Nowego Testamentu używają go, kiedy mówią o nauczaniu lub przekazywaniu doktryny bądź tradycji (por. Mk 7,5; 7,8; Mt 15,3). Według włoskiego filozofa, ostatecznie istnieje tylko jeden przekaz chrześcijański, jeden kerygmat, jedna narracja. Jest nim „wydanie” Jezusa. „Najpierw przez Ojca, a potem przez Żydów – na krzyż, które zniosło i jednocześnie wypełniło wszystkie przekazy”³².

Perspektywa „wydania”, jak sądzi Agamben za Karlem Barthem, determinuje epizod z Piłatem. Prefekt Judei nie jest egzekutorem ani też wykonawcą wyroku. Nie można mu w żaden sposób przypisać roli zbliżonej do roli Judasza. Z pewnością inne powody nim kierowały. Zdaniem włoskiego filozofa, Piłat nie jest biernym narzędziem ekonomii zbawienia. Właśnie w nim, jak sądzi Agamben, emocje, wahania, nastroje i skrupuły uwidacznia się szczególnie mocno. Świadczy to o wyjątkowej dramaturgii samej postaci. Ale ukazują coś jeszcze. „Wraz z wyrokiem Piłata, zauważa Agamben, w boski plan zbawie-

²⁹ Tamże, s. 27.

³⁰ Tamże, s. 43.

³¹ Tamże, s. 45.

³² Tamże, s. 48.

nia wdziara się historia i zawiesza jego «przekazanie». Historyczny *krisis* jest także, i nade wszystko, kryzysem przekazanie³³. Cóż może oznaczać to stwierdzenie? Zdaniem włoskiego filozofa, w tej perspektywie „chrześcijańska koncepcja historii jako realizacji boskiego planu zbawienia albo – w wersji zsekularyzowanej – jako realizacji jej immanentnych, niezbywalnych praw powinna [...] zostać zweryfikowana. Jako rzymski urzędnik Piłat musi przeprowadzić sąd i robi to na swój sposób, nie biorąc pod uwagę ekonomii «wydania», o której istnieniu nie wie, a której ostatecznie ulega tylko dlatego, iż – jak się wydaje – uznał, że król Judei to postać bądź co bądź politycznie niewygodna³⁴».

Włoski filozof uważa, że werdykt, który wydaje Piłat nie jest w żaden sposób wyrokiem. Ocena tego wydarzenia do dzisiaj różni także historyków. Agamben, skłaniając się ku opinii badacza antycznego prawa Pietro De Francisci, stwierdza, że „Piłat [...] «zlekceważył zasady prawa, których stosowanie było jego obowiązkiem; wyrzekł się swej władzy, nie tłumiąc buntowniczych zamieszek; i odwrócił się plecami do prawa, wydając człowieka, którego uważał za niewinnego, na przygotowaną z góry zemstę jego zadeklarowanych wrogów»³⁵». Podobną intuicję znaleźć można u Dantego, który w „Piekle”, jednej z części „Boskiej Komедii”, umieszcza bezimiennego. Badacze tę postać identyfikują z Piłatem³⁶.

W spornej kwestii dotyczącej roli prefekta Judei nie mogą pomóc także Ewangelie. Agamben ma wątpliwości, czy uznać ich wartość historyczną. Jego zdaniem, tkwi bowiem w ich interpretacji dwuznaczność, na którą zwracał już uwagę Porfiriusz. Według tego filozofa ewangelisci byli twórcami, nie zaś historykami³⁷. „Každy z nich napisał sprawozdanie z Pasji, które nie współbrzmiało z innymi, lecz było sprzeczne w najwyższym stopniu³⁸». Uwaga ta dotyczy również Piłata obecnego na kartach Ewangelii. Zdaniem Agambena, nie ma pewności, czy potraktować go jako postać jedynie historyczną, czy też widzieć w jego osobie wyraźne rysy teologicznej, nadane mu przez ewangelistów. Zdaje się, że „interpretatorzy przechodzą miękko od jednego planu do drugiego³⁹». Włoski filozof chce być jednak konsekwentny, dlatego trzyma się jednej zasady hermeneutycznej. Według niego, „Piłat pełni swą funkcję teologiczną tylko o tyle, o ile jest postacią historyczną i *vice versa* – jest postacią historyczną tylko o tyle, o ile pełni funkcję teologiczną. Postać historyczna i persona teologiczna, proces sądowy i kryzys eschatologiczny nakładają się na

³³ Tamże, s. 50

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 55.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, II,23,1, przekład, wstęp i komentarz P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 67.

³⁸ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, s. 57.

³⁹ Tamże.

siebie bez reszty, i tylko w tym nakładaniu się, «schodzeniu w jedno» odnajdują swa prawdę⁴⁰.

