

TOMASZ POLAK

Świadomościowa i instytucjonalna konstytucja chrześcijaństwa. Pytanie o struktury fantazmatyczne

1. Wprowadzenie

Przedstawiam tu syntezę wniosków wypracowanych w ramach badań nad przebiegiem, strukturą i znaczeniem procesów konstytutywnych dla chrześcijaństwa. Chodzi w szczególności o rozpoznanie struktur fantazmatycznych obecnych i utrwalonych w świadomościowej, symbolicznej i instytucjonalnej konstytucji tej religii od jej historycznych początków.

Punktem wyjścia są obserwacje dotyczące specyfiki chrześcijańskiego rozumienia trzech istotnych obszarów: władzy, posiadania i seksualności. W każdym z nich w tworzących się strukturach świadomościowych, symbolicznych i instytucjonalnych wczesnego chrześcijaństwa obserwujemy zachowanie charakterystycznego napięcia czy wręcz sprzeczności dwu „zinstytucjonalizowanych konceptów tożsamościowych”. Właśnie na ich tle rozwijają się we wczesnym – i w konsekwencji także całym późniejszym – chrześcijaństwie, charakterystyczne struktury fantazmatyczne, którym zamierzam się pokrótce przyjrzeć.

Przez „tożsamościowe koncepty zinstytucjonalizowane” rozumiem tu koncepty/struktury świadomości założeniowo i w znacznym stopniu bezrefleksyjnie przyjmowane przez pewną społeczność od momentu jej zaistnienia jako świadomej siebie społeczności. Struktury te są przez taką społeczność traktowane jako oczywiste, i w związku tym pozostają w jej samoświadomości poza krytyczną oceną – i to nawet wtedy, kiedy pojawiają się kwestionujące je doświadczenia. W tym właśnie sensie są to tożsamościowe koncepty/struktury świadomościowe takiej społeczności, uznawane za konieczny wymóg czy wprost strukturalną rację jej istnienia. Oczywistość, z jaką są one uznawane, poważnie utrudnia dostęp do nich – przynajmniej ze strony bezpośrednich uczestników – członków wspólnoty ukonstytuowanej na ich podstawie i czerpiącej z takiej konstytucji własną tożsamość.

W przypadku społeczności religijnych „tożsamościowe koncepty zinstytucjonalizowane” powstają w procesie przechodzenia doświadczeń podstawowych w struktury reli-

gijne. Przejście takie opisałem wstępnie w artykule *Alternatywa: nie-religijne – religijne w opisie doświadczeń podstawowych. Przykłady* (Węclawski, 2007). W ramach tego podsumowania powrócę zatem pokrótce także do specyfiki tego procesu.

Dostrzeżenie wspomnianych konceptów w genezie chrześcijaństwa, zwłaszcza ich szczególnej konstrukcji i powiązania – wzajemnego uwikłania każdego z nich w drugi – stanowi moim zdaniem klucz do zrozumienia źródła trwałej „fantazmatyzacji” struktur świadomościowych i instytucjonalnych tej religii, a to z kolei pozwala rozumieć i objaśniać wiele elementów jej realnej historii – w szczególności obecne w niej elementy ekscesu i hipokryzji. Przyjrę się tu zatem najpierw konstrukcji owego podwójnego „zinstytucjonalizowanego konceptu tożsamościowego”, a następnie zapytam o przyczyny jego ukonstytuowania się i o jego trwałe skutki.

2. Teza wyjściowa: Napięcie/sprzeczność między dwoma źródłowymi „tożsamościowymi konceptami zinstytucjonalizowanymi” chrześcijaństwa

Tezą wyjściową jest, że od najwcześniejszych początków społeczności chrześcijańskiej mamy w jej ramach do czynienia z dwoma „tożsamościowymi konceptami zinstytucjonalizowanymi”, powiązanymi w charakterystyczną biegunową strukturę napięcia czy wręcz sprzeczności – i to powiązanymi tak, że stały się one dla siebie wzajemnie konieczne: wzajemnie podtrzymują własne istnienie, a równocześnie za sprawą wpisanego od początku w ich relacje „konstytutywnego napięcia” każdy z nich wytwarza trudności ideowe, moralne i organizacyjne, a więc „polityczne” (w podstawowym sensie tego słowa), których doraźne rozwiązywanie umożliwia powiązany z nim kontr-koncept.

Kiedy patrzymy na rzecz w nieco uproszczonej skali doświadczeń podstawowych i ich charakterystyk, pierwszemu z tych konceptów można przypisać cechy podstawowych doświadczeń wolnościowych i emancypacyjnych czy wprost anarchicznych, drugiemu natomiast cechy równie podstawowych struktur dominacji czy też struktur „archicznych” (jako przeciwieństwa anarchicznych).

a. Konstrukcja konceptu pierwszego (anarchicznego)

W konstrukcji konceptu pierwszego w odniesieniu do struktur władzy chodzi m.in. o odwrócenie uznawanych powszechnie hierarchii społecznych (por. Theissen 2001, str. 127-131), w odniesieniu do majątku – o wolność od uwikłania w posiadanie i swobodę dysponowania sobą (por. Theissen 2001, str. 133-147), w odniesieniu do etyki seksualnej – o oparcie rozumienia małżeństwa na zjednoczeniu seksualnym i o odzyskanie w związku z tym partnerskiego, a odrzucenie dominacyjnego kształtu społecznego tego związku, (por. Theissen 2007, str. 434-448), ale także o „dzieciństwo” całościowej postawy życiowej rozumiane jako prostota i bezpośredniość relacji do ludzi i wartości oraz struktur społecznych.

Instytucjonalizacja tego konceptu polegała na wytworzeniu/podtrzymywaniu/odnawianiu w społeczności chrześcijańskiej ideału, możliwości i potrzeby „naśladowania Jezusa”. Jezus sam miałby spełniać ów koncept – i czynić to spontanicznie: postawa taka należałaby zatem do pierwotnego i osobistego, to jest tworzono go przez niego samego, kształtu jego życia. Pamięć o takim właśnie kształcie jego życia jest skądinąd tą częścią przekazu o Jezusie, która jest najbliższej osobistej historii, a więc „autentyzmu” jego życia – to w niej został dla nas ewentualnie zachowany dostęp do pierwszych doświadczeń „ruchu Jezusa” – sprzed jego wtórnego ureligijnienia i instytucjonalizacji (o ile w ogóle został on zachowany). Możliwość naśladowania jest w zasadzie otwarta dla każdego/wszystkich, choć zarazem zakłada się z pewną oczywistością, że realnie skorzystają z tej możliwości tylko niektórzy. Być może zresztą właśnie w tym założeniu i w oczywistości, z jaką jest ono przyjmowane, zachowało się mniej lub bardziej spontaniczne i powszechne odczucie prowokacyjnego charakteru czy też wprost „szaleństwa” takiej postawy życiowej – Jezus sam był outsiderem społecznym i zapłacił za to odrzuceniem i śmiercią; podobnie było z kręgiem uczestników jego ruchu w najwcześniejszej fazie jego rozwoju, a jeśli chodzi o stosunkowo wąską i stopniowo zanikającą grupę „wędrownych głosicieli” jeszcze do drugiego i trzeciego czy nawet czwartego pokolenia chrześcijan. Dopiero formalna stabilizacja gmin chrześcijańskich w strukturach społecznych świata starożytnego z początkiem czwartego stulecia doprowadziła do podziału na radykalną mniejszość dosłownych naśladowców Jezusa i większość, która takiego naśladowania nie podejmuje.

