

OJCZE NASZ, KTÓRY JESTEŚ W NIEBIE

Czy możemy mówić jeszcze, my ludzie współcześni: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie?”

Odległe są już czasy, w których Harnack z olimpijskim optymizmem teologa liberalnego mógł twierdzić: „Nasz dzisiejszy sposób myślenia i odczuwania pozwala na jasne i bezpośrednie ujmowanie tego typu idei, które są nacechowane władztwem Boga i nienaruszalnym szacunkiem dla duszy ludzkiej”¹. Kiedy jednak religia została uznana za „zwodniczą projekcję” konfliktów psychicznych, za „ideologię” odzwierciedlającą sprzeczności społeczne, za zdemaskowaną dzięki nauce „mitologię”, któż odważy się przyjąć jako prawdę narzucającą się samą przez się „Boga Ojca i duszę ludzką tak uszlachetnioną, że może wejść i wkracza faktycznie w łączność z samym Bogiem”².

Obecnie zaostrza się sama problematyczność rozważań teologicznych. Równocześnie odnosi się wrażenie, że „wszelkie konflikty, które mogą spowodować sprzeciw człowieka w stosunku do religii, znajdują swój środek ciężkości w pojęciu Boga-Ojca, albowiem to właśnie pojęcie jest symbolem najwyższym ludzkiego odniesienia do Boga osobowego”³. Humanistyczny ateizm demaskuje chrześcijaństwo jako „religię Ojca” i sam się przedstawia jako rebelia „dzieci”, które doszły już do wieku dojrzałego, do całkowitej autonomii, do pełnego posiadania własnych możliwości. Śmiertelna walka między religią a niewiarą rozwija się, jak się wydaje, w obrębie symbolu ojca: należy on do podstawowych struktur psychologicznych człowieka i decyduje o powadze chrześcijańskiego uznania Boga.

1. Funkcja ojca w ujęciu psychoanalitycznym

„Bóg Ojciec”: chcąc zrozumieć przyczynę takiego zestawienia, a także czy i na ile jest ono uzasadnione, powinniśmy wiedzieć, kim jest „Bóg” i co oznacza termin „ojciec”. Nie jest rzeczą trudną

¹ A. Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Torino 1923³, s. 68.

² Tamże.

³ A. Vergote, *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*, W: *Ateismo contemporaneo*, t. I, Torino 1967, s. 190. Por. tenże, *La teologia e la sua archeologia*, W: *Fede, teologia e scienze umane* (red. A. Di Ciaccia), Fossano 1974, s. 91—111.

przyjąć, że rozprawianie o „Bogu” staje się obecnie dosyć problematyczne. O ile jednak może się to nawet wydać dziwne, trzeba stwierdzić, że samo pojęcie „ojca” jawi się obecnie jako bardzo niepokojące. Jeżeli dzisiaj pojęcie „roli” zdaje się „sankcjonować — jak mówi Adorno — jakąś nikczemną i przewrotną depersonalizację”⁴, to zarazem twierdzi się, że ojcostwo jest „rolą” przeżywającą kryzys do tego stopnia, iż można by było powiedzieć, że zmierzamy w kierunku „społeczeństwa bez ojca”⁵. U niektórych nam współczesnych sam termin „ojciec” wywołuje taki wstręt, że — przenosząc to, co Aldous Huxley mówił o matce w „Nowym świecie” — można by nawet przypuszczać, iż uważają go za „nieprzyzwoity”

Idźmy jednak po kolei. Pojęcie „ojciec” może mieć trzy znaczenia, o ile może oznaczać: najpierw rodziciela, to znaczy tego, który rodzi dziecko (*ojcostwo fizjologiczne*); następnie osobę opiekującą się w sposób odpowiedzialny dzieckiem (*ojcostwo psychologiczne*); wreszcie tego, kto odzwierciedla „postać” zapisaną w kontekście socjo-kulturowym poprzez struktury pokrewieństwa (*ojcostwo symboliczne*). Gdy mówimy o współczesnym zakwestionowaniu ojcostwa, mamy na uwadze postać ojca: ojcostwo symboliczne, pozostające nadal — także obecnie, jak zauważa Ricoeur — figurą mało znaną, i którego znaczenie nie jest niezmiennie, lecz dopuszcza z łatwością różne przeobrażenia, znikanie i powrót różnych masek: „jest to postać problematyczna, niedokończona, zawieszona; chodzi o *określenie* nadające się do przeciężenia różnicy poziomów semantycznych, poczynając od widma ojca trzebiciela, którego trzeba zgładzić, aż po symbol ojca umierającego z miłosierdzia”⁶.

Twierdzi się, że „macierzyństwo” należy do porządku naturalnego, a „ojcostwo” do porządku kulturowego: niewiasta staje się matką poprzez oraz w obrębie samego procesu biologicznego, który należy do natury; mężczyzna staje się ojcem, gdy nabywa odniesienie do kogoś, ustawiając się na płaszczyźnie określonej „symbolicznie” przez społeczeństwo i kulturę⁷. Stąd też czujemy się zobowiązani uwzględnić dociekania psychoanalityczne, które — jak utrzymują zwolennicy psychoanalizy — mają ujawnić ukryte znaczenie symbolu ojcowskiego jako takiego, podczas gdy Freud kładzie nacisk na krytykę religii w odniesieniu do ojcostwa Bożego.

⁴ Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino 1970, s. 249.

⁵ A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Milano 1969.

⁶ P. Ricoeur, *La paternité: du fantasme au symbole*, W: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969, s. 458.

⁷ B. Muldworf, *Il mestiere di Padre*, Roma 1973 s. 47.

Psychoanaliza utrzymuje, że przychodzące na świat dziecko „staje się” człowiekiem na podstawie swych pierwotnych doświadczeń relacyjnych, jakie ma najpierw z matką, a następnie z ojcem. Doświadczenia te interioryzują się w psychice tworząc „nieświadomość” — strukturę psychiczną otrzymaną poprzez „ujarzmienie” sił biologicznych, które tracąc swój charakter instynktowny stają się „odruchami”. Dziecko przywiązuje się do tego z dwojga rodziców, który mu dostarcza pierwszych przyjemności. Ojciec zaś pozwala dziecku oderwać się od matki. W obrębie wprawiania się w rezygnowanie z bezpośredniej przyjemności lub w opóźnioną satysfakcję mieści się funkcja ojcowska: oddzielając dziecko od matki, ustalając oddzielający je przedział i dystans, ojciec wywołuje proces zmierzający do zdobywania przez dziecko autonomii coraz to bezpieczniejszej, przede wszystkim jednak odrywa dziecko od pierwszego przedmiotu jego miłości, jakim jest matka, a tym samym uczy je rezygnować z bezpośredniej satysfakcji zmysłowej.

Ten właśnie uwewnętrzniony w psychice proces tworzy tzw. kompleks Edypa, stanowiący coś w rodzaju powszechnej struktury konstytuującej wszelką osobowość ludzką. Ukształtowany w całości poprzez przyjazne bądź też wrogie odniesienia, jakich dziecko doświadcza w stosunku do swoich rodziców, kompleks ten w swej postaci pozytywnej przedstawia się tak, jak to miało miejsce w przypadku *króla Edypa*: pragnienie śmierci rywala — osoby tej samej płci, połączone z pożądaniem zmysłowym skierowanym do osoby płci odmiennej; w ujęciu negatywnym jawi się jako miłość do rodziciela tej samej płci, połączona z zazdrosną nienawiścią skierowaną do rodziciela płci odmiennej⁸.

