

MAREK WOSZCZEK

„Ogród pośród płomieni”. Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa

Artykuł jest próbą dokładniejszego zmapowania queerowo-rewolucyjnego potencjału teologii chrześcijańskiej, mającego podwójne źródła: historyczno-polityczne (antyimperialne korzenie chrześcijaństwa w sytuacji kolonialnej, generujące permanentną opozycję wobec imperialnych ideologii „wiecznego porządku”, cnoty i władzy, a także rozbudowane strategie parodystyczne) oraz religijno-imaginacyjne (teologia Wcielenia i Zmartwychwstania jako rewolucyjne dyskursy zwrócone przeciw całej antycznej tradycji metafizycznej, pracującej wokół „natury” i pozytywnych, determinujących porządków bytu / kosmosu, stabilizujących polityczne porządki imperialne, *homonoia*). Projekty chrześcijańskie okazały się zarazem „dewiacyjne” i „reapropriacyjne”: kryptopolityczny radykalizm chrześcijańskiej teologii Wcielenia i Zmartwychwstania wytworzył niesłychane napięcie, które prawie natychmiast rozładowywane było w ramach naturalizacji wyższego rzędu, ale napięcie to nie może zostać usunięte bez zniszczenia samych kontrimperialnych i antynaturalistycznych fundamentów tej teologii. Chrześcijańska erotyczna eschatologia „zbawiennych porażek” jako religijno-polityczna utopia nie ma nic wspólnego z „naturalnym porządkiem” oraz wspólnotą republikańskich / imperialnych podmiotów i ich cnót – dlatego polityczne ciała eklezjalne to ciała queerowe, niezdolne do bycia regularnymi organami „doskonałego ciała” jako wiecznego *schēma*.

Słowa kluczowe: teologia queer, ideologie imperialne, ciało, natura, prawo naturalne, Wcielenie, queerowa eschatologia, teologia porażki

Od prawie dwóch dekad Kościoły zachodnie znajdują się w samym centrum wojen kulturowych, obsesyjnie skupionych na moralności seksualnej, teologii rodziny i ochronie sakramentu małżeństwa przed parami nieróżnopłciowymi, uprawiając narracyjne orgie paniki moralnej i „obrony zasad”. Teologowie konserwatywni, od biblijnych fundamentalistów po posttomistycznych personalistów, w rozpaczy dostrzegają widmo roku 1968 krążące po ich własnych kościołach, ale umyka im kilka elementów sprawiających, iż żadna chrześcijańska teologia społeczna i eklezjologia przyszłości *nie będzie mogła nie być* teologią erotyczną z silnie anarchicznym konsonansem. Jest to interesujący moment w społecznej historii chrześcijaństwa, ale najbardziej intrygujący aspekt tej sytuacji to nie historia zachodniej obyczajowości, lecz sama dynamika teologiczna, jaka zostaje uruchomiona przez systematyczne podważenie zakonserwowanego doktrynalnie, heteroseksistowskiego schematu małżeńskiego. Kościoły są namiętnie zainteresowane seksualnością, czystością małżeństwa i tzw. wartościami rodzinnymi [*family values*], zaś szczerą uwagą obdarzają problem niesprawiedliwości, wyzysku i struktur przemocy. Sytuacja ta ma wszystkie symptomy operacji zastępczej czy substytucji: traktowanie zapłodniania, ciąży i rodzenia jako niemal ostatnich świętych rzeczy w nieświętym świecie i związana z tym „święta stanowczość” przykrywają radykalny kryzys myślenia teologicznego. Ta defensywna moralistyka stała się godna pożałowania, ponieważ uprawiana jest – nie tylko przez fundamentalistów – czysto retorycznie i reaktywnie, w całkowitym oderwaniu od pytania o polityczną ontologię *erosal agape*, a wówczas każdy projekt chrześcijańskiej wspólnoty [*ekklesia*] jako „ciała” [*sōma*] musi dialektycznie przechodzić w swój imperialny antytyp. W tej sytuacji *queerowanie* teologii można opcjonalnie zacząć od demontażu tej dialektyki, co uwydatnia zresztą imperatyw, by eklezjologia skupiała się wyjściowo na erotycznym (pragnącym) i zarazem zdominowanym cielesno-życiu, a w takim wypadku niemożliwe jest już odłożenie na bok polityczno-*queerowego* pytania o proliferującą różnicę: kim chcą być, jak zakochują się w sobie i jak zależą od siebie te „liczne członki jednego ciała” (1 Kor 12,12: *ta mele ... polla onta hen ... sōma*), o których mówi św. Paweł. Jak można w ogóle mówić o „jednym cielesnym”, nie mówiąc nic o cielesnym i zasadzie *imperium*, ich *jedności*¹?

W pierwszej kolejności należy przyjrzeć się, jak historycznie funkcjonowały imperialne dyskursy zbudowane wokół ciała, cnót i wiecznego

1 Na temat męskiej logiki „pojedynczości/indywidualizacji formy” i opartej na niej „ekonomii Tego Samego” zob. zwłaszcza L. Irigaray, *Ta plec (jedną) plecią niebędącą*, tłum. S. Królak, Kraków 2010, s. 20-22, 57-70.

„porządku rzeczy”, gdyż są one nierozzerwalnie sprzężone z kształtowaniem się analogicznych projektów chrześcijańskich. Te ostatnie są w tym kontekście *dewiacyjne* i zarazem *reappropriacyjne*: radykalizm chrześcijańskiej teologii Wcielenia i Zmartwychwstania wytwarza niesłychane napięcie, które prawie natychmiast rozładowywane było w ramach chrześcijańskiej naturalizacji wyższego rzędu. Na końcu wskażę, iż ten komponent dewiacyjny, kontrnaturalny, a nawet parodystyczny (w kontekście projektów imperialnej władzy i jej „pokoju”), definiuje rolę chrześcijańskiego teologa wyzwolenia jako permanentnego dezertera, zaś z chrystologii i pneumatologii czyni anarchistyczno-*queerową* utopię, której potencjału nie da się już usunąć przez repoganizację, gdy nawet ewangelie i listy św. Pawła czytane są w *quasi*-stoicki, reaktywny sposób jako oparcie dla „prawa naturalnego” i „porządku [*schēma*] rzeczy”. Jest to, w istocie, dobra nowina, *euangelion*, dla ludzi *queer*, zaś zła dla republikańskich podmiotów platońsko-stoickich i ich wiecznej *pax*.

Imperium, *virtus*, ciała

Powiązanie kwestii teologii „czystości małżeństwa” i antygejowskiej wrogości z politycznym problemem przemocy i wojny wydaje się konserwatystom absurdalne (i służy czasem za temat kolejnych tanich dowcipów), ale – w istocie – są one ściśle połączone w jeden kompleks za sprawą widmowego łącznika w postaci niesłychanie odpornej na modyfikacje ideologii męskości, pewnej skomplikowanej patriarchalnej superstruktury teologicznej, którą przyjęło i uogólniło chrześcijaństwo (choć ona sama nie jest ani tylko chrześcijańska, ani nawet judeochrześcijańska). Judith Butler przywołała niedawno jako ilustrację znany kazus amerykańskich żołnierzy, którzy podczas obu wojen w Iraku pisali na pociskach „*up your ass*”: bombardowanie, okaleczanie i mordowanie jest obrazowane przez analny gwałt homoseksualny jako najgłębsze poniżenie przeciwnika, czego naturalnym przedłużeniem były upokarzające tortury sadystyczno-seksualne w więzieniu Abu Ghraib. Jak trafnie zauważa Butler, organizująca zasada, jaka tu działa, to zrównanie aktu homoseksualnego z pozbawieniem osobowej godności i jest to paradoksalnie sytuacja, gdy muzułmańskie tabu nagoci i homoseksualizmu doskonale zgrało się z agresywną, frustracyjną homofobią w armii USA². Te symboliczne

2 J. Butler, *Ramy wojny: kiedy życie godne jest oplakiwania?*, tłum. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 154 i n. Inne współczesne przykłady i świeża dyskusja uplcio-wionej ideologii militarizmu i kolonizacji w: (*En*)*Gendering the War on Terror: War*

homoseksualne gwałty są „sytuacjami wyjątku” i rozgrywają się na marginesie „normalnej, chrześcijańskiej, amerykańskiej rodziny”, która jest „tu”, a wojna i *quasi*-homoseksualny gwałt na wrogu są „tam”, „na obrzeżu”, skierowane na zewnątrz. Homofobia, rasizm, imperializm i islamofobia łączą się tutaj w jeden prymitywny amalgamat, który ma jednak swoją wielowarstwową historię i wyobraźniowe zbiorowe umocowanie. Reakcja muzułmańska jest równie ponura: w irackich meczetach i mediach zaczęły z wolna pojawiać się ostrzeżenia przed falą „zniewieścienia” irackich mężczyzn i zarazą „trzeciej płci”, którą miała przywleć do kraju amerykańska armia. Od 2008 roku w ramach walki z deprawacją Armia Mahdiego, bagdadzka milicja Mukhtady al-Sadra, porwała z ulic, okrutnie torturowała, gwałciła i zamordowała setki „laleczek” [*jarawi*] – mężczyzn wyglądających na zbyt zniewieściałych³. Ale dlaczego „ejakulacja bombami” i seksualne tortury z Abu Ghraib muszą sprowokować chrześcijańskiego teologa do czegoś znacznie więcej niż tylko moralnego oburzenia? Prowizoryczna odpowiedź mogłaby brzmieć: dokładnie z tego samego powodu, co fakt, iż można w armiach zobaczyć chrześcijańskich, umundurowanych kapelanów, na katechezie usłyszeć, że rodzina to matka i ojciec-„głowa rodziny”, a w kościołach, że „naród jest zagrożony” i istnieje „słuszna wojna”, ale tak rzadko zobaczymy w nich radykalnych chrześcijańskich pacyfistów (gdyż „bez pokazania siły nie przetrwamy”), biskupki (w Polsce nawet pastorki) albo gejów i lesbijki, którym udziela się błogosławieństwa. Interesuje nas tutaj bezkompromisowa subwersja tej niewidocznej superstruktury teologicznej, a więc pytanie w ramach *teologii dewiacyjnej*⁴: jaka dynamika teologiczna ujawnia się, gdy w centrum chrześcijańskiej świadomości eklezjologicznej umieszczone zostanie żydowsko-zniewieściałe/*queerowe* ciało Chrystusa i wspólnotowa erotyka Ducha Świętego jako religijnie proleptyczna, niefreudowska utopia?

Historyczne procesy formowania się złożonych schematów chrześcijańskiej moralności i jej dyskursów, stanowiących bazę odniesienia dla wszystkich późniejszych jej przekształceń, muszą być analizowane na tle rzymsko-imperialnych dyskursów moralnych, z którymi od samego

Stories and Camouflaged Politics, red. K. Hunt, K. Rygiel, Aldershot 2006 oraz *Gender, War and Militarism: Feminist Perspectives*, red. L. Sjoberg, S. Via, Santa Barbara 2010.

3 „*They Want Us Exterminated*”: *Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq*, raport Human Rights Watch (2009); J. von Mittelstaedt, D. Steinvorth, *Allahs rosa Söhne*, „Der Spiegel”, 7 września 2009, nr 37, s. 112-114.

4 Używam tego określenia, odwołując się do inspirującej frazy „*deviant theologians*” Marcelli Althaus-Reid: *The Queer God*, London-New York 2003, s. 7 i n.

początku (tzn. od okresu nowotestamentowego) pozostawały związane w ramach głębokiej, nieusuwalnej dialektyki. W szczególności ważny jest tutaj kluczowy ich segment, wiążący propagandę imperialno-kolonialną z ideologią męskości i tym, co można by nazywać „polityczną seksualizacją” albo „erotyką *imperium*” (określenie historyczki Caroline Vout⁵). W kontekście nowotestamentowym ma on decydujące znaczenie ze względu na rzymską politykę kolonialną czasów Jezusa i św. Pawła i jej propagandową legitymizację, stanowiącą „percepcyjne tło” dla figury kształtującej się teologii ukrzyżowania i socjologii wczesnych wspólnot chrześcijańskich wokół niej się organizujących⁶. Rasistowski obraz Żydów w oczach rzymskich żołnierzy jako kłamliwych, irracjonalnych, poządlawych i zniewieściałych, *imbelles* czy *molles* (obowiązkowe obrzezanie, praktykowanie „absurdalnych” rytuałów zamiast trenowania ciała i żołnierskiego rzemiosła, brak armii, matrylinearność, ograniczenia męskiej aktywności seksualnej nałożone z zewnątrz przez objawione Pismo itd.), nieposiadających *virtus*, „męskiej cnoty”⁷, miał źródła nie w rzymskiej religii, lecz w owej „politycznej seksualizacji” jako ideologii powiązanej z „kultem imperialnym” – panowanie nad Żydami w Palestynie było w jej ramach słuszną władzą (gwałtem) na sfeminizowanym narodzie religijnych fanatyków. Z drugiej strony, późniejsi żydowscy rabini w ramach religijnej polityki oporu przedstawiali rzymską kulturę jako hipermęską, agresywną i falliczną, akceptując koordynaty tej ideologii, lecz dyskursywnie odwracając jej orientację: jej zasadnicze, zreinterpre-