W całym procesie, zdaniem Agambena, szczególnego znaczenia nabiera zdanie z dziewiętnastego rozdziału Ewangelii według św. Jana: „Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale” (J 19,13). Bywa ono także inaczej tłumaczone (por. A. von Harnack, M. Dibelius). Osobą, który siedzi na tronie i sądzi, nie jest Piłat, lecz Jezusa. W tradycji nie tylko św. Justyn tak wyjaśniał tę scenę (por. *I Apologia* 35.6), ale i apokryficzna *Ewangelia Piotra* („przyoblekli Go w purpurę i posadzili na tronie sądowym, mówiąc: «Sądź sprawiedliwie, królu Izraela»”)⁴¹. Ta interpretacja, zdaniem Agambena, jest nie tylko dopuszczalna, ale i sensowna. „Hipoteza, że to nie Piłat zasiadał na tronie, jest całkowicie zgodna z faktem, że nie wydaje on wyroku, lecz ogranicza się do «wydania» Jezusa. jeśli to prawda, to [...] nie tylko toczące się przez pięć godzin przesłuchanie, lecz także i to, co zdarzyło się w godzinie szóstej, nie miałyby wartości procesu sądowego⁴². Ten tok myślenia prowadzi Agambena do następującego wniosku: „dwóch sędziów i dwa królestwa stoją tu jedno przed drugim bez szansy na dojście do porozumienia. W ogóle nie jest jasne, kto kogo sądzi: sędzia dysponujący legalną władzą ziemską czy też ten reprezentujący królestwo nie z tego świata, którego sędzią uczyniono tu dla pośmiewiska. Możliwe nawet, że żaden z tych dwóch sędziów nie ogłasza w rzeczywistości wyroku⁴³. Tę intuicję interpretacyjną, według włoskiego filozofa, potwierdzają inne wypowiedzi Jezusa, w których nie dopuszcza On możliwości sądenia (por. Mt 7,1; J 2,17; 3,18). I chociaż Piłat posiada wszelkie prerogatywy, aby sądzić galilejskiego Nauczyciela, to nie posiada władzy nad boskością Jezusa. Jego przywileje, podkreśla Agamben, w starciu z Wiecznym pozostają niewystarczające.

Jak w takim razie nazwać, opisać to, co dzieje się między Piłatem a Jezusem. Agamben własne rozważania puentuje w następujący sposób: „Piłat i Jezus, namiestnik królestwa ziemskiego i króle niebiański, stoją twarzą w twarz w jednym i tym samym miejscu – pretorium w Jerozolimie, o którym archeolodzy sądzili, że ustalili jego trudną do określenia lokalizację. By świadczyć o prawdzie, Jezus musi przyznać się do królestwa i jednocześnie wyprzeczyć się go jako tego, które jest daleko (nie jest z tego świata), choć zarazem bardzo blisko, wręcz na wyciągnięcie ręki. Z punktu widzenia prawa świadectwo Jezusa jest skazane na porażkę i kończy się farsą: purpurowy płaszcz i korona cierniowa, trzcina jako berło, wrzask: Sądź nas! Ten, który nie przyszedł na świat, by sądzić, lecz zbawić, musi, być może właśnie z tego powodu, odpowiadać podczas procesu, poddać się wyrokowi, którego jego alter ego, Piłat, zresztą nie ogłosi – nie może ogłosić. Nie sposób pogodzić sprawiedliwości i zbawienia, na

⁴⁰ Tamże, s. 58.

⁴¹ Zob. tamże, s. 59-60.

⁴² Tamże, s. 60.

⁴³ Tamże, s. 60-61.

zmianę raz za razem wykluczają się one i przywołują. Wyrok jest zarazem bezlitosny i niemożliwy, ponieważ w jego perspektywie sytuacja wydaje się stracona i nie do ocalenia. Zbawienie jest miłosierne, a jednak nieskuteczne, gdyż w jego świetle sytuacja jawi się jako niemożliwa do osądzenia. Dlatego na «miejscu zwanym *Lithostrotos*», po hebrajsku *Gabbatà*, nie dochodzi do wyroku, ani do zbawienia, przynajmniej jeśli chodzi o Piłata; i wyrok, i zbawienia kończą we wspólnym, nierozstrzygniętym i nierozstrzygalnym *non liquet*»⁴⁴.

Wniosek, jak wyciąga z analiz Agamben, jest następujący: „świadczycy tu i teraz o królestwie, którego tu nie ma, znaczy pogodzić się z tym, że to, co chcemy zbawić, osądza nas. Świat w swej przemijalności nie pragnie bowiem zbawienia, lecz sprawiedliwości, a to dlatego właśnie, że nie prosi o zbawienie. Stworzenia, o tyle, o ile nie dają się zbawić, osądzają to, co wieczne. Oto paradoks, który na koniec, gdy Jezus stoi przed Piłatem, odbiera mu głos. Tu jest krzyż, tu jest historia»⁴⁵.

Włoski filozof uważa, że proces Jezusa domaga się ponownej redefinicji. To, co dokonało się przed Piłatem, trudno nazwać w sensie ścisłym procesem. Podobnie z ukrzyżowaniem, „jeśli nie może być procesu bez wyroku, tym bardziej nie może być kary bez wyroku (*nulla poena sine iudicio*)»⁴⁶. Agamben uważa, że całe wydarzenie określane mianem procesu Jezusa pozostaje tajemnicą. To, co boskie i to, co ludzkie w żaden sposób nie nakładają się, chociaż dochodzi do spotkania. „Wyrok i zbawienie do samego końca będą sobie obce i nie znajdą żadnej płaszczyzny porozumienia»⁴⁷. Włoski filozof uważa, że spotkanie Piłata i Jezusa, prawa ludzkiego i prawa boskiego to nierozwiązana zagadka, bowiem nie został wydany prawomocny wyrok. W tej perspektywie upada również chrześcijańska teologia polityczna, ponieważ porządek prawny nie wpisuje się w porządek zbawienia. „Wskutek swego niezdecydowania Piłat [...] oddzielił od siebie na zawsze te dwa porządki, a przynajmniej uczynił ich relację niemożliwą do ustalenia. W ten sposób skazał ludzkość na *krisis* bez końca; bez końca, gdyż bez możliwości rozstrzygnięcia raz na zawsze»⁴⁸. To wydarzenie, jak zaznacza Agamben, znajduje swoje potwierdzenie w dwóch kluczowych ideach nowoczesności: „w tej głoszącej, że historia to proces, i w tej, która zakłada, że skoro proces ten nie kończy się wyrokiem, znajduje się w stanie nieustannego przesilenia. W tym sensie proces Jezusa jest alegorią naszych czasów, które jak każda epoka historyczna darząca siebie samą szacunkiem powinny przyjąć eschatologiczną postać *novissima dies*, są jej jednak pozbawione wskutek milczącego i postępującego zanika dogmatu o sędzie ostatecznym, o którym Kościół nie chce więcej mówić»⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 75-76.