Przez zwyciężając tę właśnie edypijską sytuację człowiek staje się człowiekiem. Zdaniem Freuda, to właśnie kompleks Edypa wprawia w ruch u dziecka pragnienie, by stać się swoim własnym ojcem i zająć jego miejsce. Utożsamienie się z ojcem pociąga za sobą z konieczności walkę o niemożliwą do zrealizowania równość⁴ z ojcem, dopóki się nie zrezygnuje z megalomanii pragnień i nie odnajdzie się równości w uznaniu synostwa. Charakterystyczna dla Edypa dynamika pragnienia wybija dialektyczny rytm: pojawienia się-zaprzeczenia-przekroczenia. Jak bowiem zauważa Ricoeur, przyjęty raz kompleks Edypa domaga się swego zniszczenia, a to dokonuje się wówczas, gdy zostaje wykorzeniona megalomania pragnień. Przekroczenie natomiast następuje wtedy, kiedy miejsce utożsamienia się z ojcem zajmuje wzajemne uznanie.

⁸ J. Laplanche — J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi*, Bari 1968, s. 83 n.

W przypadku pozytywnego rezultatu sytuacji edypijskiej „pragnienie zostaje oczyszczone w swym dogłębnym dążeniu do wszechmocy i nieśmiertelności; zniszczeniu ulega jedynie ekonomia wszystkiego lub niczego. Typowym doświadczeniem w tym względzie jest zdolność do pogodzenia się ze śmiertelnością ojca, a w konsekwencji przyjęcie, akceptacja śmierci ojca”⁹. Kompleks Edypa wówczas zostaje przewyciężony, gdy tak zespoli się ze sobą „określenie” relatywne ojca i syna, że różnice złączą się z podobieństwem.

2. Freudowska krytyka religii Ojca

Odniesienie—konflikt z ojcem konstytuuje człowieka: to samo dzieje się także w religii. Już w „Psychopatologii życia codziennego” (1904) Freud sprowadzał religię do całokształtu procesów psychicznych rzutowanych w świat zewnętrzny. W studium poświęconym Leonardowi da Vinci (1910) Freud zestawiał kompleks ojcowski z wiarą w Boga będącego jedynie jakimś większym Ojcem. W „Totemie i tabu” (1911) religia razem z państwem, prawem, moralnością oraz samą rzeczywistością życia społecznego zostaje uzależniona od dynamiki kompleksu Edypa. Różne religie byłyby, w tym ujęciu, jedynie różnorodnymi próbami rozwiązania problemu, z którym miała do czynienia prymitywna religia totemiczna, powstała z poczucia winy dzieci pragnących otrzymać, wraz z pośmiertnym posłuszeństwem pojednanie z zabitym ojcem. „Psychoanalityczne badania jednostki — twierdzi Freud — ukazują z całą wyrazistością, że każdy dostosowuje swego boga do obrazu ojca, że postawa każdego w relacji do boga zależy od jego postawy w odniesieniu do jego ojca cielesnego, zmienia się i przekształca podobnie jak ta ostatnia postawa, i że w gruncie rzeczy bóg jest jedynie ojcem jakiegoś wznioślejszego porządku”¹⁰. Publikując „Przyszłość iluzji” (1927) Freud stara się sprecyzować, co zamierza powiedzieć nazywając religię „rzutowaniem iluzorycznym”: „Iluzja nie musi być błędem, to znaczy niekoniecznie jest błędem (...). Mianem iluzji określamy jakieś wierzenie wówczas, gdy jednym z motywujących je głównych czynników jest spełnienie określonego pragnienia”¹¹. Można by powiedzieć, że dla Freuda religia przedstawia dążność do przewyciężenia świata zmysłowego, w którym żyjemy, poprzez świat pragnień, i że korzeniem

⁹ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 461.

¹⁰ S. Freud, *Totem e Tabù*, Roma 1969, s. 208.

¹¹ E. Jones, *Vita e opere di Freud*, t. III: *L'ultima fase 1919—1939*, Milano 1962, s. 419 n.

wszelkiej religii jest nostalgia za ojcem. Twierdzenie to zostaje przeniesione na grunt religii żydowskiej i chrześcijaństwa w „Mojżesz i monoteizm” (1939), gdzie przybiera jeszcze na sile. Wniosek można by dostrzec w następujących słowach: „Religia Mojżeszowa była religią Ojca; chrześcijaństwo stało się religią Syna. Starożytny Bóg, Ojciec, zeszedł na drugi plan; Jego miejsce zajął Chrystus, Syn — podobnie jak w dawnych czasach pragnął to uczynić każdy syn (...). Od tej chwili religia żydowska stała się, by tak powiedzieć, skamieniałą”¹².

Ujawniła się w ten sposób, zdaniem Freuda, ukryta dotychczas, tajemna rzeczywistość religii: genetyczna logika każdej religii, w szczególności zaś sposób religii chrześcijańskiej wyłoniła się stopniowo ze zmienności kompleksu Edypa. Religia, nawet jeśli się ją uzna za element postępu kulturalnego, pozostaje zawsze naznaczona swą pierwotną raną. Nieuchronnymi brakami religii są agresywny i nietolerancyjny narcyzm, obsesyjny rytualizm oraz karzący legalizm. Ludzkość powinna zatem wyzwolić się z religii, wyrzekając się tej satysfakcji, jaka z niej może wynikać, i w ten sposób wkroczyć w królestwo rozumu naukowego i uczciwości.

3. Socjologiczna analiza „Szkoły frankfurckiej” a ideologia religijna

Socjologia ukazała ze swej strony i starała się przebadać kryzys ojcostwa w naszym społeczeństwie oraz tych wartości, których wyrazem jest ojcostwo. W sposób szczególny tzw. „Szkoła frankfurcka”, starając się opracować „krytyczną teorię” społeczeństwa, ujęła rolę ojcowską w kontekście kryzysu rodziny, analizowanego przy pomocy metod uwzględniających w sposób historyczny wypowiedzi Marksa oraz wkład psychoanalizy.

Odrzucając, w ślad za Marksem, jakiegokolwiek „idealistyczne” twierdzenie o „pierwotnej”, albo „wiecznej”, lub też „jedynej istocie” człowieka i rodziny, Szkoła frankfurcka starała się zrekonstruować przejście od późnego społeczeństwa burżuazyjnego do monopolistycznego kapitalizmu i do państwa autorytatywnego, jakie się dokonało w Europie między dwiema wojnami światowymi, wypowiadając bezlitosne oskarżenie pod adresem „iluministycznej” racjonalności, które „negatywna dialektyka” formułuje na płaszczyźnie teoretycznej¹³. Chodzi tu o element uważany w idealistycznej teorii burżuazyjnej za decydujący, jakim jest rodzina

¹² Tamże, s. 429.

¹³ M. Horkheimer — Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966². Por. też przyp. 4.

stanowiąca podstawę etyczną społecznego systemu własności; władzy i posiadania.