5 C. Vout, *Power and Eroticism in Imperial Rome*, Cambridge 2007, s. 8.

6 Zob. np. R.A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

7 Łacińska *virtus* – „cnota, zaleta, kompetencja, zasługa, siła”, pochodzi oczywiście etymologicznie od *vir* – „mężczyzna, mąż, człowiek, żołnierz”, co już źródłowo całkowicie maskulinizuje jej charakterystykę; kobieta, która wykazuje oznaki *virtus*, takie jak samoopanowanie i racjonalność, jest – na mocy tej logiki – „jak mężczyzna”. Seneka choćby w znanym fragmencie ze swojej *De Consolatione ad Helviam* [*O pocieszeniu do Helwii*] skrupulatnie wylicza na przykład główne kobiece wady i niedostatki (takie jak „nieprzyzwoitość” czy „słabość do biżuterii”), wspierając swoją matkę słowami: „Życie, od początku dla ciebie bardziej wymagające, żąda od ciebie i więcej: wymówka bycia kobietą [*muliebris excusatio*] nie może odnosić się do tej, która zawsze była wolna od kobiecych wad”, i dalej: „jeśli tylko gotowa jesteś wczuć się w te kobiety, których widoczne męstwo [*conspecta virtus*] stawia je w rzędzie wielkich mężów [*inter magnos viros*]” (*Dial.* XII.16.2, 5; tłum. MW, zob. przekład J. Daviego: Seneca, *Dialogues and Essays*, Oxford-New York 2007, s. 181 i n.). W *De Consolatione ad Marciam* [*O pocieszeniu do Marcji*] z kolei zwraca się do rozpaczającej Marcji: „Ta wielkość twojego ducha powstrzymała mnie od brania pod uwagę twojej płci...” – *Dial.* VI.1.5; tłum. MW, Seneca, *Dialogues...*, s. 54.

towane elementy odnajdujemy w rabinicznej, patriarchalnej moralistyce religijnej⁸. W rzymskiej ideologii męskości *virtus* była w istocie wyłącznie męska i wiązała się z honorem, rozumem-racjonalnością [*ratio*], penetracją, panowaniem [*libido dominandi*], autorytetem, rozkazywaniem (zwierzchnictwem generałów nad armią), władzą nad rodziną, niewolnikami i kobietami, czyli także samo *imperium* jest zasadą czysto męską (jej prostym przeciwieństwem jest stan „niewolnika”, „kobiety” i „podbitego”, zwłaszcza ludów Wschodu i Afryki⁹), której gwałtowne odwrócenie było dla Rzymian szokujące i naganne, jak militarno-polityczna porażka Imperium równoznaczna *de facto* z gwałtem¹⁰. Podbijanie miasta czy regionu było przedstawiane – podobnie jak w całej tradycji bliskowschodniej, także hebrajsko-biblijnej – jako gwałt lub wzięcie w seksualne posiadanie ich personifikacji, zaś one same często jako sfeminizowane, zdegenerowane przez *mollitia* (chwył propagandowy przejęty od Greków przedstawiających tak wcześniej wrogich Persów)¹¹.

8 Zob. np. M.L. Satlow, *Try To Be a Man: The Rabbinic Construction of Masculinity*, „Harvard Theological Review” 1996, no. 89, s. 19-40. Analogicznie do przykładu irackiej percepcji armii amerykańskiej, Żydzi postrzegali zarazem Rzymian jako nosicieli seksualnej deprawacji, rozwiązłości i pederastii [*hoi paiderastoi*], czyniących z młodych chłopaków [*neoi*] zniewieściałe prostytutki.

9 Zob. np. C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, s. 63-97, zvl. s. 92 i n. W kontekście nowożytnych ideologii militarystycznych Zachodu zob. V. Spike Peterson, *Gendered Identities, Ideologies and Practices in the Context of War and Militarism*, [w:] *Gender, War...*, s. 21 i n.

10 Szczegółowa, nowsza analiza tej rzymskiej ideologii męskości: J. Walters, *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought*, [w:] *Roman Sexualities*, red. J.P. Hallett, M.B. Skinner, Princeton 1997, s. 29-43; krótkie, ale syntetyczne przedstawienie tej ideologii w świecie hellenistycznym epoki nowotestamentowej: C.M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford-New York 2008, s. 15-34. Systematyczny wykład powiązania rzymskiej ideologii męskiego (udzielnego) honoru z okrutną polityką kolonialnego zarządzania dał np. J.E. Lendon, *Empire of Honour: The Art of Government in the Roman World*, Oxford-New York 1997. Oczywiście logika ta wiąże *imbellia* („niewojowniczność, stronienie od wojny”) z kobiecością, miękkością [*mollitas*], niezdolnością do racjonalnego myślenia i rządzenia, które mogą być rzutowane na całe kolonie, ludy i narody.

11 Zob. np. analizowane przez C. Vout (*Power and Eroticism...*, s. 25 i n.) przedstawienia z reliefu Sebastejonu w Afrodyzjas/Azja Mniejsza, ukazujące podbój Brytanii przez Klaudiusza i Armenii przez Nerona. We wcześniejszej tradycji hebrajskiej (prorockiej) przeklinane i niszczone miasta oraz krainy również przedstawiane są wyłącznie jako kobiety, często prostytutki, obnażane i/lub gwałcone, zob. np. drastyczne: Iz 47, 1-5; Ez 16, 1-63; Ez 23, 1-49; Na 3, 1-7. Zob. zvl. P. Gordon, H.C. Washington, *Rape as Military Metaphor in the Hebrew Bible*, [w:] *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, red. A. Brenner, Sheffield 1995, s. 308-325 (zob.

W schrytlanizowanej Europie to rzymskie imaginarium ukazuje się z zaskakującą regularnością, również w postaci zinternalizowanej. Mężczyźni-Żydzi postrzegani byli jako zniewieściali i pasywni (przez obrzeżanie, brak władzy politycznej i gotowości militarnej, izolację, skupienie na rodzinie itd.), zarówno przez antysemitów po 1870 roku (szteandarowym przykładem jest romantyczna gwiazda *belle époque* – Otto Weininger i jego *Płeć i charakter* z 1903 roku¹²), jak i samych syjonistów w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i na początku dwudziestego wieku, dla których odzyskanie państwa miało być końcem zniewieściałości i odzyskaniem męskości. Począwszy od Teodora Herzla męskość, wolność, patriotyzm i syjonizm splatają się w świetlanym obrazie „Nowego Żyda”, „Muskularnego Żyda”, zaś kobiecość ma realizować się w misji podtrzymania narodu, co przechodziło często w otwartą, reakcyjną mizoginię¹³. Żydzi z kolei przedstawiali chrześcijańskich gojów jako hiperżeńskich, agresywnych i dominujących¹⁴. Podobnie jak ciało Żyda, ukazywano już w dziewiętnastym wieku ciało „homoseksualisty”: jako zniewieściale, miękkie, słabowite, płciowo niedorozwinięte (w zgodzie ze starożytną ideologią męskości)¹⁵. Ten rezonans imaginacyjny splata się w najbardziej zdumiewające

tam też s. 311 i n., uwagi dot. rzymskiej ideologii miłości, mieszającej terminologię miłosną i militarną, oraz poetyki gwałtu na przykładzie Owidiusza i jego maksymy „*militar omnis amans*”).

12 Polskie tłumaczenie Ostapa Ortwin: O. Weininger, *Płeć i charakter*, Warszawa 1994, s. 219-269. Weininger buduje na przykład analogię między „kobietą” i „Żydem” w zakresie ich stosunku do własności (która „stoi w nierozzerwalnym związku z własnością swoistą, indywidualnością”) oraz „idei państwa” („zrzeczenia istot rozumnych”): Żydzi „nie mają właściwie wcale potrzeby własności” i – jak kobietom – brak im „rozumu kantowskiego (ducha)”, dlatego komunizm i socjaldemokracja mają być ruchem żydowskim (tamże, s. 228 i n.). W tej prymitywnej logice wiążącej męskość, indywidualność, rozum, władzę, imperium i prawo własności powraca w zdumiewająco czystej postaci cała antyczna ideologia płci. Zob. też: J. Halberstam, *The Queer Art of Failure*, Durham 2011, s. 159 i n.

13 T. Mayer, *From Zero To Hero: Masculinity in Jewish Nationalism*, [w:] *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation*, red. T. Mayer, London 2000, s. 285 i n. W swoim dzienniku z 1895 roku Herzl zanotował o swoich znajomych: „Są istotami z getta, cichymi, przyzwoitymi, bojaźliwymi. Większość naszych ludzi jest taka. Czy zdołają zrozumieć wezwanie do wolności i męskości?” (tamże, s. 285). Zob. też B.M. Baader, *Gender, Judaism, and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington 2006.

14 Zob. D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley-Los Angeles 1997, s. 33-80.

15 T. Mayer, *From Zero...*, s. 286 i n. Znakomite przedstawienie ideologicznego powiązania politycznie zmarginalizowanych mniejszości z przeciwnym męskości w dziewiętnastym wieku dał G.L. Mosse w *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, Oxford 1998, s. 56-76. Okazjonalnie znane postaci Żydów w sferze

sposoby z obsesją „moralnej integralności” narodu lub imperium, lękami przed „seksualną deprawacją”, impotencją i antychryścianizmem, rodząc od końca dziewiętnastego wieku podobne karykatury Żydów i homoseksualistów¹⁶. Kontekst nacjonalistyczno-imperialny i jednoczesny mieszczański kryzys ról płciowych wygenerował również od połowy dziewiętnastego wieku, zarówno w Europie, jak i w Ameryce, liczne kampanie przyciągania mężczyzn do Kościołów oraz próby maskulinizującego „rekodowania” (Blaschke), odzyskania „męskiego chrześcijaństwa” przez retoryczne przeciwstawienie się zniewieścieniu życia religijnego i „kobiecemu sentymentalizmowi” wiary: od typowo wiktoriańskiego ruchu „muskularnego chrześcijaństwa” aż po katolicki Apostolat Mężczyzn [*Männnerapostolat*] założony w Niemczech w 1910 roku i jego wpływowe czasopiśmo¹⁷. Na łamach tego ostatniego jezuita A. Haggeneý wołał do mężczyzn z pytaniem: „Czy macie chrześcijańsko-katolicką odwagę, żeby się modlić?”, i dalej, uderzając w katolicko homofobiczne tony: „Lepiej być »modlącym się bratem« niż »innym« bratem”¹⁸. Stara rzymsko-stoicka ideologia męskiej *virtus* i *enkrateia* pojawia się w niezliczonych postaciach jako teza, iż tak Żydzi, jak kobiety i homoseksualiści, są immanentnie niezdolni do kontrolowania swojego pożądania i sfery seksualnej – w odniesieniu do tych ostatnich, przekonanie owo wciąż pojawia się współcześnie zaskakująco regularnie, od wyrozumiiałych zachodnich liberałów po dokumenty katolickiej Kongregacji Nauki Wiary¹⁹. Gorzką ironią historii jest jednak,

politycznej atakowano w prasie insynuacjami na temat ich dewiacyjnej seksualności, m.in. Waltera Rathenaua czy Léona Bluma (tamże, s. 68).

16 S. Lapidus, *Bottoming for the Queen: Queering the Jews in Protestant Europe at the Fin de Siècle*, [w:] *Jewish/Christian/Queer: Crossroads and Identities*, red. F. Roden, Farnham-Burlington 2009, s. 106. Przykładowe reprodukcje takich karykatur Żydów np. w: D. Boyarin, *Unheroic Conduct...*, s. 20 (Żyd na bicyklu, z 1890 roku) czy G.L. Mosse w *The Image...*, s. 69 (premier Francji Léon Blum jako Żyd Tułacz-transseksualista, z 1936 roku). Najpełniejsze studium powiązania pooświeceniowego, burżuazyjnego nacjonalizmu z ideałami normatywnej męskiej seksualności to wciąż książka George’a Mossa *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, New York 1985.

17 Zob. np. D.E. Hall, *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge 2006; O. Blaschke, *Krise der Männlichkeit um 1900?: Die Monatsblätter für die katholische Männerwelt*, [w:] *Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900: Zeitschriften als Foren der Umbruchszeit im wilhelminischen Reich*, red. M. Grunewald, U. Puschner, Bern 2010, s. 133-152.

18 A. Haggeneý SJ, *Ganz deutsch!* (“Männer-Apostolat” 1914, nr 11); cyt. za: O. Blaschke, *Krise...*, s. 143. „Inny brat” [*ein »anderer« Bruder*] to oczywiście eufemistyczne określenie homoseksualisty.

19 E.F. Rogers, Jr, *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*, Oxford 1999, s. 55 i n.

iz ten sam antyczny imperialno-kolonialny kompleks ideologiczny, sytuujący Żydów w pozycji niemęskich, irracjonalnych religijnych fanatyków, napotykaemy na Bliskim Wschodzie dwa tysiąclecia później: tu imperialna, „racjonalna” *pax christiana* o dosadnie żołnierskim obliczu obsadza jednak w tej politycznej pozycji nowych „fanatyków”. *Queerowy* teolog chrześcijański może świadomie wybrać ten moment dialektyczny jako dogodny obszar uwolnienia potencjału egzotycznej *dewiacji* zawartej w chrystologii (rozumianej jako ciągle otwarty dyskurs imaginacyjno-spekulatywny o podstawowym znaczeniu dla wspólnoty religijnej). Historyczny problem dyskursów imperialnych wokół ciał i ich cnót jest bowiem *jednocześnie* problemem teologicznym i politycznym, a nie tylko wątkiem pewnej historii społecznej. Z tej właśnie, podwójnej i symultanicznej perspektywy – krytycznego teologa i filozofa politycznego – możemy spojrzeć na całe pole produkcji podmiotu chrześcijańskiego, również napięć i anarchicznego potencjału, które ona generuje.