⁴⁵ Tamże, s. 76.

⁴⁶ Tamże, s. 79-80.

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ Tamże, s. 88.

⁴⁹ Tamże.

Apologijna odpowiedź

Agamben, rekonstruując proces Jezusa przed Piłatem, uzasadnia, że w istocie trudno to wydarzenie nazwać procesem w sensie ścisłym. Wprawdzie włoski filozof analizuje teksty Ewangelii i tradycję apokryficzno-literacką, czyni to jednak w sobie właściwy sposób, swobodnie interpretując poszczególne fragmenty. W jego rozważaniach wyraźnie ujawnia się dystans wobec tradycyjnej egzegezy katolickiej. Dlatego w tej części artykułu dokonam konfrontacji wizji procesu Jezusa przed Piłatem, jaką przedstawia Agamben ze spojrzeniem obecnym w najnowszej literaturze egzegetyczno-teologicznej, przyjmie ona postać apologii. Nie bez znaczenie będzie także poszerzenie perspektywy. Proces Jezusa przed Piłatem stanowi tylko część wydarzeń procesowych. Aby uchwycić ich specyfikę, należy także zobaczyć to, co działo się z Jezusem w czasie przesłuchań dokonywanych przez Żydów. J.L. Espinosa zauważa bowiem, iż „paradoks rozumienia własnej śmierci przez Jezusa polega na tym, że ujawnia się ono w konflikcie z władzami religijnymi, działającymi przeciw w imieniu Boga, które Go skazały jako bluźniercę za czyny i słowa, godzące bezpośrednio w samo serce religijnego świata Izraela”⁵⁰. Ch. Schönborn z kolei stwierdza, iż ze świadectwa Ewangelii jasno wynika jedno, mianowicie: „prawdziwy powód skazania Jezusa był natury ściśle religijnej”⁵¹. Proces Jezusa stanowi szczyt konfliktu ukazanego w Ewangeliach: „Kiedy szuka się jednak głębszych linii teologicznych, dostrzega się też wyraźnie właściwą przyczynę śmierci Jezusa, ten spór zasadniczy, dla przewyciężenia którego Jezus przyszedł na świat i wydał się na śmierć”⁵².

Proces Jezusa, który przed Sanhedrynem miał charakter religijny, a przed namiestnikiem rzymskim Piłatem przybrał rysy polityczne⁵³, rzeczywiście pozostaje do dzisiaj kwestią niejednoznaczną i zagadkową⁵⁴. „Dosyć jasno – podkreśla Ch. Schönborn – krystalizuje się już podział wtedy, gdy przed władzami żydowskimi odbywało się coś w rodzaju procesu wstępnego, który miał charakter przesłuchania świadków i samego Jezusa, zanim jeszcze doszło do for-

⁵⁰ J. L. Espinosa, *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 208.

⁵¹ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, Freiburg/Br. 1997, s. 100; zob. P. Lisicki, *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacja*, Kraków 2013.

⁵² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, s. 233.

⁵³ D. Kapkin, *Karykatura Króla. Polityczny sens śmierci Jezusa*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 179.

⁵⁴ Na temat procesu Jezusa zob. m.in. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, przeł. W. Moniak, Wrocław 2002, s. 168-282; G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2006, s. 20-44; P. Świącicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005. „Na podstawie przekazów ewangelicznych, stwierdza P. Świącicka-Wystrychowska, możliwa jest stosunkowo prawdopodobna rekonstrukcja przebiegu procesu Jezusa. Można powiedzieć, że ewangelie stanowią swobodnego rodzaju dokumenty z postępowania w tej sprawie”. Tamże, s. 67.

malnego oskarżenia przed namiestnikiem rzymskim, który sam tylko miał prawo wymierzyć karę śmierci”⁵⁵. Wiedeński teolog, charakteryzując Sanhedryn, czyli Wysoką Radę zwraca uwagę na to, że wśród jego członków⁵⁶ znajdowali się nie tylko przeciwnicy Jezusa, ale także Jego zwolennicy, mianowicie Józef z Arymatei (Mt 27, 57-60) i Nikodem (J 3,1-13); ponadto, św. Jan informuje, że „spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło” (J 12,42)⁵⁷. Kierujący Sanhedrynem arcykapłan Kajfasz był, według Ch. Schönborna, zręcznym politykiem, któremu zależało głównie na tym, by podtrzymywać trudną grę polityczną z rzymskim namiestnikiem, nie obciążając przy tym w niczym własnej pozycji i stanowiska. Ta jego zasadnicza postawa przebija się z przekazanego przez tradycję zdania: „Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród” (J 11,50)⁵⁸. Teolog wiedeński uważa, że Kajfasz, aby osiągnąć założone cele, „starał się przez cały czas swego urzędowania, trwającego 19 lat, zdławić w zarodku wszelki sprzeciw wobec uprawianej przez siebie polityki. Podobnego zdania byli także liczni zgromadzeni w Sanhedrynie mężowie”⁵⁹.