Społeczny autokratyzm znajdowałby w rzeczy samej podstawę w relacjach, jakie rozwijają się w łonie rodziny, a w szczególności we władzy ojcowskiej. W głośnych „Studiach nad władzą i rodziną” (1936) Horkheimer utrzymywał, w klimacie panującego wówczas w Europie faszyzmu i nazizmu, że rodzina stanowi wyjątkową szkołę autokratycznych zachowań cechujących społeczeństwo burżuazyjne¹⁴. W społeczeństwie tym i w takiej rodzinie ojciec jest „panem”: on „jest wobec syna pierwszym (w czasie) pośrednikiem władzy społecznej — precyzuje Fromm — której (w zakresie jej treści) nie jest jednak wzorcem (*Vorbild*), lecz odblaskiem (*Abbild*)”¹⁵.

W nowszych „Lekturach socjologicznych” (1956) Horkheimer i Adorno jednak oświadczają, że w świecie, w którym decydującymi dla losu każdego zaczynają być umiejętności techniczne oraz zdolność właściwego zachowania się w każdej sytuacji, i w którym specyfika burżuazyjna straciła całkowicie swą wymowę, albo też została zniszczona przez wzrastającą liczbę rodzin, pojęcie ojca traci swe dawne znaczenie¹⁶. A Marcuse w „Erosie i społeczeństwie” dodaje, że przeobrażenia te są wynikiem podstawowych procesów ekonomicznych, cechujących ostatnie lata, w których „wyparcie jednostki przez technikę znajduje swój odblask w schyłku społecznej funkcji rodziny”¹⁷.

Szkoła frankfurcka zespalaając jednak zaktualizowaną analizę marksowską z wkładem freudowskim, odczytywanym również w ramach „krytycznej teorii” społeczeństwa, utrzymuje, że także w odniesieniu do struktur głębi, ukazanych dzięki psychoanalizie, znajdujemy się wobec rzeczywistości historycznej, podlegającej z konieczności sprzecznościom samego społeczeństwa. Freud dostarcza tu klucza, jak stwierdza Fromm, do zrozumienia struktury społecznej i ekonomicznej za pomocą struktury uderzeniowej; „chcąc sprecyzować zastrzeżenia posłużył się on tym kluczem jedynie w celu zrozumienia indywidualnych różnic zachodzących między ludźmi w obrębie określonej społeczności, a nie zbiorowych cech ludzkich występujących w różnych klasach i społecznościach”¹⁸. Innymi słowy, przeobrażenia zachodzące w świecie

¹⁴ Por. *Studi sulla autorità e la famiglia*, Torino 1974.

¹⁵ Fromm, W: *Studi sulla autorità e la famiglia*, s. 80.

¹⁶ Por. *Lezioni di Sociologia* (red. M. Horkheimer — T. Adorno), Torino 1966, t. II, s. 155 n.

¹⁷ H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Torino 1968², s. 130.

¹⁸ Fromm w *Studi...*, s. 87.

naturalnym i społecznym pociągają za sobą również zmiany w psychice ludzkiej.

W konsekwencji konfliktu jednostki ze społeczeństwem, przeżywanego i przewycięzanego najpierw i przede wszystkim w relacji do własnego ojca, pojawia się określona sytuacja historyczna, która znika wraz ze wzmiankowanymi zmianami społeczeństwa, kiedy to rola ojca traci swe znaczenie, jak to się dzieje obecnie, równoległe z upadkiem przedsiębiorstw rodzinnych i prywatnych. O wiele szybciej niż dawniej syn odkrywa słabość swego ojca, tak że ten pierwszy obiekt agresywności w sytuacji edypijskiej zostaje stosunkowo szybko zastąpiony bardziej abstrakcyjnymi i zastraszającymi rzeczywistościami. Jak zauważył to już Freud, obraz ojca może być przeniesiony i faktycznie bywa przenoszony na innych przedstawicieli władzy. W związku z tym można by powiedzieć, że należymy do społeczeństwa, w którym tradycyjny obraz ojca nie za bardzo nas prześladowuje, a jego miejsce zajęły inne instancje władzy, w rzeczywistości nie mniej skuteczne, a jeszcze bardziej zwodnicze. Zgodnie z materialistyczną koncepcją religia należy do nadstruktur ideologicznych, dotyczących rzeczywistości społecznej w określonym momencie rozwoju historycznego. Horkheimer stwierdza, uznając wprawdzie, że idee religijne wywierają niewątpliwy wpływ jako czynniki rozwoju psychicznego każdej jednostki, iż błędem byłoby dopatrywać się w nich czegoś innego poza pośrednim tylko odbiciem warunków wykonywania przez człowieka swej pracy¹⁹. Cała zawartość treściowa religii byłaby, w tym ujęciu, jedynie wynikiem psychicznego przepracowania przeżywanych wydarzeń.

Istnieje zatem wyraźna odpowiedniość między rzeczywistością społeczno-ekonomiczną a ideologią religijną. Stąd też nic dziwnego, jeżeli w czasach nowożytnych obraz Boga chrześcijańskiego nabrał cech burżuazyjnego ojcostwa. Daje się to zauważyć, zdaniem Marcuse'a, na przykład u Lutera, a także u Kalwina, dla których pojęcia *dominus* i *pater* są wymienne, a groźny majestat Boga stał się wyrazem władzy burżuazyjnego *pater familias*²⁰. Ojcostwo Boże, wyznawane przez wiarę chrześcijańską, należy w sumie nie tylko do dynamiki sytuacji edypijskiej, to znaczy do wzorca wszelkich odniesień typu ojciec—syn, ale także do tajemnicy nieustannego uciskania człowieka przez człowieka, do zagadki zwycięstw i porażek cywilizacji. Freudowska krytyka religii Ojca zachowuje swą wartość wówczas, gdy się ją włączy w ramy marksowskiej krytyki religii jako ideologii. Pojęcie Boga Ojca jest po-

¹⁹ Horkheimer w *Studi...*, s. 12 n, 18.

²⁰ Marcuse w *Studi...*, s. 49 nn.

jęciem ideologicznym i jako takie historycznym, a więc podlegającym przeobrażeniom, zmiennościom oraz sprzecznościom zachodzącym w stosunkach ekonomicznych i społecznych klas. Symbol ojcostwa Bożego należy do historii ideologii. Mógł on dotychczas służyć za podstawę i uzasadnienie autorytetu rodzinnego i kolektywnego oraz być narzędziem alienowania klas podporządkowanych na rzecz klas panujących.

Obecnie jednak, skoro przewyciężono już strukturę hierarchiczną, tam zaś, gdzie jeszcze istnieje, skazana jest ona na rychły koniec, we współczesnym, znacznie uprzemysłowionym społeczeństwie, powinniśmy postawić sobie pytanie, czy podkreślane przez chrześcijaństwo ojcostwo Boże nie przedstawia czasami delikatnych odcieni schyłku określonej ideologii. Czy w dzisiejszych czasach obraz Boga Ojca posiada nadal mocne i dominujące rysy burżuazyjnego ojcostwa i czy obecnie, kiedy to sama wizja funkcji ojcowskiej zdaje się być niejako więzieniem zamykającym się od wewnątrz, obraz ten nie jest za słaby, by mógł być jeszcze brany pod uwagę?