„Barbarzyńska filozofia”: Wcielenie jako absurdalne skrzywienie

Queerowa „miękkłość” ciała, judeochrześcijańska *mollitas-imbellia* w oczach „dosadnie żołnierskiego” imperium, wywołuje oczywiście podstawowe pytanie chrystologiczne, którego nie może uniknąć krytyczny czytelnik Nowego Testamentu: co dzieje się z ludzkim ciałem, gdy uruchomiona zostaje bardzo nieintuicyjna i całkowicie niepogańska logika Wcielenia? Jeśli pytamy: „co oznacza Wcielenie Chrystusa?”, to zwykle interesująca dla teologii filozoficznej wydaje się spekulacja „co to oznacza dla Boga”, jednak o wiele ważniejsze wydaje się zapytanie, „co to oznacza dla natury” (ponieważ człowiek jest *prima facie*, nawet dla teologa, jednym z bytów naturalnych), a oznacza dla niej w wyobraźni chrześcijańskiej przede wszystkim jedno: całkowitą katastrofę, ekscesywne złamanie jej jałowego biegu. Bóg pojawiający się w samym centrum monotonnego, odwracalnego, nieprzezroczystego życia przyrody, czyli – jak obrazowo ujął to Novalis – owej „*furchtbare Mühle des Todes*” [„straszliwego młyna śmierci”]²⁰, jest jak piasek rzucony złośliwie w tryby²¹: okazjonalnie rozwiewa

20 Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, [w:] tegoż, *Werke und Briefe*, red. A. Kelletat, Stuttgart 1968, s. 115 (tłum. pol. w: *Uczniowie z Sais: Proza filozoficzna – Studia – Fragmeny*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 61).

21 Proces Wcielenia można widzieć ściśle teologicznie jako gwałtownie postępujący ciąg perturbacji czy dyslokacji upłciowienia/naturalności ciała, co sprawia, że finalnie, w akcie Wniebowstąpienia, ciało Chrystusa jest już nieodwracalnie *queerowe*; zob. świetny esej Grahama Warda, *The Displaced Body of Jesus Christ*,

jej cykliczną nieprzezroczystość, niszcząc odwracalność poprzez jednorazowo przezroczystą niepowtarzalność, kapryśne związanie z widmowym porządkiem nadnaturalnym (w tym sensie Žižek ma oczywiście rację, analogicznie komentując lacanowskim idiomem ów „sentymentalny banal”, iż drobny gest dobroci, życzliwość czy uśmiech niemal religijnie i nieodwracalnie zmieniają percepcję konkretnego człowieka²²).

Chrześcijańska konwersja (*conversio* – „zwrócenie” i „skrzywienie” jako modalny efekt wewnątrz samej świadomości), to znaczy uznanie Wcielenia za zdarzenie w historycznym czasie, wywołuje subtelne przedstawienie percepcji świata w jego bezrefleksyjnej „prostej naturalności”: *konwersja jest po prostu transwersją*, albo – by ująć to jeszcze precyzyjniej – *kontrykliczną subwersją/dewiacją*. Ciało i przyroda zostają całkowicie zdenaturalizowane, odebrana zostaje im soczysta, pogańska „naturalność”, spełniająca się w periodycznym rodzeniu i odnawianiu, w machinalnej reprodukcji. Widziane są jak gdyby „z ukosa” (transwersalnie), w dewiacyjnym, symbolicznym zniekształceniu, którego nie można już swobodnie znaturalizować i znormalizować, odzyskując „normalne ciało” i „pospolitą przyrodę”. Jest to rzecz jasna jeden z fundamentalnych powodów, dla których chrześcijańska teologia ma od początku bardzo poważne kłopoty z własnym – niezależnym od paradygmatów greckich – myśleniem o przyrodzie, a chrześcijańska teologia natury prawie nie istnieje (co ma i swoje przykre strony). Teolog powinien sobie tu jasno uświadamiać, iż jest to jeden z symptomów zdradzających jej nieusuwalną, rozpasaną *queerowość*, która sprawia, iż nie da się jej pokojowo połączyć ani ze stoicką, materialistyczną doktryną cielesnego, determinującego *logosu* przyrody (św. Paweł, odwołując się do tej stoickiej, filozoficznej teologii ciała/*sōma* w swoim adresie do Greków z Koryntu, dokonuje jej chrystologicznej subwersji przez denaturalizację, co ma przede wszystkim konsekwencje etyczne) ani z doktrynami ontologiczno-moralnego „prawa naturalnego” („*lex scripta in cordibus hominum*”, jak się zwodniczo elegancko za św. Augustynem wyraża św. Tomasz z Akwinu²³, licząc zapewne na zgodność

[w:] *Radical Orthodoxy: A New Theology*, red. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, London-New York 1999, s. 163-181.

22 S. Žižek, *Kruchy absolut...*, s. 111.

23 S. *Thomae de Aquino Summa Theologiae, Ia-IIae*, q. 94, art. 6. Św. Tomasz widać, jaką ideologiczną drogę przeszła moralistyka chrześcijańska od Pawłowego oburzenia idolatrią i bezczeszczeniem godności ludzkich ciał (masowym – również kolonialno-rasistowskim – prostytuowaniem i niewolnictwem seksualnym w Cesarstwie) do współczesnego, kościelnego „poznania rozumowego” na temat „komplementarności płci”, „nieuporządkowania homoseksualności” i małżeństwa jako sakramentu „z natury heteroseksualnego”.

Konwersja jest transwersją, albo – by ująć to jeszcze precyzyjniej – kontrykliczną subwersją/dewiacją. Ciało i przyroda zostają całkowicie zdenaturalizowane, odebrana zostaje im soczysta, pogańska „naturalność”, spełniająca się w periodycznym rodzeniu i odnawianiu, w machinalnej reprodukcji

z kazaniem z Rz 2, 14-15, a skwapliwie unikając tu Rz 7, 4-6, Gal 2, 16 i 3, 13). Owo „życie zgodne z naturą” to raczej metafizyczna fantazja „cudaczných aktorów” (by użyć określenia Nietzschego²⁴) *quasi*-chrześcijańskiego stoicyzmu.

Innymi słowy, ściśle chrześcijańska dewiacja zaczyna się od Zmartwychwstania i nie da się jej już zatrzymać, dlatego we wczesnym Kościele konwersja była powiązana z długim przygotowaniem inicjacyjnym do rytuału chrzcielnego, który systematycznie deformował obraz świata w subtelny i zarazem ekstremalny sposób, czyniąc kogoś chrześcijaninem nie *ex nomine* („z mianowania”), tylko *ex prospectu* („ze sposobu/punktu widzenia”), przez wdrożenie w inkarnacyjnie *queerowy* reżim języka i praktyk. Tę możliwość denaturalizującej językowo-performatywnej dewiacji, przy jednoczesnym uznaniu natury jako realności, zawdzięczamy więc zaskakującej rewolucji religijnej, „barbarzyńskiej filozofii”²⁵ chrześcijan. Chrześcijańskie widzenie człowieka „z ukosa”, w nienaprawialnym skrzywieniu (i – *dokładnie dzięki temu* – podobnego Bogu) sprawia, że można oczywiście napisać historię całej chrześcijańskiej teologii jako zajmującą historię reakcji na szokującą intuicję partykularnego ucieleśnienia Boga i tego, co to oznacza dla innych głęboko partykularnych ucieleśnień. Na przykład dla pary lesbijek albo *drag queen*, które nie lokują się na binarnej (imperialnej) mapie płci, a więc prezentują się jako „niesubstancjalne” i „nieoznaczalne”, wyjęte spod fallogiki nieprzezroczystej „realności” i „istotności”²⁶ (jako „odpad” i „eksces” w sensie bliskim Luce Irigaray z jej *Ce sexe qui n'en est pas un*²⁷). Jest to kolejny symptom, którego żadna chrystologia nie może – pomimo gorących

24 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem: preludium do filozofii przyszłości*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 17.

25 Myśliciele pogańscy określali w ten sposób chrześcijaństwo, ale określenie to przejęli afirmatywnie na przykład tak różni apologety jak syryjski enkratyk Tacjan (w swojej *Oratio ad Graecos*, np. 35, 1, w przeciwstawieniu do „arogancji Rzymian” i „gadaniwy Ateńczyków”) i Klemens Aleksandryjski (w *Kobiercach*, np. I.99.1: „filozofia Boża i barbarzyńska”).

26 Istota-*essentia* jako fetysz klasycznej metafizyki, ale i fenomenologii, jest patologicznie nieprzezroczysta, ponieważ jako konstrukcja lingwistyczna (rzekomo analitycznie „przezroczysta”) zostaje znaturalizowana do tego stopnia, że tylko uporczywa krytyka genealogiczna (w sensie Foucaultowskim) jest zdolna odsonić jej czysto przygodny, polityczny status. Raczej pospolitym przykładem takich politycznych i pseudometafizycznych „istot” w fenomenologii jest na przykład książka Ferdinanda Fellmanna *Para: erotyczne źródła człowieczeństwa*, tłum. J. Duraj, W. Małecki, Poznań 2009.

27 L. Irigaray, *Ta plec...*, s. 24. Zob. też J. Butler, *Uwikłani w pleć: feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 57 i n.

wysiłeków – wytłumić: „ciota” i *drag queen* może być figurą chrystologiczną o wiele bardziej niż *pater familias* i *matrona/stola*, których małżeńska, patriarchalna *concordia* jest filarem imperialnej ideologii rodziny i militarnej „obrony jej bytu”²⁸.

Z kolei w mistycznej religijności greckiej – za modelowy przykład mogą tu służyć zarówno filozofowie tacy jak Platon, jak i elitarne praktyki misteryjne – konkretne ciało jest nieistotne, trzeba szukać boskości poza nim, wyglądać „ponad nie”: ten, kto zatrzymuje się przy naturalnym konkretnie i uchyla się od stopienia umysłu ze sferą boską i uniwersalną jest duchowym ignorantem i wulgarnym wieśniakiem (*Symp.* 218 b6: *bebelos te kai agroikos*), jak w arystokratycznej wizji Platona²⁹. W czasach jego działalności, wybrani do inicjacji mogli też wejść w świątyni w Eleusis do *telesterionu*, gdzie w środku otwierał się przed tłumem wewnętrzny *anaktoron* z wielkim, płonącym ogniem – był to „straszny ogień” Demeter, niszczący w człowieku wszystko, co ludzkie (cielesne i śmiertelne), aby mógł stać się podobny bogom. Prawie osiemset lat później historyk Eunapius w swoich *Żywotach sofistów* przytacza, co cesarz Julian Apostata usłyszał jeszcze od inicjowanego filozofa Aedesiusa: „Jeśli kiedykolwiek weźmiesz udział w misteriach, będziesz zawstydzony, że w ogóle urodziłeś się człowiekiem”³⁰ (tzn. że masz starzejące się ciało, pożądasz, uprawiasz miłość, czujesz i cierpisz itd.). Był to najgłębszy imperatyw starożytnych misterii i na tym właśnie tle trzeba widzieć pierwotną rewolucyjność chrześcijańskiej transwersji, w której każde naturalne ciało widziane jest

28 Zob. pouczające przykłady współczesnego funkcjonowania takiej legitymizacji wojny poprzez upłciowione opowieści o „bohaterach w armii” i męskich „szlachetnych wojownikach” broniących domów i swoich rodzin: L. Sjoberg, *Gendering the Empire's Soldiers: Gender Ideologies, the U.S. Military and the „War on Terror”*, [w:] *Gender, War...*, s. 209-218.

29 Zob. np. Platon, *Symp.* 211d-212a: „A więc [...], jak to wyobrazić sobie, gdyby ktoś mógł ujrzeć piękno samo w sobie, proste, czyste, niemieszane, nieskazywane ludzkim ciałem [*me anapleon sarkôn anthropinon*], barwami i całą wielką masą śmiertelnego śmiecia [*alles pollês phluarias thnetês*], gdyby mógł zobaczyć samo boskie piękno w jego jednej formie? Czy myślisz, że byłoby to marne życie [*phaûlon bion*] dla człowieka, tam patrzeć [...]? To byłby ktoś [...], kto dostał szansę bycia ukochanym przez bogów i nieśmiertelności [...]” (tłum. MW). W kosmologicznej ontologii Platona te „głupoty [*phluaria*] śmiertelników” i ich „tanie życie” są oczywiście derywatem zasady żeńsko-macicznej (zob. *Tim.* 49a6; 50d3). W kontekście Platońskiego modelu erotyki zob. D. Boyarin, *What Do We Talk About When We Talk About Platonic Love?*, [w:] *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, red. V. Burrus, C. Keller, New York 2006, s. 3-22.

