

Ireneusz ZIEMIŃSKI

UNIK JAKO SPRZECIW Gest Piłata w świetle „Osoby i czynu” Karola Wojtyły

Los świata zależy od postawy każdego człowieka. Jeśli ulegnę powszechnemu konformizmowi, to muszę się liczyć z tym, że równie ulegli będą inni. Jeśli zaś potrafię zdobyć się na unik, to istnieje szansa, że znajdę naśladowców. Gdyby każdy umył ręce, nie chcąc uczestniczyć w zbrodni, to nie zostałaby ona dokonana. Unik może być zatem skutecznym sprzeciwem.

Jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci w tradycji chrześcijańskiej jest Poncjusz Piłat. Jego gest umycia rąk stał się przysłowiowy. Cesarski namiestnik Judei, którego imię wyznawcy Chrystusa powtarzają w wyznaniu wiary, wspominany jest jako ten, pod rządami którego ukrzyżowano Syna Bożego. Już sam fakt, że obok Jezusa i Maryi tylko Piłat wymieniony został z imienia w symbolu apostoelskim, wskazuje na rolę, jaką ów rzymski namiestnik odegrał w historii Kościoła. Jego imię, nieobecne w credo nicejskim z roku 325, pojawiło się w credo konstantynopolitańskim z roku 381¹. Powodem umieszczenia go w wyznaniu wiary była nie tylko chęć usytuowania Jezusa w dziejach², lecz także „teologiczne usprawiedliwienie władzy cesarskiej oraz sojuszu, który Kościół z nią zawarł”³. Decyzja ta stanowiła element strategii mającej na celu uzyskanie przychylności Rzymian; odtąd za winnych śmierci Zbawiciela zaczęto uznawać jedynie Żydów⁴.

¹ Por. G. A g a m b e n, *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 5, 87.

² Rolę tę spełnił już w Ewangelii zapis dotyczący spisu ludności za Cezara Augusta (por. Łk 2,1-7).

³ A g a m b e n, dz. cyt., s. 87.

⁴ Por. tamże, s. 18. W apokryfach mowa jest nawet o tym, że Jezusa zabił Herod (zob. *Dzieje Andrzeja i Macieja w mieście ludożerców*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, *Apostołowie*, cz. 1, Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz, oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 266). W czwartym artykule *Wykładu Składu Apostoelskiego*, poświęconym ukrzyżowaniu Chrystusa, Tomasz z Akwinu pomija rolę Piłata w procesie Jezusa, stwierdzając, że Syna Bożego zabili Żydzi (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Wykład Składu Apostoelskiego, czyli „Wierzę w Boga”*, tłum. K. Suszyło, w: tenże, *Wykład pacierza*, W drodze, Poznań 2005, s. 33-39). Po Holocauście, który uchodzi za uboczny efekt wielowiekowego antysemityzmu chrześcijan, nazywających Żydów zabójcami Boga, teologowie próbują zdjąć z narodu wybranego oskarżenie stawiane mu przez wieki. Warto odnotować, że 25 kwietnia 1933 roku w Jerozolimie odbyło się posiedzenie specjalnego trybunału, który (przy jednym głosie sprzeciwu) uznał konieczność rewizji procesu Jezusa. W roku 1948

Piłat jest też bohaterem legend; z jednej strony czyniono go odpowiedzialnym za zabicie Boga, z drugiej – uchodził za męczennika, zamordowanego z rozkazu Tyberiusza⁵. Kościół egipski uznał go za świętego⁶, grecki zaś czci świętą Proklę, żonę Piłata⁷. Z racji postawionego przezeń pytania o naturę prawdy cesarski namiestnik stał się również bohaterem filozofów. Admiratorem Piłata był zwłaszcza Friedrich Nietzsche – uważał go za jedyną postać w Ewangelii, która z względu na swą autentyczność zasługuje na szacunek⁸. Zasadniczo jednak Piłat postrzegany jest jako człowiek, który „umył ręce”, zrzucając z siebie odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Problem moralnej oceny tego gestu będzie tematem niniejszego artykułu.

Podstawą rozważań staną się zasady życia społecznego wyróżnione przez Karola Wojtyłę w studium *Osoba i czyn*⁹. Omawiane przez Wojtyłę postawy: solidarność, sprzeciw, konformizm i unik, pozwalają spojrzeć na umycie rąk przez Piłata z różnych perspektyw. Na pierwszy rzut oka gest ten wydaje się bliski konformizmowi i unikowi, nosi jednak także pewne znamiona sprzeciwu. Wojtyła negatywnie oceniał zarówno konformizm, jak i unik (pierwszy uznając za pozór, a drugi za odmowę uczestnictwa we wspólnotie)¹⁰, można jednak przedstawić argumenty wskazujące, że w sytuacji, w jakiej znalazł się Piłat, unik był moralnie słuszny.

stwierdzono jednak, że trybunał Izraela nie jest władny dokonać rewizji procesu, ponieważ materiał historyczny nie potwierdza, jakoby sprawa Jezusa była rozpatrywana przez sąd żydowski. Skoro zaś również sąd włoski nie podjął rewizji procesu, wyrok wydany przez Piłata pozostaje w mocy (por. P. Ś w i ě c i k a, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium prawno-historyczne*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2012, s. 330n.).

⁵ Według innej legendy Tyberiusz wyłącznie odwołał Piłata z Judei, nie darował mu bowiem skazania na śmierć człowieka dokonującego wspaniałych cudów (por. *Nauka Addaja*, tłum. W. Witakowski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, *Apostołowie*, cz. 2, *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisti, uczniowie Pańscy*, oprac. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 1066).

⁶ Por. A. S t r u s, Ś w. Szczepan. Wstęp, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 1143. Według niektórych świadectw Piłat przyjął chrzest wraz z całą swoją rodziną (tamże, s. 1145). Stało się to po zabiciu Szczepana, którego namiestnik bronił (por. tamże, s. 1149). W jednej z legend Piłat popełnił samobójstwo (por. E. R e n a n, *Vie de Jésus*, oprac. J. Gaulmier, Gallimard, Paris 1974, s. 411, przyp. 4).

⁷ Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 18.

⁸ Por. F. N i e t z s c h e, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 46. Nietzsche posłużył się też słowami Piłata o Jezusie („Oto Człowiek” – J 19,5) jako tytułem jednego ze swych dzieł (zob. t e n ż e, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004).

⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.

¹⁰ Por. tamże, s. 355-358.

W uzasadnieniu tej opinii pominę kwestie religijne dotyczące roli Piłata w historii zbawienia¹¹ oraz legendy z nim związane¹². Nie interesuje mnie także Piłat jako bohater literacki, zaintrygowany postacią Jezusa zarówno w trakcie Jego procesu¹³, jak i po Jego śmierci¹⁴. Nie będę też analizować gestu Piłata w kontekście etycznego dylematu „brudnych rąk”, nakreślonego przez Jean-Paula Sartre’a w dramacie *Le mains sales* [„Brudne ręce”], a współcześnie dyskutowanego w tradycji anglosaskiej¹⁵. Problem Piłata nie polegał wszak na zachowaniu czystego sumienia, lecz na skazaniu niewinnego człowieka. Chociaż cesarski namiestnik kierował się racjami politycznymi, to jednak jego gest – jako akt konkretnej osoby – ma również sens egzystencjalny. Spróbuję wykazać, że była nim odmowa uczestnictwa w złu.

Wzmianka o umyciu rąk znajduje się w Ewangelii według Mateusza (por. Mt 27,24); żaden inny ewangelista tego wydarzenia nie odnotował, chociaż wszyscy podkreślali rolę Piłata w procesie Jezusa. Mateusz przedstawia gest Piłata jako akt desperacji, akt człowieka, który nie umie ocalić niewinnie oskarżonego – na pytanie, jaką zbrodnię popełnił Jezus, tłum odpowiada bowiem żądaniem ukrzyżowania Go (por. Mt 27,23). „Piłat, widząc, że nic nie osiąga, a wzburzenie raczej narasta, wziął wodę i umył ręce wobec tłumu, mówiąc: «Nie jestem winny krwi tego Sprawiedliwego. To wasza rzecz»” (Mt 27,24).

¹¹ Wśród chrześcijańskich apokryfów znajduje się rzekomy list Piłata do cesarza Klaudiusza, w którym namiestnik, usprawiedliwiając wyrok wydany na Jezusa, przyznaje, że uwierzył oskarżeniom kapłanów (por. *Męczeństwo świętych Apostołów Piotra i Pawła*, tłum. S. Wasilewski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 1, s. 555n.).

¹² Według niektórych apokryfów zarządcą pałacu Piłata był Judasz (por. M. Starowieyski, *Teksty o Judaszu zaczerpnięte z apokryfów i innych utworów*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 907-910).

¹³ Zob. M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002.

¹⁴ Por. E.E. Schmitt, *Ewangelia według Piłata*, tłum. K. Rodowska, M. Talar, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014. Treścią powieści jest poszukiwanie przez Piłata empirycznych dowodów zmartwychwstania Jezusa. Wprawdzie namiestnik stawia sobie za cel falsyfikację cudu, to jednak – mierząc się z niepojętą tajemnicą – gotów jest uwierzyć, że Jezus powstał z grobu.

¹⁵ Zob. J.P. Sartre, *Le mains sales*, Gallimard, Paris 1948. W utworze tym Sartre pyta, czy człowiek, który chce zachować czyste ręce, zdolny jest zmienić świat na lepsze. Akcja dramatu rozgrywa się w środowisku rewolucjonistów, którzy pragną zwalczyć społeczne nierówności nawet za cenę niewinnych ofiar. W ten sposób moralna czystość okazuje się raczej grzechem intelektualisty i mnicha niż cnotą rewolucjonisty, który nie może uniknąć ubrudzenia rąk. W innym dramacie Sartre pokazuje, że nawet szlachetne intencje rewolucjonistów, którzy – chcąc dać chleb głodującym – grabią pałace żyjących z wyzysku bogaczy, nie mogą usprawiedliwić kłamstw ani przemocy i że budowy sprawiedliwego państwa nie wolno zaczynać od zbrodni (zob. t e n ż e, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, Paris 1951). Na temat dylematu brudnych rąk w ujęciu filozofii analitycznej zob. M. Walzer, *Działalność polityczna: problem brudnych rąk*, tłum. M. Strąkowski, w: *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 401-423; K. Nielsen, *Nie istnieje dylemat brudnych rąk*, tłum. A. Tomaszewska, w: *Moralność i profesjonalizm*, s. 445-466.

UCZESTNICTWO

Zgodnie z tradycją arystotelesowską Wojtyła pojmuje człowieka jako istotę społeczną, która żyje we wspólnocie z innymi, nie tracąc swej indywidualności. Chociaż zatem każde działanie jest współdziałaniem, to odpowiedzialność za nie ponosi zawsze konkretna osoba. Uczestnictwo w życiu społecznym nie wynika z naturalnej przynależności jednostki do rodziny czy narodu, lecz jest wolną decyzją, potwierdzającą gotowość do bycia z innymi. Identyfikacja ze wspólnotą polega na tym, że człowiek wybiera dobro, które wybrali inni (a nawet wybiera je dlatego, że wybrali je inni); nie chodzi tu jednak o bezrefleksyjne naśladownictwo, lecz o rozpoznanie dobra wspólnoty jako własnego¹⁶. Autentyczne uczestnictwo nie oznacza zatem ani indywidualizmu (broniącego dobra jednostki przed wspólnotą), ani totalizmu (broniącego dobra wspólnoty przed jednostką)¹⁷.