Ukazując proces Jezusa, autor *Gott sandte seinen Sohn* nie dokonuje wnikliwych analiz egzegetycznych, ale wydobywa tylko najbardziej istotne elementy całego ciągu wydarzeń. W przesłuchaniu Jezusa przed Sanhedrynem najpierw pojawia się kwestia Jego relacji do Świątyni: „Świątynia stanowi samo centrum Jerozolimy w znaczeniu nie tylko religijnym, ale także politycznym i gospodarczym. Każde uderzenie w Świątynię jest równocześnie uderzeniem w całą gminę jerozolimską, a tym samym w Wysoką Radę”⁶⁰. Kiedy jednak arcykapłan nie uzyskuje od Jezusa oczekiwanego wyjaśnienia, a świadectwa świadków są niejasne (Mk 14, 55-59), pyta Go wprost o mesjańską godność: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?” (Mk 14,61). G. Lohfink podkreśla, że „z powodu tego przejmującego dramatyzmu scena rozgrywająca się pomiędzy Jezusem a Kajfaszem ze strony egzegezy krytycznej była zwykle rozumiana jako scena fikcyjna, w której Kościół popaschalny, korzystając

⁵⁵ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁵⁶ Ch. Schönborn podaje, że Sanhedryn liczył siedemdziesięciu dwóch członków, podzielonych na trzy partie: arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych; zob. także J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 387.

⁵⁷ Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁵⁸ Por. tamże. W najstarszej tradycji – zauważa G. Lohfink – przekazanej przez św. Marka imię to nie pojawia się, co oznacza, że tradycja ta została sformułowana w czasie jego kadencji (przed 37 r. po Chrystusie). Kajfasz był z pewnością zręcznym dyplomatą i niezwykle pragmatycznym politykiem, gdyż zdołał utrzymać się przy władzy od 18 do 37 r. po Chr. Żaden inny arcykapłan w pierwszym stuleciu nie sprawował swego urzędu przez 19 lat, a przeciętna kadencja trwała wówczas cztery lata. Kajfasz nie dałby rady tak długo utrzymać się na stanowisku arcykapłana, gdyby nie miał za sobą wsparcia potężnego klanu i gdyby nie zajął elastycznego stanowiska w swych relacjach z rzymskim namiestnikiem”. *Ostatni dzień Jezusa*, s. 23-24.

⁵⁹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁶⁰ Tamże, s. 234.

z tekstów Starego Testamentu (Ps 110,1; Dn 7,13), chciał, jak sądzono, wyrazić swoje wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza. W tym ujęciu słuszne jest założenie, że ewangelistom w dużym stopniu rzeczywiście chodziło o przedstawienie wyznania wiary gminy w Chrystusa. Trzeba się z tego powodu liczyć również z tym, że pytanie Kajfasza i odpowiedź Jezusa zostały wystylizowane już zgodnie z teologią pierwotnego chrześcijaństwa. Ale takie ujęcie problemu nie dowodzi niehistoryczności zrelacjonowanych wydarzeń⁶¹. Dla wiedeńskiego teologa wyznanie Jezusa, które brzmiało: „Ja jestem. Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14,62), jest świadectwem Jego najgłębszego roszczenia dotyczącego własnej tożsamości⁶². „To roszczenie – wyjaśnia Ch. Schönborn – pojmuje właściwie zarówno arcykapłan, który na nie reaguje rozerwaniem szaty, jak też inni członkowie Wielkiej Rady. Skoro jednak są oni zamknięci na wiarę w Jezusa, nie są w stanie uczynić nic innego, jak ogłosić Go winnym, co im nakazuje ich znajomość *Tory*. W oczach zgromadzonych roszczenie panowania w niebie jest prawdziwym bluźnierstwem, za które grozi kara śmierci, w tym bowiem względzie wypowiedzi *Tory* są jednoznaczne (Kpł 24,16; Lb 15,30-31; Pwt 18,20; 21,22)”⁶³.

Wyznanie Jezusa zmusiło arcykapłana do podjęcia ostatecznej decyzji. Wiedeński teolog sugeruje, że członkowie Wysokiej Rady byli zainteresowani uwolnieniem się od kogoś tak niewygodnego dla siebie jak Jezus: „szukają jednak w tym celu możliwości prawnej”⁶⁴. W. Bösen stwierdza, że „starszyzna żydowska jest zdecydowana zabić Jezusa, Jego śmierć jest postanowiona. Jeśli proces ma się powieść, to powinien być zawczasu starannie przygotowany, tzn. oskarżenie musi być zgodne z uzasadnieniem”⁶⁵. Choć Jezus został przekazany prefektowi rzymskiemu pod zarzutami wzniesienia buntu, zachęcania do niepłacenia podatków i uzurpowania sobie władzy królewskiej (Łk 22,66-23,2), to jednak prawdziwym powodem były Jego bluźniercze roszczenia dotyczące mesjanizmu i synostwa Bożego⁶⁶. Ch. Schönborn uważa, że „wchodziło tu w grę coś większego, świętszego, aniżeli sam tylko zarzut, jakoby Jezus był kimś w rodzaju rewolucjonisty, który popadł w konflikt z aktualnymi przedstawicielami władzy. Chodziło o rozumienie przez Jezusa swojego posłannictwa, które On konsekwentnie realizował. Jego droga do Jerozolimy rozciąga się jako czerwona nić poprzez Ewangelie. Nie rozumiane początkowo przez

⁶¹ G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa*, s. 27-28.

⁶² A. Vanhoye zwraca uwagę, że odpowiedź Jezusa udzielona najwyższemu kapłanowi „przyjmuje formę uroczystej deklaracji Jego transcendentnej mesjańskości. Wydaje się zatem, że dochodzenie osiągnęło skutek przeciwny do zamierzonego: zamiast ustalić winę oskarżonego, objawia ono Jego najwyższą godność”. Tenże, *Opisy Męki w Ewangeliiach synoptycznych*, w: *Męka według czterech Ewangelii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2002, s. 30.