Idea „naśladowania Jezusa” sama podlegała daleko idącym przekształceniom i rozwarstwieniom. W jej ramach wytworzyło się stopniowo specyficzne spektrum możliwych zachowań: od szaleństwa charyzmatycznych przekroczeń zwyczajnie i powszechnie akceptowanego porządku i form życia po stosunkowo silne instytucjonalizacje i regulacje charyzmatu – w postaci ustalonych i coraz dokładniej opisywanych prawnie form życia według „rad ewangelicznych” – posłuszeństwa, ubóstwa i czystości (por. Gnilińska 1999, str. 310 i n.).

Kluczem ideowym do konceptu „anarchicznego” jest to, co znalazło wyraz w specyficznym dla „ruchu Jezusa” użyciu słowa *euangelion*/dobra nowina – jako symbolu wyzwolenia spod jarzma zbyt formalnie rozumianych (religijnych) obowiązków przy równoczesnym zachowaniu lub wręcz wzmocnieniu siły zobowiązania religijnego wobec Boga i jego nadchodzącego „królowania”.

Jest to zatem na przykład takie znaczenie „dobrej nowiny wolności”, które w stosunku do powszechnie przyjmowanego we własnym środowisku obowiązku religijnego (podatek świątynny) pozwala powiedzieć: *ara ge eleutheroi eisin hoi hyioi*, „zatem synowie (dzieci) są wolni” (Mt 17,26), czyli nie muszą go płacić, a następnie z poczucia takiej wolności wykonać to, co dotąd było przedmiotem formalnego zobowiązania,

a więc złożyć podatek. Ten przykład jest szczególnie interesujący z punktu widzenia analizy konceptu, o którym mowa, także ze względu na „uniezwyklenie” źródła pieniędzy na ów podatek – Jezus mówi do Szymona: *Żebyśmy (...) nie dali im powodu do zgorznienia, idź nad jezioro i zarzuć wędkę! Weź pierwszą rybę, którą wyciągniesz, i otwórz jej pyszczek: znajdziesz statera. Weź go i daj im za Mnie i za siebie!* (Mt 17,26). Inaczej mówiąc: jesteśmy w świecie, w którym nie obowiązują reguły dawne i zwyczajne, ale nowe i niezwykłe: Bóg sam troszczy się o swoich i daje im, co potrzeba. Jest to ten sam duch, który pozwala powiedzieć: *„Dlatego wam powiadam: Nie troszczcie się zbyt- nio o swoje życie, co będziecie jeść lub co będziecie pić, ani o swoje ciało, w co je ubierzecie – czy życie nie jest ważniejsze od jedzenia, a ciało od ubrania? Przypatrzcie się ptakom, które latają w powietrzu, nie sieją i nie żniwiają, i nie zbierają do spichlerzy, a wasz Ojciec niebieski żywi je. Czyż wy nie jesteście więcej wari od nich? A któż z was, tak zatroskanych [o wszystko], może dodać jedną chwilkę do swojego życia? I dla- czego martwicie się o ubranie? Przypatrzcie się kwiatom polnym, one nie pracują i nie przędą, a powiadam wam: Nawet Salomon w całym swym przepychu nie był tak ubrany, jak jeden z nich. Jeżeli więc Bóg tak przystraja polną trawę, która dziś jest, a jutro w piec będzie wrzucona, to o ileż bardziej was, słabej wiary? Nie troszczcie się zatem, mówiąc: Co będziemy jedli, albo: Co będziemy pili, albo: W co się ubierzemy, bo o to wszystko zabiegają poganie. A Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrze- bujecie. Szukajcie najpierw królestwa [Bożego] i jego sprawiedliwości, a to wszystko będzie wam przydane. Nie troszczcie się zatem o jutro, bo jutro samo o siebie będzie się troszczyć. Dosyć ma dzień każdy swojej biedy.”* (Mt 6,25-34, Biblia Poznańska).

b. Konstrukcja konceptu drugiego (archicznego)

W konstrukcji konceptu drugiego w relacji do władzy chodzi o umocnienie i uzasad- nienie władzy hierarchicznej – to jest władzy, której korzeń jest „święty” lub wprost boski, i odpowiedniej wagi są dlatego jej wyroki i zaciągane wobec niej zobowiązania (por. Gnilka 1999, str. 274nn; Theissen 2001, str. 131-133). W relacji do posiadania chodzi o świętość (i tym samym o usprawiedliwienie) własności – w szczególności własności gromadzonej dla dobra wspólnoty – a to znaczy o ustrukturuowanie własności według „wyższej racji” (por. Gnilka 1999, str. 311; Theissen 2001, str. 134-135). W re- lacji do własnej i cudzej seksualności chodzi o swoistą „przemoc ascetyczną” wobec niej, również rozumianą jako droga świętości/„uświęcenia ciała” (por. Theissen 2007, str. 448-455).

Kluczem „ideowym”, by nie powiedzieć ideologicznym, jest tu zatem pojęcie „świę- tości” pojmowanej klasycznie – jako oddzielenie rzeczy boskich/powiązania z nimi od zwyczajnego porządku rzeczy ludzkich, a w konsekwencji jako uzasadnienie statusu wyjątkowości dla wszystkiego, co może się powoływać na boskie źródło i umocowanie.

Tym samym struktury/instytucje oparte na „arche” świętości – czyli hierarchiczne – zyskują umocowanie, którego nie mają żadne inne struktury czy instytucje. Istnieje zarazem możliwość rozpoznania/przyznania takiego statusu każdej strukturze czy instytucji, która zdoła się powołać na boskie źródło. Możliwość ta jest ważna ze względu na powiązanie obu konceptów, o których tu mowa. Pozwala ona mianowicie uruchamiać w perspektywie hierarchicznej elementy poglądów i postaw „anarchicznych” – powiązanie musi być paradoksalne, tworzone jest jednak z przekonaniem, którego źródło jest bezwzględne, bo ma ono ostatecznie sankcję boską. Przykład (zwracam uwagę na wyróżnione słowa): „*Nie dając nikomu sposobności do zgorszenia, aby nie wyszydzono [naszej] posługi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko: przez wielką cierpliwość, wśród utrapień, przeciwności i ucisków, w chłostach, więzieniach, podczas rozruchów, w trudach, nocnych czuwaniach i w postach, przez czystość i umiejętność, przez wielkoduszność i łagodność, przez [objawy] Ducha Świętego i miłość nieobłudną, przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny, wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i zniesławienie. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznanymi, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko.*” (2 Kor 6,3-10).