4. Historia religii i problem mitu

We współczesnym kontekście kulturowym ojcostwo Boże może być uważane za „iluzoryczne rzutowanie” konfliktów psychicznych, bądź też za „ideologię” odzwierciedlającą sprzeczności społeczne; nie powinno się jednak zapominać również o tym, że pojęcie Boga jako Ojca zostało obecnie zredukowane do czystego wyobrażenia „mitologicznego”.

W rzeczy samej zastosowany do bóstwa tytuł ojca występuje powszechnie w języku religijnym wszystkich czasów i ludów. Van der Leeuw uważa, że właśnie ojciec jest tu postacią symboliczną, która odzwierciedla w różnych religiach samą „świętość”, chociaż może być nią niekiedy także matka: obie te religie — ojca lub matki — są religiami ludzkości²¹. Bardzo często prymitywne doświadczenie religijne wyraża wizję świata jako jedność przedstawiającą „świętą więź małżeńską” między niebem a ziemią²². Istnieją dwie wielkie grupy religii: religia ojca mieszkającego w niebie i religia matki zamieszkującej ziemię; w jej łonie, jako rodzącej, każde wydarzenie znajduje swój kres i początek. Sama kontemplacja nieba — dodaje Eliade — wywołuje w świa-

²¹ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 1960, § 20, s. 140.

²² Tamże, § 10, s. 73.

²³ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1954, s. 45.

domości prymitywnej doświadczenie religijne: „sposób bytowania niebieskiego jest niewyczerpaną hierofanią”²³. Z sakralności nieba przechodzi się do hipostatyżacji Boga, ojca powszechnego: z jednej strony uważa się go za rodziciela-stwórcę, z drugiej zaś za wykonawcę władzy, za panujący autorytet²⁴. Bóg Ojciec niebieski byłby — zdaniem różnych historyków religii — najwyższym bytem cywilizacji pasterskiej, a Wielka Matka Ziemia byłaby z kolei najwyższym bytem cywilizacji agrarnej; w pierwszym wypadku byłby niebieski pojmowany na wzór głowy wielkich rodzin patriarchalnych; w drugim bóstwo wyobrażano by sobie opierając się na dominującej pozycji, jaką spełnia niewiasta w grupach matriarchalnych.

Niezależnie od tego, jak ocenialibyśmy tego typu twierdzenia, pozostaje faktem, że określanie bóstwa i zwracanie się do niego jako do ojca — indywidualnie lub zbiorowo — można spotkać u starożytnych Chińczyków, u nomadyjskich pasterzy Azji i Afryki oraz u prymitywnych ludów Afryki, Ameryki i Australii²⁵. Dla indoeuropejczyków *Dyaus-pitar*, Ojciec-niebo jest bytem najwyższym, będącym odpowiednikiem greckiego *Zeus pater* i rzymskiego *Juppiter*. Począwszy od Homera, poprzez całe dzieje Grecji ojcostwo Zeusa jest „niejako dogmatem”²⁶. Zeus stanowi archetyp patriarchalnej głowy rodziny: „ojcem” i „wszechwładnym” jest w sposób bardziej naturalny boskość *polis*.

Wiara w Boga-ojca jest szczególnie rozpowszechniona i przejawia się w różnorodnych formach pobożności także wśród starożytnych Semitów, a zwłaszcza u Asyro-babilończyków. Ludy te zachowują postawę synowską w odniesieniu do swego bóstwa, odnosząc się w konsekwencji do niego w terminach oznaczających pieczę ojcowską. Częste są wyrażenia typu „Ojciec — rodziciel bogów i ludzi”, „Ojciec miłosierny i przebaczący”²⁷. Analogiczne określenia można spotkać w tekstach religijnych, modlitwach i hymnach starożytnych Egipcjan: nie brak w nich nawet przejawów gorliwej pobożności wewnętrznej, uwidocznionej w uczuciach ufności, oddania i miłości w odniesieniu do bóstwa wzywanego jako ojciec²⁸.

Omówiliśmy już psychoanalityczną krytykę religii jako iluzorycznego „rzutowania” odniesienia-konfliktu z ojcem, a także krytykę socjologii inspirowanej przez marksizm, uznającej reli-

²⁴ G. Van der Leeuw, dz. cyt., § 20, s. 141.

²⁵ W. Marchel, *Abba Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1971², s. 38.

²⁶ Por. np. *Iliadę* (I, 544), *Odyseę* (I, 28) itd. W. Marchel, dz. cyt., s. 40.

²⁷ H. Ringgren, 'ab, W: *Grande Lessico del l'A. T.*, Brescia 1974, coll. 9 n.

²⁸ Por. W. Marchel, dz. cyt., s. 35.

gię za „ideologię” odzwierciedlającą rzeczywistość materialną i konflikty klasowe. Historycy religii rozprawiają w szczególny sposób nad problemem mitu, odsyłając określenie bóstwa mianem ojca, występujące powszechnie w czasie i w przestrzeni, do kategorii mitologicznych. „Mitologia — twierdzi Bultmann — jest imaginacją, w której nie-światowe, boskie ukazuje się jako światowe, ludzkie, a transcendentne jako immanentne”²⁹; mit mówi „w sposób światowy o nie-światowym, w sposób ludzki o bogach”³⁰. Dlatego też bóstwo jawi się w micie jako coś naturalnego, ale wyższego: zyskuje miano ojca, i to ojca większego od ojca ludzkiego, przebywającego w niebie, można by powiedzieć w świecie wyższym od ziemskiego i od podziemnego.

Ze zdecydowaną polemiką skierowaną przeciw opinii Bultmanna, która wiąże się z tradycją zespalającą w sobie Straussa, *religionsgeschichtliche Schule* oraz uczonego z Marburga, wystąpił Pannenberg. Przywraca on mitowi znaczenie za pomocą pojęcia „funkcji”. Kategorie mitologiczne są wówczas sobą, gdy zmierzają do tego, na co wskazywał historyk religii Malinowsky: chodzi o usprawiedliwienie, uzasadnienie istniejącego porządku za pomocą odniesienia się do stanu początkowego, kiedy to zostały położone fundamenty tegoż porządku³¹. Funkcja mitu polega zatem na uzasadnianiu przeszłości podtrzymującej i ożywiającej stan obecny. Dokonuje się tym samym odwrócenie stanowisk. O ile Bultmann twierdził, że nauka niszcząc zgodną z mitem wizję świata powodowała nieuchronny proces demitologizacji, czyli rozplywania się mitu, to Pannenberg utrzymuje, że niemożliwe jest wyzwolenie się z mitu, a język mitologiczny pojawia się w sposób nieunikniony w każdej tradycji religijnej, nie wyłączając biblijnej i chrześcijańskiej.

5. Ojcostwo Boże w Starym Testamencie

Doszliśmy w ten sposób do momentu, w którym jesteśmy zobowiązani rozważyć biblijną wiarę w ojcostwo Boga. Izrael nazywał także swego Boga „ojcem”. Współczesna nieufność do religii Ojca odnosi się więc też do tego Boga, który sam jest Bogiem i Ojcem Jezusa Chrystusa. Całokształt zarzutów dotyczących „iluzorycznego rzutowania”, „ideologii”, „mitu” zwraca się tym sa-

²⁹ R. Bultmann, *Kerygma und Mythos*, (1948) 1960⁴, s. 22. Por. W. Schmithals, *La teologia di R. Bultmann*, Brescia 1972, s. 250 n.