⁶³ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 234.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 191.

⁶⁶ Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 319-320.

uczniów zapowiedzi cierpienia (Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) są jedynie wyrazem tego ukierunkowania całej drogi Jezusa. A droga ta nie jest bynajmniej dziełem przypadku lub losu, czy też jakimś nieszczęsnym zbiegiem okoliczności, lecz «tym, co Boże» (Mk 8,33), drogą ukazaną już wcześniej przez Boga. Wydanie na śmierć i zamordowanie jawią się więc tutaj jako wydarzenia dokonane «z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego» (Dz 2,23), które znajdują swoje wypełnienie w zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁷. Dla wiedeńskiego teologa proces, który doprowadza do śmierci Jezusa, jest ostateczną realizacją posłannictwa, które Jezus cały czas konsekwentnie wypełniał⁶⁸. Używając sformułowania H. U. von Balthasara, można przyjąć, że całe życie Jezusa jest „drogą ku Krzyżowi”⁶⁹; kto mówi „Wcielenie”, już wypowiada także słowo „Krzyż”⁷⁰.

Niezależnie od wymiaru religijnego, który ujawnia się w przesłuchaniach wstępnych dokonywanych przez Żydów, proces Jezusa posiada także kontekst polityczny. „Przed obliczem Piłata, zauważa G. Lohfink, natychmiast rozpoczyna się nowe postępowanie przeciw Jezusowi, tym razem według prawa rzymskiego i pod rzymskim przewodnictwem”⁷¹. Musi on mieć miejsce, ponieważ wraz z rzymską okupacją, Żydom została odebrana możliwość zasądzenia kary śmierci. „Oznacza to, że nie mieli [oni] prawa przeprowadzać kary śmierci, a według niektórych egzegetów nie mieli nawet prawa wydawać formalnego wyroku o karze głównej. Gdyby Żydzi posiadali wówczas prawo skazania Jezusa zgodnie z ich własnym systemem prawnym, wówczas Jezus nie zostałby ukrzyżowany, lecz ukamienowany. Albowiem szeroko rozpowszechniony w antyku, a szczególnie charakterystyczny dla Rzymian rodzaj karni, jakim było ukrzyżowanie, praktykowany był przez Żydów jedynie w nielicznych sytuacjach wyjątkowych”⁷². Zdaniem niemieckiego egzegety, wydanie Jezusa Piłatowi może oznaczać tylko jedno: Żydzi uważali, że winien On jest ciężkiej zbrodni, za którą musi ponieść karę śmierci. Oddają więc sprawę Naza-

⁶⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 234-235.

⁶⁸ Por. Tamże.

⁶⁹ H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, przekład E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 81.

⁷⁰ Tamże, s. 22.

⁷¹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2012, s. 452. W. Bösen, dokonując analizy wydarzeń dokonując się przed Piłatem, wskazuje nad sześć części dramatu Jezusa: oskarżenie, przesłuchanie, postawienie przez tłumem, skazanie, ubiczowanie, wyszydzenie i udręczenie. Tenże, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 259-262.

⁷² G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 453. P. Świącicka-Wystrychowska, ukazując specyfikę procesu Jezusa przed Sanhedrynem, zauważa, że pewność co do wymierzania przez Żydów kary śmierci nie jest jednoznaczna. Prezentując różne opinie w tym względzie, stwierdza, że większość uczonych przychyliła się do opinii, iż Sanhedryn nie miał kompetencji co do wyrokowania o karze śmierci, a nawet sam proces prowadzony przez to gremium był nielegalny i jej zdaniem nieważny (przypomnijmy, że doszło na nim do kilkukrotnego złamania prawa). Taże, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 151-174.

rejczyka w ręce rzymskiego namiestnika, ponieważ tylko on może wydać wyrok zgodny z obowiązującym prawem. Wysoka Rada zgodnie z własną procedurą dowiodła winę Jezusowi. Żeby jednak dopełnić sprawy Nazarejczyka, oddała go w ręce Piłata, który „nie mógł uniknąć tak sprowokowanego procesu”⁷³. Bardzo istotny jest tutaj akt oskarżenia wniesiony przeciwko Jezusowi. „Wysoka Rada skazała Jezusa z powodu bluźnierstwa, a mówiąc dokładniej: Wysoka Rada ustaliła fakt zaistnienia bluźnierstwa. Najprawdopodobniej w żydowskim przewodzie sądowym znaczącą rolę odegrał również zarzut o zwodzenie ludu. W ramach żydowskiego systemu prawnego obydwie te przestępstwa były ciężką zbrodnią. Z kolei przy oskarżeniu Żyda przed sądem rzymskim bluźnierstwo oraz zwodzenie ludu musiały być uznane za żydowskie przestępstwa religijne i żaden rzymski sędzia nie mógł skazać Żyda z powodu przekroczenia czysto żydowskich przepisów religijnych”⁷⁴. Co zatem Żydzi zrobili z oskarżeniem Jezusa? Czy dokonali w jakiś sposób jego modyfikacji, dostosowali je do prawa okupanta?