Uruchomienie tego rodzaju struktur paradoksalności – i to pod sankcją boską, pod jaką tu zostają uruchomione – musi być brzemienne w skutki: stwarza mechanizm, który między innymi pozwoli uporać się z napięciem czy sprzecznościami obu podstawowych „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych”.

c. Powiązanie obu konceptów: symbol wyzwalającej świętości i stan ekscesu

Zwróćmy uwagę: koncept pierwszy nie byłby w stanie przetrwać bez konceptu drugiego (potrzebuje stabilnej struktury i umocowania w niej, by móc trwać). Skoro jego trwanie jest trwaniem „wyzwania”, czy wprost stale możliwej rewolucji, bez ustrukturyrowania musiałoby się wyczerpać w jednorazowym wykonaniu lub ewentualnie – czego się zresztą w pierwszych dziesięcioleciach chrześcijaństwa spodziewano – w stosunkowo krótkim procesie ogłoszenia dobrej nowiny, zakończonym wydarzeniem końca czasów: nadejściem „królowania”/ „przyjściem Pana” (to jest powrotem Jezusa *w chwale ze wszystkimi aniołami* – Mt 25,31). Koncept drugi natomiast ustala i potwierdza swoją specyficzną tożsamość, powołując się na koncept pierwszy; bez niego byłby po prostu jednym z wielu instytucjonalnych konceptów społecznej dominacji, dopiero jako „ewangeliczny” i służący „nadejściu królestwa Bożego” zyskuje tożsamość, która pozwala mu utwierdzać własną moralną wyższość w stosunku do innych („nie-ewangelicznych”) struktur dominacji/świętości.

Można by sądzić, że powiązanie obu konceptów było pierwotnie pragmatyczne: powiązano je, bo potrzebowały się nawzajem z racji samego przetrwania. W istocie jednak powiązanie było od samego początku nierównie silniejsze – zyskało ono postać „symbolu realnego”, łączącego cechy obu konceptów. Stał się nim sam Jezus z Nazaretu – uznany (we własnej symbolicznej terminologii chrześcijaństwa) za Mesjasza-Syna Boga, Pana i Zbawiciela, czyli w terminologii bardziej uniwersalnej: uosobiona „wyzwalająca świętość” lub też „bezwzględnie święty wyzwoliciel”, który ma imię tego konkretnego człowieka i w związku z tym cielesną bezpośredniość i dotykalność – nawet jeśli została ona teraz (paradoksalnie) zastąpiona przez cielesność i dotykalność powołującej się nań wspólnoty (jej pisma, jej struktura, osoby, które w niej reprezentują/uobecniają Jezusa itd.).

To właśnie taki symbol został skonstruowany – zapewne w znacznym stopniu intuicyjnie i bez świadomego dystansu – pod wpływem wstrząsu związanego z ukrzyżowaniem Jezusa i towarzyszącymi mu wydarzeniami (w szczególności w związku z utratą dostępu do ciała Jezusa – „pusty grób”, cokolwiek to realnie znaczyło). Ten symbol pozwolił stosunkowo niewielkiej, marginalnej i zagrożonej grupce ludzi zyskać oparcie fantazmatyczne, które dało jej siłę większą niż ujawniane w tym samym czasie i miejscach możliwości wielu innych podobnych grup. Charakter i nośność tego symbolu sprawiły zarazem, że natychmiast zaczął on pełnić rolę swoistego „zasilacza” obu wspomnianych tożsamościowych konceptów: konceptu „anarchicznego/ewangelicznego” – odwołującego się do wolnościowej historii Jezusa i do jego tragicznej banicji z dotychczasowego symbolicznego porządku religijnego i konceptu „archicznego/sakralnego”, odwołującego się do paradoksu uosobionej w takim właśnie Jezusie boskiej mocy (por. Theissen 2007, str. 327-335).

Taki „usamodzielniony symbol” stał się zarazem źródłem dynamizmu interpretacji – umożliwił wprowadzanie do niej odniesień i konceptów, które zapewne spotkałyby się ze zdziwieniem i oporem realnego Jezusa z Nazaretu.

d. „Alternatywna” analiza powiązania obu konceptów

Wprawdzie odwoływanie się w spojrzeniu na realnie dokonaną historię do możliwych „gdyby” i do historii alternatywnych jest mało płodne, jednakże w naszym konkretnym przypadku pokazanie ewentualnych alternatyw (nawet jeśli nie były one nigdy realne – zatem nie wchodziło w grę ich urzeczywistnienie lub też urzeczywistnienie jednej z nich zniweczyłoby ciąg dalszy historii, z którą realnie mamy do czynienia) ma sens o tyle, że pozwala analitycznie rozplątywać fantazmat, z którym mamy tu do czynienia. Przyjrzyjmy się zatem kilku możliwym alternatywom:

- 1) Gdyby nie dokonała się sakralizacja Jezusa ukrzyżowanego, nie mielibyśmy do czynienia z „świętym wyzwolicielem”, ale z tragicznym banitą z uznawanego w jego otoczeniu porządku religijno-społecznego – historia „eksperymentu”/„ruchu Jezu-

- sa” musiałaby się w tym miejscu skończyć, albo znaleźć kontynuację na podobnych zasadach, np. przemienić się w historię politycznej martyrologii;
- 2) Gdyby nie dokonała się sakralizacja właśnie banity, nie mielibyśmy najprawdopodobniej do czynienia z ascezą sakralizującą inne postaci „banicji z życia” – jak to jest na przykład w przypadku radykalnej ascezy seksualnej chrześcijaństwa, ale także w przypadku tego rodzaju samopoczucia, jakiemu daje wyraz cytowany wyżej tekst Pawła: *„wśród czci i pohańbienia, przez dobrą sławę i znieślawienie. Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko”* (2 Kor 6,8-10);
 - 3) Gdyby nie dokonała się sakralizacja postaci wyzwolicielskiej i „dobrej nowiny wyzwolenia”, nierównie trudniej byłoby usprawiedliwiać świętość władzy i posiadania we wspólnocie wyznawców – ta władza jest święta, ponieważ „wyzwała” i „służy człowiekowi” (ale też: ponieważ jest „święta” – wyzwała i służy, nawet jeśli wyzwalani tego nie czują/nie rozumieją);
 - 4) Gdyby nie dokonało się usprawiedliwienie władzy we wspólnocie tym, że jest to władza w imię „dobrej nowiny wyzwolenia”, nie byłoby możliwości podtrzymywania przekonania o bezwzględnej wyjątkowości chrześcijaństwa wśród religii, ani usprawiedliwiania dokonującej się w jego strukturach „uświęconej przemocy” – np. wykluczenia/skazywania na banicję i śmierć w imię czystości czy też świętości „ewangelii”.
- Takie niespełnione alternatywy można mnożyć. Jak łatwo się przekonać, każda z nich na swój sposób utwierdza stan ekscesu, konstytutywny dla wczesnej i każdej późniejszej struktury instytucjonalnej chrześcijaństwa. Szczególnie istotna jest możliwość wskazana w alternatywie czwartej: pokazuje ona, jak daleko została rozpięta „paradoksalna struktura” obu połączonych konceptów i jaką perwersję ona umożliwia – mamy tu do czynienia z prawie doskonałym odwróceniem sytuacji wyjściowej: Jezus, który został skazany na śmierć za naruszenie obowiązującego porządku religijno-społecznego przez głoszenie „dobrej nowiny wyzwolenia”, przywoływany jest dla uzasadnienia skazywania na śmierć ludzi, którzy robią dokładnie to, co on: naruszają obowiązujący porządek religijno-społeczny, tyle że jest to teraz porządek, który w przekonaniu swoich zwolenników zbudowany został na „dobrej nowinie wyzwolenia”. To właśnie przekonanie stanowi najostrzejszą egzemplifikację fantazmatu, który został uruchomiony przez paradoksalną konstrukcję obu „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych” w ich specyficznym dla świadomości i instytucji chrześcijańskich powiązaniu. Innymi słowy, punkt dojścia fantazmatu: uzyskanie władzy skazywania innych na banicję, obraca się przeciw jego fantazmatycznemu założeniu, którym była uświęcająca banicja Jezusa. Nie należy się zatem dziwić, że również w stosunku do zjawisk relatywnie (w stosunku do