³⁰ Tamże.

³¹ W. Pannenberg, *Cristianesimo e mito. Nuove prospettive del mito nella tradizione biblica e cristiana*, Brescia 1973.

mym ze szczególną zjadliwością przeciwko temuż właśnie Bogu. Co można by odpowiedzieć — o ile taka odpowiedź jest możliwa — na ten krzyżowy ogień bezlitosnych i przebiegłych ataków? Powinniśmy w tym miejscu rozważyć treść biblijnego objawienia, przekazanego przez Stary i Nowy Testament, o ojcostwie Boga. Dlaczego Izrael odczuwa potrzebę nazywania Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba Ojcem? Niewątpliwie określenie to, rozpowszechnione w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu, znajdowało się pod ręką. Pojęcia teoforyczne, w których odkrywamy archaiczne odniesienie do Boga w terminach rodzinnego ojcostwa czy pokrewieństwa, skłaniają do przyjęcia, że od samych początków historii biblijnej istniało wyobrażenie Boga w perspektywie ojcostwa. Wychoząc nawet z tej linii Izrael posuwał się jednak naprzód w sposób oryginalny i zaskakujący. Narzuca się tutaj stwierdzenie: Stary Testament raczej nie chce określać Boga jako Ojca; określenie to bowiem jest niewiele mówiące, jak stwierdzają niektórzy fachowcy, którzy — jak Marchel³² czy Jeremias³³ — doliczają się mniej niż dwudziestu przykładów jego użycia w całym Starym Testamencie. W sposób pozytywny przemilczenia te są zastąpione własnym spojrzeniem na Boga Izraela, połączonym z podkreśleniem Jego osobistej transcendencji oraz Jego panowania nad dziejami, wyrażonego poprzez dzieła wyzwolenia i zbawienia.

Początkowo zagadnienie Boga Ojca pozostawało przez długi czas w cieniu, nie owocując teologicznie, podczas gdy ludy ościenne posługiwały się nim szeroko w swojej religii. Zwodniczość kultów bałwochwalczych zarażała jednak członków ludu wybranego (por. Jr 2, 27). Protest skierowany przeciwko bałwochwalstwu przenosił z kolei sam problem na płaszczyznę sumienia religijnego, gdzie nie przestawało ono wywierać swego niepożądanego wpływu. Należało zatem przewyciężyć tę niebezpieczną sytuację. Po okresie milczenia zapoczątkowane przez proroków działanie pozwala Izraelowi, zwłaszcza po wygnaniu i niewoli, w okresie zetknięcia się z hellenizmem, przyswoić sobie coś niecoś z myśli greckiej (por. Syr 23, 1-6; Mdr 14, 1-3), a tym samym nabrać człowiekowi religijnego oddechu w atmosferze żywej wiary biblijnej.

Zapoczątkowana w ten sposób pod znakiem nazw teoforycznych jako przedłużenie epoki nomadów, udoskonalona wraz z prorokami i wykończona poprzez kontakt ze światem hellenistycznym idea biblijna ojcostwa Bożego staje się ze swej strony świadec-

³² Por. W. Marchel, dz. cyt.

³³ J. Jeremias, *Abba*, Brescia 1968; tenże, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. I: *La predicazione di Gesù*, Brescia 1972.

twem dialektycznej dynamiki „ekonomii”: stwierdzenie—zaprzeczenie—przeobrażenie, wszystko to wygrywa symfonię zbawienia jako dziejów.

Należy jednak podkreślić bardziej zasadniczy motyw, który pozwoli zrozumieć włączenie tytułu ojca do biblijnych określeń Boga. Właśnie dzięki procesowi dialektycznemu pojęcie ojca mogło stać się użyteczne dla wyrażenia teologicznej zawartości przymierza. Rzeczywistość przymierza, jego relacyjność mogła być wyrażona przy pomocy symboliki ojcostwa zgodnie z tym, jak je pojmował Izrael. Ujęcie 2 Sm 7, 14: „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” odpowiada w pełni klasycznemu sformułowaniu: „będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi narodem” (Jr 7, 23). Jednak nie ojcostwo leży u podstaw przymierza; wprost przeciwnie, to właśnie przymierze nadaje sens ojcostwu. Dlatego też prymat inicjatywy Bożej może być wyrażany za pomocą słownictwa ojcowskiego. Różne koleje przymierza znajdują swe sugestywne odbicie w wyrażeniu postawy ludu, dziecka niewiernego i buntowniczego, wobec Boga. Ze swej strony Bóg przedstawia się jako wychowawca, często surowy, zdecydowany, ale zawsze cierpliwy. Myśl o ojcostwie Bożym pozwala także na uwewnętrznienie modlitwy. Zwłaszcza po wygnaniu Izrael kroczył tą drogą (por. Iz 63, 16; 64, 7; Syr 23, 1-4; Mdr 14, 3).

Powinno się jeszcze podkreślić, że Bóg Izraela, Jahwe, uznawany był za Ojca dlatego, ponieważ lud wybrany doświadczał na przestrzeni dziejów tegoż ojcostwa. Izrael odczytywał w ten sposób swoją historię jako zamysł zbawczy, podjęty i zrealizowany wobec siebie przez swego Boga. Nie angażując się w jakieś relacje z jednostką lub grupą rodzinną, ale pozostając w odniesieniu do całego bez wyjątku ludu Bóg ukazuje się Ojcem poprzez swe zbiorowe działanie wytyczone i określone przymierzem. Związek ojcostwa ze stworzeniem (por. Iz 64, 7) rozwija się w tym samym kierunku i po tej samej linii. Stosunkowo późno i rzadko Boga określa się mianem Ojca w odniesieniu do jednostki (por. Syr 23, 1).

W ten sposób postać Ojca nie niweczy historii i nie ogołaca jej do samego tylko mitycznego powtarzania swych początków. Izrael odżegnuje się zdecydowanie od odwoływania się do mniej lub bardziej fizycznego zrodzenia, jak to sugerowały w odniesieniu do swoich bogów inne ludy, a to z tego względu, że Jahwe uważany jest za bezwzględną jedność i jedyność wykluczającą jakiekolwiek zestawienie nie tylko z bóstwem żeńskim, ale w ogóle z każdym innym bogiem. Ojcostwo oznacza więc w Izraelu opartą na dobrowolnej i darmowej inicjatywie Boga Jego relację do ludu: Bóg jest Ojcem, albowiem chce nim być z racji swej uprzedza-

jącej miłości. Ricoeur zestawiając metodę egzegetyczną Von Rada z dokonaną przez Proppa strukturalną analizą mitu (którą rozwijali także formalisci rosyjscy, a na teren Francji przeniósł Greimas oraz Barthes) zauważa, że w typowym opowiadaniu historycznym Starego Testamentu dominują kategorie działania (*action*) i działającego (*actant*), przy szczególnym wyakcentowaniu Boga jako ostatniego „działającego”, gdy tymczasem Izrael jest „działającym” głównym i kolektywnym, traktowanym jako jedna osobowość historyczna (posiadająca różnych „działaczy” indywidualnych, jak np. Mojżesz)³⁴. Właśnie ta historyczność, oparta na przymierzu i nim zagwarantowana, decyduje o zwróceniu się postaci ojca w stronę przyszłości. Ojcostwo, dalekie od tego, by miało być anamnezą archeologiczną, staje się nadzieją eschatologiczną: otwierając historię na przyszłość ukierunkowuje ją ku zbawieniu: „On będzie wołał do Mnie: Ty jesteś moim Ojcem” (Ps 89, 27).