G. Lohfink uważa, że Wysoka Rada doskonale rozumiała tę sytuację. Dlatego też, przyjmując odpowiednią strategię, zasugerowała Rzymianom zupełnie inny aspekt „sprawy Jezusa”. W akcie oskarżenia nie chodziło już o bluźnierstwo czy zwodzenie ludu. Tutaj akcent padł na podżeganie. „Wysoka Rada z religijnego zwodziciela ludu czyni politycznego podżegacza odwołującego się do idei mesjańskich”⁷⁵. Niemiecki teolog sugeruje, że tylko w taki sposób jesteśmy w stanie zrozumieć pytanie Piłata o godność królewską Jezusa (por. Mk 15,2). Motyw królowania pojawiający się w oskarżeniu był niezwykle skuteczny, ponieważ w czasie rzymskiej okupacji Palestyny „każdy ruch mesjański w sposób niemalże nieunikniony był podejrzewany o przygotowanie narodowego powstania przeciwko Rzymianom”⁷⁶. Mesjańska godność bądź uzurpacja tytułu królewskiego była tożsama z pojęciem „bojownika o wolność” i „politycznego burzyciela”. Dlatego też Rzymianie na hasło „bunt” reagowali natychmiast. I chociaż Jezus w żaden sposób do tej politycznej kategorii nie pasował, to jednak Jego akcja w świątyni oraz wyznanie, że jest Mesjaszem, zniekształcone i wypaczone przez oskarżających Go Żydów, okazały się wystarczającym motywem do procesu przed Piłatem. Chodziło w nim o „zdradę stanu”, czyli *perduellio*, a dokładnie zbrodnię obrazy majestatu, czyli *crimen laesae maiestatis*⁷⁷.

Namiestnik zwleka z przyjęciem oskarżenia. Wszystkie Ewangelie, podkreśla G. Lohfink, są w tej kwestii zgodne. Niemiecki egzegeta uważa, że po-

⁷³ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 453.

⁷⁴ Tamże, s. 453-454.

⁷⁵ Tamże, s. 454.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 250-251. *Crimen maiestatis*, dookreślane przez dodanie takich rzeczowników, jak: *imminutae*, *laesae*, *violatae*, była to zbrodnia obrazy majestatu, która zastąpiła i wchłonęła dawniejszą zbrodnię zdrady stanu, zwaną *perduellio*. P. Świącicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 119.

stawę Piłata nie jest trudno wyjaśnić⁷⁸. Po pierwsze, akt oskarżenia Żydów był dosyć mglisty. Jeśli w grę wchodził najwyższy wymiar kary, czyli śmierć, dowody musiały być niezbita. „Prawdopodobnie po krótkiej konfrontacji z Jezusem Piłat nie traktował już poważnie oskarżeń o to, że oskarżony jest rebeliantem”⁷⁹. Mógł także nie przyjąć oskarżenia, ponieważ, wiemy o tym ze świadectw antycznych (np. od Filona Aleksandryjskiego czy Józefa Flawiusza), wrogo odnosił się do Żydów. „Nie był skłonny uczynić czegokolwiek, co mogłoby się spodobać jego żydowskim poddanym” (*Legatio ad Gaium*, 38; § 303). Można zatem założyć, sugeruje niemiecki egzegeta, że [Piłat] natychmiast przeszedł do opozycji, gdy tylko zauważył, że władze żydowskie chcą się nim posłużyć, by zaprowadzić na krzyż nieulubianego przez siebie Galilejczyka”⁸⁰. Dlatego też rzymski namiestnik podejmuje próby ocalenia Jezusa i wypuszczenia Go na wolność. Musi jednak przestrzegać procedur, ponieważ akt oskarżenia jest poważny. Zgodnie ze świadectwami Ewangelii (Mateusza, Marka i Jana), Piłat chce jeszcze wykorzystać prawo amnestii, które zwykle stosował w święto Paschy⁸¹. Nie wie jednak tego, że delegacja żydowska przybyła rano przed pretorium już ma kandydata do uniewinnienia i nie jest nim Jezusa, lecz Barabasz. Prefektowi wprawdzie wydaje się, że proponując Jezusa nie tylko pozbędzie się tej niełatwej sprawy, ale też zapobiegnie amnestii niebezpiecznego Barabasza. Jednak jego kalkulacja, chociaż trudna w szczegółach do zrekonstruowania, okazuje się nieskuteczna. „Piłat najwyraźniej się nie spodziewał, że partnerzy rokowań będą obstawać przy Barabaszu i zupełnie nie doceniał energii, z jaką władze żydowskie napierały na skazanie Jezusa. Decydujące jednak było to, że proponując Jezusa zamiast Barabasza jako kandydata do amnestii, publicznie potwierdził on winę Jezusa. jego gra taktyczna doprowadziła go teraz tym samym do sytuacji, w której można było na nim wywierać presję”⁸². Przeciwnicy od razu to zauważyli i wykorzystali, a tłum jednoznacznie oznajmił, kto winien być uwolniony (por. Mk 15,13-14). „Piłat przez swoją pozornie mądrą strategię dał sobie odebrać możliwość czysto sądowego rozstrzygnięcia. Z sędziowską bezstronnością nie zapytał o winę bądź niewinność oskarżonego. [...] Pod wpływem rosnącej presji, rozstrzyga on już tylko na płaszczyźnie politycznej – teraz przeciwko Jezusowi. Po tym wszystkim, co poprzedzało tę

⁷⁸ W. Bösen stwierdza, że „historycznego obrazu Piłata trzeba [...] szukać pośrodku, między obiema skrajnościami – nadmiernie ciemną żydowskich autorów i uderzająco jasną Ewangelii. Wszystkie źródła są jednak zgodne że «Rzymianin nie był człowiekiem przekonań i prawa, lecz zwolennikiem politycznego oportunisty»”. Tenże, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 222. Więcej na temat tekstów źródłowych o Piłacie: tamże, s. 216-222.

⁷⁹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 455.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Prawo amnestii, czyli *privilegium paschale*, o którym wspominają Ewangelie, dla wielu badaczy w swej historyczności jest sporne. Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 244-247; P. Świąćicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 112-117.

