

Patrycja Tomczak

„CZY MOŻE BYĆ CO DOBREGO Z NAZARETU?” (J 1,46). W PERSPEKTYWIE ZWROTU ETYCZNEGO

*Wolność jest ontologicznym warunkiem etyki. Etyka zaś
– świadomą postacią wolności*

Michel Foucault¹

Zamiast podejmować subtelne filozoficzne dociekania i proponować przenikliwe socjologiczne diagnozy poświęcone fenomenowi dobra w ponowoczesnym świecie, wystarczy przeczytać fragment Dziesiątej Elegii Duinejskiej Rilkego, gdzie oglądamy osobliwy pejzaż ponowoczesnego Miasta Boleści, które wygląda jak siedziba „ostatnich ludzi” Nietzschego:

O, jak chętnie rozdeptałby im anioł ten rynek pociech,
odgraniczony kościołem, jego kupną gotowizną:
czystym, zamkniętym i smutnym jak poczta w niedzielę.
Ale na zewnątrz kotłują się zawsze jarmarczne atrakcje.
Huśtawki wolności! Poławiacze, kuglarze zapału!
I szczęścia wystrojonego figurki w strzelnicy,
ruchome skaczące cele, dźwięk dające blaszany,
gdy strzelec fortunny trafi. Od trafu do przypadku
toczy się dalej, bo kramy z wszelakim cudactwem
wabią, bębnią i beczą².

¹ Zob. M. Foucault, *Kim pan jest, profesorze Foucault? Debaty, rozmowy, polemiki*, tłum. K.M. Jaksender, Kraków 2013, s. 215.

² R.M. Rilke, *Elegia dziesiąta*, tłum. A. Lam; www.rilke.pl/ksiegozbior/poezja/elegia_dziesiata/ (dostęp 26.02.2015 r.).

Myliłby się ten, kto w takim jarmarku pascalowskich rozrywek, gdzie reklamuje się gorzkie piwo „Los śmierci”, które „pijącym wydaje się słodkie”, upatrywałby wyłącznie ludycznej bezmyślności karnawału, samowolnego upojenia, które kołysze się na „huśtawkach wolności”. Tak definiowałby może „współczesne zagrożenia kultury liberalnej” duchowny-urzędnik nieczynnej poczty, nieświadom, że także kościół stoi na „rynku pociech”, zamykając (sam zamknięty, o ironio, w permanentnej niedzieli) przestrzeń dóbr, które krążą po rynkowym obwodzie. O ile jednak niedojrzałość próbuje szczęścia na jarmarcznej strzelnicy, o tyle oferta dla dorosłych obejmuje rozrywki dużo bardziej pozytywne:

Dla dorosłych natomiast
 jest widok osobny, jak pieniądz się mnoży, anatomicznie,
 nie tylko do śmiechu: organ płciowy pieniądza,
 wszystko, całość i przebieg – to uczy i czyni
 płodnym...³

Jest na szczęście u Rilkego jakieś n a p r a w d ę , za płótnem rynku pociech, „z tyłu za parkanem”, otwarta, niedookreślona przestrzeń dzielona między dzieci, kochanków i psy, niby mglista – a przecież jedynie prawdziwa – postać wolnościowej utopii, daleki odbłask mesjańskiego królestwa w stanowczo sekularnej odsłonie. Jeśli wolno, ryzykując uproszczenia, wpisać w tę Rilke’owską topografię figury dobra, ujrzelibyśmy w nich trzy ujęcia tytułowego fenomenu, w różny sposób nawiedzające ludzką czasowość: po pierwsze, dobro lokowane przede wszystkim w przeszłości – „czyste”, o ile „zamknięte” i „odgrozione” (i w końcu: nieczynne), ale zarazem zagrożone każdą zmianą, w tym: narażone na ataki wszystkich tych, którzy w przeszłości nie znajdują bezpiecznej siedziby, lecz opresyjne spętanie. Takie dobro, ponieważ przeszłość wydaje się dysponowalna (choćby w kategoriach pamięci czy tożsamości), motywuje nierzadko postawę obronną, w lękowej reakcji przed zjawiskami, które mogą naruszyć kruchy depozyt. Po drugie, dobro lokowane przede wszystkim w przyszłości: progresywny motor postępu i utopijny projekt emancypacji o mesjańskim rodowodzie i z oświeceniowym paszportem (choć już ta administracyjna komplikacja wywołuje zakłopotanie bądź irytację w obu częściach progresistowskiej rodziny: i tej pobożnej, i tej bezbożnej).

³ Ibidem. Dorośli z Miasta Boleści najwidoczniej posłuchali rad wytrawnego polityka z Platońskiego *Gorgiasza*, Kaliklesa, który domagał się od nich, by porzucili filozofię – bezpłodne igraszki, z powodu których grozi im mieszkanie w pustym domu, i brali przykład z tych, którzy osiągnęli coś w życiu – i sławę, i liczne inne dobra.