„Ojciec” — to *określenie*, a więc *oznakowanie*. Każdy ojciec posiada jednak własne imię, czyli *nazwę*. Rzeczą istotną dla wiary Izraela jest to, by objawienie Boga wzniosło się na straszliwą wyniosłość Świętego, na której imię Boga będzie *nazwą* bez *oznakowania*, nie wyłączając tytułu ojca. Objawienie imienia w Księdze Wyjścia przynosi ze sobą rozkład wszelkiego bóstwa, idolu jakiegokolwiek postaci, nie wyłączając także ojca. Ricoeur mówi, mając to na uwadze, o „rozwadniającym działaniu biblijnej teologii imienia” Bóg, który ma tylko imię i jest samym tylko imieniem, otrzymuje oblicze ojca w momencie, gdy postać ta kończy swe przejście „od urojenia do symbolu”³⁵.

W Starym Testamencie określenie Boga jako Ojca, będące jeszcze opisem w sensie analizy lingwistycznej, zespala się z *samo-określeniem* się Boga Ojca i zostaje uwieńczone wezwaniem skierowanym do Boga Ojca: ta dynamika, przewijająca się przez całe Pismo św., osiąga swój szczyt w modlitwie Jezusa: „Abba, Ojcze!”

6. Ojcostwo Boże w Nowym Testamencie

Również w problematyce ojcostwa Bożego Nowy Testament przewyższa Stary, zachowując jednak tę samą linię rozwojową. Jak zauważa Von Rad, Nowy Testament przedłuża proces występujący już w Starym Testamencie, który można by nazwać paradoksem „tradycji”; tradycja ta bowiem — zachowywana i stająca się równocześnie podstawą krańcowych konsekwencji — jest

³⁴ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 473 n.

³⁵ Tamże, s. 475.

czymś w rodzaju „rewolucji”: rozłam, pęknięcie rodzi właśnie ciągłość³⁶. Nie chodzi tu o jakiś niezamierzony mechanizm Nowego Testamentu; wprost przeciwnie, całym tym procesem kierują prawa hermeneutyki, znane już i stosowane w Starym Testamencie. W różnorodnych, kolejnych momentach biblijna tradycja religijna zostaje zaktualizowana i zreinterpretowana dzięki „selektywnej asymilacji”, to znaczy poprzez profetyczne odczytywanie przeszłości przyjmowanej, oczyszczanej i wywyższanej z całą mocą aż do granic swoich możliwości. Troska o ciągle aktualizowanie tradycji, odczytywanej w coraz to nowej perspektywie z równoczesnym zachowaniem pełnej wierności wobec przeszłości, stanowi podstawę wielorakich tłumaczeń, dzięki którym Izrael mógł rozumieć całościowo, poprzez wieki, swoją historię. Każdorazowo historię tę ujmowano z innego punktu widzenia, tak że stare łączyło się z nowym w sposób niesłychanie ścisły, tworząc literaturę oryginalną, a równocześnie nadzwyczaj aktualną.

Dlatego też Chrystus podejmując, zmieniając, nadając nową treść niektórym elementom Starego Testamentu, w naszym zaś przypadku problematyce ojcostwa Bożego, daje próbkę nie mniejszej wolności od Jeremiasza czy Ezechiela, stających także w obliczu dawnych tradycji Izraela. W tym przypadku jednak mamy do czynienia z osobą, która odnosi do siebie starodawne teksty jak ktoś, kto uważa się za spadkobiercę dawnego dziedzictwa. Proces „selektywnej asymilacji” wiąże się tym razem z Wydarzeniem, które jest Osobą: Jezusem z Nazaretu. W ten sposób dawne objawienie staje się zapowiedzią i figurą tego, co się dokona w-przez-wraz z Jezusem: ojcostwo Boże jest obecnie pełne i definitywne.

Treść orędzia Jezusa o ojcostwie Bożym pozostaje w ten sposób z istoty swej wierna linii starotestamentalnej. Znajdujemy się w obrębie przymierza, które zostaje odnowione i doprowadzone do swej pełni. Również dla Jezusa tytuł Ojca podlega jednak procesowi dialektycznemu, analogicznemu do zauważonego już w historii dawnego Izraela. Jak widać to z Ewangelii synoptycznych, Chrystus częściej mówił o „Królestwie Bożym”, aniżeli o Ojcu. Podobnie jak Stary Testament wychodzi od przymierza, tak w Nowym punktem wyjścia staje się „królestwo”: ono jest początkiem głoszenia ojcostwa Bożego. „Królestwo” jest „osnową muzyczną” Ewangelii³⁷. Z drugiej zaś strony Jezus mówił o Bogu jako o Ojcu tylko przy niektórych okazjach i w określonych sytuacjach. W dawniejszych warstwach i pokładach tradycji for-

³⁶ G. Von Rad, *Théologie de l'A. T.*, t. II, Genève 1967, s. 289.

³⁷ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 479.

muła „Ojciec wasz” zdaje się odnosić do samych tylko uczniów, stanowiąc jakby cechę charakteryzującą skierowane do nich pouczenia. Do tych natomiast, którzy znajdowali się poza gronem zaufanych, Jezus mówił — odnosi się takie wrażenie — o Bogu jako o Ojcu wyłącznie w przypowieściach i obrazach. Ojcostwo Boże nie jest powszechnym miejscem teologicznym nauczania Jezusa. Mówił On o Bogu jako Ojcu prywatnie do apostołów, zgodnie z pewnego rodzaju *disciplina arcani*. Czyż taka dyskrecja i pedagogika tego typu nie są wiernym odbiciem roztropności biblijnej? ³⁸

Ponadto Jezus, podobnie jak Stary Testament, mówi o Bogu wychodząc z doświadczenia historycznego, przede wszystkim zaś z osobistego doświadczenia opartego na swym uprzywilejowanym odniesieniu do Boga. Doświadczeniem historycznym są jednak także przeżycia uczniów przebywających z Chrystusem, uzdalniająca ich do zrozumienia ojcostwa Bożego. Podobnie też dla Jezusa zaakcentowanie Boga Ojca utożsamia się z odrzuceniem zwodniczych mitów, ocenia je bowiem działanie historyczne. Mimo to Chrystus, jak widać to u Synoptyków, z określeniem Boga jako Ojca wiąże wiele innych sposobów mówienia o Bogu ³⁹.

Proces, który rozpoczyna się określeniem i prowadzi do wzywania Boga jako Ojca, kończy się wołaniem : „Abba, Ojcze!”, przypominanym przez Marka (14, 36) i odbijającym się swoistym echem w modlitwie pierwszych chrześcijan (Ga 4, 6; Rz 8, 15). Modlitwa ta jest bezwzględnie wyjątkowa i jedyna zarówno z racji swej formy, jak też z racji samego swego istnienia. Pojęcie „Abba”, zaczerpnięte z jednego z najstarszych źródeł tradycji, przedstawia się jako słowo sięgające samego Jezusa i uświęcone swym katechetyczno-liturgicznym zastosowaniem przez wspólnotę pierwotną ⁴⁰. Podwójna jest oryginalność tego zawołania: jest to przede wszystkim wezwanie skierowane do Boga Ojca przez jednostkę — po raz pierwszy na gruncie palestyńskim, a następnie po raz pierwszy także Judejczyk zwraca się do Boga wzywając Go jako „Abba” — tytułem zaczerpniętym z języka ludowego.