⁸² G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 457.

decyzję, Piłat dokonuje tym samym całkowitej zmiany stanowiska. Nie zdumiewa ona, gdy rozważymy, w jakim stopniu jego działanie było od początku taktyką polityczną. Porzuca swój pierwotny cel, czyli doprowadzenie do skazania Barabasa dzięki amnestii Jezusa, i skazuje Jezusa jako przestępcę politycznego na śmierć krzyżową⁸³.

Czy Piłat mógł wydać inny wyrok? P. Świącicka-Wystrychowska, badając wątki prawne procesu Jezusa, przekonuje, że tak. Gdyby zastosowano zasady procesowe oraz normy prawa rzymskiego prawidłowo, nie ulegając naciskowi tłumu, Jezus zostałby uniewinniony i wyposzczony na wolność. „Wszak potwierdzenie zarzutów, de facto przyznanie się do winy, było [...] swobodnie oceniane przez prowadzącego postępowanie, a ten w podsądnym winy się nie dopatrywał. Być może w grę weszłoby przykładowe ukaranie [...] jako rodzaj nauczki na przyszłość. Natomiast Żydzi – jako oskarżyciele – musieliby odejść z niczym, a nawet mogliby zostać skazani za *calumnia*”⁸⁴. Stało się jednak inaczej. Wszyscy ewangeliści potwierdzają, że Piłat doprowadził dramat Jezusa do końca. Zasiadając na *bema*, oznaczającym trybunał⁸⁵, wydał wyrok, który najprawdopodobniej brzmiał: *Condemno. Ibis ad crucem. Lictor/Miles conliga manus. Verberetur*, bądź w wersji skróconej: *Ibis ad crucem*, ewentualnie: *Abi in crucem*⁸⁶. „Jezus został skazany i stracony jako polityczny buntownik. Tym samym spełniły się rachuby członków Sanhedrynu, Piłat całkowicie przychylił się do och oskarżenia – jakkolwiek przypuszczalnie wbrew własnemu przekonaniu i pod naciskiem tłumu”⁸⁷.

Zakończenie – wnioski

Interpretacja procesu Jezusa przed Piłatem, jaką podjął Agamben, z pewnością stanowi interesującą propozycję. Domaga się jednak konfrontacji z tradycją biblijno-teologiczną. Kończąc analizy, pragnę sformułować najważniejsze wnioski z nich płynące.

⁸³ Tamże, s. 457-458. „Z uwagi na brak źródeł, uważa P. Świącicka-Wystrychowska, precyzyjna kwalifikacja prawna tego incydentu [czyli amnestii] w procesie nie jest możliwa. Jednak za najbardziej prawdopodobną hipotezę uznaję ewentualne istnienie uprawnienia po stronie namiestnika Judei, które pozwalałoby mu na stosowanie *abolitio publicam* a nawet i *indulgentia* w jakimś szczególnym przypadku. Należy jednak podkreślić, że takie uprawnienie musiałyby zostać przyznane prefektowi wyraźnie, w drodze szczególnego mandatu cesarskiego, a to z uwagi na wagę decyzji, jaką jest uwolnienie więźnia od ewentualnego procesu oraz uwolnienie skazańca od wykonania orzeczonej wobec niego kary”. Tąże, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 117.

⁸⁴ Tamże, s. 133.

⁸⁵ Zgodnie z Janową ewangelią (por. J 19,13) krzesło sędziowskie stało „na miejscu zwanym *Lithóstrōtos*, po hebrajsku *Gabbata*”. Znajdowała się ono na zewnątrz pałacu królewskiego, dokładnie przed wejściem do niego os strony miasta. Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 223-233. 251-254.

⁸⁶ P. Świącicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 130.

⁸⁷ W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 251.

Po pierwsze, na uznanie zasługuje sam fakt podjęcia przed włoskiego filozofa tego tematu. Agamben w twórczy sposób rekonstruuje proces Jezusa przed Piłatem. Zgodnie z własną intuicją rozkłada akcenty. Wydobywa z tekstów Ewangelii najbardziej interesujące go wątki. Teologa niepokojem napęła fakt, że włoski filozof dosyć swobodnie traktuje ewangeliczne fragmenty, niejednokrotnie odmawiając im wartości historycznej. Agamben w analizach skupia się jedynie na wybranych figurach językowych i nadaje im własną interpretację. Procesowi Jezusa przed Piłatem odmawia wiarygodności, stwierdzając jednoznacznie, że nie jest on procesem w sensie ścisłym. Źródła, jakim są Ewangelie, nie przekonują włoskiego filozofa. Całość rozważań, jakie proponuje Agamben, można określić mianem etiudy, której kanwą jest wydarzenie zapisane w Ewangeliach. Włoski filozof zupełnie nie dostrzega związku istniejącego między procesem przed Piłatem a wcześniejszymi przesłuchaniami, których dokonywała żydowska Wysoka Rada, ani tym bardziej z całą historią Jezusa. Chcąc całościowo spojrzeć na ten proces, koniecznie należy poszerzyć perspektywę.