30 Philostratus – Eunapius, *The Lives of the Sophists*, tłum. W.C. Wright, London 1922, s. 431.

„z ukosa”, mistycznie zdeformowane, jako konkretny człowiek przeniknięty elementem głęboko nadnaturalnym, dlatego właśnie należy być wpatrzonym, hołubić i troszczyć się o konkretnego bliźniego z jego obecnością (póki można się nią cieszyć). Ten efekt dewiacyjnej denaturalizacji ciała, historii i wspólnot jako „z-/wywołań” [ekkleśiai] jest efektem czysto teologicznym, który powoduje, że chrześcijaństwo wyjątkowo łatwo jest *queerować*, gdyż jest ono od czasu projektu św. Pawła potencjalnie wspólnotą totalnie dewiacyjną, która świadomie ignoruje zastane „prawo natury” (*schēma toū kosmou toutou* z 1 Kor 7, 31, czczone przez stoików i neopitagorejczyków) i zarazem uparcie celebrowała historyczną konkretność, partykularność i czasowość (nie ma więc – zgodnie z teologią Pawłową – w świecie nic bardziej nienaturalnego niż *ekkleśia*, konkretne chrześcijańskie zgromadzenie).

Paweł ostentacyjnie łączy to prawo zakotwiczone symbolicznie w ciele (znakowanym przez obrzezanie) – w całym strumieniu biologiczno-kulturowego dziedziczenia – a także „sprawiedliwość” [*dikaiošyne*] opartą na tym prawie”, pisząc, że teraz, po *na-/zwróceniu* (konwersji), wszystko, co było z tym związane, jest już „gnojem”, „gównem”, *skybala* (Flp 3, 8), co tylko potwierdza, że właśnie ta mistyczna, właściwa chrześcijaństwu denaturalizacja retroaktywnie wytwarza zarazem „gówno” jako materialno-dyskursywny fundament konwersji. Jest to fundamentalny gest *queerowy* i jego teologiczne niezrozumienie automatycznie uruchamia repogonizację (naturalizację) całej chrześcijańskiej pneumatologii, która jest zbudowana w opozycji do filozoficznej pneumatologii greckiej, zwłaszcza stoickiej. Chrześcijańskie „gówno” jest całkowicie odmienne od „gówna” platońskiego. Naiwny, religijny platonik (również „platonik chrześcijański”) jest zmartwiony rozsunięciem między sferą idealnej doskonałości a „rzeczami absurdalnymi [*ha geloīa*], jak włos, szlam albo brud” (*Parm.* 130c 6: *thriks kai pelos kai hrypos*), gdyż oczekiwałby pełnego zsunienia (kosmicznego *erosa*) bytu bez aberracji. Natomiast samoświadomy chrześcijanin musi to „absurdalne” rozsunięcie zaakceptować jako nieusuwalny, immanentny warunek, co powoduje, że miłosna anarchia/aberracja (antropologiczna *agape*) jest nie do uniknięcia i jest to zupełnie nowy, *nienaturalny* [*geloios*] rodzaj czulej sprawiedliwości ignorującej nadludzkie symbole Prawa³¹. Ekstremalnie Pawłowy (a więc fundamentalistycz-

Ten efekt dewiacyjnej denaturalizacji ciała, historii i wspólnot jako „z-/wywołań” [ekkleśiai] jest efektem czysto teologicznym, który powoduje, że chrześcijaństwo wyjątkowo łatwo jest *queerować*, gdyż jest ono od czasu projektu św. Pawła potencjalnie wspólnotą totalnie dewiacyjną

31 Starogrecki *Eros* związany jest, począwszy od Hezjoda i misteriozofii ofrickiej, ze „zsuwaniem bytu” w skali kosmicznej, gdyż ma przeciwstawiać się pierwotnemu *Chaosowi*, który jest „rozerwaniem”, „przepaścią”, „przestrzenią pomiędzy” (a nie „bezładem” ani prasuubstancją, jak później) i ma ten sam źródłosłów co *chasma* („rozpadlina, przepaść”), zob. T. Kratzert, *Die Entdeckung des Raums: Vom hesiodischen*

nie konsekwentny, antypogański) Marcjon z tego właśnie powodu musiał jako historyk wręcz zaprzeczyć samemu Wcieleniu i Zmartwychwstaniu, ponieważ ich kontrnaturalna i antynomiczna *queerowość* osiąga w jego oczach takie nasilenie, że ludzkie ciało w całości może wydawać się już tylko resztkowym workiem „wypchanym gównem”, *caro stercoribus infersa*³². Ale w całej tej swojej antynaturalistycznej historii, rewolcie przeciw Ojcu-Prawu i upieraniu się, że ciało Chrystusa było widmem-*phantasma* bez „gówna” w środku, Marcjon miał odrobinę racji, tkwi tu czysto dialektyczny moment prawdy. Barbarzyńska transwersja chrześcijaństwa wprowadza w sam środek natury i pola włączanych w nią „naturalnych praw” (takich jak powinności rodzinne, lojalności klasowe i ojcowskie instytucje klanowe, jak małżeństwo, czy powtarzane procedury władzania ciała) pewną widmowość i widmopolitykę, której mdłą, już

«χάος» zur platonischen «χώρα», Amsterdam 1998; G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 52 i n. Platon i platonicy kojarzą to chaotyczne rozerwanie w bycie, a więc i ontologiczny problem „włosa, szlamu oraz brudu”, z żeńsko-maciczną przestrzenią (*chora = hypodochē*), co sprawia, że spajanie i powstrzymywanie zmian staje się funkcją męską zrealizowaną w pogańskiej *dikaiošyne* (zob. np. L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca 1985, oraz J. Butler, *Ciała, które znaczą*, tłum. M. Rogowska-Stangret, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4, s. 13-45). Demaskowanie tego kompleksu wyobrażeń ma duże znaczenie dla chrześcijańskiej teologii politycznej i polityki *queer*, ponieważ ukazuje rozmiary teologicznej legitymizacji i perwersyjnego włączenia w chrześcijańskie imaginariusium społeczne nie tylko tradycji prawa rzymskiego [*lex*] i imperialnego pokoju (*pax* umocowana w *imperium militiae*), ale też Platońskiej koncepcji sprawiedliwości, racjonalności/*harmonia* (*Politeia* 431e) i męskiej republiki – nic dziwnego, że aberracyjne *agape* i *šalom* zdają się dziś nie do odzyskania. Ontologia „chaosu”-oporu, „odpadów” oraz „zniewieścienia” są tu newralgiczne i wszystkie trzy łączą się z zachodnimi dyskursami imperialno-kolonizacyjnymi. Imperium jako całkowite opanowanie przestrzeni i czasu („*sine fine*”) jest po prostu polityczno-ekonomiczną realizacją „zsunięcia bytu” w jednoczącej formie – stąd *konstytutywna* ideologia *pax*. *Pax* działa nie tylko w politycznym trybie „porządku republikańskiego” czy militarne, ale też w trybie kolonizacji ekonomicznej i kulturowej subsumcji pod moralizujący dyskurs imperialny, jak to się stało na przykładzie Grecji zamienionej w cesarskie „wniosłe muzeum”, w opozycji do „barbarzyństwa” feminizowanej (służalczej, *imbellis*) i demonizowanej Azji, która „niszczy (cnoty) mężczyźni”, całe armie, np. przez swoje „uwodzenie/czar” [*amoēnitas*], a nawet „żeński” klimat. Zob. np. studium Antony’ego J.S. Spawfortha *Greece and the Augustan Cultural Revolution*, Cambridge 2012, pokazujące, jak imperialna *pax* inkorporuje „etyczny/męski hellenizm”, projektując zasadę żeńsko-maciczną w rozległą, geograficzną przestrzeń Azji.

32 Tertulian, *Adversus Marcionem*, 3.10.1 (*Przeciw Marcjonowi*, tłum. S. Ryzner, Warszawa 1994, s. 116). *Stercora* to po prostu Pawłowe *škybala*, choć tłumacze Flp 3, 8 od „gnoju” z oczywistych względów wołają tu „šmięci”. Oczywiście u Pawła skojarzenie tej resztki z niższą zasadą kobiecą („poniżej głowy”) pozostaje.

rozbrojoną wersją jest ta Derridiańska *hantise* z jego *Spectres de Marx*³³. Queerowo-chrześcijański fetyszizm, możliwy dzięki „gnojowi” i zarazem „widmom” (*revenants* Derridy), psującym naturalność *status quo*, jest nawet dla św. Pawła totalnym przeciwieństwem prostej, stabilnej „ufności/utwierdzenia w ciele” (Flp 3, 4: *pepoithenai en sarki*), a więc jest ciągłym miłosnym przemieszczaniem i zdradzaniem „sentymentalnych umiejscowień miłości/Boga” (Marcella Althaus-Reid)³⁴. Jest to więc „niemożliwy warunek” samej możliwości antyplatońskiej i antystoickiej *agape*, która wyraźnie wyklucza imperialne „jedno ciało” jako obiekt „naturalnego panowania (Ojca)”. Ciało eklezjalne, czyli „zwołane” kontrnaturalnością Zmartwychwstania, irytująco odmawia bycia organem albo komórką polityczno-kosmicznej harmonii przedstawionej jako *teleon sōma*³⁵, ponieważ w „barbarzyński” sposób, niezależnie od *schemallogosu* natury, określa, czemu ufa i na co ma nadzieję. Dokładnie z tego samego powodu trudno sobie wyobrazić większe napięcie niż to pomiędzy chrześcijańskimi *queerowymi* widmami Ducha Świętego a arystotelizmem czy stoicyzmem z ich pozytywnymi (naturalnymi), kompletnymi *in globo* porządkami bytu – tylko dzięki temu możliwa jest w ogóle jakakolwiek judeochrześcijańska teologia wyzwolenia, uniemożliwiająca „męskie / ojcowskie zsuniecie” bez aberracji.

Sama teologia od początku uruchamiała strategie zaradcze na tę religijną intuicję i obejmują one próby złagodzenia własnej dewiacyjno-

33 Por. M. Althaus-Reid, *Stopofetyszizm: woń latynoamerykańskiej teologii ciała*, tłum. M. Woszczek, w niniejszym numerze. Althaus-Reid ma oczywiście rację, że Derrida myli swoją filozoficzną zabawę wokół *revenants* z ontyką materialno-historycznej alienacji, ale kryje się za tym o wiele poważniejsze wyzwanie, które podjęła jako teolożka: jak właściwie i konsekwentnie *queerować* historyczny materializm, taki jak marksizm?

34 Tamże. To sam św. Paweł, niejako wbrew sobie, uruchomił zbawienny ruch zdradzania.

35 *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. Ioannes ab Arnim, Stuttgart 1964, t. 2, 550.24: kosmos jako „ciało doskonałe” (Chryzyp). Dokładnie tak samo określa geometryczny wszechświat Platon (*Tim.* 34b2), tyle że dopuszcza w nim, jak neoplatonicy, działanie całkowicie nieskoordynowanego (i oczywiście „żeńskiego”) chaosu. W ontologii-kosmologii stoickiej, jednej z najbardziej wpływowych w czasach św. Pawła, Bóg-*pneuma* przenika wszystkie ciała jako ich rozum [*noûs*], zapewniający *pełną harmonię* kosmosu. Z panteistycznej perspektywy stoickiej teologia wyzwolenia, prorocka rewolta ani żydowskie antyimperialne apokalipsy – podobnie jak dzisiejsze walki antykapitalistyczne – nie mają sensu. Przeciwwstawienie transcendentystycznego nurtu platońskiego i immanentystycznego stoickiego, przy którym upiera się na przykład Deleuze (*Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa 2011), nie ma tu, co ciekawe, żadnego kontrastowego przełożenia na wymiar polityczny, nie mówiąc o polityce emancypacji i oporu.