realnego zabijania ludzi) mniejszej wagi: takich jak np. realna konstrukcja wymagań posłuszeństwa władzy, związany z nią język i przemoc symboliczna, usprawiedliwienie bogactwa tych, którzy powołują się na „ewangeliczne ubóstwo”, uruchamia się hipokryzja moralna wobec realnej niemożności spełniania ascetycznego ideału. Klasycznym przykładem takiego uruchomienia jest też konstrukcja prawna, która pozwala omijać nierozzerwalność małżeństwa rozumianego jako bezwzględny seksualny związek osób – „jedno ciało”, które „złączył Bóg” – przez uznanie jego prawnej nieważności, ignorujące stan faktyczny, a więc faktyczne istnienie związku, w tym związku seksualnego, narodziny i życie dzieci itd. itp.

Już samo stwierdzenie takiego stanu rzeczy powinno budzić zastanowienie i krytyczne pytania pod adresem jego twórców (i konserwatorów) w początkach i dalszych dziejach chrześcijaństwa. Nie wystarczy jednakże zatrzymać się w tej kwestii na poziomie rejestracji samego naszkicowanego tu specyficznego stanu rzeczy – skoro dysponujemy narzędziami umożliwiającymi krytyczny wgląd w jego źródła i skutki (narzędzi takich dostarcza m.in. współczesna krytyka ideologii – por. np. Żiżek 2001, str. 42-66).

3. Próba uchwycenia przyczyn ukonstytuowania się fantazmatycznej podpory świadomości i instytucji chrześcijaństwa

Przyczyny uruchomienia konstrukcji, którą wyżej naszkicowaliśmy, spróbujemy pokazać na początek w postaci „listy czynników”, co do których można lub trzeba przyjąć, że odegrały istotną rolę w procesach prowadzących do takiego ukonstytuowania się struktur fantazmatycznych. Lista ta wymaga z pewnością komentarza i uszczegółowionej argumentacji, co w ramach tego artykułu możemy wypełnić tylko w bardzo podstawowym zakresie.

a. Od doświadczeń podstawowych do struktur religijnych

Nawiązuję tu do procesu przechodzenia od doświadczeń podstawowych (czyli takich prostych odniesień człowieka do tego, co mu się przydarza, wokół których następnie budują się bardziej złożone obrazy siebie i własnego życia) do struktur religijnych (i w tym sensie zinstytucjonalizowanych). W odniesieniu do tego procesu postawiłem następującą podwójną tezę (por. Węclawski 2007, str. 193nn):

- 1) Faktyczna interpretacja religijna podstawowych ludzkich doświadczeń – i tym samym wyodrębnienie się w opisie takich doświadczeń kategorii językowych, które następnie zostaną uznane za „religijne”, ma charakter decyzji, a nie dokonuje się za sprawą napotkania czegoś, co samo przedstawia się jako wyjęte ze zwyczajnego porządku rzeczy i jest już w punkcie wyjścia identyfikowane jako wyjątkowe/religijne (*sacrum*). Jednakże
- 2) struktura decyzji, o której tu mowa, jest złożona. Decyzja ta nie ma bowiem jednego sobie właściwego momentu, w którym zostaje podjęta, i w związku z tym nie ma też

jednego określonego podmiotu. Jest ona podejmowana w stosunkowo długiej sekwencji – jako proces, który z perspektywy może wydawać się względnie ciągły, faktycznie jednak jest „spękany” (składa się z wielu drobnych skoków). Jest też podejmowana przez wiele podmiotów w pewnego rodzaju porozumieniu społecznym, które nie jest przez nikogo świadomie sterowane. W pierwszej części tego procesu nie jest ono też kontrolowane. Natomiast w drugiej, końcowej, części tego procesu porozumienie co do meritum owej decyzji jest już na tyle silne, że angażuje coraz znaczącą grupę podmiotów, które są gotowe utwierdzać je i bronić go w razie potrzeby. (To przypomina mechanizm powstawania mitu i ma podobną jak mit strukturę, w której elementy powstałe później uzasadniają i interpretują treści bazowe.) Wspomniana gotowość jest zazwyczaj najpierw prawie wyłącznie wewnętrzna – ktoś, kto dostrzegł w swoim lub cudzym doświadczeniu sens przekraczający to, czego się dotąd dla siebie spodziewał, gotów jest zrobić wiele, żeby uchronić dla siebie i ewentualnie innych otwierając się w ten sposób szansę/obietnicę sensu. Ludzie, którzy gotowość do takiej obrony reprezentują w stopniu podwyższonym, zaczynają współtworzyć swoistą „sieć ochronną” dla tego rodzaju szansy. Sieć ta sprawia, że to, co było pierwotnie jedynie szansą porozumienia za sprawą współprzeżywanego (nowego) symbolu, teraz staje się obietnicą, w której może uczestniczyć (praktycznie) każdy – także ten, kto sam (już) nie potrafi współprzeżywać owego pierwszego odkrycia (albo nigdy tego nie potrafił). To właśnie jest moment kluczowy.

Wobec tego kluczowego momentu można postawić szereg pytań:

- 1) Dlaczego dzieje się tak, że mamy do czynienia z procesami, które zamieniają początkowe „symbolicznie otwarte” doświadczenia i ich sensory w coś, co staje się dla nich samym więzieniem wynicowującym wartości obecne u ich fundamentu?
- 2) W którym momencie dochodzi do tego, że samo takie doświadczenie zatracą swoją dynamikę i staje się li tylko sankcjonującym opisem i zarazem strażnikiem tego, by opis ów nie „ulegał” już czemuś, co właściwie stało u źródła opisywanej sytuacji – konkretowi pewnego ludzkiego doświadczenia, uchwyconemu przez kogoś bardziej wrażliwego niż inni?
- 3) Dlaczego doświadczenie przekształcone w specyficzną religijną obietnicę może występować przeciw sobie samemu?
- 4) Jak to możliwe, by w imię dobra wyrastającego z pewnego konkretnego gubić sam ów konkret – prawdę tego, co zaistniało, co realnie było (czego skądinąd nie można przecież zwyczajnie unicestwić ani odebrać mu jego niezbywalnej jakości, bowiem jakość ta leży już w samym fakcie jego zaistnienia)?
- 5) W którym momencie dochodzi do tego rodzaju przejścia otwartych możliwości usymbolizowanego doświadczenia podstawowego przez formalną obietnicę uformowanego już systemu religijnego, i na mocy jakiej siły się to dokonuje?