Po drugie, okazuje się, że teksty Ewangelii mówią wiele, ale należy wziąć pod uwagę cały kontekst historii zbawienia, która w Jezusie przeżywa spełnienie. Ch. Schönborn przyznaje w swojej *meditatio crucis*, że czyste badania historyczne nie odwołują się do tajemnicy wiary, lecz się z nią zbiegają: „egzegeza historyczna pod wieloma względami wyraźniej ukazała przyczyny śmierci Jezusa”⁸⁸. Tego wyraźnie brakuje u Agambena. Fakt ukrzyżowania Jezusa, a co za tym idzie wszystkich wydarzeń pasyjnych, trzeba umieszczać w szerszym kontekście historii zbawienia. Choć pasja Chrystusa jest czynem konkretnych ludzi w czasie, „gdy namiestnikiem Judei był Poncjusz Piłat”⁸⁹, to jednak nie chodzi tu o czyn niejako wyrwany z kontekstu. Za tym czynem „stoją wszystkie grzechy wszystkich czasów, ponieważ każdy grzech jest «nie» wobec «prawa własności» Boga. Ponieważ ci, którzy Go odrzucili, nie uwierzyli w Niego, dlatego Go ukrzyżowali”⁹⁰. Mówiąc o winie i odpowiedzialności za śmierć Jezusa, można posłużyć się, jak Ch. Schönborn, obrazem kręgów: „Ujawniają się jeszcze szersze kręgi winy i grzechu, krąg za kręgiem, ostatecz-

⁸⁸ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, s. 82. „Z całokształtu tradycji ewangelicznej wynika – stwierdza J. de Kesel – że Jezus wpadł najpierw w ręce władz żydowskich i że te następnie doprowadziły Go do Piłata. Sponując więc także, że rzeczywiście najwyższy kapłan Go nie skazał, trzeba stwierdzić, że Jezus stanowiłby, również w tym wypadku, zagrożenie publiczne dla Piłata, właśnie ze względu na konflikt religijny, istniejący między nim a arystokracją kapłańską (...). Osąd podany przez Hahna wydaje się całkowicie właściwy: «(...) musimy stwierdzić, że władze żydowskie skorzystały z ruchu ludowego, jaki był następstwem publicznej działalności Jezusa, a może także następstwem Jego interwencji w Świątyni, by Go oskarżyć wobec Rzymian jako agitatora politycznego». Hipoteza ta wydaje się historycznie bardziej prawdopodobna, zdaje się też rzucać więcej światła na omawiane zagadnienia”. Tenże, *Krzyż Jezusa Chrystusa – twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 19(1984), s. 68-69.

⁸⁹ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, s. 85.

⁹⁰ Tamże.

nie wychodzące od pierwszego, najtragiczniejszego «nie», «nie» grzechu pierworodnego. Wszystkie «nie», które kiedykolwiek zostały wypowiedziane przeciw Bogu, są skoncentrowane w tej godzinie odrzucenia Jezusa. Ponieważ w tej godzinie na szali stoi całe Boże «tak». Czyż może być większy grzech niż odrzucenie Jezusa, w którym Bóg wszystko nam darował (Rz 8,32)? Więcej jeszcze: grzech, każdy grzech, jest w swojej głębi odrzuceniem Jezusa, Syna Bożego, Słowa Przedwiecznego, przez które wszystko zostało stworzone i do którego wszystko należy: «Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli»⁹¹.

Po trzecie, Agamben interesuje się Piłatem ze względu na własne badania filozoficzne. Chce w rzymskim urzędniku zobaczyć nie tyle bohatera Ewangelii i postać, która znalazła się w kościelnym *Credo*, ale przede wszystkim odkryć w całej scenie metaforę władzy i alegorię czasów, w których żyjemy. Wydaje się, że to za mało, aby w pełni zrozumieć proces Jezusa przed Piłatem. Egzegeza i teologia mówią o tym wydarzeniu zdecydowanie więcej.

* * *

The Trial of Jesus before Pilate According to Giorgio Agamben. A Presentation and Criticism

Summary

In the article submitted, the author presents the trial of Jesus before Pilate in the interpretation of Giorgio Agamben. This Italian philosopher, analyzing this event, justifies, in fact, it is difficult to call it a process in the strict sense. Admittedly, Agamben refers to the Gospel texts and the apocryphal-literary tradition, but he does so in his own way, interpreting the particular passages freely. In his deliberations, the distance towards the traditional Catholic exegesis is clearly visible. Therefore, in the second part of the article, the author confronts the vision of the trial of Jesus before Pilate, which is presented by Agamben, with the view present in the latest exegetical and theological literature. The entire analysis is closed with conclusions.

Keywords: Giorgio Agamben, Pilate, Jesus, trial, interpretation.

Bibliografia

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
 Agamben G., *Piłat i Jezusa*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.
 Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010.

⁹¹ Tamże, s. 84-85.

- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, przeł. W. Moniak, Wrocław 2002.
- Burzyk M., Ratajczak M., *Posłowie: człowiek nie osądził Boga, Bóg nie osądzi świata. Giorgio Agamben i teologia polityczna*, w: G. Agamben, *Pilat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 91-118.
- Espinosa J. L., *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 195-210.
- Geulen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.
<http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Starowieyski2.pdf>
<https://basileia785.wordpress.com/2016/10/05/ewangelia-nikodema/>
<https://basileia785.wordpress.com/2018/01/22/ewangelia-gamaliela/>
- Kapkin D., *Karykatura Króla. Polityczny sens śmierci Jezusa*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 176-194.
- Kesel de J., *Krzyż Jezusa Chrystusa – twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 19(1984), s. 59-70.
- Lisicki P., *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacja*, Kraków 2013.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2012.
- Lohfink G., *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przeł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2006.
- Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, przekład, wstęp i komentarz P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.
- Schönborn Ch., *Gott sandte seinen Sohn*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002.
- Schönborn Ch., *Leben für die Kirche*, Freiburg/Br. 1997.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- Święcicka-Wystrychowska P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005.
- Vanhoye A., *Opisy Męki w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Męka według czterech Ewangelii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2002, s. 11-65.
- W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Poznań 2010.
- Žižek S., *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.
- Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006.
- Žižek S., *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.