Takie dobro, ponieważ mieści się „za płotem”, w mglistym jutrze, generuje często postawę bojową i zdobywczą, gotową złożyć w ofierze dotykalne i realne dziś w imię tak czy inaczej pojętej jutrzejki swobody czy horyzontu wolności⁴. Zbyt dobrze wiemy, do jakich ekscesów może doprowadzić niekontrolowana namiętność do jednej z wymienionych postaci dobra: na tym polega ostatecznie, jak pisał Dariusz Karłowicz, polityczna lekcja Zachodu – „Czego bardziej się boimy?”, lub też – „Kto miał lepsze intencje? Hitler czy Stalin? Generał Franco czy Pol Pot?”⁵ I choć wydaje się, że chrześcijaństwo, adwentowo rozpięte między „już” a „jeszcze nie”, pamięcią a oczekiwaniem, ciągłością a zerwaniem, między „Królestwo jest wśród was” (Łk 17,21) i „Nie tak będzie między wami” (Mk 10,43), skutecznie chroni transcendentność dobra przed ekscesem jednostronności, to polityka instytucji Kościoła – by pozostać w galerii upiorów Karłowicza – dość konsekwentnie wspierała linię generała Franco (nie czas o tym mówić, ale politycznym przyczynom i etycznym konsekwencjom tego zjawiska warto poświęcić osobny namysł).

Być może rację ma Peter Sloterdijk, że po pożodze wojen i rewolucji duch Europy żyje półletalnie, w czasie post-traumatycznym, z podświadomą pewnością, że każde zaangażowanie i podjęcie działania grozi „gwałtem i jeszcze większą traumą”⁶, trzeba więc zająć się życiem minimalnym, zatroskanym o fizjologiczne odruchy, jak u Rilkego, pijąc gorzkie piwo „Los śmierci”, które wyda się słodkie, byle „przeżuwać do niego ciągle nowe rozrywki”. Tym sposobem powróciliśmy na rynek pociech, do prawdziwej współczesnej religii (w jej podstawowej społecznej funkcji spoiwa), kapitalistycznej cyrkulacji dóbr policzalnych i diabolicznie rozmnożonych: to już nie dobro, tylko dobra, trwonione i niedosiężne jak sam czas terażniejszy, w którym zamieszkały i którego pascalowską groźbę skutecznie przesłaniają. Oto prawdziwa Benjaminowska soteriologiczna funkcja kapitalizmu⁷: czyni on znośnym poczucie zadłużenia (niem. *Schuld* – dług i wina), które jako system sam produkuje, w czym rzeczywiście przypomina farmakoniczną dwuznaczność miłości: leczy chorobę, którą sam wywołał. Na banknotach, które przejmują mesjańską funkcję pośrednictwa między niebem a ziemią, zadomawia się religijna ikonografia – choć w świetle ewangelii lepiej byłoby

⁴ Niebędących w tej przyszłościowej perspektywie prostą restauracją byłego porządku, jak np. w niektórych nurtach polskiej tradycji powstańczej.

⁵ Zob. D. Karłowicz, *Koniec snu Konstantyna. Szkice z życia codziennego idei*, Kraków 2004, s. 231.

⁶ Por. A. Bielik-Robson, T. Bartoś, *Kłopot z chrześcijaństwem. Wieczne gnacie, apokaliptyczny ogień, praca*, Warszawa 2013, s. 39-41.

⁷ Zob. W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” nr 11-12/2007, s. 132-134.

tam znaleźć wizerunek cesarza⁸. Globalna wiedza nie pozostawia złudzeń, że ów trzeci sposób jawienia się dobra – jako „dóbr” pod postacią kapitału lokowanych w teraźniejszości – jest choć odrobinę mniej podatny na zbrodnicze odkształcenie niż dwie poprzednie formy. Jak słusznie zauważa Terry Eagleton, o ile jakaś lokalna „kultura”, ta współczesna postać „barbarzyństwa”, jest gotowa zabijać w obronie swego dobra – tożsamości, o tyle nasza imperialna cywilizacja masowo wyzyskuje i zabija w imię własnych dóbr, czyli materialnych interesów⁹. Niezależnie od tego, jak ocenimy w bilansie zysków i strat dorobek teologicznych czy filozoficznych nurtów sekularyzacji i śmierci Boga (od Gogartena, przez Bonhoeffera, do Jonasa czy Vattimo), trudno nie przyznać racji Tomášowi Halikowi, który z wnętrza chrześcijańskiej wspólnoty powiada: „Nie chodzi o to, by utrzymać wał obronny strachliwego dystansu wobec kultury współczesnej jako całości, ale by walczyć o sprawiedliwość przeciwko temu, w czym owa kultura naprawdę jest demoniczna”¹⁰.