Jak już wspomniałem, mechanizm tu naszkicowany ma najwyraźniej zastosowanie także do procesu tworzenia opisanej wyżej konstytutywnej struktury podwójnego „tożsamościowego konceptu zinstytucjonalizowanego” chrześcijaństwa. Zapewne to za sprawą takiego właśnie mechanizmu dokonało się tak szybkie i skuteczne połączenie obu konceptów źródłowych i to z jego pomocą uporano się z napięciami czy wręcz sprzecznościami między nimi. Inaczej mówiąc, pozwolił on „wmontować” pamięć o Jezusie w uniwersalną strukturę religijną, opartą na charakterystycznym napięciu i paradoksalności, a ponadto dostarczył owej powstającej strukturze mechanizmów obronnych przed zakwestionowaniem jej tożsamości w imię wspomnianych sprzeczności (por. Theissen 2001, str. 75).

Miało to skutki wielostronne. Do skutków pozytywnych należy zaliczyć między innymi samo przechowanie pamięci o doświadczeniach i życiu Jezusa – nawet jeśli nie możemy być do końca pewni relacji między jego „historią autentyczną” a „historią zinterpretowaną” z perspektywy rozwiniętych już struktur fantazmatycznych. Niepewność ta jest w gruncie rzeczy nieistotna wobec tego, co i tak przemawia z tak przechowanej pamięci (zatem wobec siły wyzwania życia, które nie pozwala się wpisać w zwyczajne i powszechnie akceptowane struktury dominacji, a mimo to jest w nie wciąż na nowo wpisywane).

Skutki negatywne są tu jednak o wiele silniejsze. Należy do nich przede wszystkim wytworzenie i usprawiedliwienie struktury, która w swoim przekonaniu ma prawo reprezentować doświadczenie Jezusa, jakkolwiek sama opiera się na jego nieustannej neutralizacji. Obserwowana z zewnątrz jest ona zatem strukturą uzurpacji – i przynajmniej teoretycznie jej świadomi uczestnicy powinni sobie z tego zdawać sprawę. Faktycznie jednak jest ona budowana od wewnątrz w sposób, który jej uczestnikom uniemożliwia skuteczną zewnętrzną obserwację tego, co budują – a nawet jeśli pojawiają się okoliczności, w których obserwacji takiej nie można uniknąć i nie dają się zignorować budzone przez nią wątpliwości, struktura ta dostarcza takiego wyjaśnienia sprzeczności, które pozwala przerzucać winę za wywołany tym niepokój po części na „konieczną paradoksalność” własnych doświadczeń i rozeznań, po części na „wrogie czynniki zewnętrzne”, a równocześnie odciążać logikę własnych działań.

b. Specyfika osobistego doświadczenia Jezusa

Mimo ograniczonego dostępu do rzeczywistości życia Jezusa możemy przyjąć, że jego sytuacja osobista (rodzinna i społeczna) była w stosunku do jego otoczenia niezwykła. Na niezwykłość tę składały się:

- 1) Brak ojca (w stosunku do Jezusa pojawia się wyjątkowe w tamtejszych realiach kulturowych określenie od imienia matki: „*Czy to nie cieśla, syn Maryi, i brat Jakuba i Józefa i Judy i Szymona? I czy jego siostry nie są tu z nami?*” – Mk 6,3, lub w in-

nym miejscu „*Jezus rozpoczynając swoją działalność miał lat około trzydziestu. Był, jak mniemano, synem Józefa, syna Helego*” – Łk 3:23; trzykrotnie też jednak: „syn Józefa” – Łk 4,22, J 1,45 i 6,42).

- 2) Wybór życia wędrownego robotnika rolnego (a więc życia nie osiadłego), a następnie wędrownego głosiciela – a z nim specyficznego etosu odejścia/niezakładania rodziny.
- 3) Specyfika „ruchu Jezusa” jako nowego typu grupy charyzmatycznej – wędrownych głosicieli, którym towarzyszyły także kobiety. Można przyjąć, że grupa ta miała cechy specyficznej „rodziny religijnej”.

Czynniki te – wzmocnione w procesie religijnej interpretacji życia Jezusa i w połączeniu ze wspomnianą wyżej ideą „naśladowania” – musiały oddziaływać jako katalizator i równocześnie mocne uzasadnienie konstrukcji i powiązania obu specyficznych „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych” chrześcijaństwa we wszystkich trzech omawianych przez nas obszarach – a więc w relacji do władzy, posiadania i seksualności (por. Theissen 2007, str. 306nn).

c. Specyfika momentu przejścia od klęski (śmierć Jezusa) do „uwielbienia”

O przejściu tym powiedziano już bardzo wiele (por. Theissen 2007, str. 279nn, Lüdemann 2007, str. 25n, oraz Polak 2008-2009). Tu wystarczy przypomnieć następujące istotne elementy:

- 1) Impulsem do tego przejścia była potrzeba poradzenia sobie przez krąg najbliższych Jezusa z poczuciem klęski i własnej winy wobec jego gwałtownej śmierci.
- 2) Środkiem do uporania się z tym problemem okazało się przekonanie, że śmierć Jezusa można rozumieć inaczej niż jako „słuszną klęskę bluźniercy” – a mianowicie, że to Bóg (wbrew ludziom, którzy Jezusa skazali) uznał go za sprawiedliwego i dlatego nie można go już znaleźć wśród umarłych. Ci, których Jezus gromadził, mimo jego śmierci nie stracili więc powodu, dla którego mają być jego wspólnotą, co więcej, zyskali powód nowy – jest nim odniesienie do Jezusa jako „Pana i Mesjasza” (Dz 2,36).
- 3) Dlatego też najprawdopodobniej za sprawą Piotra rozproszona wspólnota uczniów zgromadziła się na nowo, i dlatego ten właśnie odnowiony krąg uczniów bardzo szybko wytworzył nową tożsamość i zaczął się rozszerzać (a następnie także rozwarstwiać i dzielić).
- 4) Proces ten można ze znacznym prawdopodobieństwem opisać w kategoriach psychologiczno-religijnych i społecznych – jako proces przezwyciężenia kognitywnego i emocjonalnego dysonansu w stosunku do religijnych i społecznych oczekiwań związanych z wystąpieniem Jezusa, a następnie stosunkowo szybki i dynamiczny proces interpretacji życia i osoby Jezusa w (nowych) kategoriach religijnych, wzmoc-

niony tym, co Gerd Theissen nazywa „synkretyzmem przewyższeń” – odwołaniami do struktur symboliczno-religijnych funkcjonujących w hellenistycznym otoczeniu wczesnego chrześcijaństwa i zastosowaniem ich do Jezusa z równoczesnym wzmocnieniem i uniwersalizacją (Theissen, tamże, Lüdemann, tamże).

- 5) Ostatnią fazę tego procesu wyznaczają zwroty typu: „*On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie. I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim. Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia, i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża.*” (Kol 1,15-20) – w których Jezus jest nadal „ukrzyżowanym”, ale tylko tyle pozostało z rzeczywistości jego życia i śmierci w rozwiniętej sieci religijnych symboli kosmicznych/uniwersalnych.