Przynależność do wspólnoty może mieć charakter przedmiotowy lub podmiotowy. W pierwszym przypadku sprowadza się do działania mającego na celu urzeczywistnienie wartości cennej dla wielu osób, niebędącego jednak współdziałaniem; przykładem mogą być studenci, którzy słuchają tego samego wykładu, lecz nie innego ich nie łączy¹⁸. We wspólnotach przedmiotowych możliwa jest rywalizacja; przykładem są sportowcy, z których każdy dąży do zwycięstwa i dlatego nie współdziała z konkurentami, lecz chce ich pokonać. Z kolei we wspólnocie podmiotowej zachodzi sytuacja odwrotna: jest to grupa osób współdziałających ze sobą w dążeniu do określonej wartości, której nie cenią. Przykładem mogą być żołnierze zmuszeni do udziału w wojnie: wprawdzie wykonują rozkazy, ale nie uznają celu wojny za słuszny. Ich postawę można nazwać solidarnością pomimo braku wspólnego dobra. Tymczasem pełne uczestnictwo wymaga połączenia aspektu przedmiotowego (wspólne dobro) i podmiotowego (współdziałanie).

SOLIDARNOŚĆ

Postawa solidarności rozumiana jest przez Wojtyłę z jednej strony jako naturalna konsekwencja przynależności człowieka do wspólnoty, z drugiej zaś – jako najpełniejsza forma uczestnictwa w niej. Solidarność bowiem nie tylko spaja grupę, lecz stanowi też „podstawę wspólnoty, w której dobro wspólne

¹⁶ „Moment uczestnictwa tkwi m.in. w wyborze: człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia”. *W o j t y ł a*, dz. cyt., s. 345.

¹⁷ Por. tamże, s. 336-341.

¹⁸ Por. tamże, s. 345n.

prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia”¹⁹. Podstawowym wymiarem solidarności jest zatem spełnianie swoich obowiązków względem wspólnoty ze względu na wspólne dobro, w którym udział mają zarówno podmiot działania, jak też inni ludzie, których jego czyny (pośrednio lub bezpośrednio) dotyczą. „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnianiu innych”²⁰.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Piłat nie tylko aktywnie uczestniczył w zdarzeniach prowadzących do śmierci Jezusa, lecz odegrał w nich kluczową rolę, w dużej mierze solidaryzując się z oczekiwaniami kapłanów i tłumu przed pałacem (a co najmniej się im nie sprzeciwiając). Chociaż za pomocą gestu umycia rąk chciał przerzucić winę na Żydów, to jednak tylko on był władny skazać Jezusa lub Go uwolnić; wydając nakaz ukrzyżowania, spełnił wszak żądania oskarżycieli, a więc aktywnie przyczynił się do zbrodni. Dzieje Apostolskie sugerują nawet, że wraz z Herodem, poganami i ludem Izraela był on w zмовie przeciwko Jezusowi (por. Dz 4,27) – znaczyłoby to, że Piłat solidaryzował się z tymi, którzy żądali śmierci Niewinnego.

Argument ten wydaje się niesłuszny, choćby dlatego, że Piłat nie odnosił się wrogo do Jezusa, lecz usiłował uwolnić Go od fałszywych oskarżeń (por. J 19,12)²¹. W tej sytuacji trudno przypisać mu udział w morderstwie Niewinnego. Śmierć Jezusa została wszak zaplanowana przez kapłanów, wyrok i egzekucję zaś wymusił tłum. Sam Piłat nie postrzegał jednak Jezusa jako bluźniercy czy buntownika zagrażającego cesarstwu; nie podzielał też negatywnych emocji, jakie tłum żywił wobec Niego. Gardził bowiem zarówno religią żydowską, jak i zgromadzonym przed pałacem motłochem. Jeśli zatem uczestnictwem we wspólnocie jest wybór wspólnych celów działania, a także współdziałanie w ich realizacji, to zachowanie Piłata nie ma znamion uczestnictwa; nie uznając winy Jezusa i skazując Go wbrew sobie, namiestnik był jedynie wykonawcą cudzej woli. W tej sytuacji nie można określić jego postawy mianem solidarności: Piłat nie skazał bowiem Jezusa na śmierć dla ocalenia dobra wspólnego; przeciwnie, miał pełną świadomość, że krew niewinnego nie może być właściwym spoiwem żadnej autentycznej wspólnoty. W przypadku procesu Jezusa zauważamy zresztą dążenie do takiego pokierowania wydarzeniami, aby nikt nie był winien przelanej krwi: kapłani uważają, że nie mają prawa wydać wyroku śmierci na bluźniercę ani wyroku tego wykonać, Piłat umywa ręce, a osoby znajdujące się w tłumie przed pałacem biorą

¹⁹ Tamże, s. 351.

²⁰ Tamże, s. 352.

²¹ Potwierdzają to także niektóre apokryfy. Por. *Dzieje świętego Apostoła Tadeusza, jednego z Dwunastu*, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2, cz. 2, s. 1079.

wprawdzie na siebie odpowiedzialność za śmierć Jezusa, ale czynią to nie jako indywidualne osoby, lecz – korzystając z wygodnej anonimowości – jako elementy bezosobowej masy. W tej sytuacji trudno komukolwiek z uczestników wydarzeń przypisać postawę solidarności. Piłat starał się za wszelką cenę uniknąć podjęcia jakiejkolwiek decyzji. Wprawdzie stwarzał pozory, że powstrzymuje się od wkraczania w zakres cudzych uprawnień i obowiązków (co w opinii Wojtyły stanowi jedną z cech postawy solidarności)²², ale czynił to jedynie w celu wypłatania się z trudnej sytuacji. Najpierw wszak nakazał kapłanom osądzić Jezusa według ich własnego prawa (por. J 18,31), potem odesłał Go do Heroda (por. Łk 23,6-7), a wreszcie zadał tłumowi pytanie, co uczynić z tym, którego nazywają Mesjaszem (por. Mt 27,15-17.22). Wszystkie te próby zostały jednak podjęte przez namiestnika nie dlatego, żeby uniknąć wkroczenia na teren działania innych ludzi, lecz po to, by ze śmiercią Jezusa nie mieć nic wspólnego. Piłat prezentował wprawdzie chwiejną postawę, ale w istocie solidaryzował się raczej z niewinnie oskarżonym niż z oskarżycielami; stąd w jego zachowaniu można dostrzec próbę sprzeciwu wobec tych, którzy żądali śmierci Jezusa.

SPRZECIW

Jeśli człowiek nie akceptuje warunków społecznych, w których się znalazł, czymś naturalnym staje się sprzeciw. Wojtyła uznaje sprzeciw za postawę autentyczną, której celem jest zapobieżenie złu. Należy ją ocenić pozytywnie niezależnie od skuteczności; nawet sprzeciw bezowocny nie jest klęską, świadczy bowiem, że osoba, która go podjęła, pozostaje wierna sumieniu i wyznawanym wartościom. Sprzeciw stanowi także potwierdzenie solidarności ze wspólnotą, którą jednostka stara się uratować przed złem²³.

Przykładów sprzeciwu można podać wiele; jednym z najbardziej znanych jest czyn Antygony²⁴, uosabiającej nieposłuszeństwo wobec władzy podjęte w imię bezwzględного obowiązku moralnego nakazującego grzebanie zmarłych. Chociaż jej zabity brat był buntownikiem, który zginął w bratobójczej walce, występując przeciwko ojczystemu miastu, to jednak boskie prawo na-

²² „Solidarność [...] powstrzymuje od przechodzenia na teren cudzego obowiązku i przejmowania za swoją części, która należy do kogoś innego. [...] Przejmowanie części obowiązku, który do mnie nie należy, jest zasadniczo sprzeczne ze wspólnotą i uczestnictwem”. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 351.

²³ Por. tamże, s. 352n. To, co prawdziwe i słuszne, nie osłabia wspólnoty, lecz ją wzmacnia, pogłębiając więzi między osobami (por. tamże, s. 354).

²⁴ Por. F. G r o s, *Nieposłuszeństwo*, tłum. E. Kaniowska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 87.

kazywało chronić jego zwłoki przed pohańbieniem. Obronę takiej postawy podjął w nowożytności Étienne de La Boétie. Twierdził on, że tyrani są silni jedynie słabością poddanych; brak sprzeciwu ze strony obywateli powoduje, że władcy ściągają z nich podatki, a także posyłają ich dzieci na wojnę, narażając je na niewolę, cierpienie lub śmierć²⁵.

Najradykałniej postawę sprzeciwu wobec władzy uzasadniał Henry David Thoreau w wykładzie „Opór wobec rządu cywilnego”, przedstawionym w roku 1848²⁶. Filozof odmówił płacenia podatków po tym, jak w marcu 1846 roku Stany Zjednoczone zaatakowały Meksyk²⁷. Pretekstem do wojny była amerykańska propozycja odkupienia części terytorium Meksyku²⁸; po jej odrzuceniu przez rząd meksykański doszło do działań zbrojnych²⁹. Wojnę wspierała rasistowska propaganda, Meksykanów nazywano wszak „rasą skundloną” i głoszono, że nie ma dla nich miejsca w kraju ludzi białych³⁰. Walki zakończyły się podpisaniem w lutym 1848 roku traktatu pokojowego niekorzystnego dla Meksyku³¹. Thoreau uznał, że odmawiając innym państwom prawa do istnienia, rząd Stanów Zjednoczonych nie reprezentuje woli swego narodu, a w tej sytuacji należy mu wypowiedzieć posłuszeństwo. W przeciwnym razie bowiem obywatele będą współodpowiedzialni za zło, które czyni władza³². Thoreau nie zalecał jednak obalenia rządu, lecz odmowę płacenia podatków, ponieważ uzyskane z nich fundusze wydatkowane były niezgodnie z wolą obywateli. Sprzeciw ten miał zatem charakter moralny³³.

²⁵ Por. É. de La Boétie, *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*, tłum. K. Matuszewski, Instytucja Kultury Ars Cameralis Silesiae Superioris, Katowice 2008, s. 6, 13; Gros, dz. cyt., s. 54, 58n., przyp. 16.

²⁶ Por. Gros, dz. cyt., s. 170. Tekst wykładu, opublikowany w roku 1866, już po śmierci autora, znany jest pod tytułem *Civil Disobedience*.

²⁷ Por. H. D. Thoreau, *O obywatelskim nieposłuszeństwie*, tłum. M. Barski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2019, s. 11, 24-28. Thoreau trafił na jeden dzień do więzienia, z którego zwolniony został po tym, jak ktoś z rodziny zapłacił jego zaległe podatki. Por. tamże, s. 29.

²⁸ Por. Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej*, t. 2, *Era sprzeczności. 1787-1865*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, s. 368-370.

²⁹ Por. tamże, s. 370n., 375.

³⁰ Por. tamże, s. 371.

³¹ Por. tamże, s. 374.

³² Por. Thoreau, dz. cyt., s. 24. Dodatkową racją na rzecz nieposłuszeństwa obywatelskiego był fakt, iż rząd amerykański popierał niewolnictwo w stanach, w których było ono legalne. Por. tamże, s. 11n.

³³ Por. Gros, dz. cyt., s. 171n. Esej Thoreau był inspiracją dla Mahatmy Gandhiego w walce o niepodległość Indii. Warto odnotować, że prawo do nieposłuszeństwa królowi obecne było w Polsce szlacheckiej. W statutach, które podpisał Henryk Walezy, spełniając warunek stawiany mu przed koronacją, znajdowało się prawo szlachty do wypowiedzenia posłuszeństwa królowi w sytuacji, gdyby ten sprzeniewierzył się złożonej przysiędze (por. N. Davies, *Boże igrzysko. Historia Polski*, tłum. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 318, 322).

Poprzestając na tych kilku przykładach, należy zapytać, czy gest Piłata można uznać za akt sprzeciwu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że odpowiedź musi być negatywna, ponieważ namiestnik spełnił wolę kapłanów, a nawet – skazując Jezusa na śmierć – zalegalizował ich żądania. Gest umycia rąk można wprawdzie odczytać jako symboliczny wyraz sprzeciwu³⁴, ale nie wpłynął on na bieg zdarzeń; trudno nawet uznać go za próbę obrony sumienia przed dyktan-tem wspólnoty. Wprawdzie namiestnik zamierzał narzucić swą wolę tłumowi, nie potrafił jednak tego uczynić. Jego postawa nie była zatem sprzeciwem, lecz uległością.

