

MEDYCINA
W TEATRZE

MEDYCYNA W TEATRZE

Redakcja
Maciej Ganczar
Krzysztof Rutkowski

ho**ini**

Recenzenci

Prof. dr hab. Mirosław Wielgoś
Warszawski Uniwersytet Medyczny

Prof. dr hab. Wojciech Dudzik
Uniwersytet Warszawski

Redakcja i korekta

ELŻBIETA WIATER

Fotografia na okładce

Teatr anatomiczny w Padwie, ilustracja z *Gymnasium Patavinum*
Giacomo Filippo Tomasiniego (Udine 1654)

Publikacja dofinansowana ze środków
I Wydziału Lekarskiego Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego

Marka Homini jest częścią
Wydawnictwa Benedyktynów Tyniec

ISBN 978-83-7354-697-4

Wydanie pierwsze – Kraków 2017

© Copyright by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30–398 Kraków
tel.: +48 (12) 688–52–90
tel./fax: +48 (12) 688–52–91
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Liczba arkuszy: 11,1

Druk i oprawa:

Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

Spis treści

MACIEJ GANCZAR, KRZYSZTOF RUTKOWSKI	
<i>Zamiast Przedmowy</i> , czyli teatr i medycyna w służbie zbawienia . . .	7
EMILIA OLECHNOWICZ	
<i>Theatrum Anatomicum</i> – ciało jako widowisko	17
MAŁGORZATA MIESZEK	
Wątek choroby w spektaklach na scenach jezuickich	39
URSZULA ASZYK	
Szpital dla psychicznie chorych jako miejsce zdarzeń dramatycznych w tradycji hiszpańskiego teatru61
EWA BAL	
Zamiana moczu w wino O sprawczości medycyny w teatrze na przykładzie komedii francuskich i włoskich z XVII w.	77
ANNA R. BURZYŃSKA	
Połknięte szpilki Protokoły lekarskie Ernsta Büchnera, a twórczość literacka Georga Büchnera	89
AGATA ZALEWSKA	
Medycyna na scenie O chorobie, chorych i lekarzach w dramaturgii drugiej połowy XIX w. – rekonesans	103
Agata Łuksza	
<i>Sprawa (doktor) Moniki</i> : medycyna, kobieta i emancypacja w perspektywie dramaturgii feministycznej międzywojnia. . . .	127
PAWEŁ STANGRET	
Medycyna jako autentyk.	143
EWA WĄCHOCKA	
Zaburzony umysł – choroba i poznanie	159

Ewa Dąbek-Derda	
Widowisko ekstremalnej gry	181
MAGDALENA KOCH, GABRIELA ABRASOWICZ	
Ciało kobiece jako współczesna scena społecznego spektaklu	
Tematy medyczne w postjugosłowiańskim dramacie	
i teatrze kobiecego autorstwa	199
JACEK MIKOŁAJCZYK	
<i>Next to Normal</i> – śpiewająca cyklofrenia.	221
JACEK KOPCIŃSKI	
Mózg jako miejsce dramatyczne	233
ARTUR DUDA	
Jak performują lekarz, pacjent i bakterie <i>Escherichia coli</i> ?	247
DARIUSZ KOSIŃSKI	
Teatr medycyny codziennej – rekonesans i zachęta.	265

Maciej Ganczar, Krzysztof Rutkowski

Warszawski Uniwersytet Medyczny, Uniwersytet Warszawski

Zamiast *Przedmowy*, czyli teatr i medycyna w służbie zbawienia

Tom *Medycyna w teatrze* składa się z piętnastu esejów, naprawdę świetnych. Czytaliśmy wszystkie z zapartym tchem i to po kilka razy. Ogromnie dużo nauczyliśmy się od wszystkich Autorów. Nie zamierzamy się zatem wymądrzać i streszczać tego, co napisali, zresztą spis treści jest umieszczony powyżej.