Przejdźcie takie, jak się łatwo przekonać, stworzyło religijne oparcie dla drugiego z „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych”, o których tu mówię, pozwalając mu zarazem nadal czerpać uzasadnienie własnej wyjątkowej tożsamości z odniesienia do „Jezusa ukrzyżowanego”.

d. „Odruchowa perwersja” struktur wysokich wymagań moralnych

Czynnik ten odegrał zapewne rolę szczególnie silną w procesie konstytuowania się fantazmatu opartego na omawianym tu podwójnym „tożsamościowym koncepcie zinstytucjonalizowanym”. Jego sedno można opisać tak: wprowadzenie do tworzącego się systemu etycznego wymagań moralnych przekraczających lub łamiących te, które uczestnikom takiego systemu stawiają ich naturalne preferencje życiowe i przypisanie tymże uczestnikom ról społecznych określonych przez owe wymagania, powoduje coś, co można nazwać „odruchową perwersją” tak ukształtowanych struktur moralnych i społecznych. Perwersja ta polega na ukrytej (nieartykułowanej), ale skutecznej zgodzie na to, że głoszone w ramach systemu wymagania moralne nie będą spełniane – że zatem pozostaną „ideałem, do którego należy dążyć”, tylko wyjątkowo osiąganym w praktyce.

W tym właśnie tkwi źródło biegunowej struktury, którą opisałem wyżej: podtrzymywania domaga się bowiem zarówno radykalne wymaganie, jak też „pragmatyka”, która tworzy ramy, w jakich pozostaje ono wciąż niespełnione, a mimo to struktura, w której się to dzieje, uznawana jest za „świętą”.

Równocześnie trzeba powiedzieć, że być może opisuję tu proces naturalny i nieunikniony dla tworzenia każdego systemu etycznego (a także prawnego): system taki musi

mianowicie uwzględniać sytuacje wyjątku od tworzonych reguł i zazwyczaj uwzględnia je tym bardziej, im bardziej kazuistyczna jest jego konstrukcja. Nawet jeśli tak jest, i nie można uniknąć wspomnianej „odruchowej perwersji” i „pragmatyzacji ideału”, należy analizować i nazywać te elementy systemów moralnych, które na to pozwalają. Ma to sens również ze względu na omawiany niżej piąty czynnik konstytutywny dla fantazmatycznej podpory świadomości i instytucji chrześcijaństwa.

e. Specyfika podtrzymywania „stanu wyjątkowego” i „ekscesu”

Również ten ostatni czynnik odgrywa istotną rolę w „fantazmatyzacji” struktur chrześcijańskich, przy czym jest dodatkowo wzmacniany w połączeniu z czynnikiem omówionym poprzednio. Jest on konsekwencją wprowadzenia do tych struktur, jako kluczowego dla drugiego z omówionych wyżej „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych” pojęcia „świętości” jako rzeczywistości wyjętej ze zwyczajnego (nie-sakralnego) porządku rzeczy i oddzielonej do innego porządku: rzeczy boskich/powiązania z nimi, a w konsekwencji jako uzasadnienia statusu wyjątkowości dla wszystkiego, co może się powoływać na boskie źródło i umocowanie. W połączeniu z omówioną wyżej „odruchową perwersją” struktur, które wprowadzają radykalnie (czy wręcz nierealnie) wysokie wymagania moralne, czynnik ten prowadzi do tworzenia instytucji – w szczególności instytucji hierarchicznych – których istnienie i władza wynika z tej właśnie źródłowej zasady „świętości”, na którą się powołują, i dlatego łatwo może zostać oderwana od osobistej praktyki życiowej ludzi ową władzę sprawujących. Ma to szereg skutków – w postaci:

- 1) Strukturalnej i osobistej hipokryzji przedstawicieli tak skonstruowanej władzy/instytucji;
- 2) Oczekiwania i/lub domagania się przywilejów/uznania społecznego dla owych instytucji z samego tytułu ich „świętości”;
- 3) Traktowania krytyki lub nawet tylko otwartej analizy owych instytucji jako zamachu na „wartości”, które one w swoim przekonaniu reprezentują – nawet gdy przekonanie to jest obarczone wspomnianą wyżej hipokryzją i sami zainteresowani są tego świadomi.

Oczekiwania takie i płynące z nich wymagania mogą przyjmować postaci wyraźnie „instytucjonalne” – a więc np. prowadzić do uzyskiwania/wymuszania realnych przywilejów prawnokonstytucyjnych dla instytucji religijnych (czy też innych instytucji zbudowanych na tej samej zasadzie świętości/wyjątku i podobnie zideologizowanych), co oznacza także realną przemoc wywieraną na mocy usytuowania społecznego i politycznego takich instytucji. Przy silnym zakorzenieniu struktur, o których tu mowa, w świadomości indywidualnej i społecznej – tak jest z instytucjonalnym chrześcijaństwem w społecznościach, w których jest ono religią większościową – oczekiwania i wymagania

tego rodzaju mogą działać również na zasadzie samej tylko wywieranej przez owe struktury przemocy symbolicznej. Uznanie pierwszeństwa „hierarchii” (świętej zasady, wyjątku/wyjatkowej wartości) w świadomości i strukturze pewnej społeczności i tworzących ją jednostek skutkuje wtedy powstaniem szarej strefy wpływów instytucji ową „świętość” reprezentujących – także tam, gdzie nie ma formalnych podstaw dla ich wpływu.

Istnienie takiej „szarej strefy” jest z kolei źródłem kolejnych (mniej lub bardziej „lokalnych”) fantazmatyzacji świadomości i działań osób i całych społeczności. Potrzebne jest wtedy mianowicie świadomościowe wzmocnienie poczucia „wyjątku”, wyjątkowości „świętości”, o którą chodzi – by usunąć dyskomfort ulegania jej wymaganiom mimo braku formalnych podstaw dla jej władzy. Do takiego wzmocnienia zatem dochodzi, przy czym raz jeszcze uruchamia się tu mechanizm hipokryzji: wzmocnienie przekonania o „świętości” bynajmniej nie idzie w parze z niewiedzą o „nieświętych” oczekiwaniach i wymaganiach (interesach) struktur, których to dotyczy.

Obserwacje, które poczyniłem, obserwując struktury i mechanizmy władzy religijnej, potwierdzają skuteczność takich fantazmatyzacji i związanych z nimi postaci wyjątku i ekscesu: to właśnie pozwala im odruchowo kwalifikować wszelką krytykę lub nawet tylko otwartą analizę ich własnych działań jako „atak na wartości”, które one w swoim mniemaniu reprezentują. Obnażenie dwuznaczności tych struktur jest rzeczywistym zagrożeniem dla nich samych. Nadto nie wykształtowały one zdolności logicznej odpowiedzi na takie obnażenie – w związku z czym reagują „siłowo”: unikiem, zakazem poruszania niewygodnych kwestii lub podtrzymywaniem własnej „logiki paradoksu” i próbami zdyskredytowania z tej perspektywy rzekomych „ataków”.

4. Pytanie o skutki: możliwości uruchamiania narzędzi rozpoznawania/deszzyfrowania (neutralizacji?) fantazmatów konstytutywnych dla świadomości i instytucji chrześcijańskich

W ostatniej części tego artykułu zwrócę uwagę raz jeszcze na pewne aspekty krytyczno-metodyczne sytuacji, w jakiej stawia nas dokonana dotąd analiza. Chodzi o wskazanie najważniejszych narzędzi, po które w sytuacji tej należy sięgać. Część z tych narzędzi funkcjonuje już w krytycznych analizach politycznej i społecznej obecności chrześcijaństwa – w większości wypadków są one jednak uruchamiane spoza struktur chrześcijańskich – zatem jako zewnętrzna krytyka i próby neutralizacji „chrześcijańskiego fantazmatu”, zwłaszcza ze względu na jego role kulturowe, społeczne i polityczne. Uruchomienia takie mają z pewnością sens także wtedy, kiedy dokonują się bez współpracy „struktur chrześcijańskich”. Oczywiście jednak skuteczność i objaśniająca (czy wręcz oczyszczająca) siła takich uruchomień byłaby nierównie większa, gdyby dokonywały się one przy współdziałaniu tych, którzy wytwarzają i kultywują badane fantazmaty.