By przyrzec się dobru w świetle biblijnym – a to oznacza paradoksalną ciągłość opartą na pamięci o zerwaniu, a zatem mesjańską (?), wyzwającą perspektywę – warto przypomnieć sobie dwie ewangeliczne perykopy, których paralelną lekturę chciałabym zaproponować: mowa o spotkaniu Jezusa z Natanaelem (J 1, 43-51) i z Zacheuszem (Łk 19, 1-10). Natanael jest tą tajemniczą postacią (być może tożsamą z apostołem Bartłomiejem), która na słowa nowo powołanego Filipa: „Znaleźliśmy Mesjasza”, reaguje ironicznym: „Czy może być co dobrego z Nazaretu?”, ale potem, zaskoczony tajemniczą wiedzą Jezusa – „Widziałem cię [...], gdy byłeś pod figowcem” – oddaje Mu boską cześć. Z kolei Zacheusz, zwierzchnik celników w bogatym Jerychu, zaciekawiony postacią Jezusa, wspina się na drzewo, by Go dojrzeć nad głowami tłumu, a wywołany przez Nauczyciela słowami: „Dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”, przejawia szokującą gotowość oddania połowy majątku ubogim i zadośćuczynienia wyrządzonych krzywd. Gdy przeniesiemy wzrok ze spotkania, które rewolucyjnie odmieniło życie obu postaci, na okoliczności, których splót umożliwił wtargnięcie mesjańskiego dobra, zwraca uwagę kilka czynników. Po pierwsze, czym było dla nich obu

⁸ Ale współcześni strażnicy *sacrum* wolą oprotestować prawnie ten czy inny po Agambenowsku profaniczny użytek, jaki z religijnych symboli zrobił jakiś znany z imienia artysta, niż sprzeciwić się Systemowi, mimo niewspółmiernych skutków tych dwu radykalnie różnych modeli profanacji.

⁹ Zob. T. Eagleton, *Rozum, wiara i rewolucja. Refleksje nad debatą o Bogu*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2010, s. 163.

¹⁰ T. Halík, *Przestrzeń dla tych, co nie chodzą z nami*, [w:] idem, *Wzywany czy niewzywany, Bóg się tutaj jawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 71.

dobro przed spotkaniem? W przypadku Zacheusza były to zapewne „dobra”: majątek i związana z nim społeczna pozycja (mimo kultowej nieczystości celnika w oczach pobożnych żydów). W przypadku Natanaela dużo trudniej o jednoznaczną odpowiedź, bo i natura jego „dobra” wydaje się bardziej subtelna niż prostacka siła pieniądza. Otóż wymieniane w Biblii Hebrajskiej kilkanaście razy imię Nataneel oznacza zawsze osoby związane z kultem, a zagadkowe „siedzenie pod figowcem”, w Piśmie alegorycznie powiązane z bezpiecznym i spokojnym życiem (por. 1 Mch 14,12; Mi 4,4), inaczej jeszcze objaśnia rabiniczna tradycja, w świetle której podnóże figowca było konwencjonalnym miejscem studiowania Tory. Wybitny polski egzegeta Ewangelii Janowej, ksiądz Stanisław Mędała, nie waha się więc widzieć w Natanaelu „typu wspólnoty przeszłości, która powinna porzucić tradycyjne poglądy”¹¹. A zatem, jeśli można pozwolić sobie na alegoryczny żart: aby spotkać Mesjasza, uczony badacz pism winien opuścić zaciszne miejsce w cieniu figowca, gdzie studiował mesjańskie figury, czyli wstać spod drzewa, a zamożny wyzyskiwacz przeciwnie, musi z niego zejść (i nie zdziwi nas fakt, że biblijna sykomora z Ewangelii Łukasza to *Ficus sycomorus*, dzika i mniej plenna odmiana... figowca).

Po drugie, w obu wypadkach spotkanie zapośredniczone jest jakąś hermeneutyką świadectwa: u Łukasza jest to po prostu *doxa*, opinia o Jezusie, która wzbudza w Zacheuszu zwyczajną ciekawość: „Któż to jest?” Z kolei Janowy Natanael słyszy z ust Filipa zaczątek kerygmatu: „Znaleźliśmy Mesjasza”, i choć nie jest dobrego zdania o Nazarecie, na wezwanie „Chodź i zobacz”, decyduje się zweryfikować własny przesąd. Nawiasem mówiąc, w zagadkowych słowach Natanaela o Nazarecie może pobrzmiwać jednocześnie pogarda wobec sąsiedniej, nikomu nieznannej galilejskiej miejsciny (we współczesnej, dowolnej transkrypcji: „Czy może być co dobrego z Przeźmierowa?”), ale zarazem, jak zauważa Urs von Balthasar, dla Natanaela jako duchowego Judejczyka: „Galilea to obszar ogarnięty duchową ciemnością, na wpół pogański”¹² (a zatem także: „Czy może być co dobrego z Brukseli?” – jak mógłby zadrwić współczesny konserwatysta). Wreszcie po trzecie, sceptycyzm obu postaci (etymologicznie, sceptyk to zarazem „poszukujący” – jak Natanael, i „obserwator” – jak Zacheusz) nie paraliżuje ich gotowości działania, gdy słyszą „Chodź” i „Zejdź”, bo bardziej czy mniej świadomie przeczuwają niewystarczalność dobra czy dóbr, którymi dotąd rozporządzali: czy są to studia nad przeszłością, w której powinna się za-

¹¹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny, tom IV cz. 1, Częstochowa 2010, s. 330.