Trudno sobie wyobrazić większe napięcie niż to pomiędzy chrześcijańskimi *queerowymi* widmami Ducha Świętego a arystotelizmem czy stoicyzmem z ich pozytywnymi (naturalnymi), kompletnymi *in globo* porządkami bytu – tylko dzięki temu możliwa jest w ogóle jakakolwiek judeochrześcijańska teologia wyzwolenia

ści, próby uporządkowania nawiedzania [*hantise*], przez zablokowanie permanentnej transversji. Chodzi w nich o to, by „ciała chrześcijańskie”, o ile są w „tym świecie” i włączone w przyrodę, na powrót prezentowały się „normalnie”, a *ekklesia* imitowała wspólnotę wyobrazeniowo znaturalizowaną, taką jak „rodzina”, „lud” albo w końcu „naród”, organizując się jak ponadczasowa hybryda, coś w rodzaju „mistycznego ludu”, gdzie stara plemienna zasada więzów krwi i prokreacji ulega oddolnej spirtualizacji i działa jako polityczno-moralne widmo³⁶. Św. Augustyn posuwa się nawet do stwierdzenia, że w przyszłym raju zbawione ciała ludu Bożego zachowają swoją płęć, choć genitalia nie będą już używane do uprawiania seksu i rodzenia³⁷. Ten patologiczny program renaturalizacji *de facto* odwraca rewolucję wczesnochrześcijańską, która jest rewolucją pneumatologiczną: chrześcijański „mistyczny lud” nie ma już co prawda więzów krwi, ale nadal ma fizyczne ciała, które ten „lud” mają egzemplifikować dla świata (ciała te muszą być widzialnymi członkami tego mistycznego fantomu). Ponieważ „mistyczne ciało Chrystusa” i „ciało zmartwychwstania” są nadprzyrodzoną, eschatologiczną tajemnicą, więc nie sposób wyprowadzić z nich jakichkolwiek warunków *naturalnej* egzemplifikacji, stąd teologia szuka ich, kapitulując całkowicie w samej

36 Ten kierunek rozwoju tożsamościowego imaginarium chrześcijan – osiągający oczywiście swoje apogeum u św. Augustyna – ujawnił się bardzo wcześniej. Na przykład w powstałej około pół stulecia po św. Pawle *Apologii* autorstwa greckiego pisarza chrześcijańskiego Arystydesa chrześcijanie sławieni są jako ci, którzy „bardziej niż wszystkie narody na ziemi odnaleźli prawdę” i charakteryzują się pośród nich (ze względu na swoje pochodzenie od „Jezusa Mesjasza, zrodzonego z rasy Hebrajczyków”) moralną doskonałością: „nie popełniają cudzołóstwa, nie ulegają rozwiązłości”, „często ojca i matkę i kochają swoich sąsiadów, wydają sprawiedliwe wyroki”, „ich kobiety są cnotliwe, a ich córki są dziewicami, i nie oddają się prostytucji; ich mężczyźni stronią od wszelkich bezprawnych stosunków i nieczystości, a jeszcze bardziej stronią od tego owe kobiety” (*Apol.* 15, 4-6, red. J.A. Robinson – J.R. Harris, *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians*, Cambridge 1893, wersja uzupełniona według zachowanego tekstu syryjskiego). Interesujące, że chrześcijanie są tu kolejno, systematycznie porównywani z innymi narodami i „rasami ludzkimi” (Babilończykami, Egipcjanami, Grekami, Żydami) i traktowani jako nadnaturalny *genos* (= „rasa”) albo *ethnos* (= „naród, lud”) przewyższający wszystkie inne. Ów duchowy „*ethnos/genos* chrześcijański”, wierny swojemu Bogu-Panu, ma być wewnętrznie uporządkowany regułami wyjątkowej, ale widzialnej (poświadczanej) czystości moralno-seksualnej. Najlepsze studium historyczne tej konstrukcji „chrześcijańskiej rasy” jako strategii polityczno-retorycznej u wczesnochrześcijańskich pisarzy to książka D.K. Buell *Why This New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York 2005.

37 Św. Augustyn, *De Civitate Dei*, 22.17.28: „*Qui ergo utrumque sexum instituit, utrumque restituet*”.

domenie naturalności, ludzkiej cielesności, a pogańska „natura” jako projekt zostaje podniesiona do drugiej potęgi przez bezkrytyczne włączenie w eschatologię. Owa katastrofa teologiczna ma niemal natychmiast poważne konsekwencje, gdyż taka naturalizacja pneumatologii – albo spirytualizacja „naturalności” – wiąże się z intensyfikacją kulturowej akomodacji chrześcijaństwa (np. do partykularnych, politycznych projektów natury: późnoantycznych, średniowiecznych i nowożytnych) i symbolicznej przemocy, wynikającej z pomieszania każdego bieżącego projektu natury (na przykład późnostoickiej retoryki tzw. „prawa naturalnego” po *Decretum Gratiani*, doszukujące się go nawet w ewangelicach) z pragnieniem czy obrazem zbawienia. Chrześcijański problem z ciałami i erotyką imperium przystrojona w republikańskie cnoty nie jest więc drugorzędna, niewielką komplikacją, lecz bezpośrednio wynika z mistycznej dewiacji Epifanii i Zmartwychwstania.

Oczekiwanie, by chrześcijańskie ciało na powrót wyglądało „normalnie”, żeby było rozpoznawalnym, naturalnym znakiem (czyli żeby nie było symbolicznie zniekształcone przez kontrnaturalne szaleństwo Wcielienia), prowadzi do szeregu projektów tego ciała, które pomagają odzyskać jego mapę, w szczególności dychotomiczną. Klemens Aleksandryjski, wzorując się na bogatych wzorcach rzymskiego stoicyzmu, daje w swym słynnym *Wychowawcy* (*Paedagogus*, koniec II w.) szereg szczegółowych wytycznych dotyczących „regulowania [*kateuthynein*] ciała”³⁸. Chrześcijanin ma na przykład połykać kęsy ładnie, nie brudzić się, nie mówić podczas jedzenia (a mówiąc, zachować męską modulację głosu³⁹) i „utrzymać godność oblicza niezachwiana”⁴⁰. Interesujący nie jest tu oczywiście problem „brzydkiego połykania”, tylko humorystyczny fakt, że jest ono odradzane przez uruchomienie całej chrześcijańskiej maszynierii chrystologicznej i eschatologicznej – chrześcijanin żyjący takim projektem normalizacji życia głęboko wierzy, że przez siedzenie prosto przy stole i utrzymywanie godności na twarzy egzemplifikuje *pars pro toto*, przez pewien mistyczny transfer, *logos*-„ciało Chrystusa” (teolog zadaje sobie wiele trudu, by to uzasadnić). Normalizacja chrześcijańskiego ciała obejmuje w końcu i najbardziej newralgiczny obszar: płeć. Klemens, jak wielu innych, nie przebiera tu w słowach, komponując swój wywód:

38 Clemens Alexandrinus, *Paed.*, 2.1.1.2 (red. J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus – Series Graeca*, t. 8, Paris 1891; zob. też nowszą, staranną edycję krytyczną: *Clementis Alexandrini Paedagogus*, red. M. Marcovich, J.C.M. van Winden, Leiden-Boston 2002).

39 *Paed.* 2.7.59.1: „słaby głos jest oznaką zniewieściałości mężczyzny”.

40 *Paed.* 2.1.13.1: „*to euschemon tou prosopou diaterousin adiastraphon*”.

Ale jeśli mężczyzna czesze się i goli się brzytwą dla ładnego efektu, i układa włosy przed lustrem, goli swoje policzki, wyrывa z nich włosy i wygładza je, jakże to kobiece [*pōs ou gynaikeion*]! Bo zaprawdę, gdybyś nie zobaczył ich nago, pomyślałbyś, że to kobiety! Chociaż nie pozwala im się nosić złotej biżuterii, to jednak z powodu zniewieściałego pożądania [*dia ten thelydriode epithymian*] wieńcza swoje rzemiona i obrzeża ubrań płatkami złota, albo zawieszają sobie ozdobne krążki zrobione z tego metalu przy kostkach czy na szyi. Jest to wymysł mężczyzn nadwątlnych [*sophisma touto kateagoton anthropon*], których ciągnie do kobiecych pokojów, jak gdyby zwierząt wiodących podwójne życie [*amphibion*] i lubieżnych [*lagnon*] – oto burdelowa i bezbożna [*pornikos kai atheos*] forma pułapki. Bo Bóg zażyczył sobie, żeby kobiety były gładkie, ciesząc się z samych tylko loków rosnących swobodnie jak koń z grzywy; ale mężczyznę przystroił w brodę tak jak lwy i dał mu czyniący go męskim owłosiony tors – znak jego siły i panowania. Tak samo koguty, które walczą w obronie kur, nakrył grzebieniami, jak gdyby helmami [...]. Ta oznaka mężczyzny, broda, dzięki której widzi się, że jest mężczyzną, starsza jest niż Ewa i to jest symbol wyższej natury [*symbolon tes kreittonos physeos*]. Bóg uznał za słuszne, by mężczyzna odznaczał się tym owłosieniem i rozsiał włosy po całym jego ciele. A wszystko, co było gładkie i wątłe [*leion kai malthakon*], wyjął z jego boku, gdy tworzył Ewę jako delikatną kobietę, by była naczyniem na nasienie [*eis hypodochei spermatos*] [...]; i jemu przydzielone jest zdobywać [*to dran*], jak jej cierpieć [*to paschein*], bo co owłosione, to i bardziej suche oraz gorące, niż to, co gładkie. [...] Bezbożne jest zatem wykroczenie przeciwko symbolowi męskiej natury – owłosieniu⁴¹.

Tego rodzaju strategia dyskursywna sięga bardzo głęboko i z czasem prowadzi do trwałej reappropriacji wszystkich biologicznych charakterystyk ciała, które jest skrupulatnie konstruowane jako *imago Dei* w pewnym reżimie polityki płci i rodziny, stanowiącym kontinuum z państwową ideologią *virtus* (która standardowo łączy zakłócenia matryc płciowych z opresywną retoryką „publicznego zgorszenia” i „naruszenia praw”). Uderzający moment w dyskusji z chrześcijańskimi fundamentalistami to ten, gdy wcześniej czy później idea człowieka jako mistycznego „obrazu Boga” (*imago Dei*, jak na przykład w księdze XIV i XV *De Trinitate* św. Augustyna) przechodzi płynnie w polityczne obrazowanie teologiczno-fizjologiczne. Angażuje ono organy płciowe i ich funkcje (penisy, pochwy, macice, owulacje, zapłodnienia i porody) osadzone w ramach patriarchalnej, heteronormatywnej „komplementarności”, w której kobieta jako „współpracowniczka mężczyzny”, „pomoc [*adiutorium*] dodana

41 *Paed.*, 3.3.17.3-19.3 (tłum. MW).

mężczyźnie⁴², nadal jest „pojemnikiem na nasienie” lub „pojemnikiem do zasiewu”⁴³, czyli *zarazem* – poprzez zdumiewająco seksistowsko-naturalistyczną funkcjonalizację – „obrazem Boga nie jest”⁴⁴, jak to technicznie ujmuje św. Augustyn. Innymi słowy: teologia ulega wyjątkowo wulgarnej renaturalizacji normalizującej chrześcijańskie ciało – co prawda Bóg w wyobraźni chrześcijańskich liberałów wprost może już nie „cieszy się z kobiecych loków” ani męskiej „owłosionej piersi”, ale zachowany jest cały binarny schemat cielesności, zatem „loki” i „męskie torsy” pozostają w teologicznej grze jako tło imaginacyjne, „by nie podsuwać myśli o potworach [*monstrosum aliquid*] w rodzaju tych, które zwiemy hermafrodytami [*hermafroditos*]⁴⁵. Ale co zostaje z tej żałośnie infantylniej, prorodzinnej i prorpublikańskiej gry teologii, jeśli ostatecznie ciało samego wcielonego Boga, *corpus Christi gloriosum*, jest skolonizowanym, upokorzonym ciałem *queerowym*: zniewieściałym i niepłodzącym ciałem publicznie zgwałconego Żyda z imperialnej kolonii?

Corpus Christi, zbawienne porażki i *queerowe* widma pokoju

Przeraźliwa porażka imperialnie upłciwionego, niewolniczego ciała jest jednym z kluczowych elementów chrystologii Nowego Testamentu czytanej *genderowo* i postkolonialnie, również po Abu Ghraib i Guantanamo – owo zhańbienie ma znaczenie dla teologii, ponieważ to ciało, *sōma Christoū* (zob. 1 Kor 12), znajduje się w centrum eklezjologii:

42 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XII, VII,10 (*O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 363).

43 *Paed.* 2.10.83.1-3. Porównywanie prokreacji do uprawiania rolnictwa (przez mężczyznę) oraz kobiety/żony do „pola” ma długą antyczną tradycję – sam Klemens czerpał je zapewne z Filona i Platona (zob. *Tim.* 91d2-3: „*eis arouran ten metran... zōa kataspeirantes*”) – i pojawia się również w kontekście homofobicznym („pole niezasiewne/nieżyźne”: „rozsądny rolnik [*georgos*] nie marnuje nasienia i nie zasiewa „na skale”, *Paid.* 2.10.83.3 i 90.4; zob. Platon, *Leg.* 838e8). Zob. naturalizujące obrazowanie, którego użył Benedykt XVI w słusznie oprotestowanej watykańskiej homilii z 22 grudnia 2008 roku: powstrzymywanie mieszania ról płciowych i relacji nieheteroseksualnych jako rozumna „ludzka ekologia”. Jest to taki sam zdumiewający regres teologiczny do naturalistycznej, konserwatywnej teologii i etyki typu stoickiego, jak wcześniejsze wykłady Jana Pawła II (*Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1980), przypominające stylem i treścią raczej jakiś hellenistyczny, chrześcijańsko-stoicki midrasz.

44 Św. Augustyn, *De Trinitate*, XII, VII,10 (s. 363): „*in agenda inferiora non est imago dei*”.

45 Tamże, XII, VI,8 (s. 362).

Ale co zostaje z żałośnie infantylniej, prorodzinnej i prorpublikańskiej gry teologii, jeśli ostatecznie ciało samego wcielonego Boga, *corpus Christi gloriosum*, jest skolonizowanym, upokorzonym ciałem *queerowym*: zniewieściałym i niepłodzącym ciałem publicznie zgwałconego Żyda z imperialnej kolonii?

każdy chrześcijanin „jest w nie zanurzony w jednym Duchu (z innymi)”⁴⁶. Cieleśna śmierć Jezusa na krzyżu była w oczach ideologii rzymskiej maksymalnym wyobraźalnym upokorzeniem męskości i *virtus*, śmiercią tyle odrażającą, co degradującą i wstydlivą⁴⁷, ponieważ sfeminizowane [*imbellis*] ciało rabiego-Żyda zostało dodatkowo obnażone, spenetrowane w trakcie tortur i powieszono. Cynceron (w swych *Mowach przeciw Werresowi*) wprost określał ukrzyżowanie, nie będąc w swej ocenie odosobniony, jako „najokrutniejszą i najbardziej obrzydliwą karę” oraz „najhaniebniejszą i najwyższą karę niewolników”⁴⁸ (zdarzało się, że krzyżowano głową w dół lub wbijano belkę w genitalia), zaś w *Obronie Rabiriusza* stwierdza: „a sama nazwa »krzyż« niech będzie trzymana z dala nie tylko od osoby rzymskiego obywatela, ale i od jego myśli, jego oczu i uszu”⁴⁹. Z perspektywy imperialnej ideologii męskiej *virtus* zrozumiałe jest pytanie o status tego zdemolowanego ciała-życia:

Przestępstwem jest spętać rzymskiego obywatela; wychłostać go to hańba; zabić go – niemal zdrada stanu [*parricidium*]; ale jak nazwać ukrzyżowanie go? Nie ma odpowiedniego słowa, którym można by określić coś tak niegodziwego⁵⁰.