Wypada jednak dodać, że teksty w książce dzielą się na dwie grupy: jedna opowiada, jak było; druga – jak jest, z nami. W pierwszej grupie znajdują się eseje opisowe, w drugiej – współuczestniczące. Te w pierwszej grupie napisane zostały tak, że opisujący wydają się tylko relacjonować zdarzenia. Te w drugiej – opowiadają, co się dzieje z piszącymi. Obie formy narracji uzupełniają się, zatem całość tworzy okrąg życia i umierania. Tom ułożyliśmy chronologicznie pod względem poruszanych tematów, zatem podział na dwie grupy nie miał wpływu na jego konstrukcję.

W tomie zabrakło opisania wprost (choć tworzył milczące tło) tematu skazania na śmierć i zmartwychwstania Jezusa. To sprawa medyczna i teatralna – w najbardziej patetycznym sensie tych słów; to najwyższa forma, jaka może przyjąć teatr skrzyżowany z medycyną. Być świadkiem śmierci i spowodować powstanie ze zmarłych – marzenie wszystkich lekarzy. Tę historię znamy tylko z literatury – „scena-

riuszy teatralnych” Ewangelistów. Korzystając z prawa przedmówców, opowiemy ją po swojemu, podpierając się Agambenem (zob. Giorgio Agamben, *Pilate et Jesus*).

O powołaniu Piłata – reżysera i aktora w Teatrze Pierwszym – do istnienia w formie osobnej osobowości pamiętał Michaił Bułhakow, który kazał w *Mistrzu i Małgorzacie* opowiadać Wolandowi o prokuratorze Judei zadziwiającej historie, i Alexander Lernet-Holenia we wspaniałej farsie teologicznej zamieszczonej w tomie *Der Graf von Saint-Germain*. Ale o Piłacie jako postaci pierwszoplanowej świadczą teksty bardzo wczesne, które uparcie zwie się apokryfami Nowego Testamentu (apokryf zabarwił się sensem „fałszywki”, „falsyfikatu”, a znaczy po prostu: „ukryty”), w których pojawiły się szerszepiłatowe ciągi narracyjne. W pierwszej kolejności w Ewangelii Nikodema, w której proces Jezusa został przedstawiony znacznie bardziej szczegółowo niż w Ewangeliami kanonicznych.

Według Ewangelii Nikodema w chwili, gdy Jezus wchodził do Piłata, chorążowie trzymali znaki, których szczyty skłoniły się i oddały cześć Jezusowi. W procesie zeznaje dwunastu bogobożnych Żydów świadczących – wbrew oskarżeniu, że Jezus jest „zrodzony z cudzołóstwa” – iż Józef i Maria byli małżeństwem. Nikodem też świadczy za Jezusem. Cały proces został przedstawiony jako starcie pomiędzy nazwanymi z imienia żydowskimi oskarżycielami (Annasz, Kajfasz, Semes, Dathanes, Gamaliel, Judasz, Lewi, Neftali, Aleksander i Jair), a Piłatem, który często traci panowanie nad sobą i prawie otwarcie staje po stronie Jezusa, również dlatego że „jego żona jest nabożna, a nawet szczególnie skłania się ku wam, Żydom”¹. W Ewangelii Nikodema dialog namiestnika Judei z Jezusem o prawdzie, urywający się w Ewangeliami kanonicznych nagle na pytaniu Piłata, rozwija się i nabiera innego sensu. Wydaje się, że Rzymianin nie ustąpi naleganiom Żydów, aż nagle, przerażony, skazuje Jezusa na biczowanie i ukrzyżowanie.

¹ G. AGAMBEN, *Pilate et Jésus*, przekł. z włoskiego na francuski J. GAYRAUD, Paris 2014.

Ewangeliści nie mogli z oczywistych względów uczestniczyć w procesie Jezusa i nie troszczyli się o podawanie źródeł swoich opowieści, ale właśnie dzięki brakowi skrupułów filologicznych ich narracja osiągnęła nieporównywalną tonację teatralną. Listy i legendy kończące się wzniośle lub ponuro pomyślano prawdopodobnie jako dokumentację procesu i jako sprawozdanie z zachowania Piłata. Tłumacząc one, dlaczego prokurator (prefekt) Judei starał się wszelkimi sposobami uniknąć skazania Nazarejczyka (wiedział on, co wynika z listu do Tyberiusza, że Jezus nie tylko był niewinny, ale czynił cuda niczym bóg) i dlaczego nagle ustąpił naleganiom Żydów (był w gruncie rzeczy zazdrośnikiem i tchórzem). W każdym razie zachowanie Piłata w trakcie procesu wszystkim wydało się tajemnicze.

Sąd w języku greckim to *krisis* (od czasownika *krino* – ‘oddzielać’, ‘decydować’). Poza sensem sądowym w słowie tym pobrzmiewa znaczenie medyczne (*krisis* jako chwila przełomowa w przebiegu choroby, w której lekarz winien „osądzić”, czy pacjent umrze, czy przeżyje) oraz znaczenie teologiczne (Sąd Ostateczny to *en hēmerai kriseos* – Dzień Sądu, o którym Jezus wielokrotnie mówi; u Pawła pojawia się zwrot: *en hēmerai hote krinei* – dzień, gdy Bóg sądzić będzie; Rz 2,16).

To słowo nie pojawia się w opowiadaniach Ewangelistów. W Ewangeliach pojawia się techniczny termin *bema*, oznaczający trybunał lub siedziszczce, które zajmuje ten, kto winien ogłosić wyrok (*tribunał* w strożytnym Rzymie). Kiedy Piłat postanawia skazać Jezusa, zasiada na *bema*: *A Piłat usłyszawszy te mowy, wywiódł przed ratusz Jezusa, i siadł na stolicy sądowej, na miejscu, które zowią Lithostrotos²* (J 19,13). Podobnie u Mateusza: *Lecz gdy on siedział na stolicy sądowej [bema; w Wulgacie: Sedente autem illo pro tribunali], postąpiła do niego żona jego* (Mt 27,19). W Dziejach Apostolskich słowo to oznacza po prostu trybunał: [...] *insurrexerunt uno animo Judaei in Paulum, et adduxerunt eum ad tribunal* (po grecku: *eis to bema*; Dz 18,12). Podobnie u Pawła *bema* oznacza, prawem synekdochy, Sąd Ostateczny: *Bo się wszyscy my musimy okazać przed stolicą Chrystusową* (2 Kor 5,10).

² W tym tekście cytaty z Biblii są podane w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka.

Jednak Sąd Boży jest wyraźnie przeciwstawiony sądowi ludzi, którzy nie powinni osądzać się wzajemnie: *A ty przecz sądzisz [ti krineis] brata swego? Abo ty czemu gardzisz bratem twoim? Albowiem wszyscy staniemy przed stolicą [bema] Chrystusową* (Rz 14,10).

W procesie przed Piłatem ścierają się w widoczny sposób dwa *bemata* – dwa rodzaje sądenia: ludzki i boski, czasowy i wieczny. Dwa scenariusze: teatru i medycyny.

Opowieść Jana w porównaniu z innymi Ewangeliami kanonicznymi jest dłuższa, bardziej szczegółowa i różni się wyraziście formą od pozostałych. Dialog pomiędzy Piłatem i Jezusem w pozostałych Ewangeliach mieści się w kilku linijkach. Jan rozbudował dialog i nadał mu ważkie znaczenie.

Podzielił swoją opowieść na siedem scen, którym towarzyszy zmiana miejsca akcji. Każda (z wyjątkiem piątej) rozpoczyna się typową introdukcją: *Piłat wyszedł (exelthen); wszedł ponownie (eiselthen palin); wyszedł ponownie (exelthen palin)* (zob. J 18,28–19,12). Przechodził między wnętrzem pretorium („ratusza”, jak chce Wujek), a jego dziedzińcem. Wiemy, ile czasu rozgrywał się dramat: pięć godzin. Od rana: *A było rano (proi; J 18,28)* do godziny szóstej: *A był dzień przygotowania Paschy, godzina jakoby szósta* (J 19,14).

Bickerman słusznie zauważył, że zanim namiestnik usiadł na tronie (na „stolicy sądowej”), wszelkie poprzednie wypowiedzi nic nie znaczyły pod względem prawnym, ale pozostawały wyłącznie dialogami prywatnymi: „Wedle nienaruszalnych zasad procedury rzymskiej zbrodnie podlegające karze głównej, jak w wypadku Jezusa, można było sądzić tylko *pro tribunali* [...]. Piłat zachowywał się jak mediator, pośrednik, a nie jak sędzia”.

Poza tym nie jest przypadkiem to, że nieoczekiwana kapitulacja Piłata następuje wtedy, gdy ponownie pyta Jezusa o królestwo. Sanhedryn oskarża Nazarejczyka z powodu Jego mesjanicznych wypowiedzi o panowaniu. Żydzi je odrzucają, ale Piłat, wykrzykując: „*Króla waszego mam ukrzyżować?*” (J 19,15a), dopuszcza możliwość, że w słowach oskarżonego tkwi prawda. Pytanie o Królestwo Jezusa – ziemskie lub niebieskie – do końca pozostaje w zwieszeniu. I właśnie dlatego Piłat

zareagował dopiero na końcowy argument sanhedrynu: „*Nie mamy króla, tylko cesarza!*” (J 19,15b). Wtedy „oddał” Jezusa Żydom.

Temat królestwa powraca z mocą w inskrypcji (*titulus*), którą Piłat kazał przybić do krzyża: *Jezus Nazareński Król Żydowski* (J 19,19). Piłat kazał napisać, że Jezus został skazany za to, że jest Królem: *I włożyli nad głowę Jego winę Jego napisaną: „Ten jest Jezus Król Żydowski”* (Mt 27,37). W wypadku wyroków ukrzyżowania *titulus* winien oznajmiać, jaką zbrodnię popełnił skazaniec, ale Bonawentura twierdzi w swoich komentarzach, że w wypadku inskrypcji dotyczącej Jezusa pojawia się *titulus triumphans*, czyli napis podobny do tych na proporcach umieszczanych na miejscach zwycięstw cesarza. Wedle Bonawentury *titulus* na krzyżu ma charakter *triumphans*, bo widnieje „na chwałę Jezusa i wielki wstyd Żydom przynosi, którzy skazali Go jak przestępcę, którym nie był, ale był Królem”³. Cyryl Aleksandryjski jeszcze swobodniej uznał *titulus* za „cyrograf dekretu” (*cheirographon*), o którym wspomina Paweł: *Przybity na krzyżu przez Pana, zwycięzcę i pogromcę ziemskich potęg wszelkich* (Kol 2,14–15)⁴.

Dwuznaczność napisu dostrzegł też sanhedryn, bo kapłani prosili Piłata, by go zmienił: *Mówili tedy Piłatowi najwyżsi kapłani: „Nie pisz: »Król żydowski«, ale iż On powiadał: »Jestem król żydowski«”* (J 19,21). W tym momencie Piłat wygłosił drugą z replik, które przeszły do historii: *„Com napisał, napisałem”* (J 19,22).

We wszelkich opowiadaniach o procesie, nie tylko w relacji Jana, tak często powraca pewna forma czasownikowa, że nie sposób tego przypisać przypadkowi: *paredoken* („wyda”; Wulgata: *tradidit*); w liczbie mnogiej *paredokan* („wydadzą”; Wulgata: *tradiderunt*). Można powiedzieć, iż to wydarzenie w Jezusowej Pasji jest niczym innym, niż „prze-kazaniem”, „od-dawaniem”, czyli „tradycją” w pierwotnym sensie tego słowa. Autorzy opowiadań o procesie wyzyskują wszystkie formy czasownika *paradidomi*. Pierwszy akt „przekazywania” wypełnia się w scenie, w której Judasz, całując Jezusa, „wydaje” go Żydom (zob.

³ BONAWENTURA, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, XIX, 32, www.bibliotekacyfrowa.pl

⁴ Zob. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *In Evangelii Johanne XII*, 19, 19.

Mk 14,10). W Wulgacie w Ewangelii Mateusza ta forma czasownikowa powtarza się niczym rym wewnętrzny lub aliteracja: *Mane autem facto, consilium inierunt omnes principes sacerdotum et seniores populi adversus Jesum, ut eum morti traderent. Et vinctum adduxerunt cum, et tradiderunt Pontio Pilato praesidi. Tunc videns Judas, qui eum tradidit, quod damnum esset; poenitentia ductus, retulit triginta argenteos principibus sacerdotum et senioribus dicens: peccavi, tradens sanguinem justum* (w przekładzie Wujka: „A gdy było rano, weszli w radę wszyscy przedniejsi kapłani i starsi ludu przeciwko Jezusowi, aby go o śmierć przyprawili. I zwiąawszy go, przywiedli go i podali Poncjuszowi Piłatowi staroście. Tedy ujrzawszy Judasz, który go wydał, iż był skazan, żalem zięty odniósł trzydzieści srebrnych przedniejszym kapłanom i starszym mówiąc: zgrzeszyłem wydawszy krew sprawiedliwą”; Mt 27,1–4). W Ewangeliach Judasz jest tym właśnie, „kto wydaje”, „zdradza” (*ho paradidous*: Wulgata: *qui tradeat eum*; J 18,5); podobnie u Marka: *I Judasza Iszkariota, który go też wydał (et Judam Iscariotem, qui et tradidit illum; hos kai paredoken auton*; Mk 3,19).

Żydzi z kolei „wydają” Jezusa Piłatowi, a Piłat – kończąc proces – wydaje Jezusa żołnierzom na ukrzyżowanie.

Karl Barth jako pierwszy zauważył, że słowo „wydanie” zabarwiło się sensem teologicznym, ponieważ ziemskiemu „wydawaniu” Jezusa precyzyjnie odpowiada pierwotne „wydawanie” niebieskie Jezusa przez Boga, które opisał Paweł: *Który też własnemu Synowi swemu nie przepuścił, ale go za nas wszystkie wydał (paredoken)* (Rz 8,32). Jezus wie o tej tradycji „wydawania” i mówił o niej wprost: *A nauczał uczenie swe i mówił im, iż Syn Człowieczy będzie wydan [paradidotai] w ręce ludzkie i zabiją go* (Mk 9, 30); *Albowiem tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał [edoken], aby wszelki kto wierzy weń nie zginął, ale miał żywot wieczny* (J 3,16). W perspektywie teologicznej „wydanie” ziemskie – zdrada Judasza, „wydanie” Jezusa przez Żydów Piłatowi i „wydanie” Jezusa przez Piłata żołnierzom – jawi się jako realizacja „wydania” niebieskiego. „Działania Judasza nie należy rozumieć jako objawu zazdrości i w jeszcze mniejszej mierze jako przejaw ciemnych mocy wymykających się boskiej woli, ale od początku

do końca jako wyraz woli Boga. Judasz postąpił nie ze swej woli, ale wykonywał to, co Bóg postanowił, że ma uczynić. Judasz, a nie tylko Piłat, to *executor Novi Testamenti*”.

Dramat pasyjny, tak szczegółowo opisany przez Jana, staje się zatem scenariuszem zapisanym od zawsze w planie Opatrzności, który teologowie zwą „ekonomią zbawienia”, realizowanym przez aktorów wedle przedustawnie określonych ról. Ostatnia ze scen tego dramatu jest również akcją „od-dawania”: *Cum ergo accepisset Jesus acetum, dixit: Consummatum est. Et inclinato capite tradidit spiritum/ paredoken to pneuma* (Jezus tedy, gdy wziął ocet, rzekł: „Wykonano się”. A skłoniwszy głowę, ducha oddał”; J 19,30).

Słowo *paradosis* (‘podawanie, wydawanie, przekazywanie’) pojawia się w Nowym Testamencie w metaforycznym sensie nauczania lub przekazywania doktryny. W tym znaczeniu używał tego słowa Jezus, kiedy ganił ustną tradycję Hebrajczyków. Jezus, którego faryzeusze pytali, dlaczego jego uczniowie *nie chodzą wedle podania starszych* (*kata ten paradosin ton presbyteron*), odpowiedział: „*Opuściwszy przykazania [ten entolen] Boże, trzymacie ustawy [ten paradosin] ludzkie*” (Mk 7, 8). I dalej: „*Niszcząc słowo Boże przez ustawę waszą, którąście uchwalili*” (*tei paradosi he paredokate*; Mk 7,13). Przeciwwstawienie rozkazania Bożego (*entole*) ustawie waszej (*paradosis*) występuje również u Mateusza (zob. Mt 15,3).

Negatywnemu znaczeniu odpowiada w Nowym Testamencie mesjaniczny sens słowa *paradosis* w odniesieniu do męki Jezusa. Paweł podał Koryntianom szczegółowe wskazówki dotyczące życia codziennego i chwalił ich: *A chwałę was bracia, iż we wszystkim na mnie pamiętacie; a jakom wam podał i rozkazania moje trzymacie [paredoka]* (1 Kor 11,2), ale w istocie tylko jedna tradycja w chrześcijaństwie jest prawdziwa: „wydanie” – najpierw przez Ojca, potem przez Judasza i Żydów – Jezusa na krzyż, które znosiło i jednocześnie urzeczywistniało wszelkie podania, podawania, wydawania, wystawiania, traktaty, ustawy, doktryny, translacje, transmisje, tradycje.

Sceny z Piłatem należy rozważać – jak zdaje się sugerować Barth – właśnie w perspektywie „teatralnej”. Jednak w prokuratorze Judei nie

można postrzegać tylko zwyczajnego „egzekutora”. Gdyby jego rola ograniczała się jedynie, jak w wypadku Judasza, do wykonawcy, dlaczego nie ustąpił od razu sanhedrynowi? Dlaczego reżyserował proces (lub pozór procesu), skąd jego wykręty, wybiegi, wielokrotnie powtarzane przekonanie o niewinności oskarżonego? Jakie miejsce zajmuje w ekonomii zbawienia sen jego żony, objaśniany przez Lutra jako diabelska próba udaremnienia odkupieńczej ofiary na krzyżu? Różnica w zachowaniu Piłata i Judasza nie budzi najmniejszych wątpliwości, ponieważ Jezus powiedział do Iskarioty: „*Co czynisz, czyń rychlej*” (J 13,27), a z Piłatem rozmawiał długo i sprawiał wrażenie jakby do ostatniej chwili chciał go przekonać o własnej niewinności. Prokurator Judei nie występuje w ekonomii zbawienia jako bierne narzędzie, ale jako realna postać pełna namiętności i zwątpień, grymasów i skrupułów. Wraz z jego sądem historia zawiesza „wydawanie”. Historyczny *krisis* jest również, i przede wszystkim, kryzysem „tradycji” podawania, przekazywania.

Wewnętrzna dwuznaczność związana z interpretacją tekstów świętych ujawnia się w tym wypadku w całej jaskrawości. Czy Ewangelie powinny być traktowane jak dokumenty historyczne, czy też nade wszystko dotyczą one kwestii teologicznych? Bickerman stwierdza: „Ewangelisci nie uzgadniają opowiadanego, a każdy z nich opowiada inaczej, szczególnie w wypadku opowiadania o Jezusowej pasji”⁵.

Scenariusz wydarzeń komplikuje się właśnie teraz. W końcowej scenie procesu, zgodnie z wersją powszechnie przyjmowaną: Piłat wywiódł Jezusa, i zasiadł na „stolicy” (*ekathisen epi tou bematos*; Wulgata: *sedit pro tribunali*). Jednak w tradycji egzegetycznej od Justyna Męczennika⁶ do – na przykład – znakomitych niemieckich teologów protestanckich Adolpha von Harnacka i Marina Dibeliusa – słowo *ekathisen* zyskało znaczenie przechodnie, to znaczy, że zdanie ma sens: Piłat wywiódł Jezusa i posadził go na stolicy. Podobnie w Ewangelii

⁵ E. BICKERMAN, *Utilitas crucis. Observation sur les récits du procès de Jésus dans les Evangiles canonique*, „Revue de l’histoire des religions”, Paris 1925, nr 112, s. 173.

⁶ Zob. JUSTYN MĘCZENNIK, *Apologia* 1, XXXV, 6.

Piotra Żydzi odziali Jezusa w „płaszcz koloru krwawnika i posadzili go na siedziszczu sądu (*ekathisan auton epi tou bematos kriseos*)”⁷, wołając: „Sądź po sprawiedliwości, królu Izraela (*dikaios krine, basileu tou Israel*)”⁸. Filolodzy powiedzą, że czasownik ten uzyska sens przechodni dopiero wtedy, kiedy pojawi się przy nim zaimek w funkcji okolicznika (*auton*). O Jezusie zasiadającym na tronie (siedziszczu, stolcu, *brema*) opowiadają Marek i Mateusz, wedle których Jezusa przed ukrzyżowaniem, ubranego w płaszcz szkarłatny (a więc w kolorze krwawnika), trzymającego w dłoni trzcinę zamiast berła pozdrawiano jak króla. Justyn opowiada, że Żydzi, posadziwszy Jezusa na *bema*, szydzili, by wydawał wyroki jako król i wołali: „Sądź nas!”. Piłat nie zasiada na *bema*, ponieważ nie ogłasza wyroku, ale tylko „wydaje” Jezusa. A zatem nie tylko poprzedzająca tę scenę pięciogodzinna debata – jak pisał Bickermann – ale również wydarzenia szóstej godziny nie posiadają wartości prawnej.

Dwa sądy i dwa królestwa stają przed sobą, ale żadne rozstrzygnięcie nie następuje. Nie wiadomo, kto kogo sądzi: czy sędzia legalnie wyposażony we władzę ziemską, czy sędzia wyszydzany, reprezentujący królestwo nie z tego świata. Ani Piłat, ani Jezus nie ogłaszają naprawdę żadnego wyroku, gdyż sędzią w tej scenie jest lud.

Jezus nie sądzi nie tylko dlatego, że jest sądzony (?), ale również dlatego, że głosił radykalną krytykę wszelkiego sądzenia: „Nie sądzicie (*me krinete*), abyście nie byli sądzeni” (Mt 7,1), czemu odpowiadają słowa Pawła z Listu do Rzymian (Rz 14,3): „Niech nie posądza (*me krineto!*)”. Teologiczne uzasadnienie zakazu sądzenia najmocniej opowiedział Jan: „Bo nie posłał Bóg Syna swego na świat, aby sądził świat (*hina krinei*), ale żeby świat był zbawion przezeń (*hina sothei*)!” (J 3,17).

Wykrzyknienie: „Nie sądzicie!” powtarza Jan: *Kto wierzy weń, nie bywa sądzon, a kto nie wierzy, już osądzony jest; iż nie wierzy w imię jednorodzonego Syna Bożego* (J 3,18). „Kto wierzy weń, nie bywa są-

⁷ Cyt. za: *Ecrits apocryphes chrétiens*, red. F. BOVON I IN., Paris 2005, s. 1075.

⁸ Tamże.

dzon”: Przedwieczny nie chce osądzać świata, ale chce go zbawić; przynajmniej do końca czasów sąd i zbawienie wykluczają się wzajemnie.

Jeśli tak, dlaczego ten, kto nie sądzi, musi poddać się sądzeniu, dlaczego Królestwo nie z tego świata musi być „wydane” na sąd królestwa tej ziemi?

Jezus staje przed sądem. Sąd jest teatrem. Powinien się tam toczyć się proces, a zatem Jezus znajduje się w miejscu najbardziej odpowiednim do dawania świadectwa prawdzie. Ale najbardziej tajemnicze i najtrudniejsze nie jest jego świadectwo samo w sobie, ale prawda, o której Jezus świadczy, to znaczy paradoks: istnieje Królestwo, ale „nie na tej ziemi”. Jezus musi świadczyć w czasie historycznym, tu i teraz, o istnieniu czegoś, co jest poza historią i poza czasem. Jak można składać prawdziwe świadectwo o istnieniu Królestwa, którego tutaj nie ma? Jezus gra niezwykle rolę na scenie wszechświata. Umrze, ale zmartwychwstanie. Oto największy teatr świata w perspektywie medycznej. Teatr (ustami Ewangelistów) opowiada, że śmierci nie ma, a teatr i medycyna wprowadza całą tę historię w pasaż zbawienia.