¹² H. Urs von Balthasar, *Światło Słowa. Szkice na temat czytań niedzielnych*, tłum. J. Koźbial, Poznań 1995, s. 34.

wierać tajemnica mesjańskiego jutra, czy też mesjański pozór w postaci majątku, gromadzonego i trwonionego dziś. W obu wypadkach możliwość spotkania Jezusa doprowadza do tego, aby – mówiąc słowami Patočki – „każdy, kto jest zdolny rozumieć, poczuł wewnętrzną uciążliwość swojej wygodnej pozycji”¹³. Biblijną dyspozycję – otwarcie i gotowość – jak zwykle niezbyt wzniosłą i niemal całkowicie immoralną¹⁴, przepisuje na nowo Jonathan Lear w książce *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*¹⁵, nawiązując do dramatycznego losu Indian z plemienia Wron. Tym razem zmiana w pojmowaniu dobra nie jest motywowana możliwością (jak w wypadku Natanaela i Zacheusza), ale wymuszona koniecznością, którą zgotowała Indianom biała i – strach powiedzieć – chrześcijańska cywilizacja. Skoro Bóg jest dobry – jak odtwarza Lear rozumowanie Wron – to moje przywiązanie do Boskiej transcendencji i dobra wyraża się w akceptacji idei, że może się jeszcze pojawić jakieś dobro, nawet jeśli przekracza to moją obecną, ograniczoną zdolność pojmowania tego, co dobre, i choć na razie nie wiem, na czym miałyby ono polegać.

W takim ujęciu mielibyśmy do czynienia z „teleologicznym zawieszeniem etyki”, jak o czynie Abrahama (*akedzie* Izaaka) mówił Kierkegaard, w imię absolutnej transcendencji dobra, której zdumiewający dowód znajdujemy w synoptycznych perykopach o „bogатым młodzieńcu”¹⁶, poniekąd łączącym figury Natanaela i Zacheusza: po pierwsze, znał on Pisma, po drugie, był majątny. W wersji Marka i Łukasza Jezus protestuje przeciw nazwaniu Go „Nauczycielem dobrym”, odpowiadając: „Nikt nie jest dobry, tylko Bóg”. Późniejsza formuła Mateusza¹⁷ okazuje się jeszcze dziwniejsza: „Nauczycielu, co dobrego mam czynić?” – „Dlaczego mnie pytasz o dobro? Je-

¹³ Słowa Patočki w tłumaczeniu Juliusza Zychowicza [cyt. za:] T. Sławek, *Niewzruszone poglądy*, „Tygodnik Powszechny” nr 49(3308), 2 grudnia 2012 r.

¹⁴ Takie sformułowanie może się na pozór wydawać szokujące, ale w istocie jest prostą konsekwencją faktu, że w biblijnej historii zbawienia wszelkie etyczne czyny człowieka poprzedzone są zbawczym działaniem Boga: to On „pierwszy nas umiłował” (1J 4,19), i to „gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (por. Rz 5,8), stąd słuszne postępowanie człowieka polega raczej na tym, by pozwolić się odnaleźć i zbawić – co wymaga właśnie otwartości i gotowości, uważności i nieuprzedzonej lektury mesjańskich znaków – niż na wysiłku moralnego samodoskonalenia, które nierzadko prowadzi do pychy i faryzejskiego „dobrego o sobie mniemania”. To jedna z przyczyn, dla których biblijna etyka, radykalnie relacyjna i społeczna, tak mocno się różni od indywidualistycznych „katalogów cnót” świata antycznego.

¹⁵ J. Lear, *Nadzieja radykalna. Etyka w obliczu spustoszenia kulturowego*, tłum. M. Rychter, Warszawa 2013, s. 103.

¹⁶ Mt 19,16-22; Mk 10,17-22; Łk 18,18-23. Łukasz określa młodzieńca mianem *archon*, „zwierzchnik”.

¹⁷ Opracowana, by uniknąć zgorszenia wykładnią kwestionującą boskość Jezusa; zob. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown [et al.], Warszawa 2001, s. 962.