Ocena taka byłaby jednak zbyt surowa, ponieważ umycie rąk nie było pustym gestem, lecz potwierdzeniem niewinności Jezusa. Piłat odsłonił też podwójną rolę, jaką sam odegrał w historii: sędzię, który wydał niesprawiedliwy wyrok pod wpływem zewnętrznej presji, oraz człowieka, który był tej decyzji przeciwny. Rozróżnienie to, nieistotne z punktu widzenia skutków, ma jednak kluczowe znaczenie dla oceny moralnej: w geście namiestnika nie było wszak obłudy ani uległości, lecz bezsilność.

Znakiem sprzeciwu jest też niechęć Piłata do sądzenia Jezusa. Wbrew naci-skom kapłanów prokurator proponował Żydom, aby osadzili Jezusa według wła-snego prawa (por. J 18,31). Probę uniknięcia procesu stanowiło też przekazanie Jezusa Herodowi, którego jurysdykcji podlegali Galilejczycy (por. Łk 23,6-7)³⁵. Ponieważ jednak Herod nie chciał się mieszać w spory religijne ani narażać Rzymowi, odesłał Oskarżonego do namiestnika (por. Łk 23,11). Zmuszony do zajęcia stanowiska, Piłat starał się uwolnić Jezusa (por. Łk 23,4.14.22), wie-dział bowiem, że kapłani dążą do zgładzenia „konkurenta” kwestionującego ich władzę i pozbawiającego ich uczniów³⁶. Świadomy popularności Jezusa wśród szerokich mas, Piłat odwołał się do tłumu, proponując – zgodnie z tradycją – uwolnienie jednego więźnia z okazji święta Paschy (por. Mt 27,15-17). Był to jawny sprzeciw wobec kapłanów, którzy mogli obawiać się wyroku niechętnego im ludu³⁷. Ponieważ tłum zażądał jednak uwolnienia Barabasza i ukrzyżowania

³⁴ Należy odnotować, że gest umycia rąk znany był Grekom, Żydom i Rzymianom jako sym-boliczne potwierdzenie racji skazanego. Gest ten miał chronić sprawcę zabójstwa przed zemstą bogów. Była to zarazem forma oczyszczenia i przebłagania za grzech (por. Ś w i ę c i k a, dz. cyt., s. 254).

³⁵ Odesłanie Jezusa do Heroda świadczy o tym, że Piłat uznał Go za niewinnego. Z pewno-ścią nie postąpiłby tak ze zbrodniarzem zagrażającym Rzymowi, zwłaszcza że prawo dopuszczało sądzenie przestępstwa w miejscu, w którym zostało ono popełnione, czyli nie wymagało odbycia procesu w miejscu pochodzenia sprawcy (por. tamże, s. 168, 172n).

³⁶ Por. R e n a n, dz. cyt., s. 389n.

³⁷ Był to także gest miłosierdzia wobec niesłusznie oskarżonego Jezusa (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Komentarz do Ewangelii Jana*, nr 2366, tłum. T. Bartoś, Wydawnictwo Antyk, Kę-ty 2002, s. 1091.

Jezusa (por. Mt 27,21-25; Mk 15,15; Łk 20,21)³⁸, Piłat był bezsilny; uznał zatem, że rozsądniej będzie wydać niesprawiedliwy wyrok, niż dopuścić do rozlewu krwi³⁹. Świadomy nieskuteczności oporu, namiestnik umył ręce (por. Mt 27,24).

Argumentem na rzecz interpretacji gestu Piłata jako sprzeciwu może być wskazanie na reakcję tłumu, który wziął winę na siebie. Umycie rąk oznaczało zatem nie tyle uwolnienie się od odpowiedzialności, ile zmuszenie zgromadzonych ludzi do przyznania, że to oni są winni ukrzyżowania. Z tego punktu widzenia kapłani nie osiągnęli celu; chociaż Piłat skazał Jezusa na śmierć, to jednak uznał Go za niewinnego, potwierdzając niesprawiedliwość wyroku. Świadczy o tym sentencja, którą namiestnik kazał umieścić na krzyżu. Głosi ona, że Jezus nie został zabity jako fałszywy prorok i bluźnierca (czego oczekiwali kapłani), lecz jako wróg polityczny (por. Mt 27,37). W ten sposób Piłat usprawiedliwił wyrok przed cesarzem: o ile bowiem skazanie na śmierć niegroźnego proroka mogłoby budzić wątpliwości, o tyle ukrzyżowanie buntownika musiało zyskać aprobatę. Napis na krzyżu świadczył zatem o przebiegłości namiestnika; wszak skazując na śmierć króla Żydów (por. J 19,21), Piłat uniemożliwił kapłanom skierowanie skargi do cesarza. W ten sposób wina polityczna (namawianie do niepłacenia podatków i podburzanie ludu), przypisana przez kapłanów Jezusowi po to, by zmusić Piłata do zgładzenia Go⁴⁰, została wykorzystana przeciw oskarżycielom. Kapłani wiedzieli, że namiestnik – nie dzieląc ich wiary – nie wyda na śmierć człowieka podającego się za Mesjasza, władze Rzymu starały się bowiem nie ingerować w spory religijne podbitych ludów (o ile spory te nie stanowiły zagrożenia dla cesarstwa). Kapłani nie przewidzieli jednak, że oskarżenie stanowiące pretekst do zgładzenia Jezusa zostanie oficjalnie uznane za Jego winę. Z ich punktu widzenia wyrok stracił sens: Jezus nie został zabity zgodnie z prawem żydowskim jako bluźnierca, lecz zgodnie z prawem rzymskim jako buntownik polityczny. Kapłani próbowali nakłonić Piłata do zmiany napisu, w tej sprawie jednak namiestnik nie ustąpił (por. J 19,21-22); spełnił zatem ich oczekiwania jedynie częściowo⁴¹.

³⁸ Żądania tłumu inspirowane były przez kapłanów (por. Mt 27,20).

³⁹ Por. R e n a n, dz. cyt., s. 391. Na chęć uniknięcia zamieszek jako główny motyw Piłata wskazują też apokryfy mówiące o wysłanym do cesarza prywatnym liście namiestnika, w którym groźbą rozruchów usprawiedliwiał on wyrok wydany na Jezusa (por. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt., s. 65). Tyberiusz miał nie przyjąć tych tłumaczeń i potępić namiestnika (por. tamże, s. 66). Już jednak Euzebiusz z Cezarei podważał autentyczność tego listu (por. tamże, s. 67).

⁴⁰ Por. R e n a n, dz. cyt., s. 388.

⁴¹ Kapłani żądali od Piłata, aby tak przeformułował napis, by głosił on, iż Jezus jedynie podawał się za króla Żydów (nie będąc nim). Wydawałoby się zatem, że godzili się oni na wyrok polityczny. Należy jednak pamiętać, że zgodnie z tradycją Izraela jedynym jego władcą był Bóg. Człowiek, który przypisywał sobie tytuł króla, mógł zatem zostać uznany za bluźniercę – uzurpował sobie wszak rolę Boga. Początek nieszczęść Izraelitów miał zresztą miejsce właśnie wtedy, gdy zaczęli powoływać

Zachowanie Piłata świadczyło o jego sprycie, ale miało także znamiona sprzeciwu. Upierając się bowiem przy politycznej sentencji wyroku, namiestnik podważył religijny sens śmierci Jezusa⁴². Nie był to jednak sprzeciw skuteczny i stanowił on raczej efektowny gest niż bezkompromisową obronę Jezusa. Nawet jeśli Piłat miał szlachetne intencje, to przecież wydał wyrok, który go obciąża; z punktu widzenia skutków działania zatem nie da się go usprawiedliwić. Wprawdzie namiestnik nie wziął udziału w zbrodni, ale jej nie zapobiegł, zajmując postawę konformizmu.

KONFORMIZM

Wojtyła określa konformizm jako postawę nieautentyczną, oznaczającą poddanie się woli ogółu⁴³. Postawa ta różni się od uczestnictwa, ponieważ jednostka, zachowując pozory przynależności do wspólnoty, nie angażuje się w jej działania⁴⁴. Konformizm oznacza więc zarazem brak sprzeciwu i brak solidarności z grupą⁴⁵. Z jednej strony bliski jest egoizmowi, jednostka bowiem bardziej dba o dobro własne niż o dobro wspólne⁴⁶, z drugiej zaś zbliża się do kolektywizmu, ponieważ osoby realizujące wolę wspólnoty wyzbywają się autonomii⁴⁷, w dłuższej zaś perspektywie mogą nawet utracić zdolność moralnego osądu własnych działań. Powstaje w ten sposób błędne koło konformizmu: niezdolny do sprzeciwu człowiek przyjmuje postawę uległości, która utwierdza go w przekonaniu, że sprzeciw nie ma sensu.

Konformizmu nie należy jednak utożsamiać z postawą całkowitej bierności; chociaż polega on na dostosowaniu się do oczekiwań grupy, to jednak nie oznacza wewnętrznej zgody na jej decyzje. W niektórych przypadkach przyjęcie przez człowieka postawy konformistycznej może zatem stanowić

swoich królów, zapominając, że ich jedynym władcą to Jahwe. Napis na krzyżu jest zatem dwuznaczny, sugeruje bowiem nie tylko, że Jezus był politycznym przywódcą Żydów, ale że był też ich królem w sensie religijnym, czyli Mesjaszem. W obu znaczeniach inskrypcja rozmięła się z oczekiwaniami kapłanów, którzy nie widzieli w Jezusie ani Mesjasza, ani politycznego przywódcy narodu.

⁴² Por. R e n a n, dz. cyt., s. 395.

⁴³ Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 355n.

⁴⁴ „Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i bez autentycznego zaangażowania. W ten sposób właściwa człowiekowi zdolność twórczego kształtowania wspólnoty zostaje jakby zawieszona czy wręcz zafalszowana”. Tamże, s. 356.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. A. S z o s t e k, *Alienacja: problem wciąż aktualny. W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, „Ethos” 31(2018) nr 4(124), s. 272.

⁴⁷ Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 356n. „Konformizm niesie ze sobą raczej «jednolitość» niż «jedność»” (tamże, s. 357).

próbę obrony swego sumienia bez narażania się na represje⁴⁸. Ceną jest jednak konieczność zachowania pozorów lojalności, ponieważ nawet niechętnie spełniając wolę grupy, należy pozostać z nią w zgodzie. Postawa ta może doprowadzić do uznania za słuszne wszystkiego, co nakazuje wspólnota – wówczas konformizm przeradza się w uczestnictwo. Konflikty moralne można też rozwiązywać inaczej: jeśli bowiem człowiek, spełniając polecenia ogółu, wewnętrznym się im sprzeciwia, to może sądzić, że pozostaje niewinny. Konformizm niekiedy prowadzi do cynizmu, czyli do uznania, że nie istnieją wartości na tyle cenne, aby poświęcić dla nich swoje interesy. Różnica polega na tym, że konformizm jest skryty, cynizm zaś jawny. Ten drugi oznacza drwinę z lojalności – konsekwentny cynik to wszak „człowiek do wynajęcia”, gotowy wspierać dowolną grupę, jeśli tylko dostrzeże w tym własną korzyść. O ile zatem konformista zwykle się wstydzi swojej postawy, o tyle cynik chlubi się, że przeniknął reguły życia społecznego, czerpiąc z nich profity.