Jak łatwo się przekonać, realny stan rzeczy jest dzisiaj taki, że uruchamianie tego rodzaju krytycznego namysłu wewnątrz chrześcijaństwa uruchamia zarazem siły odśrodkowe czy wprost przekroczeniowe, które wypychają uruchamiających taką krytykę poza świadomościowe i instytucjonalne struktury ich dotychczasowego świata religijnego. Ci natomiast, którzy pozostają silnie związani z opisanymi tu „konceptami tożsamościowymi” chrześcijaństwa, nie tylko nie dopuszczają do takich uruchomień w samych sobie, ale kiedy się z nimi spotykają u innych, definiują je jako działania w najlepszym razie „niekompetentne” (bo niezgodne ze specyfiką akceptowanego przez nich rodzaju wypowiedzi religijnych/teologicznych), a często wprost jako „akty wrogie” wobec tej religii. W związku z tym starają się je zdeprecjonować, korzystając z całego arsenału środków dostarczanych im przez konstytutywny dla ich tożsamości fantazmat – w tym ze środków teologii jako specyficznie rozumianej nauki, wywodzącej swoje twierdzenia z niepodlegających dyskusji aksjomatów (tzw. danych objawienia). O logice takiego działania szerzej niżej.

Mimo to pojawia się w ramach społeczności chrześcijańskich stosunkowo silna i aktywna grupa osób, które żywią nadzieję na możliwość rozpoznania realnego stanu rzeczy (a więc m.in. zdeszyfrowania fantazmatów, rozbrojenia struktur przemocy symbolicznej i realnej oraz zbudowanych wokół nich instytucji) przy równoczesnym zachowaniu tego, co uznają za źródłowe i istotne dla tożsamości chrześcijańskiej – co w ich przekonaniu kryje się w „ewangeliczności” pierwszego z opisanych tu dwu podstawowych „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych” chrześcijaństwa. Obserwacja procesów, które są w ten sposób uruchamiane, nakazuje jednak daleko idący sceptycyzm. Siła struktur fantazmatycznych, które pozwalają się tu rozpoznać i opisać, i głębokość ich osadzenia w konstytucji chrześcijaństwa (lub odwrotnie: ich konstytutywność dla tej religii i jej społecznej struktury) każe wątpić, czy istnieje „realnie chrześcijańska/ewangeliczna” alternatywa dla „instytucjonalnie chrześcijańskiego” fantazmatu.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego tak jest, wymaga uchwycenia pewnej cechy struktur fantazmatycznych, która z jednej strony w ogóle umożliwia ich zaistnienie, a z drugiej odpowiada za to, że ich obecność tak łatwo kwestionowana jest w aktywnej świadomości tych, którzy je współtworzą, tkwią w nich i nimi się posługują. Cechę tę opiszę w dwu krokach – najpierw pokazując własną logikę struktur fantazmatycznych, a następnie stawiając pytanie o możliwość deszyfrowania/przełamania tej logiki.

a. Logika struktur fantazmatycznych

Jak łatwo zauważyć, uruchomienia fantazmatów dokonują się przede wszystkim w tych punktach świadomości „ruchu Jezusa”/świadomości chrześcijańskiej, w których siła wyzwania związanego z Jezusem z Nazaretu przerosła zdolność indywidualnego

i społecznego radzenia sobie z nim. Punktem szczególnie krytycznym był w tej perspektywie moment śmierci Jezusa i niemożność, a zarazem realnie odczuwana konieczność uporania się z wywołanymi przez tę śmierć dysonansami świadomościowymi i społeczno-religijnymi. Stąd w tym właśnie punkcie szukać należy powodów uruchomienia tego typu fantazmatycznych struktur świadomościowych i w konsekwencji także wspierających ów fantazmat struktur instytucjonalnych.

Poszukiwanym elementem kluczowym jest źródło możliwości połączenia obu omawianych wyżej „tożsamościowych konceptów zinstytucjonalizowanych”. W świetle tego, co dotąd powiedziałem, jest to zarazem źródło możliwości dokonanego w punkcie wyjścia uruchomienia „symbolu wyzwalającej świętości” i przypisania go do imienia i losu Jezusa z Nazaretu. To właśnie w tym miejscu pojawiło się pierwsze założenie całej rozwijającej się następnie struktury – założenie to wyniknęło z potrzeby/możliwości/konieczności zreinterpretowania śmierci Jezusa tak, by zniknął dysonans przez nią spowodowany i rodząca się z tego dysonansu groza. Inaczej mówiąc, założenie struktury fantazmatycznej narodziło się w tym właśnie miejscu wobec grozy, którą miejsce to obudziło, jako obrona możliwości/sensowności własnego życia przed czymś, co w bezpośrednim doświadczeniu tych, którzy strukturę tę współtworzyli, możliwości i sensowności tej bezpośrednio zagrażało.

Tak powstała sfantazmatyzowana rzeczywistość rodzącej się w ten sposób struktury, ale natychmiast została ona przesłonięta: byłaby widoczna, gdyby uczestnicy tego procesu zachowali dystans do przyjmowanego przez nich założenia – a więc byli gotowi przyznać, że takie założenie czynią i że ma ono właśnie założeniowy charakter. Tak jednak nie było (nie mogło być) i nie jest, bowiem wyłożenie *explicite* charakteru takowego założenia rozbroiłoby jego funkcyjność, albo inaczej: ustawiłoby je w istocie poza strukturą i polem fantazmatyzacji. Założenie to pozostaje w swoim założeniowym charakterze zatem ukryte – jego wynik: Jezus rozumiany jako „symbol wyzwalającej świętości” jest przedstawiany jako oczywistość konstytutywna dla chrześcijaństwa, czyli pozostająca podstawowym elementem struktury i centrum pola fantazmatu, a jej kwestionowanie jako akt niewiedzy lub wprost złej woli.

Z oczywistości takiej z kolei (dla tych, którzy w niej tkwią) logicznie wynikają kolejne treści świadomości i budowane na ich podstawie struktury instytucjonalne. Treści te przedstawiają się ich twórcom i są przez nich przedstawiane (w szczególności krytykom czy też osobom niepodzielającym „założenia wiary w Jezusa”), jako logiczne i wyprowadzane metodologicznie poprawnie. To ostatnie nie dzieje się całkiem bez racji, ponieważ struktura fantazmatu jest właśnie taka, że decydujące jest dla niej owo pierwsze założenie, które uruchamia się na takim poziomie, że samo pozostaje wyłączone z krytyki. To właśnie ono tak przekształca/odkształca obraz własnych doświadczeń tych, którzy je przyjmują, że mamy do czynienia ze skutecznie rozwijającym się fantazmatem.