den jest tylko dobry” (*Eis estin o agathos*). Jak się wydaje, zasadniczą sprawą nie jest tu jednak znany dylemat z Platońskiego *Eutyfrona*: czy Bóg musi kochać dobro, bo jest dobre, czy też dobro musi być dobre, skoro kocha je Bóg? Pytanie bogatego młodzieńca ma pragmatyczny, nie spekulatywny wymiar: „Nauczycielu (dobry), co (dobrego) mam czynić, a b y u z y s k a ć życie wieczne?”, tymczasem ironiczna odpowiedź Jezusa demaskuje pozór troski o dobro, czyli logikę moralnego wysiłku w zamian za nagrodę, zakłęty krąg odplaty *do ut daretur*: „nie udawaj, że pytasz o dobro, bo pytasz o siebie; a jeśli chcesz nagrody, zachowuj prawo”¹⁸. Eksodyczne działanie Mesjasza wyprowadza z Egiptu natury i Egiptu ekonomii. Subwersywność ewangelii polega również na tym, że napędzana ciekawością wspinaczka na drzewo przynosi lepsze etyczne owoce niż motywowany moralnością mozół samodoskonalenia: Zacheusz podejmuje Jezusa „rozradowany”, a bogaty młodzieniec odchodzi „smutny”, choć to Zacheusz biednieje, a młodzieniec zachowuje swoje dobra. Kto nie szuka siebie, ten siebie odnajdzie – to byłby przewrotny chrześcijański dopisek do starożytnej i Foucaultowskiej etyki „troski o siebie”. Z trzech fundamentalnych pytań: „Czy może być co dobrego z Nazaretu?” (Natanael), „Kimże On [Jezus] jest?” (Zacheusz) i „Co powinienem robić, żeby uzyskać życie wieczne?” (młodzieniec), etyczny skutek przemiany życia przynoszą tylko dwa pierwsze, pozbawione powinnościowego roszczenia, co wydaje się modyfikować porządek pytań zadanych przez Kanta: „Co mogę wiedzieć?” (o Nazarecie, Natanael), „Na co mogę mieć nadzieję?” (wspinając się na drzewo, Zacheusz), zatem „Co powinienem czynić?”, czy to mocą imperatywu, czy mesjańskiej inwazji. Jeśli to jeszcze jakaś różnica. Jak referuje Kanta Jacques Derrida: „Bezwarunkowa powszechność imperatywu kategorycznego jest ewangeliczna. Prawo moralne odciska się w naszych sercach niczym wspomnienie Męki Pańskiej. Kiedy zwraca się do nas, to albo używa idiomu chrześcijańskiego, albo milczy”¹⁹.

Rzecz jasna, taka formuła zirytuje i wielu kantystów, i większość chrześcijan, odrzucających albo idiom jako warunek powszechności, albo podstawę powszechności sprowadzoną do idiomu. Zasadne pozostaje jednak pytanie o etykę wyemancypowaną z metafizycznych założeń, jeśli potrak-

¹⁸ W tym duchu rekapituluje etykę NT jezuicy teolodzy moralni w zwięzłym i świetnym opracowaniu etyki biblijnej: „Działanie etyczne człowieka powinno być zorientowane nie na zdobycie [zbawienia – przyp. P.T.], lecz raczej na ukazanie jego obecności w praktyce”; S. Bastianel i L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, tłum. S. Obirek, Kraków 1994, s. 88.

¹⁹ J. Derrida, *Wiara i wiedza. Dwa źródła „religii” w obrębie samego rozumu*, [w:] idem [et al.], *Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Giannię Vattimo*, tłum. cytowanego tekstu P. Mrówczyński, Warszawa 1999, s. 19.

tować poważnie i destrukcję metafizyki Zachodu, i ponowoczesną wszechobecność problematyki etycznej²⁰. Pozostawiając na inną okazję głębszy namysł nad kryptoteologicznym wymiarem współczesnych koncepcji etycznych, nadmienię tylko, że sporo racji ma Alain Badiou, gdy w zsekularyzowanej wersji Lévinasowskiej „etyki uznania Innego” widzi już tylko coraz bardziej skompromitowaną i bezsilną wobec rzeczywistych niesprawiedliwości „ideologię praw człowieka”, polityczną poprawność, turystyczny kulturalizm przerażony każdą prawdziwą innością i ostatnie słowo kolonialnej cywilizacji podboju: „stań się taki jak ja, a uszanuję twoje różnice”. Sporo racji ma Badiou, gdy wyprowadza z Lévinasa wniosek: „Wszelkie pragnienie uczynienia z samej etyki zasady myślenia i działania jest ze swej istoty pragnieniem religijnym”²¹. Z drugiej strony, sporo racji ma Slavoj Žižek, gdy w ateistycznej „etyce prawdy” Alaina Badiou podejrzewa ukryty religijny substrat, a wśród czterech „procedur prawdy” (miłosne spotkanie, naukowy przełom, artystyczna inwencja i emancypacyjna polityka) brakuje mu piątej super-procedury²². Ostatecznie, ewangeliczna przygoda Natanaela i Zacheusza dałaby się świetnie opisać w terminach postulatów Badiou: „Czyń wszystko, co możesz, aby dążyć do tego, co wykracza poza twoje usposobienie. Dąż do zerwania. Postaraj się uchwycić w swoim byciu to, co cię pochwyciło i rozbiło. [...] Kochaj to, w co drugi raz nie uwierzysz”²³.