Konformizm umożliwia przetrwanie zwłaszcza we wspólnotach hierarchicznych, w których obowiązuje zasada posłuszeństwa. Skrajnym przypadkiem takich wspólnot są państwa totalitarne, oparte na dyktacie władzy. Modelowe pod tym względem było państwo hitlerowskie, w którym najmniej sprzeciw groził śmiercią, więzieniem lub osadzeniem w obozie koncentracyjnym⁴⁹. Powołując się na ten fakt, zbrodniarze wojenni próbowali przekonać trybunał, że jedynie wykonywali rozkazy⁵⁰. Przyznawali, że ich oszukano

⁴⁸ „Można w nim upatrywać swoistą odmianę indywidualizmu: ucieczka od wspólnoty, która zagraża dobru jednostki, a jednocześnie potrzeba ukrycia się wobec wspólnoty poprzez zewnętrzny pozór”. Tamże, s. 356.

⁴⁹ Rząd hitlerowski zakazał krytyki swych poczynań, zwłaszcza krytyki nieprzychylnej (por. J. H e y d e c k e r, J. L e e b, *Trzecia Rzesza w świetle Norymbergi. Bilans tysiąca lat*, tłum. M. Zeller, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 581). Zakazu musieli też przestrzegać ludzie władzy. Hjalmar Schacht, odpowiedzialny za zbrojenia, przyznał, że nie zerwał z Hitlerem otwarcie, ponieważ oznaczałoby to wyrok śmierci (por. tamże, s. 396). Mimo to popadł w konflikt z wodzem i w roku 1944 został uwięziony w obozie koncentracyjnym, w którym przebywał do końca wojny (por. tamże, s. 611).

⁵⁰ Tak bronił się w Norymberdze szef Naczelnego Dowództwa Sił Zbrojnych Rzeszy Wilhelm Keitel; wprawdzie wiedział, że działa niezgodnie z międzynarodowymi umowami, to jednak za jedyne prawo uznawał wolę Hitlera (por. tamże, s. 114, 409). Ostatecznie niemiecki feldmarszałek przyznał jednak, że jego winą była wiara w wodza oraz brak działań mogących zapobiec zbrodniom systemu (por. tamże, s. 516n.). Trybunał norymberski uznał tymczasem, że zasada działania na rozkaz nie może być usprawiedliwieniem w przypadku czynów zbrodniczych; w wyjątkowych wypadkach można ją jedynie uznać za okoliczność łagodzącą (por. tamże, s. 585, 607). Jednym z nielicznych zbrodniarzy, którzy nie zrzucali odpowiedzialności na przełożonych, był Hans Frank, gubernator generalny okupowanych ziem polskich (por. tamże, s. 54, 602). Nie tylko przyznał się do winy, lecz – będąc katolikiem – uważał, że naziści zaciągnęli winę, odwracając się od Boga (por. tamże, s. 518n.). Podobnie Baldur von Schirach, twórca Hitler-Jugend, wyznał: „Jest moją winą, że wychowywałem tę młodzież dla człowieka, który popełnił morderstwo milionrotnie” (tamże, s. 355).

(a nawet, że polecenia były zbrodnicze), lecz nie dostrzegali możliwości oporu. Adolf Eichmann wręcz szczyił się skrupulatnym wykonywaniem poleceń i przypisał sobie z tego tytułu zasługę, uważał bowiem, że lojalność wobec przełożonych oraz wierność złożonej przysiędze zobowiązują do bezwzględ- nego posłuszeństwa⁵¹. Inni natomiast przekonywali sędziów, że wypełniali rozkazy wbrew sobie; wprawdzie uważali je za zbrodnicze i wewnętrznie im się sprzeciwiali, wiedzieli jednak, że odmowa ich wykonania oznaczałaby wyrok śmierci. Z tego powodu również ludzie ukrywający fakt, że są wrogami Hitlera, obawiając się podejrzenia o zdradę, czuli się zmuszeni do udawania gorliwości w zabijaniu⁵². Osoby oskarżane o kolaborację z reżimem hitlerowskim bardzo często wysuwały tego rodzaju argumenty⁵³ nie tylko w celu uniknięcia kary, lecz także po to, by usprawiedliwić dokonanie zbrodniczych czynów przed samym sobą⁵⁴.

Opisaną postawę można określić mianem konformizmu, chociaż nie jest to przypadek typowy. W państwie totalitarnym bowiem dochodzi do upokorzenia

⁵¹ Eichmannowi nawet nie przyszło na myśl, że wierność w złu może być złem. Ten aspekt wierności opisał Antoine de Saint-Exupéry (por. A. d e S a i n t - E x u p é r y, *Zapiski z czasu wojny*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, W drodze, Poznań 1998, s. 21n.). Moralna wartość wierności zależy od tego, czemu i komu się jej dochowuje, tymczasem oskarżeni w Norymberdze powoływali się na obowiązek posłuszeństwa i honor żołnierza (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 404). Na przykład wysokiej rangi dowódca Wehrmachtu Alfred Jodl uważał, że żadnym swoim czynem nie splamił honoru (por. tamże, s. 417). Podobnie marszałek Friedrich Paulus, występując jako świadek, przekonywał, że wykonanie rozkazów było dla niego sprawą obowiązku wobec ojczyzny (por. tamże, s. 339).

⁵² Por. H. A r e n d t, *Eichmann w Jerozolimie*, tłum. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 164n. Otto Bradfisch, dowodzący oddziałami, które dokonały mordu co najmniej 15 tysięcy ludzi, w czasie procesu sądowego zeznał, że wewnętrznie zawsze był przeciwny temu, co robił (por. tamże, s. 165). Z kolei Artur Greiser, gauleiter Okręgu Warty, uznał, że za zbrodnie odpowiada jedynie jego dusza urzędowa, prywatna bowiem zawsze się im sprzeciwiała (por. tamże). Admirał niemieckiej marynarki Erich Raeder przekonywał trybunał w Norymberdze, że nawet podanie się do dymisji byłoby odebrane jako niesubordynacja (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 428). Aby zmniejszyć poczucie indywidualnej winy, do dokonania masowych rozstrzeliwań angażowano całe oddziały (por. tamże, s. 590). Heinrich Himmler zapewniał podwładnych, że rozkazy obciążają tylko jego i Adolfa Hitlera, zatem „dowódcy i szeregowcy biorący udział w akcjach likwidacji nie ponoszą żadnej osobistej odpowiedzialności” (tamże, s. 439).

⁵³ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 164. W niektórych przypadkach argumenty te były zasadne. Konstantin von Neurath, będąc protektorem Czech i Moraw, występował niekiedy o uwolnienie niektórych aresztowanych. W roku 1941 został odwołany przez Hitlera jako „zbyt liberalny” (H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 608).

⁵⁴ Jedną z form obrony było potępienie zbrodni z zaznaczeniem, że oskarżony nie był ich świadomy. Minister gospodarki Trzeciej Rzeszy Walther Funk przekonywał trybunał w Norymberdze, że nikt nie stracił życia z powodu jego zarządzeń i że o obozach zagłady nie wiedział (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 521). Inni podkreślali, że masowe zabójstwa, będące barbarzyństwem, wykonywano wyłącznie na rozkaz Hitlera (por. tamże, s. 517, 520). Joachim von Ribbentrop twierdził, że do czasu procesu nie wiedział o mordowaniu Żydów i że zabójstw tych nie akceptuje (por. tamże, s. 305).

i zniewolenia ludzi, którzy lękają się o siebie i bliskich. Typowy konformizm natomiast nie polega na destrukcji wolności, lecz wolność zakłada, oznacza bowiem świadomy wybór strategii życiowej, do której przyjęcia nikt człowieka nie zmusza. Przeciętny konformista nie musi dokonywać wyborów, których konsekwencją jest życie lub śmierć; podejmując działanie, wie zarazem, że mógłby postąpić inaczej. Tymczasem człowiek zniewolony przez reżim totalitarny groźbą śmierci może stać się niezdolny do wyobrażenia sobie innych możliwości działania, a w takiej sytuacji łatwo utracić własną wolę i zdać się na rozkazy innych. Wprawdzie wewnętrznie można się buntować, ale możliwość otwartego sprzeciwu nie istnieje. Nawyk posłuszeństwa powoduje, że człowiek rezygnuje z oporu – wszak tylko nieliczni członkowie partii nazistowskiej zaprotestowali przeciw zbrodniom kierownictwa⁵⁵. Fakt, że nawet ci, którzy nie musieli uczestniczyć w egzekucjach, rzadko korzystali z prawa do odmowy, wskazuje, iż system hitlerowski był silny nie tylko przemocą rządzących, lecz także uległością poddanych⁵⁶.

Motywacją osób przyjmujących postawę konformizmu może być zarówno bezsilność wobec władzy, jak i chęć uniknięcia izolacji społecznej⁵⁷. Niekiedy człowiek działa wbrew swemu sumieniu po to, aby zostać zaakceptowanym przez grupę. Mimo że wewnętrznie się sprzeciwia, to jednak zewnętrznie poddaje się woli ogółu. Istnienie takich zachowań potwierdzają eksperymenty psychologiczne: osoba poddana grupowej presji wygłasza tezy zaprzeczające temu, co sama widzi, chce bowiem uniknąć konfliktu i wykluczenia. Konformizm jest więc następstwem społecznej natury człowieka; każdy chce przynależeć do jakiegoś „my”⁵⁸.

Na pierwszy rzut oka zachowanie Piłata mogłoby się wydawać modelowym przykładem konformizmu, namiestnik uległ bowiem presji kapłanów i tłumu. „Uwolnił im tego, którego się domagali, a który za bunt i zabójstwo był wtrącony do więzienia, Jezusa zaś zdał na ich wolę” (Łk 23,25). Legalizując śmierć niewinnego, Piłat odstąpił od zasad sprawiedliwości. Wprawdzie wydał wyrok wbrew swej woli, ale w obawie przed utratą władzy spełnił

⁵⁵ Por. G r o s, dz. cyt., s. 105. Do wyjątków należał generał Joachim Lemelsen, który nie przekazał swoim jednostkom rozkazu Hitlera, by rozstrzeliwać bez sądu wszystkich schwytanych radzieckich komisarzy (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 445). Z kolei Albert Speer sprzeciwiał się polityce „spalonej ziemi” (por. tamże, s. 613).

⁵⁶ Por. G r o s, dz. cyt., s. 105. Trybunał norymberski orzekł, że gdyby Hitler nie znalazł chętnych wykonawców swoich planów, to nigdy nie doszłoby do masowych zbrodni (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 600). Potwierdzeniem tego orzeczenia są słowa Josepha Goebbelsa, wypowiedziane do współpracowników: „Nie zmuszałem nikogo do współpracy ze mną, tak jak nie zmuszaliśmy narodu niemieckiego. On sam powierzył nam misję. Dlaczego panowie ze mną pracowali? Teraz poderżną wam gardziółka” (tamże, s. 25n.).

⁵⁷ Por. G r o s, dz. cyt., s. 194.

⁵⁸ Por. tamże, s. 106-109.

jednak oczekiwania kapłanów. W jego postępowaniu decydujące znaczenie miały zatem kalkulacja polityczna i osobisty interes, nie zaś racje moralne ani prawne. Pod tym względem nie różnił się on od Kajfasza, który twierdził, że lepiej zabić jednego człowieka, niż narazić cały naród (por. J 11,50). O ile jednak Kajfasz uważał Jezusa za rzeczywiste zagrożenie dla Izraela, o tyle Piłat był przekonany o Jego niewinności.

Potwierdzeniem konformizmu Piłata jest też umycie rąk – gest, który miał uniewinnić go w opinii świata⁵⁹. Namiestnik nie szukał bowiem moralnego usprawiedliwienia wydanego wyroku, lecz chciał wyprzeć się jego autorstwa; wiedząc, że krzywdzi Jezusa, nie poczuwał się jednak do winy⁶⁰. Uniósł się nawet gniewem, gdy uznał, że Jezus nie docenia jego starań, mających na celu uwolnienie Go, a swoim milczeniem utrudnia wydanie korzystnego dla siebie wyroku (por. J 19,10). Odkąd bowiem Piłat zrozumiał, że nie uniknie skazania Jezusa, pragnął uwierzyć, że decyzja nie zależy od niego. Dlatego wyzbył się własnej woli i poddał biegowi zdarzeń.

Postawa ta była skutkiem lęku przed kapłanami, którzy grozili Piłatowi donosem do cesarza⁶¹. Mógł też (wysłuchawszy ostrzeżeń żony – por. Mt 27,19) obawiać się Jezusa, wierząc – jak podają niektóre apokryfy – w Jego boskość⁶². Wszak Jezus nie zaprzeczył, gdy zarzucano Mu, że przypisuje sobie tytuł Syna Bożego (por. J 19,7-8). Jeśli zatem Piłat był człowiekiem zabobonnym, to mógł obawiać się zemsty Boga. Przede wszystkim jednak bał się zamieszek – wydał zatem wyrok skazujący, aby im zapobiec⁶³.

Źródłem konformizmu namiestnika był także jego sceptycyzm. Piłat nie wierzy w prawdę: „Nie ma w nim woli dociekania tego, jak jest, nie ma poczucia doniosłości prawdy. Pozbawił się zdolności reagowania na prawdę i fałsz. A jest przecież prokuratorem, jest sędzią. W jego sytuacji – człowieka odpowiedzialnego za dochodzenie do prawdy – nie mogło mu się przydarzyć nic gorszego”⁶⁴. Ewangelisti sugerują, że Piłat niezdolny był do podjęcia samodzielnej decyzji⁶⁵. Nie znaczy to jednak, że przeżywał rozterki⁶⁶; uwzględnił

⁵⁹ Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 9.

⁶⁰ Zasada „szkodzę, lecz jestem niewinny” została najpełniej wyrażona przez Piotra Abelarda, którego poglądów Piłat z oczywistych względów znać nie mógł.

⁶¹ Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 8.

⁶² Por. tamże, s. 15.

⁶³ Por. tamże. Wersję tę potwierdza także apokryficzna ewangelia Nikodema (por. tamże, s. 11-13).

⁶⁴ M. G r a b o w s k i, *Pomazaniec. Przyczynek do chrystologii filozoficznej*, W drodze, Poznań 2010, s. 76.

⁶⁵ Tę cechę Piłata podkreślał też Walter Benjamin (por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 88).

⁶⁶ Przeciwnego zdania jest Paweł Lisicki: „Od Marka do Jana coraz większą rolę odgrywa Piłat; inaczej niż u Marka wyłania się on z tła i staje się niemal głównym bohaterem wydarzeń. To jego słabości, wahanii się, niemożności zachowania reguł sprawiedliwości poświęcają coraz więcej

jedynie interes polityczny, ignorując takie abstrakcje, jak prawda czy dobro⁶⁷. Sceptycyzm Piłata nie jest zatem wynikiem filozoficznych dociekań, lecz kalkulacji. Mając świadomość, że w przypadku Jezusa każda decyzja będzie decyzją złą, starał się nie podjąć żadnej. Nie wierząc w religijne mity, dostrzegając jednak fanatyzm ludzi, dla których były one świętością. W tej sytuacji najlepsze rozwiązanie stanowiło umycie rąk, sugerujące neutralność w sporach między Żydami. Ponieważ bardziej niż bezbronny Jezus zagrażali Rzymowi kapłani i fanatyczny tłum, to wybór był oczywisty: namiestnik uznał, że nie ma prawa przedkładać głosu sumienia nad interes cesarstwa.

W świetle tego opisu trudno się dziwić, że Eichmann utożsamiał się z Piłatem. Po konferencji w Wannsee (20 stycznia 1942 roku), na której podjęto decyzję o ostatecznym rozwiązaniu kwestii żydowskiej, ten nazistowski funkcjonariusz poczuł się wolny od jakiejkolwiek winy, otrzymał bowiem jasne wytyczne⁶⁸. Odtąd miał on świadomość uczestnictwa w woli powszechnej, która zwalnia z indywidualnej odpowiedzialności. Był przekonany, że działając w imieniu ogółu (z definicji mądrzejszego od jednostki), człowiek nie ma prawa do moralnej oceny otrzymanych rozkazów, a tym bardziej – do ich kwestionowania; jego obowiązkiem jest ich sumienne wykonywanie⁶⁹.

Przykład Eichmanna, chociaż może zostać uznany za rozstrzygający argument na rzecz tezy o skrajnym konformizmie Piłata, w istocie tęzę tę falsyfikuje. Wbrew przekonaniu hitlerowskiego zbrodniarza, jego podobieństwo do Piłata jest bowiem pozorne. Wprawdzie namiestnik cezara spełnił wolę ogółu, ale uczynił to wbrew swojej woli, ponieważ uznał Jezusa za niewinnego. Realizując zatem zbrodniczy plan kapłanów, Piłat świadomy był zła, w którym uczestniczy – z tego właśnie powodu symbolicznie umył ręce. Chociaż wola namiestnika została złamana, to jednak jego sumienie nie uległo deprawacji w zakresie rozeznawania dobra i zła. Eichmann natomiast uznawał jedynie

uwagi ewangelistów; to on u Mateusza staje się bohaterem prawdziwie tragicznym, a u Jana aktorem dramatu, któremu nie był w stanie sprostać” (P. L i s i c k i, *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2013, s. 38).

⁶⁷ „Pytanie zadane przez prokuratora Poncjusza Piłata znaczy, że to, co taki człowiek jak Jezus uważa za prawdę, z punktu widzenia państwa jest całkowicie nieistotne” (H.G. G a d a m e r, *Cóż to jest prawda?*, w: tenże, *Rozum, słowo dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, oprac. K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979, s. 32). Samo pojęcie prawdy było dla Piłata podejrzane, a pytanie o nią miało charakter ironiczny. (por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 9). Friedrich Nietzsche pytanie to uznał jednak za najważniejsze słowa Nowego Testamentu, będące głosem rozumu, który chce powstrzymać zapaleńca (por. G a d a m e r, dz. cyt., s. 33).

⁶⁸ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 149.

⁶⁹ Por. tamże. Podobnie argumentowali inni. Erich Raeder przekonywał, że żołnierz musi wykonać rozkazy, nie mając prawa pytać o ich prawne podstawy (por. H e y d e c k e r, L e e b, dz. cyt., s. 426). Alfred Jodl dowodził zaś, że żołnierzowi nie wolno osądzać poczyną przełożonych; osąd ten należy bowiem do Boga i historii (por. tamże, s. 420).

wolę ogółu i dlatego okazał się człowiekiem niezdolnym do właściwej oceny własnych działań⁷⁰. Namiestnik cesarza gardził ludźmi, którym uległ, Eichmann zaś podziwiał tych, których rozkazy spełniał. Piłat czuł się winny dlatego, że postąpił wbrew swej woli, podczas gdy Eichmann czułby się winny, gdyby – kierując się własną wolą – nie wykonał rozkazu⁷¹. Piłat nie próbował też uniknąć odpowiedzialności za swoją decyzję; mimo że uznał ją za wymuszoną, to jednak nie wyparł się jej. Gest umycia rąk świadczył jedynie o tym, że namiestnik nie uznaje winy Jezusa ani słuszności zasądzonej kary.

Wniosek ten mógłby sugerować, że gest Piłata wskazuje na postawę podobną do postawy tych zbrodniarzy hitlerowskich, którzy wewnętrznie sprzeciwiali się wykonywanym rozkazom. Ocena ta byłaby jednak błędna, sprzeciw oprawców był wszak skryty, podczas gdy Piłat ujawnił swoją wolę przed rozgniewanym tłumem. Jego postawy nie można uznać za konformizm również dlatego, że namiestnik przyznał się do klęski; umycie rąk świadczyło wszak, że nie sprostął wyzwaniu. Jego gest nie jest zatem próbą uniewinnienia się, lecz wyrazem bezsilności, której towarzyszyła świadomość, że powinien był postąpić inaczej. Umycie rąk nie należy też odczytywać jako przejawu cynizmu, ponieważ Piłat do końca bronił Jezusa, wbrew woli kapłanów (por. J 19,4). Trzykrotnie przemawiając do tłumu (por. J 23,22), szukał sposobu uwolnienia Go, bo chociaż dostrzegał moralny radykalizm Jezusa, to jednak nie widział w Nim winy.

Zdecydowanie prokuratora, który obstawał przy niewinności skazanego, musi rodzić pytanie, dlaczego Piłat nie uwolnił Jezusa. Wprawdzie po tym, jak tłum zażądał uwolnienia Barabasa, możliwości manewru były znikome, to jednak namiestnik wiedział, że dotrzymanie obietnicy będzie go obciążać. Nawet po jej spełnieniu nie musiał jednak wydać Jezusa na ukrzyżowanie; uczynił to w obawie przed rozruchami, w których mogli zginąć niewinni ludzie. Piłat stanął zatem przed trudnym wyborem – cokolwiek uczyni, będzie to złe: albo pozwoli zabić niewinnego, albo narazi na śmierć mieszkańców Jerozolimy. W tej sytuacji uniknięcie rewolty – w której mógł zginąć także uwolniony Jezus – było kalkulacją rozsądną; namiestnik cesarza zresztą innego wyboru nie miał. Chociaż zatem Piłat skazał na śmierć niewinnego, to jednak nie był konformistą.

Pozostaje jednak – niezależnie od tej argumentacji – problem nadużycia prawa przez Piłata. Skoro bowiem jako sędzia przekonany był o niewinno-

⁷⁰ Por. A r e n d t, dz. cyt., s. 164.

⁷¹ Warto dodać, że Eichmann uznał za swoją zasługę niewykonanie ostatnich rozkazów Himmlera, wstrzymujących eksterminację Żydów (Himmler łudził się, że w ten sposób uniknie kary za zbrodnie wojenne). Nie wykonał rozkazu, ponieważ w przekonaniu nazistowskiego funkcjonariusza wydanie go było zdradą; sędziowie uznali to za okoliczność dodatkowo go obciążającą (por. tamże, s. 378n.).

ści Jezusa, to skazując Go, dopuścił się zbrodni. Swoim wyrokiem nie tylko spowodował śmierć niewinnego, lecz także podważył ideę prawa, zezwolił bowiem, aby wola tłumu oraz polityczna kalkulacja wzięły górę nad sprawiedliwością.

Nie brak wszakże opinii, że w świetle prawa rzymskiego czynności podjęte przez Piłata nie były formalnym procesem⁷². Namiestnik uznał, że wobec niewinności Jezusa nie ma podstaw do wszczęcia procedury prawnej⁷³, sądzić bowiem można jedynie podejrzanego, skazać zaś tylko tego, kto okaże się winny zarzucanych mu przestępstw. Dlatego proponował, aby Jezusa osądzili kapłani (por. J 18,31; 19,6), a wobec ich sprzeciwu – odesłał Go do Heroda (por. Łk 23,6-7). Kiedy i ta próba zawiodła, Piłat zgodnie z wolą kapłanów i tłumu wydał Jezusa na śmierć, nie było to jednak formalne orzeczenie sądowe⁷⁴. Egzekucji nie poprzedził zatem ani formalny proces, ani wyrok⁷⁵.

Nie rozstrzygając kwestii prawnych⁷⁶, należy zauważyć, że dla oceny postawy Piłata nie są one szczególnie ważne. Skoro bowiem namiestnik odmówił przeprowadzenia procesu, to nie był konformistą, uległym wobec kapłanów. Nie można mu też zarzucić, że zalegalizował zbrodnię. Wprawdzie dopuścił do zabicia Jezusa, ale ukrzyżowanie nie było w tym wypadku formalną karą sądową. W ten sposób Piłat ocalił ideę prawa, sprzeciwiając się usankcjonowaniu jawnej niesprawiedliwości. Jeśli zatem kapłani dążyli do *f o r m a l n e g o* osądzenia i skazania Jezusa, to cel ten nie został osiągnięty. Tłum zgromadzony przed pałacem namiestnika subtelności tych nie rozumiał, starszyzna żydowska była jednak świadoma porażki.

Równie trudno byłoby dopatrzeć się konformizmu Piłata przy założeniu, że przeprowadzone przez niego czynności stanowiły formalny proces, zgodny z prawem rzymskim. Powodem tych trudności jest sentencja wyroku, ograniczona do stwierdzenia winy politycznej; kapłanów interesował bowiem wyrok orzekający o winie religijnej, wydany na człowieka podającego się za Mesjasza.

Tezę o konformizmie Piłata można także podważyć z perspektywy chrześcijańskiej. Jeśli bowiem śmierć Jezusa miała charakter zbawczy, to Autorem wydarzeń był On sam. W tej sytuacji za ukrzyżowanie Go nikt nie ponosi odpowiedzialności. Niewinność Piłata potwierdził zresztą sam Jezus, mówiąc,

⁷² Por. A g a m b e n, dz. cyt., s. 53.

⁷³ Por. tamże, s. 77.

⁷⁴ Por. tamże, s. 75-77.

⁷⁵ Por. tamże, s. 79. „Sędzia swego wyroku nie ogłosił, po prostu «wydał» oskarżonego w ręce członków Sanhedrynu i katów” (tamże, s. 77). W tej sytuacji śmierci Jezusa nie można uznać za formalnie orzeczoną karę (por. tamże, s. 79-81).

⁷⁶ Wbrew rozmaitym wątpliwościom proces Jezusa był zgodny z zasadami prawa rzymskiego; wszechstronnie uzasadnia to Paulina Świąćicka (zob. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt.).

że namiestnik nie ma władzy poza tą, którą otrzymał od Boga (por. J 19,11)⁷⁷. Jeśli zatem Piłat uważał, że los Jezusa zależy od jego woli, to tkwił w błędzie, w rzeczywistości bowiem istniała zależność odwrotna – to Piłat pozostawał we władzy Jezusa, którego plan nieświadomie realizował; skoro zaś pełnił wolę Boga, to trudno go oskarżać o konformizm. Argument ten jest jednak kłopotliwy, ponieważ usprawiedliwia Piłata za cenę podważenia jego wolności: jeśli Autorem wszystkich wydarzeń jest Bóg, to człowiek uwikłany w historię zbawienia nie ponosi winy za swe działania.

W świetle powyższych uwag nie można oskarżyć Piłata o konformizm. Nawet gdy pominie się kwestie formalno-prawne i teologiczne, należy zauważyć, że nie uległ on presji kapłanów domagających się uznania winy Jezusa. Choć nie zapobiegł zgładzeniu Go, to jednak potwierdził Jego niewinność. Jeśli zatem gest umycia rąk nie oznaczał sprzeciwu, to był przynajmniej unikiem.

UNIK

Chwiejność Piłata sugeruje, że jego działania nie były ani uczestnictwem w zabiciu Jezusa, ani otwartym sprzeciwem; równie trudno uznać je za konformizm. Postawa namiestnika wydaje się najbliższa unikowi, który polega na wyłączeniu się ze wspólnoty⁷⁸. Tak rozumiany unik Wojtyła oceniał negatywnie, widząc w nim brak solidarności, oznaczający odmowę działania na rzecz dobra wspólnego⁷⁹. Równie „podejrzany” jest unik będący zamaskowaną formą konformizmu, a polegający na odmowie zajęcia jednoznacznego stanowiska – za lub przeciw⁸⁰. Może on być motywowany chęcią ukrycia własnych przekonań, stanowiących przeszkodę na drodze do kariery. Przykładem tego rodzaju uniku jest zachowanie posła, który celowo spóźnia się na głosowanie w drażliwej kwestii społecznej, wiedząc, że zarówno poparcie ustawy, jak i sprzeciw wobec niej ograniczy jego szanse w przyszłych wyborach. Człowiek skłonny do uniku może też popaść w cynizm lub pychę; przykładem cynizmu jest wyczekiwanie na rozwój wypadków, przykładem pychy – poczucie moralnej wyższości nad innymi z powodu zachowania czystego sumienia. Z perspektywy rozważań Wojtyły postawy takie zasługują na ocenę negatyw-

⁷⁷ Dylemat zbawienia trafnie ukazał Józef Tischner: „Piłat decydował o zabiciu Boga. I miał do tego z góry daną władzę. Więc sam Bóg dopuścił zbrodnię najwyższą, a nawet ją zaplanował” (A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2019, s. 805). Nie Judasz zatem wydał Jezusa, lecz Bóg (por. J 19,11).

⁷⁸ Por. Wojtyła, dz. cyt., s. 357. „Unik oznacza po prostu wycofanie się z życia wspólnoty, zamknięcie się, skupienie się tylko na sobie” (Szelest, dz. cyt., s. 273).

⁷⁹ Por. Wojtyła, dz. cyt., s. 357.

⁸⁰ Por. tamże, s. 358.

na, oznaczają bowiem brak współdziałania z innymi, a nawet – ucieczkę od odpowiedzialności. Każdy zatem, kto bez powodu zajmuje postawę uniku, krzywdzi wspólnotę, odbierając jej samego siebie⁸¹. Człowiek ma bowiem nie tylko prawo do czerpania korzyści z uczestnictwa we wspólnocie, lecz także obowiązki wobec niej; unik symetrię tej relacji podważa.

Podobnie postawę uniku oceniał Thoreau, rozważając ją w kontekście niewolnictwa, które jego zdaniem wielu potępia, chociaż tylko nieliczni z nim walczą. Nie wierząc w możliwość zmian, większość ludzi zajmuje postawę wyczekiwania⁸²; chociaż nie akceptują panującego systemu, a nawet popierają tych, którzy z nim walczą, to jednak sami nie podejmują żadnych działań⁸³. W obliczu zła nie wystarczy jednak go nie chcieć, nie brać w nim udziału czy przed nim ostrzegać⁸⁴; taka bierność bowiem je umacnia. Autorami postępu nie są więc ci, którzy umywają ręce⁸⁵, lecz ci, którzy podejmują aktywny sprzeciw. Unik zaś jest działaniem pozornym, dającym iluzoryczne poczucie czystego sumienia. Skoro bowiem nikt nie żyje w izolacji, to każdy jest odpowiedzialny za wspólnotę⁸⁶. Konsekwentny unik nie jest zatem możliwy, stanowi jedynie wygodne alibi dla ludzi godzących się na zło.

Wbrew temu wnioskowi, unik ma także aspekty pozytywne; są wszak sytuacje, w których jedyną formą walki ze złem jest niewzięcie w nim udziału. Na przykład w komunizmie nie było szans na pełne uczestnictwo w życiu społecznym, zdominowanym przez aparat partyjny i narzuconą ideologię⁸⁷. Unik może się też okazać jedyną opcją w przypadku innego typu wspólnot (choćby religijnych czy narodowych) – takich, które charakteryzują się silną integracją wewnętrzną i niechęcią wobec obcych. Jeśli zatem człowiek nie podziela celów grupy, nie ma jednak możliwości sprzeciwu ani nie chce się godzić na kompromisy, to pozostaje mu unik. W takim przypadku jest to *w y m o w n a n i e - o b e c n o ś ć*, a nawet oskarżenie wspólnoty⁸⁸, której jednostka wypowiada posłuszeństwo⁸⁹.

⁸¹ Por. tamże.

⁸² Por. T h o r e a u, dz. cyt., s. 12n.

⁸³ Por. tamże, s. 13.

⁸⁴ Por. K. J a s p e r s, *Problem winy. O politycznej odpowiedzialności Niemiec*, tłum. J. Gawarewicz, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2018, s. 76. Zdaniem Władysława Witwickiego człowiek, który tylko unika zła, nie jest godzien życia; unikanie zła bowiem to faktycznie zgoda na nie. Na szacunek zasługuje jedynie ten, kto aktywnie ze złem walczy (por. S. J e d y n a k, *Etyka polska w latach 1863-1918*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 258).

⁸⁵ Por. J. T i s c h n e r, *Wędrówki w krainę filozofów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 68.

⁸⁶ Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 76n.

⁸⁷ Por. S z o s t e k, dz. cyt., s. 273.

⁸⁸ Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 357n.

⁸⁹ Por. G r o s, dz. cyt., s. 194.

W niektórych sytuacjach unik jest nie tyle symbolicznym gestem, ile realnym sprzeciwem, ograniczającym zło w świecie. Staje się on wówczas naszą powinnością. Skoro bowiem nie da się zapobiec złu, to należy przynajmniej nie brać w nim udziału⁹⁰. Nie znaczy to, że ludzie mają obowiązek wykazania się heroizmem; można jednak oczekiwać, że nie będą zła popierać⁹¹.

Obowiązek uniku odnosi się zarówno do podmiotu działania, jak też do innych ludzi. W pierwszym przypadku chodzi o ochronę sumienia w sytuacji, gdy człowiek jest za słaby, aby walczyć ze wspólnotą, w drugim zaś o przykład, jakim nasze działanie może być dla innych ludzi.

Unik jako obowiązek wobec siebie wyzwala z niewoli grupy⁹². O ile bowiem, przyjmując postawę konformistyczną, podmiot ulega moralnej depersonalizacji (stając się reprezentantem woli powszechnej), o tyle w przypadku postawy uniku odzyskuje indywidualność⁹³, a tym samym zachowuje zdolność krytycznego osądu obiegowych opinii lub niesprawiedliwego prawa⁹⁴. Unik świadczy zatem o tym, że jednostka jest nie tylko niezastąpiona, lecz także odpowiedzialna za świat.

Na pierwszy rzut oka skuteczność uniku jest znikoma, trudno bowiem zmienić świat przez sam brak uczestnictwa w złu; mimo to unik ma znaczenie dla osoby, która dzięki niemu ocaliła swoje sumienie⁹⁵. Nawet bowiem, jeśli zło jest powszechne (zawsze znajdują się ludzie gotowi urzeczywistniać niece

⁹⁰ Wprawdzie nie można wymagać, by ludzie walczyli z totalitarną władzą, można jednak spodziewać się, że nie będą spełniać jej oczekiwań z nadmierną gorliwością. Przykładem jest treść ulotki „Rady dla okupowanego”, rozprowadzanej w Vichy: „Zachowuj się wobec nich poprawnie. Nie spełniaj jednak ich pragnień dla własnej korzyści” (G r o s, dz. cyt., s. 63). Duńczycy w czasie hitlerowskiej okupacji unikali w sferze publicznej podejmowania czynności, które nie były konieczne do przetrwania. Przymusową pracę wykonywali bez gorliwości, rezygnowali z zakupów w sklepach niemieckich, a także bojkutowali włoskie i niemieckie gazety (por. tamże).

⁹¹ „Oczywiście nie jest niczym obowiązkiem poświęcanie się zwalczaniu zła, nawet najgorszego [...]. Obowiązkiem jest jednak przynajmniej umywanie od zła rąk i nie wspieranie go w sposób praktyczny”. T h o r e a u, dz. cyt., s. 15.

⁹² Por. G r o s, dz. cyt., s. 181.

⁹³ Por. tamże.

⁹⁴ Por. tamże, s. 113. „Priorytetem nie jest posłuszeństwo wobec prawa, lecz zachowanie i obrońa własnych zasad. Każdy, jeśli chce naprawdę istnieć, powinien raczej podążać za swoim sumieniem niż ślepo i biernie przestrzegać prawa” (tamże, s. 176). Od posłuszeństwa wobec ogółu ważniejsza jest moralna prawdość (por. tamże, s. 177).

⁹⁵ Por. tamże, s. 178, 226. „Ta różnica, która nie robi żadnej różnicy, w istocie zmienia wszystko: wyłania niecedowalne ja. Właśnie to ja jest nieposłuszne” (tamże, s. 228). Podobnie argumentował Jan Paweł II w homilii na Westerplatte w 1987 roku: „Każdy z was [...] znajduje [...] w życiu jakieś swoje «Westerplatte». Jakiś wymiar zadań, które trzeba podjąć i wypełnić. Jakąś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić, [...] jakiś porządek prawd i wartości, które trzeba «utrzymać» i «obronić» [...] w sobie i wokół siebie” (J a n P a w e ł II, *Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna* (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., nr specjalny, 8-14 VI 1987, s. 59).

zamiary wspólnoty bądź bezprawne nakazy władzy), to można mieć nadzieję, że przynajmniej jeden sprawiedliwy nie weźmie w nim udziału⁹⁶. Chociaż tłum żąda śmierci Jezusa, a wobec tego Jego los jest przesądzony, to jednak nie należy dołączać swego głosu do ogólnego wrzasku; milczenie jednej osoby nie zmienia sytuacji Oskarżonego, będzie jednak wyłomem w powszechnej niegodziwości. Celem uniku nie jest bowiem powstrzymanie zbrodni, lecz niewzięcie w niej udziału.

Jako ilustrację warto przywołać mowę noblowską Solżenicyna, w której przekonywał, że nie należy uczestniczyć w powszechnym kłamstwie; jeśli bowiem jedna osoba nie powtórzy fałszu, nastąpi wyłom w maszynie dezinformacji. Wprawdzie oszustwo nie przestanie istnieć, ale zmniejszy się zakres jego oddziaływania⁹⁷. Nie chodzi przy tym jedynie o czystość sumienia konkretnej osoby, lecz także o przykład – jeśli jeden człowiek nie weźmie udziału w złu, to istnieje szansa, że znajdzie on naśladowców. W ten sposób obowiązek przyjęcia postawy uniku ze względu na siebie staje się obowiązkiem wobec innych.

Obowiązek uniku z uwagi na innych ludzi wiąże się z tym, że każde zaniechanie wzięcia udziału w powszechnym złu jest świadectwem dla innych – skoro jeden człowiek był w stanie przyjąć postawę uniku, to mogą się znaleźć kolejni, a w ten sposób zmniejszy się krąg zła. Pojedynczy unik może zatem stać się zarzewiem powszechnego buntu, przeradzając się z biernego oporu w aktywny sprzeciw⁹⁸; rewolucja może się dokonać nie tylko dzięki sile, lecz także dlatego, że ktoś nie weźmie udziału w nikczemnych działaniach wspólnoty⁹⁹. Tyrania utrzymuje się wszak dzięki temu, że znajduje wykonawców swoich planów; spotykając się z biernym oporem obywateli – upada¹⁰⁰. Los świata zależy zatem od postawy każdego człowieka. Jeśli ulegnę powszechnemu konformizmowi, to muszę się liczyć z tym, że równie ulegli będą inni. Jeśli zaś potrafię zdobyć się na unik, to istnieje szansa, że znajdę naśladowców.

⁹⁶ Nawet w państwie hitlerowskim, w którym nie istniała możliwość oporu, „można było n i e r o b i ć n i c z e g o” (Arendt, dz. cyt., s. 399).

⁹⁷ Zob. J. Glover, M. Scott-Taggart, *It Makes no Difference Whether or Not I Do It*, „Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes” 49(1975), s. 171-209.

⁹⁸ Kres niewolnictwa nastąpi wtedy, gdy jeden człowiek zwróci wolność swoim poddanym (por. Thoreau, dz. cyt., s. 19n.).

⁹⁹ Por. Gros, dz. cyt., s. 59. „Kiedy obywatel odmawia posłuszeństwa, a urzędnik rezygnuje z posady, wówczas dokonuje się rewolucja” (Thoreau, dz. cyt., s. 21).

¹⁰⁰ Paradoks niewoli polega na tym, że ludzie nie tylko wykonują polecenia władzy, lecz starają się „wyprzedzać” jej oczekiwania. Podobnie wojny są możliwe tylko dzięki temu, że poddani wykonują rozkazy, ginąc w obronie swego poddaństwa (por. B. de Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, w: tenże, *Traktaty*, tłum. I. Halpern-Myślicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000 („Przedmowa”, §10), s. 77.

Gdyby każdy umył ręce, nie chcąc uczestniczyć w zbrodni, to nie została by ona dokonana. Unik może być zatem skutecznym sprzeciwem¹⁰¹.

Na pierwszy rzut oka gest Piłata nie zasługuje na pozytywną ocenę dlatego, że jest unikiem pozornym. Celem namiestnika nie było wszak ocalenie Jezusa, lecz uwolnienie siebie od odpowiedzialności za Jego śmierć. Chociaż Piłat próbował uniknąć przeprowadzenia procesu i wydania wyroku, to jednak radził kapłanom, żeby zabili Jezusa według swojego prawa; dążył zatem jedynie do tego, by ustrzec się przez koniecznością zajęcia stanowiska w religijnym sporze Żydów¹⁰². Jego działania nie przyczyniły się do powstrzymania zła, chociaż od sędziego należało oczekiwać, że nie skaże na śmierć osoby niewinnej.

Z pewnością Piłat mógł podjąć dalsze kroki sądowe, polegające na przesłuchaniu większej liczby świadków; gdyby nawet strategia ta nie przyniosła skutku, to mogła przynajmniej uspokoić tłum i opóźnić wyrok. Mając pełnię władzy, namiestnik mógł też bardziej zdecydowanie przekonywać kapłanów o niewinności Jezusa; w ostateczności zaś mógł nawet użyć siły przeciw buntownikom. Tymczasem jego chwiejność spowodowała, że skapitulował, wyzbywając się zarówno swojej woli, jak i władzy. Skoro zatem wydał Jezusa na ukrzyżowanie, to gest umycia rąk nie był unikiem, lecz hipokryzją.

Podstawą do usprawiedliwienia Piłata mogłyby być okoliczności, w których musiał podjąć decyzję; nie ma wszak wątpliwości, że kapłani zastawili na niego sprytną pułapkę. Gdyby nie skazał Jezusa, to nie spełniłby obowiązku namiestnika, którego zadaniem jest tępienie wszelkich przejawów buntu, zagrażających Rzymowi. Musiałby się też liczyć z groźbą rozruchów oraz z możliwością skierowania przez kapłanów skargi do cesarza. Wyrok skazujący sprawił natomiast, że Piłat stał się współwinny śmierci Jezusa, a ponieważ był sędzią, to legalizacja jawnie niesprawiedliwego wyroku szczególnie go obciąża. Równie kłopotliwe było uwolnienie Barabasa – cesarz mógł nie wybaczyć namiestnikowi ułaskawienia przestępcy, który stanowił zagrożenie dla Rzymu. Przedstawiona tu alternatywa pokazuje, że żadne rozwiązanie problemu nie było dobre – dlatego Piłat chciał uniknąć podejmowania jakiegokolwiek decyzji. Wprawdzie brak decyzji też jest decyzją, ale w zaistniałych okolicznościach oznaczałaby przynajmniej odroczenie śmierci Jezusa.

Sytuacja Piłata ma też drugi wymiar, związany z pełnioną przez niego funkcją. Namiestnik cesarza, stojący na straży interesów Rzymu, nie może sobie pozwolić na hamletowskie dylematy. Skoro zaś Jezusa oskarżono o buntowanie ludu, niepłacenie podatków i nazywanie siebie królem Żydów

¹⁰¹ Pozytywne aspekty uniku nie zmieniają zasadniczo negatywnej jego ceny w tekście Wojtyły – nawet wtedy, gdy unik jest jedyną formą działania dostępną człowiekowi, okazuje się on postawą zastępczą, która wyrządza szkodę zarówno jednostce, jak i grupie (por. *W o j t y ł a*, dz. cyt., s. 335, 357).

¹⁰² Por. *A g a m b e n*, dz. cyt., s. 36.

(por. Łk 23,2-3), to skazanie Go na śmierć było jedynym wyjściem. Problem polega jednak na tym, że namiestnik był równocześnie sędzią, działającym w imieniu prawa, które zakazuje skazywać na śmierć osoby niewinne. Musiał zatem dokonać wyboru między racjami politycznymi a prawnymi. Ostatecznie przedłożył pierwsze nad drugie – a to trudno usprawiedliwić.

Piłata obciąża również fakt, że nie skorzystał z posiadanej władzy; namiestnik nie był wszak w sytuacji podsądnego, lecz sędziego, od którego zależał przebieg wydarzeń. Można mu zatem zarzucać nie tylko wydanie niesprawiedliwego wyroku, lecz także sprowokowanie sytuacji, w jakiej się znalazł. Piłat popełnił błąd, wdając się w dyskusje z przedstawicielami Sanhedrynu¹⁰³ – gdyby ich odprawił i nie podjął procesu, to nie musiałby potem umywać rąk. Błędem było też zwrócenie się do tłumu z pytaniem, którego więźnia uwolnić; „pograżyło go” zaś pytanie, co uczynić z Jezusem. Okoliczności, w których znalazł się Piłat, przynajmniej częściowo zatem spowodował on sam.

Jego postawa – mimo powyższej oceny – nie zasługuje jednak na potępienie. Nawet bowiem nie negując winy Piłata, umycie przezeń rąk należy uznać za gest wymowny i w zaistniałych warunkach słuszny. Gest ten stanowił jedyny sposób nie tylko potwierdzenia niewinności Jezusa, lecz także odmowy legalizacji zbrodni na Nim dokonanej. Czyniąc go, Piłat pokazał, że – j a k o s ę d z i a – nie podziela oskarżeń wniesionych przez kapłanów, i otwarcie zaprzeczył słuszności wyroku, który sam wydał. Umycie rąk świadczy zatem, że skazanie Jezusa było niezgodne zarówno z przekonaniem sędziego, jak i z ideą prawa. Chociaż chcąc uniknąć rozlewu krwi, Piłat uległ presji kapłanów i tłumu, to jednak wskazał winnych dziejącej się niesprawiedliwości. Nawet zresztą gdyby uwolnił Jezusa, to nie uchroniłby Go przed samosądem. Rozruchy zaś, zagrażając interesom cesarstwa, pociągnęłyby za sobą więcej ofiar. W tej sytuacji unik był jedyną formą sprzeciwu.

Z pewnością umycie rąk świadczy o bezsilności i przyznaniu się do klęski¹⁰⁴; równocześnie jednak dowodzi, że – nie mogąc zapobiec złu – namiestnik uczestniczył w nim wbrew swej woli. Równie ważne jednak jest to, że pomimo presji kapłanów i wrzasku tłumu Piłat nie zmienił zdania: chociaż bowiem nie zapobiegł złu, to jednak nie nazwał bezprawia sprawiedliwością. Umycie rąk przez namiestnika nie było więc cyniczną taktyką, lecz wyrazem jego przeko-

¹⁰³ Por. tamże, s. 58.

¹⁰⁴ Zdaniem Święcickiej trudno zakładać, iż wysokiej rangi urzędnik cesarza mógłby nie wziąć odpowiedzialności za wyrok, który wydał, a tym bardziej, że przyznałby się, że nie był w stanie obronić osoby niesłusznie oskarżonej. Dlatego gest Piłata należy odczytać jako wyraz współczucia dla Jezusa, którego sytuacja – z racji powagi oskarżenia – jest beznadziejna (por. Ś w i ę c i c k a, dz. cyt., s. 254).

nań. Wprawdzie szlachetność intencji nie równoważy zbrodniczego skutku¹⁰⁵, ale może stanowić okoliczność łagodzącą.

Piłatowi obca była faryzejska pokusa niewinności, a umycie rąk nie miało uwolnić go od odpowiedzialności. Znalazł się w sytuacji, w której musiał (wbrew sobie) spełnić wolę większości, wiedział jednak, że powinien postąpić inaczej. Brak zdecydowania z pewnością go obciąża, ponieważ bezczynność wobec zła stanowi formę udziału w nim; nie ma jednak wątpliwości, że wina kogoś bezczynnie partycypującego w złu jest mniejsza niż wina sprawcy czy podżegacza do zbrodni¹⁰⁶. Kapłani z kolei, którzy doprowadzili do zgładzenia Jezusa, nie tylko nie czuli się winni, lecz poczytywali sobie za zasługę uwolnienie narodu od bluźniercy. Podobnie ludzie wołający: „Krew jego na nas i na dzieci nasze” (Mt 27,25), nie wierzyli w swoją winę, uważali bowiem, że zabicie fałszywego Mesjasza stanowi zasługę w oczach Boga. Piłat natomiast, który do końca bronił Jezusa, uznał się za winnego zbrodni popełnionej w majestacie prawa. Umycie rąk nie było zatem świadectwem niewinności Piłata, lecz świadectwem niewinności Jezusa, nade wszystko zaś – sprzeciwem wobec bezprawia, którego nie udało się powstrzymać.

*

W powszechnej opinii gest Piłata funkcjonuje jako symbol antyświadectwa (można uznać człowieka za niewinnego, a mimo to legalnie skazać go na śmierć), jego wymowa jest jednak pozytywna. W sytuacji bowiem, gdy wyczerpią się wszystkie możliwości sprzeciwu wobec zła, pozostaje jedno wyjście – n a z w a ć j e z ł e m. Paradoksalnie, to właśnie Piłat, oskarżany o cyniczne lekceważenie prawdy, stoi na straży jej nienaruszalności, nazywając zbrodnię – zbrodnią. Wprawdzie zasługa namiestnika jest niewielka – wszak nie obronił Jezusa, nie przekonał fanatycznego tłumu ani nie skazał kapłanów za bezpodstawne oskarżenie osoby niewinnej – ale umywając ręce, zdemaskował zło, przywracając rzeczywisty sens słowom. Postawa taka nie wymaga heroizmu ani nie zwalnia z odpowiedzialności za udział w zbrodni. Piłat ocalił jednak nienaruszalną treść naszych pojęć moralnych¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Należy docenić dobre intencje Piłata, nie mogą one jednak usprawiedliwić czynu, który jest zły sam w sobie – a takim czynem było zabicie Jezusa (por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Komentarz do Ewangelii Jana*, nry 2373, 2380, 2397, s. 1094, 1097, 1101).

¹⁰⁶ Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 82.

¹⁰⁷ Warto w tym kontekście przywołać dwu bohaterów powieści Hanny Malewskiej *Przemija postać świata* – Boecjusza i Kasjodora (zob. H. M a l e w s k a, *Przemija postać świata*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2012). Obaj uwikłani byli w politykę i próbowali sprzeciwić się władzy, obaj też musieli uznać wyższość przemocy politycznej nad rozumem; Boecjusz został stracony, Kasjodor zaś odsunięty od dworu. Przed śmiercią Boecjusz napisał jednak jeden z najwspanialszych tekstów zachodniej kultury (zob. B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*,

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *Pilat i Jezus*. Translated by Monika Surma-Gawłowska and Andrzej Zawadzki. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Arendt, Hannah. *Eichmann w Jerozolimie*. Translated by Adam Szostkiewicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2010.
- “Dzieje Andrzeja i Macieja w mieście ludożerców.” Translated by Marek Starowieyski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 1. *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Boecjusz. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Translated by Gabriela Kurylewicz and Mikołaj Antczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2013.
- La Boétie, Étienne de. *Rozprawa o dobrowolnej niewoli*. Translated by Krzysztof Matuszewski. Katowice: Instytucja Kultury Ars Cameralis Silesiae Superioris, 2008.
- Bułhakow, Michaił. *Mistrz i Małgorzata*. Translated by Irena Lewandowska and Witold Dąbrowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, 2002.
- Davies, Norman. *Boże igrzysko: Historia Polski*. Translated by Elżbieta Tabakowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.
- “Dzieje świętego Apostoła Tadeusza, jednego z Dwunastu.” Translated by Marek Starowieyski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Barłłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisci, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Gadamer, Hans-Georg. “Cóż to jest prawda?” In Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo dzieje: Szkice wybrane*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Edited by Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- Glover, Jonathan, and M.J. Scott-Taggart. “It Makes no Difference Whether or Not I Do It.” *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 49 (1975): 171–209.

tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013), świadczący o tym, że prawda i piękno są trwalsze od kłamstw, bezprawia i przemocy rządzących. Kasjodor z kolei poświęcił schyłek życia pisanemu podręcznikowi gramatyki, przezuwając, że ostatnim bastionem wolności jest język; niezależnie bowiem od tego, jak bardzo tyrani okaleczą nasz słownik, gwałcąc treść pojęć, to są bezradni wobec reguł gramatyki. Wprawdzie ich retoryka jest „parciana”, a składnia „pozbawiona urody koniunktywu” (Z. H e r b e r t, *Potęga smaku*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 523), to jednak nawet oni muszą uznać władzę gramatyki nad sobą. Fakt ten daje nadzieję na owocny sprzeciw wobec tyranów: wystarczy zając postawę uniku i nie brać udziału w nieprawościach nawet wtedy, gdy wszyscy gotowi są je czynić, a przynajmniej milcząco popierać. W praktyce oznacza to, że – mając nieszczęście znaleźć się w fanatycznym i bezmyślnym tłumie, żądającym śmierci niewinnego – nie będziemy wołać „na krzyż z nim”, zdając sobie sprawę, co te słowa znaczą.

- Grabowski, Marian. *Pomazaniec: Przyczynek do chrystologii filozoficznej*. Poznań: W drodze, 2010.
- Gros, Frédéric. *Nieposłuszeństwo*. Translated by Ewa Kaniowska, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2019.
- Heydecker, Joe, and Johannes Leeb. *Trzecia Rzesza w świetle Norymbergi: Bilans tysiąca lat*. Translated by Marek Zeller. Warszawa: Książka i Wiedza, 1979.
- Jan Paweł II. "Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna." (Homilia podczas spotkania z młodzieżą, Westerplatte, 12 VI 1987). *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition. Special Issue, 8–14 June, 1987: 56–9.
- Jaspers, Karl. *Problem winy: O politycznej odpowiedzialności Niemiec*. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2018.
- Jedynak, Stanisław. *Etyka polska w latach 1863–1918*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1977.
- Lewicki, Zbigniew. *Historia cywilizacji amerykańskiej*. Vol. 2. *Era sprzeczności: 1787–1865*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2010.
- Lisicki, Paweł. *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacje*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Malewska, Hanna. *Przemija postać świata*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2012.
- "Męczeństwo świętych Apostołów Piotra i Pawła." Translated by Sławomir Wasilewski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 1. *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Michnik, Adam, Józef Tischner, and Jacek Żakowski. *Między Panem a Plebanem*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2019.
- "Nauka Addaja." Translated by Witold Witakowski. In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisci, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Nielsen, Kai. "Nie istnieje dylemat brudnych rąk." Translated by Anna Tomaszewska. In *Moralność i profesjonalizm: Spór o pozycję etyk zawodowych*. Edited by Włodzimierz Galewicz. Kraków: Universitas, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Antychryst: Próba krytyki chrześcijaństwa*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- . *Ecce homo: Jak się staje – kim się jest*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- Renan, Ernest. *Vie de Jésus*. Edited by Jean Gaulmier. Paris: Gallimard, 1974.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *Zapiski z czasu wojny*. Translated by Aleksandra Ołędzka-Frybesowa. Poznań: W drodze, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. *Le diable et le bon dieu*. Paris: Gallimard, 1951.
- . *Le mains sales*. Paris: Gallimard, 1948.

- Schmitt, Eric-Emmanuel. *Ewangelia według Pilata*. Translated by Krystyna Rodowska and Magdalena Talar. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
- Spinoza, Baruch de. "Traktat teologiczno-polityczny." In Baruch de Spinoza, *Traktaty*. Translated by Ignacy Halpern-Myślicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000.
- Starowieyski, Marek. "Teksty o Judaszu zaczerpnięte z apokryfów i innych utworów." In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisci, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Strus, Andrzej. "Św. Szczepan: Wstęp." In *Apokryfy Nowego Testamentu*. Vol. 2. *Apostołowie*. Part 2. *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelisci, uczniowie Pańscy*. Translated by Marek Starowieyski et al. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Szostek, Andrzej. "Alienacja: Problem wciąż aktualny: W nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II." *Ethos* 31, nr 4 (124) (2018): 267–80.
- Święcicka, Paulina. *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego: Studium prawnohistoryczne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2012.
- Thoreau, Henry David. *O obywatelskim nieposłuszeństwie*. Translated by Marcin Barski. Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 2019.
- Tischner, Józef. *Wędrowki w krainę filozofów*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Tomasz z Akwinu. *Komentarz do Ewangelii Jana*. Translated by Tadeusz Bartoś. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- . "Wykład Składu Apostolskiego, czyli „Wierzę w Boga.” Translated by Kalikst Suszyło. In Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*. Translated by Kalikst Suszyło, Marek Starowieyski, and Wojciech Giertych. Poznań: W drodze, 2005.
- Walzer, Michael. "Działalność polityczna: Problem brudnych rąk." Translated by Michał Strąkow. In *Moralność i profesjonalizm: Spór o pozycję etyk zawodowych*. Edited by Włodzimierz Galewicz. Kraków: Universitas, 2010.
- Wojtyła, Karol. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1985.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ireneusz ZIEMIŃSKI – Unik jako sprzeciw. Gest Piłata w świetle *Osoby i czynu* Karola Wojtyły

DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

W tekście podjęta została próba interpretacji gestu umycia rąk wykonanego przez Piłata podczas procesu Jezusa, nawiązującej do czterech postaw moralnych: solidarności, sprzeciwu, konformizmu i uniku, wyróżnionych przez Karola Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*. Autor artykułu argumentuje, że gest Piłata nie był wyrazem ani postawy solidarności, ani konformizmu, lecz sprze-

ciwu wobec zabójstwa niewinnego człowieka. Jeśli nawet sprzeciw ten nie był pełny i okazał się nieskuteczny (ostatecznie bowiem Piłat skazał Jezusa na śmierć, spełniając w ten sposób żądania kapłanów oraz tłumu zgromadzonego przed pałacem namiestnika), to jednak świadczy on o tym, że Piłat jako człowiek nie solidaryzował się z decyzją, którą wydał jako sędzia. Jego postawę można zatem określić mianem uniku; w sytuacji jednak, w której przyszło mu działać, unik wydawał się jedyną dostępną formą sprzeciwu.

Słowa kluczowe: Piłat, Jezus, uczestnictwo, solidarność, konformizm, unik, sprzeciw

Kontakt: Instytut Filozofii i Kognitywistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin

E-mail: Ireneusz.Ziemiński@univ.szczecin.pl

<http://ziemiński.whus.pl/>

Ireneusz ZIEMIŃSKI, Noninvolvement as an Expression of Opposition: Pilate's Gesture referred to the Conceptual Universe of Karol Wojtyła's *The Acting Person*

DOI 10.12887/33-2020-1-129-21

The article comprises an ethical analysis of Pilate's gesture of washing his hands during the trial of Jesus. The considerations refer to the four moral attitudes scrutinized by Karol Wojtyła in his work *The Acting Person*, namely, solidarity, opposition, conformism, and noninvolvement. Pilate's gesture—the author of the article argues—was neither an expression of his solidarity with the Prisoner nor a manifestation of his conformism; rather, it symbolized opposition to the plot to kill an innocent person. Even though the opposition in question might not have been determined, and ultimately turned out ineffective (Pilate did sentence Jesus to death, having thus met the demands of the priests and of the angry crowd outside the praetorium), as a human being, the Roman governor did not solidarize with the verdict he passed as the judge. Thus his attitude is best described as an instance of noninvolvement, yet, in his predicament, noninvolvement appeared the only available form of opposition.

Keywords: Pilate, Jesus, participation, solidarity, conformism, noninvolvement, opposition

Contact: Institute of Philosophy and Cognitive Science, Faculty of Humanities, University of Szczecin, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin, Poland

E-mail: Ireneusz.Ziemiński@univ.szczecin.pl

<http://ziemiński.whus.pl/>