Jezus zwraca się do Boga jak dziecko do swego ojca: „Fakt ten — nie mający precedensu w całej pobożności starotestamentalnej i żydowskiej — stanowi cechę charakterystyczną modlitwy Jezusa. Żydzi nigdy nie posługiwali się zwrotem „Abba” w swych modli-

³⁸ H. Bourgeois, *Le Dieu Père et la théologie*, w: *Lumière et Vie* 20 (1971), nr 104, s. 109.

³⁹ J. Jeremias, *Teologia del N. T.*, dz. cyt., s. 17 n. wymienia w sumie 18 określeń Boga, stosowanych przez Jezusa.

⁴⁰ W. Marchel, dz. cyt., s. 123.

twach. Obdarzenie boskiego majestatu takim tytułem byłoby dla nich prawdziwą profanacją”⁴¹. Jezus zapoczątkowuje tym samym nowe słownictwo, wyrażające doskonale i specyfikujące tę jedyną relację zespalającą Go z Ojcem. Tytuł „Abba” pozwala dostrzec jakiś rąbek tajemnicy Boga chrześcijańskiego, który jest Ojcem Jezusa, a poprzez Niego także naszym Ojcem. W rzeczy samej Jezus posługując się tym tytułem objawia, że jest świadomy swego jedyne go odniesienia do Ojca, od którego otrzymuje wszelką władzę i znajomość wszystkich tajemnic (Mt 11, 27), łącznie z prawem ukazywania Ojca. Jezus ukazuje się tym samym jako jedyny i konieczny pośrednik w drodze do Ojca. Wezwanie „Abba” stanowi jedno z głębszych stwierdzeń teologicznych Nowego Testamentu, pociągających za sobą szereg doniosłych konsekwencji, a zarazem ukazuje się jako wypełnienie dawnych obietnic, zapoczątkowanie nowej ery oraz wyjątkowa w swej istocie modlitwa nadchodzącego już królestwa Bożego⁴².

Również chrześcijanie mogą się zwracać w imię Jezusa do Boga nazywając Go Ojcem: otrzymali przecież przybrane dziecięctwo Boże. To dziecięctwo nie jest przedłużeniem pragnień żydowskich, lecz ich nieporównywalnym przekroczeniem: jest bowiem analogiczne do synostwa samego Chrystusa: „Jego twórcą jest Ojciec, n a s z Ojciec; pośrednikiem jest Syn, a Duch jest Tym, przez którego Ojciec i Syn w nas działają. Wszystko pochodzi od Ojca, ale przez Syna w Duchu. My zaś z naszej strony zwracamy się do Ojca prosząc Go przez Syna w Duchu”⁴³.

7. Tylko w Jezusie ośmielamy się mówić: „Ojcie nasz, który jesteś w niebie”

Jezus, który twierdzi, że Bóg jest Jego Ojcem, „żyje dla Ojca”: taka zaś synowska postawa jest przeciwieństwem infantylizmu. Syn nie zamierza wcale przywłaszczyć sobie potęgi Ojca, nie dostrzega też w Ojcu jakiegoś pocieszającego „alibi” — wzniesłego wzorca tego, czym sam chciałby zostać: wkracza natomiast w konkretną i dramatyczną logikę dziejów ludzkich przyjmując na siebie ich ryzyko i płacąc własnym życiem cenę swego całkowitego, miłosnego oddania się Ojcu i ludziom. W więzi jednoczącej Jezusa z Ojcem nie ma absolutnie niczego, co mogłoby wskazywać

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 167. Odnośnie do modlitwy Jezusa „Ojcie nasz” por. J. Jeremias, *Il messaggio centrale del N. T.*, Brescia 1968, s. 107—142; G. Schrenk, *Pater*, W: *Grande Lessico del N. T.*, t. IX, Brescia 1974, col. 1271—1275.

⁴³ W. Marchel, dz. cyt., s. 226.

na jakąś zazdrość czy rywalizację, które psychoanaliza przypisuje synostwu ludzkiemu, nie ma też nic z „ideologii” mającej odzwierciedlić sytuacje społeczno-ekonomiczne i nic z „mitologii” konsolidującej i podtrzymującej względność doczesności. Jezus nie umniejsza siły zła, ani jej nie neguje: walczy ze złem, nie wątpi jednak przy tym wcale w potęgę i dobroć Ojca. Nie rzutuje na Ojca jakiegoś wzorca ojcostwa, zaczerpniętego z infantylnej megalomanii pragnień, ani też nie opisuje Ojca za pomocą rysów odzwierciedlających doświadczenie, które dałoby się zacieśnić do określonego kontekstu społeczno-ekonomicznego, nie zamierza też wcale podać jakiegoś fantastycznego obrazu oblicza Bożego. Jeżeli Jezus uznaje siebie za jedynego Syna Ojca, to z drugiej strony ukazuje swoją ziemską ograniczoność. Eschatologiczne oczekiwanie na ujawnienie Jego synostwa, które się dokona równocześnie z definitywnym zainstaowaniem królestwa Ojca, nie jest bynajmniej ucieczką, ale sądem — u kresu dziejów.

Autentyczne odniesienie wierzących do Boga może i powinno być przeżywane na wzór Jezusa: w wolności, miłości i w realnym zaangażowaniu się w historię. Dla chrześcijan Bóg jest ich Ojcem nie tyle z tej racji, że jest Stwórcą i Początkiem wszystkich rzeczy, co dzięki relacji utworzonej między nimi a Bogiem przez Chrystusa. Wiara w Boga Ojca nie opiera się na fakcie mitologicznego zrodzenia, lecz na „uznaniu”. Jeżeli istnieje w chrześcijaństwie, jak zauważył to Pohier, potrójny wymiar ojcostwa i synostwa: dzieci Boże i ich Ojciec, Jezus Chrystus i Jego Ojciec, Słowo odwieczne i Ojciec, to tenże właśnie wymiar rzuca właściwe światło na przeobóstwienie człowieka, przypisywane samemu Bogu⁴⁴. W całym tym ujęciu ojcostwo i synostwo wywodzą się z wzajemnego uznania, w którym nie chodzi o tożsamość i niezgodność, lecz o różnicę i zgodność, o podobieństwo zaakcentowane na różnych zespolonych ze sobą poziomach.

W świetle doświadczeń psychologicznych słabe strony religii, ukazane przez Freuda, stanowią z pewnością niebezpieczeństwo szeroko rozpowszechnione. Niedomogi te można by, jak się niektórym wydaje, wytłumaczyć za pomocą faktu, że religia opiera się na kompleksie Edypa⁴⁵. Należy oczywiście uznać zasadność analizy freudowskiej, kiedy ukazuje ona nieznanne uwarunkowania religii, ale zarazem zwrócić uwagę na jej dwuznaczność obniżającą znacznie wartość tejże analizy oraz na poważny błąd reduk-

⁴⁴ J. M. Pohier, *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychoanalytiques*, Paris 1972, s. 107.