Ciało Jezusa, niemęskie już przez swoją „żydowskość”, zostało więc całkowicie publicznie upokorzone, czyli odebrano mu jakiegokolwiek znamiona męskiej godności w oczach Rzymianina. Jednak św. Paweł, wbrew radzie Cyncerona, aby sam krzyż „trzymać z dala od myśli, oczu i uszu”, stawia go jak najbliżej „myśli, oczu i uszu” (Ukrzyżowany pozostaje w jego listach w samym centrum teologii)⁵¹, co ma dwuznaczne konsekwencje dla tych, którzy kochają pamięć o Jezusie i zarazem znają

46 1 Kor 12,13: „*kai gar en henī pneumatī hemeīs pantes eis hen sōma ebaptisthēmen*”.

47 Wciąż inspirująca – lecz pomijająca aspekt *genderowy* – jest rozprawka Martina Hengela z 1976 roku *Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes vom Kreuz»*, [w:] tegoż, *Studien zum Urchristentum (Kleine Schriften VI)*, Tübingen 2008, s. 594-652.

48 Cynceron, *In Verrem*, 2,5, 165: „*supplicium crudelissimum taeterrimumque*”; tamże, 2,5, 169: „*servitutis extremum summumque supplicium*”. Określenie „*servile supplicium*” („kara właściwa niewolnikowi”) pochodzi od Waleriusza Maksymusa z lat czterdziestych pierwszego wieku (Tacyt, *Historiae*, 4,11, 3); zob. M. Hengel, *Mors turpissima crucis...*, s. 625 i n.

49 Cynceron, *Pro Rabirio Perduellionis Reo Oratio ad Quirites*, 5, 16: „*et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum sed etiam a cogitatione, oculis, auribus*”.

50 Cynceron, *In Verr.*, 2,5, 170.

51 C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 67 i n.

rozmiary jego upokorzenia, pośrednio prowokując wytworzenie paradoksalnej postawy – fetyszystycznego odwrócenia. Jej dość upiornym popkulturowym obrazem jest na przykład *Pasja* (2004, reż. Mel Gibson), gdzie Jezusowi, nagiemu mężczyźnie poddanemu torturze i zamienionemu w krwawy ochłap mięsa, towarzyszy podczas biczowania i Drogi Krzyżowej androgyniczny, grany przez aktorkę Szatan, jak zniewieściały i „burdelowy” *amphibion therion* Klemensa albo *monstrousum aliquid* Augustyna, noszący na rękach swoje demoniczne dziecko⁵². W heteroseksistowskim świecie Gibsonowskim to dopełnia słodczy upokorzenia, wyobraźnia sadomasochistyczna rozkoszuje się nim, ponieważ wie, że pełen nadludzkiej mocy Jezus-Mężczyzna-Król zatriumfuje. W świetle tego fetyszystycznego odwrócenia upokorzenia żydowskiej męskości Jezusa zupełnie inaczej wygląda owa fantazja „dobrego chrześcijańskiego żołnierza”, iż analnie gwałci pociskami swojego wroga – militarna fantazja seksualna odkrywa tu bardzo starą strukturę imaginacyjną, która bez reszty sytuuje go w pozycji imperialnej (i to w sensie nie tylko politycznym, ale i teologicznym).

Jedną z podejmowanych przez późnonowotestamentowych autorów strategii obrazowania śmierci Jezusa, zmniejszających jej ekstremalnie upokarzający charakter, jest przedstawienie jej jako „szlachetnej” i „męskiej” na wzór starorzymskiej „godnej śmierci”: zamiana poniżenia na samopoświęcenie i stylizowanie jej na idealną władczą męskość, której imperialnym pierwowzorem jest ostatecznie sam *cezarsza*. Triumfalna tytulatura Chrystusa w pseudopawłowym 1 Tm 6, 15 nie pozostawia na przykład wątpliwości, iż rywalizuje z rzymską: *ho makaris kai monos dynastes* („szczęśliwy i jedyny władca”), *ho basileus tôn basileuonton* („Król królów”) czy *kyrios tôn kyrieuonton* („Pan panów”) – ekstremalne, militarne jej formy odnajdujemy w najpóźniejszej Apokalipsie⁵³. Także Pawłowy obraz Jezusa jako wielkiego pana, służącego swoim poddanym, sprawiedliwego i łagodnego sędziego, przed którym będzie się „zgięło każde kolano na niebie i na ziemi, i pod ziemią” (Flp 2, 10), to obraz idealnego, męskiego władcy dla wszystkich, wzorowanego na rzymskim prototypie i kulcie cnót „wzorowego pana/*dominus*” (wyłącznie męska *virtus* i *nobilitas*, nieprzystługujące kobietom ani niewolnikom)⁵⁴. Nawet opis ukazania się zmartwychwstałego Jezusa z zakończenia Ewangelii

52 Zob. np. S. Thistlethwaite, *Mel Makes a War Movie*, [w:] *On the Passion of the Christ: Exploring the Issues Raised by the Controversial Movie*, red. P. Fredrikson, Berkeley-Los Angeles 2006, s. 129 i n.

53 C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 159-174.

54 Tamże, s. 178.

Mateusza najpewniej wzorowany jest na rzymskich tradycjach *apotheosis* cezara lub bohatera, który ukazuje się w przemienionym ciele. Jezus oświadcza tam swoim uczniom, iż władza teraz całym kosmicznym *imperium-dominium*, a więc przewyższa każdego ziemskiego cezara i jego ziemskie „imperium bez końca”⁵⁵, przekazując im zarazem światową (lecz – w opozycji do Rzymu – niemilitarną) misję: „Jest mi dana wszelka władza w niebie i na ziemi [*pāsa eksousia en ouranō kai epi gēs*]” (Mt 28, 18)⁵⁶. Jest to jeden z wyrazistych przykładów tego, jak religijno-polityczny opór przeciw Imperium powoduje dialektycznie (*via fetyszystyczne odwrócenie*) głębokie wniknięcie ideologii imperialnej do teologii Nowego Testamentu i wyobrażenia Boga⁵⁷. Gorzką ironią jest, że niespełna dekadę później, w swoim liście do „braci z Koryntu”, biskup imperialnego Rzymu Klemens podaje im jako wzór wspólnoty chrześcijańskiej zarządzaną hierarchicznie cesarską armię kolonizatorów („każdy na swoim posterunku wypełnia rozkazy cesarza i swoich dowódców”), zestawiając ją efektownie z ciałem „w Jezusie Chrystusie” i „jednomyślnym posłuszeństwem” wszystkich jego organów⁵⁸. Tę polityczną inwersję, która przez hermeneutyczną replikację schematu hegemonii (model „dominacji/*dominium*”) nasacza Nowy Testament imperialną ideologią i projektem płci, można oczywiście starannie preparować i stosować odwrócenie drugiego rzędu. Patrzymy wówczas *queerowo* na ideologię „Chrystusa-Króla” – „kosmicznego cezara z męską cnotą” – nie jako uniwersalną formułę chrystologiczną, tylko mimowolną parodię

55 Wergiliusz, *Eneida*, I, 279: „*imperium sine fine*”. Według rzymskiej tradycji legendarny Romulus uniesiony został w chmurze do nieba z towarzyszeniem pioruna i przebóstwiony – czczony jako „bóg z boga zrodzony, król i ojciec miasta Rzym” (np. Tytus Liwiusz, *Ab urbe condita*, 1,16, 1-3: „*deus deo natus, rex parensque urbis Romanae*”). W późniejszym okresie senat mógł nadać taki status boga zmarłemu cesarzowi, który ze świata boskiego miał opiekować się odtąd całym *imperium* (tak było w przypadku Wespazjana czy Tytusa).

56 Zob. W.J. Cotter, C.S.J., *Greco-Roman Apotheosis Traditions and the Resurrection Appearances in Matthew*, [w:] *The Gospel of Matthew in Current Study: Studies in Memory of William G. Thompson S.J.*, red. D.E. Aune, Grand Rapids 2001, s. 127-153, czy W. Carter, *The Gospel of Matthew*, [w:] *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red. F.F. Segovia, R.S. Sugirtharajah, London-New York 2009, s. 95; wnioski te podziela też C.M. Conway, *Behold the Man...*, s. 120 i n.

57 Warren Carter (*The Gospel of Matthew*, s. 95) ujął ten paradoks zgrabną formułą: „Ewangelia imituje to, czemu się przeciwstawia” – historycznie ma to poważne, choć początkowo niewidoczne konsekwencje.

58 Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 37, 1-5 (tłum. pol. A. Świderkówny w: *Pierwsi świadkowie: pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 2010, s. 67 i n.).

wprost ujawniającą tę ideologię, dokładnie tak, jak parodia płci ujawnia nierzeczywisty, czysto performatywny jej charakter.

Pozostajemy więc, czytając genderowo literaturę nowotestamentową, z *queerowym* „ciałem Chrystusa”, które jest ontologicznym źródłem kruchości, delikatności i permanentnej niestabilności partykularnego obrazu „bliźniego”⁵⁹, a nawet ulotną reprezentacją imperialnej, cielesnej przemocy na o wiele głębszych poziomach, niż wskazuje to jedynie historyczne fizyczne ukrzyżowanie, którego pamięć utrwalają teksty. Demaskowanie narracji stabilizujących percepcję ujawnia strukturę normatywizacji, która tu działa, a jest to struktura patriarchalna, dominacyjna („kyriarchalna” – Elisabeth Schüssler–Fiorenza) i heteronormatywna⁶⁰. Jeśli założymy za św. Pawłem, iż wspólnota chrześcijańska tworzy fantomowe, niepodlegające politycznej naturalizacji „ciało Chrystusa” jako *corpus verum*, to widać głęboko dewiacyjne konsekwencje takiej figury. Samo Ukrzyżowanie można *de facto* potraktować jako historyczno-religijny przykład „radykalnej formy masochistycznej pasywności”⁶¹ jako procesu *odstawania się* [*unbecoming*] poza dialektykę kolonizatora/ kolonizowanego i pana/ofiary (Judith Halberstam). Mamy tu drugi argument, iż chrześcijańska, widmowa wspólnota musi być w konsekwencji – jeśli oglądamy ją w medium mimowolnej parodii *virtus dominandi*, na której się dialektycznie wspiera – totalnie *queerowa* (i dokładnie tak widzieli ją starożytni Rzymianie z pozycji imperialnej cnoty każdego męskiego *civis*).

59 Judith Butler poszukuje w zakończeniu swojej *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London-New York 2004, s. 131 i n.) zarysów możliwej „żydowskiej etyki *non-violence*” w oparciu o Levinasowską ontologię „twarzy Innego” i kategorię kruchości [*precariousness*]. Rodzą się tu pytania, czy możliwy jest chrześcijański jej odpowiednik i czy teologia Wcielenia oraz Ukrzyżowania nie radykalizuje moralnego imperatywu *non-violence* w tak ekstremalnym stopniu, iż jedyną psychologiczną odpowiedzią nań są obscena fetyszystycznego zaprzeczenia („to jest nasza przemoc, *ale przecież* doniosły wyraz miłości, prawdy i wiary”): jak inaczej wyjaśnić, iż chrześcijanie zawsze bez wstydu legitymizowali agresję i regularną przemoc wpatrując się jednocześnie w krzyż jako nienaruszalny, miłosny fetysz?

60 Struktura ta reprodukowana jest zwłaszcza w retoryczno-kyriocentrycznej funkcji języków starożytnych, w których spisana jest literatura biblijna i ich analiza to podstawowe osiągnięcie feministycznych studiów biblijnych – zob. np. E. Schüssler–Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York 2000, s. 91 i n.: „Kyriocentryczny język służy kyriarchalnym interesom; i odwrotnie, kyriarchalne interesy determinują znaczenia kyriocentrycznego języka”. Archaiczne i naiwne traktowanie języka przez teologię po Weberowsku, jako z natury „przezroczyściego” (tamże, s. 93), prawie całkowicie uniemożliwia już w punkcie wyjścia dostrzeżenie społeczno-politycznych uwarunkowań samej kyriologii jako wątku zastanej chrystologii.

61 J. Halberstam, *The Queer Art of Failure*, s. 131.

Nigdzie nie widać tego wyraźniej niż we wczesnochrześcijańskiej literaturze hagiograficznej, w której upokorzeni męczennicy, ginący na arenach jako bierne ofiary publicznego, imperialnego bestialstwa, przedstawiani są jako zwycięscy herosi o męskich cechach („gladiatorzy/atleci wiary” albo „żołnierze ducha”), takich jak opanowanie, aktywność, racjonalność, godność czy potęga woli, co z perspektywy rzymskiej ideologii płci było zabawne i mogłoby nawet ironicznie stanowić część całego widowiska⁶². Ta wsteczna maskulinizacja ofiar jest naiwnym przejęciem imperialnej ideologii męskości i zwykle towarzyszy jej deprecjacja władzy cesarza przez podkreślanie, iż władza on na ziemi tylko dzięki łasce Boga, od którego pochodzi wszelka władza – dlatego, jak o tym mowa na przykład w *Męczeństwie św. Justyna* (6.2), męczennicy-atleci staną po śmierci „u strasznego tronu” *własnego, większego* władcy, czyli niebiańskiego „*cezara*”, będącego, w sensie Pawłowym, jak pan [*despotes*] wiernych niewolników, których „nabył” zbawczym aktem⁶³. Za to, co początkowo jest dyskursywną strategią obronną, teologia chrześcijańska musi zapłacić bardzo wysoką cenę, ponieważ ta niebiańska *politeia* i model „chrześcijańskiego gladiatora” sankcjonują męską *virtus dominandi* i zamieniają teologię w tragifarsę cesarskich dworów, z których oba to dwory mężczyzn, a jeden jest niewidzialny. Odpychająca fantazja nowej „chrześcijańskiej republiki”, nawet niebiańskiej, staje się areną „atletów wartości” z postpogańską *dikaiošyne*, tak typową dla fundamentalistycznej i konserwatywnej *commedia dell'arte* „obrony chrześcijańskich wartości”, i dlatego *queerowa* obecność jest parodystycznie antyrepublikańska. Przypomina o bezwstydnym delikatności, irracjonalności różnicy i zbawiennych porażkach⁶⁴, dzięki którym ludzie mogą w ogóle kochać i spojrzeć sobie w oczy,

62 Zob. L.S. Cobb, *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York 2008.

63 Tamże, s. 127. W niektórych przypadkach Bóg uczestniczy nawet w tym, co rozgrywa się w amfiteatrze jako „inscenizator”, co dodatkowo podkreśla niższość władzy cesarskiej (tamże, s. 183). Bóg jest także nazywany *despotes* jako „zarządca (swojego) nieba i ziemi” w Dz 4, 24, ale w kontekście wykupienia i odrzucenia przez „heretyków” (którzy nie chcą być „wykupieni”) tytuł ten pojawia się dwukrotnie w 2 P 2, 1 oraz Jud 4. Widać, jak męsko-językowa mimikra dialektycznie przesuwają pozycje ofiar i panów, gladiatorów i władców.

64 Mówiąc o „zbawiennych porażkach”, jestem tu dłużnikiem wspaniałej książki Judith Halberstam *The Queer Art of Failure*. Priorytetem jest budowanie chrześcijańskiej teologii porażki/niepełności, która – co jasne – jest tym samym nie tylko *queerowa*, ale przede wszystkim antykapitalistyczna. Pozostawienie Boga niesqueerowanym jest zawsze katastrofą, ponieważ Bóg taki – ściśle rzecz biorąc – *nie może współczuć*.

z czym zawsze mają problem republikańskie „podmioty platońskie”, patrzące wyłącznie „w górę” i „tam, daleko” [*entautha ... allothi*], co ma rzekomo leczyc idiosynkrazję miłosnej „choroby oczu”⁶⁵. Ontologiczna, zarazem konstytutywna i głęboko afirmatywna rola porażek jest tu kluczowa, ponieważ w ontologiach i teologiach porządku-natury jako *teleon soma* nie tylko nie mogą one być „zbawienne”, ale nawet nie dają się zdefiniować jako ich immanentny komponent⁶⁶. Ale *queerowy* Bóg chrześcijan nie jest bogiem dostojnej *diakoiosyne*, atletycznych cnót ani kosmicznego Przeznaczenia [*heimarmene*], ponieważ nawiedza, jak dyskretna, nocna sowa, miejsca milczącej moralnej dywersji, gdzie jest pomoc, chore oczy miłosnych utopii i śmieci, a nie ma nawet śladu „naturalności”, pożytku ani harmonii. Najwyraźniej Bóg ten woli cieniste ogrody z pleniącymi się chwastami współczucia (Mk 4, 30-32) niż słoneczny ogień „imperium pokoju”.

Pytanie o „liczne członki jednego ciała” (1 Kor 12, 12) i teologię porażki nie jest więc kwestią doraźnej organizacji takiego czy innego Kościoła, lecz pytaniem teologiczno-politycznym o samą możliwość erotycznej zbieżności działań ciał i trajektorii życia wierzących we wspólnocie naśladowców Jezusa, w której *libido dominandi* jest świadomym wysiłkiem oddysocjowane od *virtus dominandi* przez szereg religijno-etycznych dyspozytywów, z których „Kazanie na Górze” (Mt

65 Zob. Platon, *Symp.* 211c2 („wspinanie się”, *epanienai*) oraz 211d1-2 (*entautha ... allothi*); *Phaidr.* 255d5 (choroba oczu, *ophthalmia*, wywołana miłością do drugiej osoby).

66 Zob. np. Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, I, prop. XXXIII: „*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*” (Spinoza, *Die Ethik. Lateinisch/Deutsch*, Stuttgart 1977, s. 80). Podobnie w ontologii stoickiej, jak w każdej necesytarystycznej, pojęcie „porażki” (nie mówiąc o „zbawiennej porażce” i „sztuce porażki”) jest niedefiniowalne. Być może tutaj leży też głęboka przyczyna odrazy Nietzschego zarówno do „porażek”, jak i etyki współczucia-empatii (*Mitleid*). Włączenie ontologicznie rozumianej porażki na poziomie samej tylko antropologii nic nie zmienia i zabezpiecza Boga przed *squeerowaniem* (oraz odczuwaniem współczucia), jak to w radykalnej formie widać już w teologii Lutra i Kalwina, co jest efektem paradoksalnym, skoro są to antypody stoicyzmu i Spinozy. Rozwiązaniem tej pozornej zagadki jest fakt, iż w teologiach chrześcijańskich dochodzi do paradoksalnej naturalizacji „łaski” jako „drugiej natury”, ponieważ łaska Boża (absolutnie suwerenna wola) jest strukturalnie *czystym negatywem* natury, a więc ukryta forma ontologii necesytarystycznej jest rozszczepiona na dwa porządki, co widać już u św. Augustyna. Przygnębiającą ilustracją tego chrześcijańskiego myślenia jest na przykład religijna czarna komedia *Jabłko Adama* (*Adams abler*, 2005, reż. A.T. Jensen) z jej surową fuzją „cudownych znaków”, „prostej wiary” jako oddania Bogu, „niewinnej” brutalności oraz „niezbadanych wyroków” w myśl Rz 11, 33.

Queerowy Bóg chrześcijan nie jest bogiem dostojnej *diakoiosyne*, atletycznych cnót ani kosmicznego Przeznaczenia [*heimarmene*], ponieważ nawiedza, jak dyskretna, nocna sowa, miejsca milczącej moralnej dywersji, gdzie jest pomoc, chore oczy miłosnych utopii i śmieci, a nie ma nawet śladu „naturalności”, pożytku ani harmonii

5, 1-7, 28) zajmuje pozycję wiodącą. Nie może przed nim uciec żadna chrześcijańska teologia wyzwolenia już choćby z tego powodu, iż „szukanie miłości i prawdy jest szukaniem cielesnym”⁶⁷, a więc mapy pragnień i tożsamości/subiektywności są z konieczności rozciągniętymi mapami cielesno-politycznymi, w których nawet najdrobniejsza różnica biologiczna – „gładkość” albo „owłosienie” – może stać się powierzchnią intensywnej regulacji [*kateuthynein*], stąd Pawłowe „jedno (męskie) ciało” zawsze powraca do dialektycznej gry o *dominium*. Nie dziwimy się, że tak właśnie dzieje się już u samego Pawła, który zastanawia się nad naturą „głowy” tego ciała – i to nawet jeśli politycznie zrezygnujemy z tej „głowy”, jak w rzeźbie Laury Facey *Body and Blood of Christ*, pozostawiając tylko klasyczny korpus z męskimi genitaliami; albo nawet w malarstwie renesansowym, gdzie przedstawienie pośmiertnej erekcji penisa u wiszącego na krzyżu Chrystusa zdaje się już symbolicznie zapowiadać triumf Zmartwychwstania⁶⁸. A jednak pamięć tortur, bestialstwa, upokorzeń i ich imperialny kontekst sprawiają, że triumf i gloria są już nie do zbudowania/odzyskania, a każda praktyka regulacji i dyscypliny musi stać się w takiej wspólnotcie nieodwracalnie (ontologicznie) podejrzana. Chrześcijańscy teologowie od dawna powinni byli lepiej rozumieć, że sakramenty – chrzest, wspólne jedzenie, dzielenie się dobrami czy błogosławienie kruchej miłości – to eschatologicznie teatralna, chwilowa kontrrzeczywistość radości w sensie czysto religijnej odpowiedzi na horror przemocy, bezwzględności i wyzysku, „rzeczywistość, która sprawia, że możliwe jest dla nas w ogóle istnienie” (John Zizioulas), lecz której nie może zagwarantować żadna instytucja ciągłości ani „wzniosła historia”⁶⁹. To teatralne, ulotne ciało uwspólniania, zakotwiczone w działaniu, *nie może mieć płci* – tak jak nie ma głowy, brody, mięśni, penisa, honoru ani żadnej „władzy pojedynczości”.

Skoro jednak *sōma Christou* jest z perspektywy naturalistycznej i ontologii ściśle materialistycznych – na mocy eschatologicznej dewiacji – tworem fantomowym, kontrnaturalnym, warunki jego naturalnej egzemplifikacji w konkretnych, historycznych subiektywnościach wiernych są permanentnie nieuregulowane, co wprowadza głęboką anarchię w fun-

67 M. Althaus-Reid: *The Queer God*, s. 2.

68 Zob. klasyczną pracę Leo Steinberga *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion*, New York 1983.

69 Jednym z nielicznych, którzy to eksponują, jest teolog W.T. Cavanaugh: *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford 1998, zvl. s. 270 i n. Zob. też J. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985.

damenty jakiegokolwiek teologii sakramentu. Nawet Kościoły charyzmatyczne i mistyczne zabezpieczają tę anarchię szeregiem strategii politycznych w swojej walce o „jedno (męskie) ciało”, wbrew temu duchowi, który „wieje, którędy chce” w każdym „urodzonym z ducha” (J 3, 7: *ho gegennemenos ek tou pneumatos*). Centralny sakrament erotyczny całej wspólnoty, błogosławienie miłości (nie: małżeństwo-kontrakt), zajmuje w tej dialektyce istotne miejsce, ponieważ odbija się w nim cały projekt „nie/jednego ciała”, jego realna utopijność i eschatologiczna dewiacja, a także – horyzontalnie – całe anormalne rozregulowanie relacji czasowości (historyczności) aktu sakramentalnego do wieczności, która jest w teologii św. Pawła niezapośredniczonym patrzeniem „twarzą w twarz” (1 Kor 13, 12: *prosopon pros prosopon*). Dokładnie tak samo przedstawia się teologicznie problem nie/jednej (tzn. *queerowej*) tożsamości-trajektorii życia każdego wierzącego, która może uzyskiwać jakąkolwiek spistość tylko w reżimie politycznych regulacji, wytwarzających historyczne, ucieleśnione „poszczególności” (symboliczne Prawo, które produkuje cząstkowe uniwersalności, *to ek merous*, poprzez anonimowe, językowo-materialne „poznanie po części” [1 Kor 13, 12: *<gnosis> ek merous*]), ale musi ona też *zarazem znieść* wyrzucające poza fantazję „pojedynczości/samoistności”, niebroniące siebie życie poza Prawem, w nieuregulowanej anarchii miłości, która „nie dba o swoje” i „nie cieszy się z niesprawiedliwości” (1 Kor 13, 5-6), a więc jest delikatnym, politycznie bardzo naiwnym ruchem życia ignorującego erotykę imperium i cnoty republiki. Ta miłość, mimo iż jest *prima facie* skromna, cierpliwa i wygląda na dość anemiczną, bynajmniej nie jest sentymentalnym poletkiem inteligentnej, mieszczańskiej subiektywności, a wręcz odwrotnie: odczytany eklezjologicznie Pawłowy hymn o miłości może brzmieć dla niej nieco przerażająco (taki też może być w istocie chrześcijański sakrament miłosny, gdy jego kontrimperialna *queerowość* wychodzi na jaw).

Jeśli na chwilę opanujemy w sobie tę pokusę teologicznego sentymentalizmu, czy nie jest już bardziej jasne, dlaczego obecność niechrześcijan, kapłanek, biskupów albo błogosławionych związków osób LGBTQ ma niezastępowalne znaczenie dla wspólnoty chrześcijańskiej? Ale także: dlaczego religijny konserwatysta może wpatrywać się z namiętą, fetyszystyczną nadzieją w zgwałcone męskie ciało na krucyfiksie, ale raczej nie wzruszą go/ją muzułmańskie, *nie*-chrześcijańskie ciała gwałcone w Abu Ghraib ani codzienny „gwałt naprawczy” na lesbijkach na ulicach dumnie chrześcijańskiego Johannesburga? Czy nie powinniśmy wciąż skupiać całego wysiłku teologicznego na otwarciu dezerterskim odwrocie, aby upokorzone, *queerowe* ciało Boga nigdy nie mogło stawać się

„nieskazitelnym Wodzem”⁷⁰ ani drugim Romulusem, *deus deo natus*⁷¹, obscenicznie czczonym przez jakikolwiek „senat” czy Kościół, chlubiące się swoją *pax christiana*, która zręcznie „dba o swoje” i dla której oczywiście każde świadectwo upokorzonego przez nią życia-nadziei niesie „szczególne ryzyko”⁷²?

Pewien potencjał erotycznej, religijnej anarchii tekstu św. Pawła widać wyraźniej, gdy umieści się go obok mużułmańskiego, jeszcze radykalniejszego „hymnu o miłości”, który kwestię poszczególności, „*to ek merous*”, również postrzega bez-prawnie, z nienaturalnym pominięciem *libido dominandi*. Słynna w kontekście mistyki sufijskiej, napisana w drodze do Mekki Oda XI z *Tarjumān al-Ašwāq* [*Tłumacza pragnień*] Ibn al-Arabiego zawiera słowa: „O cudzie, ogród pośród płomieni! / Moje serce stało się zdolne przyjąć każdą formę. / Jest łąką dla gazeli, klasztorem dla chrześcijańskich mnichów, / Świątynią dla pogańskich bożków, Kaabą krążącego pielgrzyma, / Tablicami Tory, zwojami Koranu. / Moją religią jest miłość – gdziekolwiek zawęduje jej karawana / W miłość wierzę, ona jest moją wiarą”⁷³. Po pierwsze, ogród ten jest irytująco „nierealnym” przeciwień-

70 Św. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 37, 1, s. 67. W ekstremalnie ideologicznym rozdz. 20. *Listu* Klemens w sposób typowy przedstawia – na modłę tak rzymsko-imperialną, jak stoicką – boski „porządek kosmiczny” (*harmonia*) jako wzór „zgody [porządku społecznego]” (*homonioia*); zob. np. C. Breytenbach, *Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1 Clement 20:3*, [w:] *Encounters with Hellenism: Studies on the First Letter of Clement*, red. C. Breytenbach, L.L. Welborn, Leiden 2004, s. 182-196. Wielu chrześcijan do dziś wyobraża sobie, że relacje miłosne między mężczyznami albo kobietami czy pełna emancypacja kobiet (nie tylko w Kościołach) złośliwie burzą „naturalno-kosmiczną” *homonioia*, co wymaga protestu, choćby nawet to kościelne, protekcyjne nauczanie było wielokrotną obelgą – zgodnie z wytycznymi Klemensa: „Słuszną jest zatem rzeczą, abyśmy nie uchylali się jak dezertery od pełnienia Jego woli. Gdy mamy do czynienia z ludźmi bezrozumnymi i bezmyślnymi, [...] bądźmy gotowi raczej ich niżli Boga obrazić (tamże, 20, 4-5, s. 61). Pytanie, czy tacy „żołnierze” pod wodzą „nieskazitelnego Wodza” są jeszcze zdolni dojrzeć, iż funkcjonują w strukturze imperialnej *pax*, a nie *šalom* Proroków?

71 Św. Augustyn (*De Civ. Dei*, 22.7.1) nazywa takie skojarzenie Chrystusa i Romulusa „mocno śmiesznym”, *valde ridiculum*, powołując się na czysto teologiczną różnicę między apoteozą a Wniebowstąpieniem, ale sam fakt, iż jakikolwiek Kościół jest skłonny uznać obecność pożądanego, uprawiającego miłość ciał gejowskich i lesbijskich za obrazę honoru i porządku „ciała Chrystusa-Pana”, czyni je „mocno trafnym”, co wprost pokazuje, na ile chrystologia może być ciągłą funkcją imperialnej, patriarchalnej polityki.

72 Zob. J. Butler, *Ramy wojny...*, s. 111.

73 Arabski tekst oryginału w: Ibn al-Arabi, *Tarjumān al-Ašwāq*, Bejrut 1966, s. 44. Przekład ang. w: *Tarjūmān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes by Muhyī'ddīn ibn al-Arabi*, red. i tłum. R.A. Nicholson, London 1911, s. 66 i n.; tłum.

stwem przykościelnego ogrodu, na przykład takiego jak ten z filmu *Jabłka Adama* – z dorodną jabłonką „ku chwale Pana” i trupami ptaków oraz kota jako konturow „niezbadanych dróg Pana”, zbawiającego swoich ludzi. Po drugie, zasłużenie podziwiana fraza o sercu [*qalb*] „zdolnym-przyjąć-każdą-formę” wskazuje kierunek utopii, który okazał się zbyt trudny dla teologii chrześcijańskiej, ale i dla islamu (ibn Arabiego oskarżano o herezję i poetycką pornografię), i jest to trudność ściśle polityczna, ponieważ dotyczy – jak u św. Pawła – erotyki kruchoj tożsamości nierespektującej logiki Prawa, tzn. religijnej erotyki „zbyt ekumenicznej” i „zbyt transgenderowej” (w kontekście dowolnego monoteizmu imperialnego).

Ale rzecz jasna ibn Arabi zdaje tu sprawę z pewnej ściśle religijnej potencjalności, która w oczach każdego fundamentalisty jest anemiczna i niebezpieczna zarazem (jak w bardzo ambiwalentnej frazie Gandhiego: „żołnierz pokoju”⁷⁴), a która u ibn Arabiego i w teologii sufijskiej przybrała postać mistycznej idei *taqallub*, niekończącej się przemiany-fluktuacji „serca/tożsamości” pod wpływem nowych form, które przybiera (gra semantyczna wokół arabskiego *qalb* = „odwrócenie, przewrót, zmiana”⁷⁵). Teologiczna kategoria Prawdy-Absolutu [*al-Haqq*], perwersyjnie bezcenna jako obiekt fascynacji dla każdej ortodoksji, jest tu dialektycznie uzupełniona biegunem radykalnej relatywności obrazu [*sūra*], który nigdy nie może stać się pełnym jej reprezentantem i odslonięciem, co sprawia, że religijna tożsamość-pragnienie [*qalb*] – jak każda inna – może być wyłącznie afirmacyjną fluktuacją, przepływem [*taqallub*] stabilizujących ją wyobrażeń. (Czy „ciało teologii”, *corpus doctrinae*, nie jest właśnie takim pragnieniem *jednego* obrazu-*eikon*, który odślaniałby *jedną* prawdę za pomocą perwersyjnej fantazji o ostatecznym powstrzymaniu przemieszczeń samego tego ludzkiego pragnienia? Może teolog *queerowy*, szukający pokoju miłości przez religijnie uwolnione pragnienie, to postkolonialny teolog-hybryda, partyzancki teolog oscylujący w niekończącej się diasporze tożsamości i „pozycjach niemożliwych”, jak *queerowy* sufi Ibrahim Abdurrahman Farajajé, wcześniej pastor Elias Farajajé-Jones? *Queerowy* monoteizm i jego anarchizyczna czy prorocka pneumatologia, jak widmo-gównno-chaos uniemożliwiające trwałe, imperialne zsuwanie władzy konstytuującej i ukonstytuowanej, ma co prawda sens erotyczny, jak u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej

Queerowy monoteizm i jego anarchizyczna czy prorocka pneumatologia, jak widmo-gównno-chaos uniemożliwiające trwałe, imperialne zsuwanie władzy konstytuującej i ukonstytuowanej, ma co prawda sens erotyczny, jak u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej

niem. w: A. Schimmel, *Gärten der Erkenntnis: Das Buch der vierzig Sufi-Meister*, Düsseldorf-Köln 1985, s. 143.

74 *Gandhi on Non-Violence: Selected Texts from Mohandas K. Gandhi's Non-Violence in Peace and War*, red. T. Merton, New York 2007, s. 70.

75 Zob. W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany 1989, s. 106 i n.; M.A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, London 1994, s. 108 i n.

u Platona i Arystotelesa, ale zarazem jest otwarciem bezwstydną zdradą grecko-rzymskiej idei prawno-politycznej). Mamy tu oczywiście do czynienia ze ściśle teologicznym wariantem epistemologicznego problemu hegemonii uniwersalności („*pax*”), która zawsze jest – wbrew swym wysiłkom konstrukcyjnym – „*ek merous*”. Erotyczna uto--pia ibn Arabiego musi więc prowadzić (i rzeczywiście go doprowadziła) do zaprzeczenia, by owa „religia miłości”, mogła być po prostu „islamem”; trudno mieć jakieś głębsze wątpliwości, by *queerowy* teolog chrześcijański mógł postąpić inaczej z grubym konturem „chrześcijaństwa”. Białe, męskie, heteroseksualne *corpus doctrinae* z pewnością nie ma i nigdy nie będzie miało nic wartościowego do powiedzenia o miłości, lojalnościach i nadziejach pogardzanego ciała ze swoich rozdętych marginesów.

„Ciało Chrystusa”, nienaturalne i widmowe umocowanie chrześcijańskiej utopii, nie może mieć obrazu [*eikon*] w żadnym partykularnym, historycznym Kościele, tak jak tekstualna, krzepnąca w Nowym Testamencie pamięć o Jezusie nigdy nie mogła być pełnym obrazem-ikoną chrystologicznej rzeczywistości „twarzą w twarz”. Dla teologii ważne jest osvajanie się z myślą, iż głęboka anarchia sakramentu błogosławienia miłości, korelująca z anarchią samych nieprzewidywalnych relacji miłosnych między ludźmi, jest nieusuwalna i to ona daje jakiegokolwiek szanse na doświadczenie tej rzeczywistości. Kontrowersja wokół tego, czy na przykład „lalunia” – „ciota” – „pedał” może w ogóle kogoś poślubić w kościelnej wspólnoty, nie dotyczy żadnego „prawa naturalnego” (które jest perswazyjną fikcją nie do pogodzenia z Pawłową eschatologią), lecz polityki życia jako „obrazu Boga” [*imago Dei*], który nigdy nie odnosi się do jakiegoś wyfantazjowanego „stanu naturalnego”, lecz ma raczej charakter *utopijnej, proleptycznej ewokacji*, czyli – w języku religijnym – erotycznej eschatologii „pokoju [*shalom*] dla całego stworzenia”⁷⁶. A zatem arogancki chrześcijanin, zanim posłuży się przykrywającym jego irytację tanim dowcipem, musi jeszcze tylko odpowiedzieć przekonująco na nietanie pytanie: czy jego odraza do obecności i błogosławienia kochających się par gejów, lesbijek albo osób trans we wspólnoty nie rujnuje przypadkiem podstaw nie tylko całej jego sentymentalnej wiary w sens tej wspólnoty, ale *nawet* samej Pawłowej, eschatologicznej nadziei na patrzenie „twarzą w twarz”?

76 Zob. zwłaszcza *The Meaning of Peace: Biblical Studies*, red. P.B. Yoder, W.M. Swartley, Louisville/KY 1992; W. Brueggemann, *Living Toward a Vision: Biblical Reflections on Shalom*, Philadelphia 1978, E. Fromm, *Biblijni prorocy o pokoju*, tłum. J. Mizińska, [w:] tegoż, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Lublin 1992, s. 77-82.

MAREK WOSZCZEK (1980) – filozof, historyk religii. Adiunkt w Instytucie Filozofii UAM i członek zespołu Międzywydziałowej Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Zajmuje się ontologią przyrody, filozofią fizyki, filozofią i historią religii (w szczególności wczesnego chrześcijaństwa). Opublikował książkę *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka* (2010). Laureat m.in. Nagrody Naukowej Prezesa Rady Ministrów (2009) oraz nagrody naukowej im. Klemensa Szaniawskiego (2009).

Dane adresowe:

Marek Woszczeck

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89c

60-568 Poznań

e-mail: marekwoszczeck2@wp.pl

Cytowanie:

M. Woszczeck „Ogród pośród płomieni”. *Erotyka imperium, eklezjalne ciała i queerowanie małżeństwa*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/08.Woszczeck.pdf (dostęp dzień miesiąc rok)

Author: Marek Woszczeck

Title: „Garden among the Flames”. *The Erotics of Imperium, Ecclesial Bodies, and Queering the Marriage*

Summary: The article is an attempt to map more closely a queer revolutionary potential of Christian theology, which has two sources: historico-political (anti-imperial roots of Christianity in a colonial situation, generating a permanent opposition against the imperial ideologies of the „eternal order”, virtue and power, as well as some comprehensive parodistic strategies), and religio-imaginative (theology of Incarnation and Resurrection as revolutionary discourses set against the whole ancient metaphysical tradition working around the concept of „nature” and the positive, determining orders of being / universe, which stabilize the political imperial orders, homonoia). The Christian projects turned out to be both „deviant” and „reappropriative”: crypto-political radicalism of Christian theology of Incarnation and Resurrection has produced an enormous tension being relieved by some naturalization of a higher order, but that tension cannot be erased without destroying the very anti-imperial and anti-naturalistic foundations of the theology. Christian erotic eschatology of the „saving failures” as a religio-political utopia has nothing to do with the „natural order” or community of republican / imperial subjects and their virtues, which is why the political, ecclesial bodies are the queer bodies, unable to be regular organs within the „perfect body” as an eternal *schēma*.

Keywords: queer theology, imperial ideologies, body, nature, natural law, Incarnation, queer eschatology, theology of failure