Bogaty młodzieniec w Mateuszowej wersji perykopy nie chce poprzestać na przestrzeganiu nakazów Prawa („Czego jeszcze mi brakuje?”), a odpowiedź Jezusa dałaby się prowokacyjnie wyrazić słowami – „młodzieńcze, jeśli chcesz dorosnąć, rozdaj swoje dobra i chodź ze mną”. Tę „dorosłość” implikuje rzadkie, nieobecne w innych ewangeliach słowo *teleios*²⁴. Zwolennicy teologii sekularyzacji przypomną w tym miejscu, że to w figurze dorosłości Kant upatrywał istoty i zadania Oświecenia, i to metaforą dorosłości posługiwał się chętnie Dietrich Bonhoeffer, postać wielce kłopotliwa dla rozmaitych obrońców metafizycznej tradycji (czyli tych, którzy wciąż siedzą w cieniu figowca, upatrując jedyne dobro w strzeżeniu przeszłości). Teologa, który głosił, że Jezus nie nawoływał do nowej religii, lecz do życia, że

²⁰ Pojęcia „zwrot etyczny” użył po raz pierwszy komentator tekstu Derridy *A-dieu à Emmanuel Lévinas* (w którym padają słowa: Lévinas „przebudził nas wszystkich”), Simon Critchley, *Taking an Ethical Turn*, „The Times Literary Supplement” 1997, Oct. 17.

²¹ A. Badiou, *Etyka*, tłum. P. Mościcki, Warszawa 2009, s. 41.

²² Zob. *O boskim samoograniczeniu i rewolucyjnej miłości. Ze Slavojem Žižkiem rozmawia Joshua Delpech-Ramey*, tłum. K. Mikurda, „Krytyka Polityczna” 2007-2008, nr 14, s. 329.

²³ A. Badiou, op. cit., s. 63, 68.

²⁴ W przekładach oddawane zazwyczaj jako „doskonały”, ale także: „dojrzały, dorosły, ten, który osiągnął cel” – *telos*, a więc „spełniony”; Mateusz używa go wcześniej tylko raz, w Kazaniu na Górze, w powiązaniu z miłością nieprzyjaciół (Mt 5,48).

religia nie jest niezbędna do wiary, a zsekularyzowana dorosłość polega na życiu w świeckim świecie, „jakby Boga nie było”, choć wciąż „przed Bogiem” – łatwo oskarżyć o zgubny modernizm, czyli konformistyczne uleganie duchowi tego świata. Tymczasem niezręcznie byłoby obwinić o konformizm pastora, który za swoją niezłomność zapłacił prześladowaniami, a w końcu poniósł śmierć w nazistowskim więzieniu, dokładnie w tym samym czasie, gdy instytucje Kościołów w wielu krajach Europy i świata głęboko uwikłały się w hańbiące przymierze z faszystowską tradycją. Jak dowodził William Hoyer, nowoczesnym substytutem chrześcijaństwa jest – tak często wiązana z dorosłością – odpowiedzialność, której pojęcia świat biblijny nie potrzebował, pozostając w kręgu czytelnej relacji, ale które okaże się niezbędne w pochrześcijańskiej *modernitas*²⁵. Charles Taylor w *Etyce autentyczności* nie waha się stwierdzić, że: „Tak jak wszystkie inne formy indywidualizmu i wolności, autentyczność inauguruje epokę uodpowiedzialniania [responsabilization]”²⁶. Trudny, lecz fundamentalny związek wolności z odpowiedzialnością Bonhoeffer wyrazi lapidarną formułą: stać się wolnym, to znaczy uwolnić się od kłamstwa, jakobym był tu ja sam²⁷ (ale też: ja i moja tożsamość, ja i moja wspólnota, ja i moja tradycja, ja i moje dobro czy dobra).

Jak się zdaje, od tego złudzenia dał się wyzwolić Natanael i Zacheusz, w przeciwieństwie do bogatego, choć nienagannego moralnie młodzieńca. Jak to możliwe, że zobowiązującą do odpowiedzialności prawdę o swojej sytuacji w świecie ujrzeni ci, którzy wcale nie szukali prawdy o sobie? Tym, kogo zdecydowali się zobaczyć, był Jezus – choć na początku nie wydawało się to łatwe. Wykształcony Natanael gotów był nie ujrzeć Jezusa z powodu własnych uprzedzeń: wywiedzionego z lektury Pism przekonania, że nic dobrego – a już na pewno Mesjasz – nie może nadejść z sąsiedztwa tak niedorzecznego (lub po galilejsku bezbożnego) jak Nazaret. Niski wzrostem Zacheusz mógł nie zobaczyć Jezusa, bo skutecznie przesłaniał go tłum wyznawców²⁸. Ale najdziwniejsze wydarza się wtedy, gdy obaj przełamują trudności i Zacheusz wspina się na drzewo, a Natanael idzie za Filipem. Chcieli zobaczyć – tymczasem sami zostali zobaczeni: „Jezus spojrzał w górę i rzekł do niego – Zacheuszu, zejdź prędko”; „Odpowiedział [Natanaelowi] Filip: Chodź i zobacz. Jezus ujrzał, jak Natanael podchodzi do Niego”²⁹.

²⁵ Por. T. Halík, *Czy kultura postmodernistyczna jest postsekularna?*, [w:] idem, *Wzywany czy niewzywany*, op. cit., s. 103.

²⁶ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 2002, s. 76.

²⁷ Cyt. za: J. Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków 2014, s. 227.

²⁸ Skąd płynie niepokojący wniosek, że wspólnota wierzących czasami zasłania sobą Mesjasza – dbajmy o dzikie figowce!

²⁹ W oryginale piękna retoryczna konstrukcja: „Przychodź i zobacz. Zobaczył Jezus przychodzącego...” (*Erhu kai ide – eiden ton erhomenon...*).

I tak, uwolnieni od własnych mniemań (Natanael) i od ludzkich mniemań na swój temat (Zacheusz³⁰), mówiąc językiem Badiou: „pochwyceni i rozbiti” wydarzeniem spotkania, ustanawiają się w wierności wobec prawdy wydarzenia: odpowiedzialnie, to znaczy w odpowiedzi. Odpowiedzią Natanaela jest uroczysta proklamacja: „Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela” – i ważna wydaje się zastosowana tu kolejność mesjańskich tytułów: nazwać Jezusa Bogiem i Królem można tylko uznawszy w Nim Rabbiego, Nauczyciela życiowej praktyki, w przeciwnym razie łatwo o zwykłą sakralizację ziemskiej hierarchii czy projekcyjną, fantazmatyczną intronizację własnej potrzeby udziału we władzy – tymczasem to Rabbi Jezus naucza, kim jest Bóg i czym naprawdę jest Jego królowanie. Rozumie tę lekcję Zacheusz: oddaje połowę majątku, a krzywdy wynagradza poczwórnice, co stanowi wielokrotność zadośćuczynienia nakazanego przez Prawo – tym samym „zbawienie” nawiedza jego dom³¹, a on sam zostaje nazwany synem Abrahama. Natanaela określa Jezus zagadkowym mianem „prawdziwego Izraelity, w którym nie ma podstępu”. Ten tytuł, a także nawiązanie do snu o drabinie Jakubowej, przywodzi na myśl patriarchę Jakuba, który podstępem wykupił przywilej pierworództwa należny Ezawowi i który „widział Boga”, czego pamiątką było nowe imię: Izrael. Nowym Jakubem-Izraelem zostaje Natanael, a nową drabiną Jakuba sam Mesjasz: „Ujrzenie aniołów wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego”.

Dziś, kiedy metafizyczny łańcuch zhierarchizowanych bytów okazał się podatnym na rdzewienie kulturowym konstruktem, kiedy świat wyobrażany jest raczej pod postacią Latourowskiej sieci, co chwila elektryzowanej memami typu „globalizacja” czy „gender”, nie ma pilniejszego etycznego zadania niż przemyślenie Jezusowej powszechności, która przenika i przemienia koncepcję świętości pojmowanej jako *kodesz*, separację i oddzielenie. Jak dowodził już René Girard³², po śmierci Jezusa, której według relacji syn-

³⁰ Jako celnik uchodził za nieczystego; Jezus zwraca się do niego po imieniu: *Zakkai*, co oznacza „czysty”.

³¹ Gra słów: gr. *soteria* to hebr. *jeszu'a*, żeńska forma imienia Jezus.

³² Najważniejsza teza wszystkich prac Girarda sprowadza się właśnie do tego odkrycia: chrześcijaństwo jest wylomem i przewrotem w dziejach kultur i ich religii, ponieważ ukryty, cykliczny rytuał kolektywnej, mimetycznej przemocy religii ofiarniczych, skierowanej wobec kozła ofiarnego, na Krzyżu zostaje ujawniony i na zawsze traci swą moc. Przemoc można obezwładnić, tylko biorąc ją na siebie – i to czyni Jezus, ofiara ostatnia i ostateczna (por. Hbr 10). Jak łatwo odgadnąć, stosunkowo słabym punktem wyводу Girarda, który sam siebie określa mianem chrześcijańskiego apologety, jest nadal i wciąż kultowy, religijny charakter chrześcijaństwa. Zob. zwłaszcza René Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002. Autorską rekapitulację dokonań Girarda znaleźć można w zbiorze późnych esejów i rozmów: idem, *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens Alec Maria Stella Barberi*, Paris 2001.

optyków towarzyszy rozdarcie *parochet* – zasłony w Świątyni Jerozolimskiej, nie da się już postrzegać *sacrum* i *profanum* w kategoriach ofiarniczych religii naturalnych, a rewolucyjną ideę powszechności zbawienia Paweł wyrazi w słynnej formule: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Owszem, idea radykalnej separacji powraca w ewangelicznych obrazach Sądu, ale jej kryterium okaże się zaskakująco sekularne, całkowicie obce zarówno porządkowi kultowej czystości, jak i logice kulturowej tożsamości: we wszystkich perykopach o Sądzie jedynym kryterium okazują się etyczne czyny wobec innych, *erga*, a nie ich bardziej czy mniej wzniosłe motywacje. Decydujące jest to, co się uczyniło „jednemu z najmniejszych”, a nie to, czy rozpoznało w nim Chrystusa³³. Znajdzie się nawet grupa potępionych, którzy w imię Jezusa wyrzucali złe duchy, do której Mesjasz kieruje słowa przerażające dużo bardziej niż obrazy siarki i smoły: „Nigdy was nie znałem” (Mt 7, 23).

Jeśli tak rozumiane dobro mesjańskiego jutra naprawdę przeniknie nasze dziś, zamiast nostalgii za Wielkim Łańcuchem Bytów i jego totalną symboliką może ogarnie nas potrzeba uczynienia etycznym Wielkiego Łańcucha Ekonomii. Socjologowie opisują zjawisko adiaforyzacji – słabnięcia i obojętnienia moralnego impulsu ze względu na odległość, a wypracowane na judeochrześcijańskim gruncie modele etyki gościnności³⁴ czy etyki bliźniego dobrze sprawdzają się w świecie – by posłużyć się rozróżnieniem Neila Postmana – obywateli, ale nie konsumentów. Pilnie potrzebujemy, jak postulował Zygmunt Bauman³⁵, upolitycznienia etyki bliskości, rozciągnięcia jej na paradoksalny, nieosobisty kontakt zapośredniczony przez produkt. Może dana Natanaelowi Jezusowa obietnica: „Zobaczysz więcej” (*Meidzo touton opse*), obejmie także to, czego nie widać – nieznane nazwiska i niewidoczne twarze tych, którzy płacą cierpieniem za nasze najnowsze zakupy. Wielu Jezusowych „najmniejszych”, których łączy z nami łańcuch produkcji

³³ Stąd wielu zdziwionych: Panie, kiedy widzieliśmy Ciebie głodnego, chorego i w więzieniu? Zob. Mt 25,37-39.

³⁴ Kwestia napływających do Europy imigrantów wystawia ją obecnie na poważną próbę; nie brak odwiecznie powołujących się na katolicyzm polityków, którzy kwestię racji stanu (interesu narodowego, „zdrowego rozsądku” etc.) jasno przedkładają ponad biblijne nakazy, dowodząc tym samym paradoksalności splotu chrześcijaństwa i politycznej władzy: w konfliktowych sytuacjach okazuje się, że religia pełni tu rolę nie normatywną i sprawczą, ale instrumentalną. Zob. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/nie-pomoge-wszystkim-29546> (dostęp 30.08.2015 r.).

³⁵ Zob. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Warszawa 2003, s. 165. Celne rozwinięcie postulatów „etyki dalekiego zasięgu” znaleźć można w: K. Abriszewski, *Interpretacja i etyka dalekiego zasięgu*, [w:] *Filozofia i etyka interpretacji*, red. A.F. Kola, A. Szahaj, Kraków 2007, s. 277-288.

i konsumpcji, system naszej neoliberalnej cywilizacji umniejszył tak, że uczynił niewidzialnymi, wyrzucając poza obręb etycznego odniesienia. Nikt nie zwolni nas z odpowiedzialności za ich los – o ile czerpiemy jakkolwiek korzyść z bycia ogniwem wspólnego łańcucha. Nikt za nas nie pomyśli, jak przywrócić im widzialność – o ile jesteśmy dziedzicami mesjańskiej obietnicy.

Najmniejszych niewidzialnych nie widać także w przywołanym na początku „Mieście Boleści” z Dziesiątej Elegii Rilkego; pewnie kryją się daleko poza miastem, „w górach prabólu”, gdzie „ani krok nie oddzwoni echem niemego losu”. A jednak, gdy odwrócimy wzrok od rynku pociech, z jego zamkniętym kościołem i strzelnicami szczęścia, za parkanem rozgrywa się jakieś „naprawdę” codziennego życia, niby daleki odbłask czy nikły ślad mesjańskiego królestwa. Skąd o tym wiemy? Nie widać w nim religijnych symboli, przeciwnie, dojrzymy raczej sekularne „procedury prawdy”, jak u Alaina Badiou: artystyczną ekspresję dzieci, miłosne intrygi kochanków i wolnościową politykę psów:

Dzieci się bawią, zakochani zajęci sobą – z boku,
Poważni wśród lichej trawy, a psy się cieszą swobodą³⁶.

Nie widać w tym świecie Mesjasza. Ten świat jest przez Niego widziany.

**“Can anything good come out of Nazareth?” (Jn 1,46).
In the Perspective of the Ethical Turn**

Summary

This article undertakes a reflection on selected aspects of biblical ethics. A parallel reading of the Nathanael (Jn 1,43-51) and the Zacchaeus (Lk 19,1-10) pericopes presents the ethical disposition not as a desire of moral self-improvement, but as openness, freedom from prejudice and readiness for changing the existing concept of good (Nathanael undermines tradition, Zacchaeus shares his wealth). Messianic ethics – not focused on cultivating personal virtues but radically relational, social, and secular – seems to inspire very diverse ethical philosophers (from Levinas or Bonhoeffer to Badiou), and its present-day form is political concern for responsabilization of the global market.

³⁶ R.M. Rilke, *Osamotniony na szczytach serca*, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2006, s. 266.