Reszta działań wewnątrz konstrukcji w ten sposób budowanej wpływa z logiki takiego założenia i układa się też zazwyczaj w logiczny ciąg struktur świadomościowych i ich instytucjonalizowanych skutków. Jeśli założenie owo – jak to jest w przypadku opisanego tu podwójnego „instytucjonalizowanego konceptu tożsamościowego” chrześcijaństwa – zawiera wewnętrzne sprzeczności, logika kolejnych wyprowadzeń ratowana jest przez struktury paradoksu. Ciąg taki przełamać może tylko skuteczne zdystansowanie się od wspomnianego wyjściowego założenia – umożliwiające zdeszyfrowanie sytuacji, w której ono powstało, lub też konfrontacja założenia fantazmatycznego z jego skutkami pod kątem ich zgodności.

b. Możliwość przełamania logiki fantazmatu w odniesieniu do początków chrześcijaństwa?

Na koniec stawiam pytanie o przełamywanie logiki fantazmatu w odniesieniu do początków chrześcijaństwa. Przedstawim tu zwięźle podstawowe uwarunkowania takiego przełamania – szczegółowy opis procesów, które w takiej sytuacji zostają uruchomione, przekraczałyby bowiem ramy tego artykułu.

- 1) Z oczywistych względów przełamanie logiki fantazmatu musi się dokonać wewnątrz samej struktury fantazmatycznej, o którą chodzi – ktoś obserwujący fantazmat z zewnątrz nie musi zazwyczaj niczego w swojej obserwacji przełamywać.
- 2) Zgodnie z tym, co powiedziałem wyżej, decydująca wydaje się tu możliwość/szansa takiego zdystansowania się od wyjściowego założenia struktury fantazmatycznej, by można było zdeszyfrować sytuację, w której założenie to powstało/powstaje. „Zdeszyfrowanie” polega na uchwyceniu przyczyn i celów (powodów), dla których owo założenie zostało uruchomione.
- 3) Warunkiem koniecznym takiego zdystansowania jest dopuszczenie możliwości opisu „sytuacji wyjściowej”, czyli momentu tworzenia się owego „założenia” (to jest w naszym przypadku sytuacji religijno-społecznej i psychologicznej uczestników „ruchu Jezusa” bezpośrednio po jego śmierci) niezależnego od skutków samego tego założenia.
- 4) W konkretnie chodzi o zdolność rozpoznania dokonanego wobec grozy sytuacji wyjściowej (śmierć Jezusa jako przekłętą/banity z uznawanego porządku religijnego i społecznego) zabiegu „uwznioślenia” jej wewnątrz własnej świadomości – albo choćby tylko przyznania, że jest możliwe, iż uwznioślenie takie się dokonało. To właśnie jest warunek minimalny identyfikacji „fantazmatyzującego założenia”, z którym (ewentualnie) mamy tu do czynienia.
- 5) Opisy „teologiczne” owej sytuacji nie spełniają takiego warunku, jak długo przyjmują, że także wtedy, kiedy rekonstruuje historię Jezusa/wspólnoty jego uczniów czy też odczytują jej uwarunkowania religijne, socjologiczne czy psychologiczne (psychospołeczne), właśnie jako odczytania „teologiczne” są i pozostają czymś **innym** niż

- odczytania tej samej historii metodami nauk „nie-teologicznych” – inaczej mówiąc, jak długo żądają dla siebie statusu wyjątku. Żądanie to bowiem, jak pokazałem, postrzegane jest o to, że wynika z założenia, które właśnie ma zostać zdeszyfrowane.
- 6) Istnieje stosunkowo prosty sprawdzian charakteru takiego żądania: jeśli (jak twierdzą przedstawiciele chrześcijańskiej ortodoksji) „fantazmatyzującego założenia” w pierwszej interpretacji śmierci Jezusa po prostu nie było i nie ma, opisanie początku tej interpretacji środkami, które uniezależniają ów opis od ewentualnych skutków obecności w nim takiego założenia, nie grozi mu niczym: opis „teologiczny” i opis „psycho-społeczny” tego samego procesu powinny okazać się wtedy co do meritum identyczne.
- 7) Skoro zatem „teologiczna” interpretacja początków i całych dalszych dziejów chrześcijaństwa chce się skutecznie zmierzyć ze stawianym jej zarzutem „fantazmatyczności”, musi zgodzić się na to, że jej założenie wyjściowe zostanie opisane metodami nauk innych niż teologia i że opis ten będzie z zasady spełniał takie same kryteria, jak każdy inny metodologicznie poprawny opis każdego innego zjawiska historycznego tego lub podobnego rodzaju. Tylko taki opis jest bowiem w stanie wychwycić i pokazać „różnicę specyficzną” dla interpretacji teologicznej. Odmowa zgody na taką procedurę i idące za nią podtrzymywanie struktur wyjątku i paradoksalności własnej świadomości, muszą być w tej sytuacji traktowane jako indyktor niestabilnego stanu chrześcijańskiej świadomości (i tworzonych na jej podstawie instytucji) w stosunku do tego, co przedstawia ona jako swój własny fundament.
- 8) Jak łatwo się przekonać, taka właśnie sytuacja zachodzi wciąż na nowo wszędzie tam, gdzie chrześcijańskie „tożsamościowe koncepty zinstytucjonalizowane” konfrontowane są z pytaniami o ich pochodzenie i rządzącą nimi logikę – stąd też wyrażony wyżej sceptycyzm co do możliwości deszyfrowania z wnętrza świadomości chrześcijańskiej jej własnych struktur fantazmatycznych.

Literatura

- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, Kraków 2006.
- Gnilka J., *Die fruehen Christen. Urspruenge und Anfang der Kirche*, Freiburg i.Br. 1999.
- Lüdemann G., *What really happened? The Rise of Primitive Christianity, 30-70 C.E.*, Free Inquiry, April-May 2007.
- Polak T., *Uniwersum wczesnych chrześcijan* (skrypt internetowy) 2008-2009:
<http://www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/Wiki.jsp?page=Uniwersum1>
<http://www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/Wiki.jsp?page=Uniwersum2>
<http://www.graniczne.amu.edu.pl/PPGWiki/Wiki.jsp?page=Uniwersum3>
- Theissen G., *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001.
- Theissen G., *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

- Węclawski T., *Alternatywa: nie-religijne – religijne w opisie doświadczeń podstawowych. Przykłady*, [w:] *Język religijny dawniej i dziś*, t. III, red. ks. P. Bortkiewicz, S. Mikołajczak, M. Rybka, Wydawnictwo „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 2007, str. 193-204.
- Žižek S., *Wzniosły obiekt ideologii*, Wrocław 2001.

**Mental and institutional constitution of Christianity.
Asking for the phantasmal structures**

Thesis of the article: Christianity as an religious system is mentally founded on two different “institutionalized concepts” of its own identity. The first one is *anarchical* – related to the religious-reformist potential of the early “Jesus movement” and of the gospel; the second one is *archical* (authoritarian) – related to the “classic” hierarchic structures of religious-political power. Both concepts are mutually indispensable: socio-institutional instabilities created by the first one can be over and over stabilized through the authoritarian structures of the second one – and on the contrary: the moral doubts created by the prevalence of an authoritarian structure in the Christian life can be again and again overcome by recalling “the reformist potential of the gospel”. Most paradox and inconsequent behaviors of institutional Christianity can be explained by understanding the permanent interference of the both concepts and the phantasmal structure of their mutual relations.

Key words: Christianity, institutionalized concepts, religious institutions, religious-political power, socio-religious structures, phantasmal structures