⁴⁵ A. Vergote, *Analisi psicologica del fenomeno dell'ateismo*, dz. cyt., s. 353.

cjonizmu. Doświadczenia religijnego nie da się całkowicie wytłumaczyć za pomocą samych tylko praw nieświadomości. Ograniczając się do sfery nieświadomości Freud zaprzepścił pozytywny i istotny wymiar ojcostwa, jakim jest uznanie synostwa. Jeżeli się przyjmuje wyznanie rzucone wierze przez krytykę wywodzącą się z psychoanalizy, nie czyni się tak wbrew sobie na skutek jakiegoś przymusu, lecz z tego względu, że transcendencja wiary wiąże się z jej wcieleniem. Ojciec, jak powiedzieliśmy, ustala dystans oddzielający matkę od dziecka: odrywając dziecko od matki zgadza się siłą rzeczy na to, by zdobywało ono niezależność i dojrzałość. Wyzwolicielska, choć nie pozbawiona konfliktów droga humanizacji snuje się od nienawiści do ojca, aż po uznanie dzieciństwa. Ukazane przez Chrystusa ojcostwo Boga, przyjęte i przeżywane przez nas w całym swym autentyzmie, przedstawia te same, choć wysublimowane i przekroczone, cechy pozytywnego wymiaru funkcji ojca. Ma ono swój udział w konstytuowaniu człowieczeństwa człowieka, leży także u podstaw autonomii i wewnętrznej odpowiedzialności, i je gwarantuje. Ustalając dystans między człowiekiem a światem pozwala na sekularyzację świata i na podjęcie się pełnej odpowiedzialności za bieg dziejów. Droga religijna nie jest jakimś złagodzeniem napięć, lecz właściwym odniesieniem się do ojca — także na płaszczyźnie religijnej — dochodzącym aż do wzajemności, kiedy to ojcostwo wraz z towarzyszącym mu synostwem jest ujmowane jako czysty dar i miłość bez granic.

Wiara chrześcijańska dąży do wyzwolenia człowieka; pomaga mu uznać w Ojcu tego, kto gwarantuje wolność. Pragnienie humanizacji odpowiada planom Boga, co więcej, zostaje przewyższone darem przeobóstwienia. Można by oczywiście traktować każdą religię jako przeszkodę (którą trzeba z konieczności przewyciężyć) na drodze do wyzwolenia człowieka — o ile mianowicie pojmie się religię jako najwyższe, a zarazem najbardziej subtelne wyalienowanie. Moglibyśmy zdecydowanie wykluczyć chrześcijaństwo spod potępienia zaadresowanego do wszystkich innych religii, uznając je za „mitologię”, samo zaś chrześcijaństwo za „wiarę” a nie „religię”. Rozróżnienie jednak takie, nie mówiąc już o tym, że byłoby jedynie wewnętrzną sprawą wierzących, mogłoby się wydać nędznym tylko żartem, nie mającym siły przekonania jakiegokolwiek zdecydowanego przeciwnika, który nie dostrzega żadnej różnicy fenomenologicznej między chrześcijaństwem i innymi religiami. Samo takie przeciwstawienie jest zresztą wieloznaczne, nie mające za sobą żadnych gwarancji, nie wyłączając nawet myśli teologicznej. Wiara przyjmuje zawsze i odzwierciedla religijność, podobnie jak prawdziwy Bóg Ojciec

sublimuje i uszlachetnia postać ojcowską, będącą nieodzownym, choć nieadekwatnym symbolem czystości i chwały Boga.

W marksowskiej koncepcji ideologii występują różna znaczenia⁴⁶. Pojęcie ojcostwa Bożego, należące do wierzeń danej społeczności, miałoby rzekomo zaciemniać i ukrywać prawdziwą rzeczywistość tejże społeczności: byłoby tym samym produktem świadomości religijnej, znakiem nieszczęścia ludzkiego, niezdolnym jednak zmienić świat i właśnie dlatego (a także mimo to) mistyfikującym; albo też byłoby produktem fałszywej świadomości, o ile czyniłoby z człowieka orzecznik podmiotu idealnego, jakim w naszym przypadku byłby Bóg Ojciec; albo wreszcie byłoby produktem ideologicznym burżuazyjnego społeczeństwa i jako takie mogłoby stanowić heurystyczne kryterium dla rozpoznania tegoż społeczeństwa, które ukazywałoby w sposób ideologiczny⁴⁷. Stąd nasuwa się pytanie: czy ojcostwo Boże należy do ideologii, czy też do jej przewyciężenia, a więc do jakiejś utopijnej świadomości, czy do uznania profetycznej i tworzącej przyszłość skuteczności, która nie ogranicza się do tego, by być stwierdzeniem i odblaskiem niedostatku ludzkiego, lecz posiada w sobie także kontestacyjno-pojednawczą moc, czy też wreszcie do eschatologicznej siły objawienia się królestwa „w ramach teologii nadziei”⁴⁸.

Miejsce postaci ojca zajmują obecnie inne formy władzy: władza polityczna, partia, nauka — spełniające rolę pocieszenia i nakazu w sposób mniej lub bardziej pewny. Nie będzie więc rzeczą dziwną stwierdzenie, że symbolika ojcowska odniesiona do Boga, będąc daleką od tego, by spowodować ucieczkę od historii, zaczyna spełniać rolę krytyczną i przeciwbalwochowalczą, pobudzając do kontrolowania, bądź też odrzucania roszczeń wnoszonych przez postacie ojca, wcielone w życie społeczne: „nikogo też na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, ten w niebie” (Mt 23, 9).

Człowiek jest pragnieniem Boga; chce stać się Bogiem, ulega pokusie walki z Bogiem oraz zastąpienia sobą Boga. Bóg ukazuje się wówczas jako tyran blokujący drogę wiodącą do samorealizacji człowieka. Kiedy jednak rezygnuje się z *hybris* megalomanii pragnień i uznaje się swą sytuację stworzenia, wówczas osiąga się powodzenie „Edypa religijnego”: niszczy się ekonomię wszystkiego lub niczego, samo zaś dążenie do wszechmocy i nieśmiertelności zyskuje swe uzasadnienie w pragnieniu bycia „bogiem

⁴⁶ Por. I. Mancini, *Teologia — Ideologia — Utopia*, Brescia 1974, s. 287.

⁴⁷ I. Mancini, dz. cyt., s. 288.

⁴⁸ P. Ricoeur, dz. cyt., s. 479.

z Bogiem”, a nie „bogiem przeciw Bogu”. Podstawowa przygodność, której żadna iluzja naukowa czy filozoficzna nie jest w stanie posądzać o rzutowanie, ideologię lub mitologię, nieunikniona zasadzka śmierci — wszystko to zostaje przewyciężone zwycięstwem życia. Płynąca z wiary nadzieja nie jest złudzeniem, lecz przekonującą racją i wyzwaniem, które zwycięża wszelką negację. Diabelskie „bądźciecie jako bogowie” staje się ewangelicznym „bądźciecie jak Bóg”, ale przez Jezusa i — w Duchu — razem z Ojcem.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC