

O CO PROSIMY DLA SIEBIE W MODLITWIE „OJCZE NASZ”

Modlitwa starożytna składała się z trzech części: 1^o adresu określającego tytuły wzywanych osób, 2^o życzeń kierowanych do danej osoby, 3^o prośby błagającego. Pierwszy z wymienionych elementów warunkuje dwa pozostałe, jako że charakter relacji zachodzących pomiędzy rozmówcami określa naturę dialogu.

Kto mówi do kogo? W „Ojcze nasz” dzieci zwracają się do Ojca, podobnie jak w Psalterzu Izrael zwracał się do swego Boga. Modlitwa biblijna — w obu tych przypadkach — nie zestawia ze sobą Stwórcy i stworzenia; wyraża ona dialog wybrańca Bożego z Bogiem, który go wybrał. W pierwszej części trylogii „Izrael patrzy na swego Boga”¹ omówiliśmy to spotkanie się ze sobą partnerów Przymierza jako podstawę dialogu między Bogiem a człowiekiem.

Jakie życzenia naród Przymierza może wyrazić pod adresem Boga, który go wybrał? Ostatecznie rzecz biorąc, Izrael zna jedynie dzieła Jahwe, będące wciąż w trakcie realizacji, która osiągnie swój kres wraz z nadejściem Jego królestwa — celem uświęcenia Jego imienia — pod warunkiem jednak, że ludzki uczestnik przymierza zgodzi się na pełny udział w grze. Wiąże się z tym potrójne życzenie: niech Jahwe ukaże w pełni, kim jest, wiencząc realizację swego przymierza, jak Ojciec pełen miłości!

A o co proszą wybrani dla siebie? O wejście do królestwa, o przyjęcie do stołu Ojca. O to, by każdy członek Izraela mógł nasycić się w pełni prerogatywami swego wyboru, a chrześcijanie poznali radość wynikającą z faktu bycia dziećmi Bożymi, stając się domownikami Boga.

I. LOGICZNE POWIĄZANIE „PROŚB DLA SIEBIE”

Życzenia skierowane pod adresem Rozmówcy Bożego w „Ojcze nasz”, które można by nazwać „prośbami dla Niego”, wyrażają w trzech przyporządkowanych sobie nawzajem wezwaniach jedno dążenie; chodzi o nadejście królestwa z uświęceniem Imienia

¹ *Israël regarde son Dieu*, wyd. w kolekcji: „*Bible et vie chrétienne*, Paris (b. r. w.).

Bożego jako celem ostatecznym i z urzeczywistnieniem przez człowieka woli Ojca jako uprzednim warunkiem. Kierunek modlitwy jawi się więc wyjątkowo przejrzysto jako jednolity i prosty.

O wiele trudniej jest natomiast wydobyć jedność „prośb dla siebie”. Można oczywiście dostrzec jakąś niezawodną logikę w przejściu od prośby o chleb do odpuszczenia grzechów, a od tej ostatniej do zwycięstwa nad pokusą i wyzwolenia od zła; jednak samo wykrycie związku w takim ustawieniu tematu wymaga nie-małego wysiłku i może doprowadzić czytelnika do postawy sceptycznej.

Czy chodzi tu mianowicie o cztery niezależne od siebie prośby, których kolejność wymagałaby jedynie odpowiedniego uzasadnienia? czy też dałoby się sprowadzić wszystko do jednego ciągu złożonego z czterech kolejnych etapów? Ogół komentatorów opowiada się zdecydowanie za pierwszą możliwością, nie stawiając nawet drugiego pytania. Niniejszy artykuł opowiada się natomiast za drugą ewentualnością.

Sens pierwszej prośby

Trzy dalsze prośby wiążą się ściśle, naszym zdaniem, z prośbą pierwszą o chleb i tylko w powiązaniu z nią można je właściwie zrozumieć. Właśnie ze względu na dostęp do stołu Ojca dzieci proszą Go o przebaczenie, o pomoc w chwili pokusy i życzą sobie ostatecznego wyzwolenia.

Cały ciężar spoczywa zatem na egzegezie formuły: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Niekończące się spory, wywołane tym zdaniem i prowadzone dawniej lub obecnie, nie doprowadziły do żadnych konkretnych wyników. Dyskutowano wiele nad tym, czy chodzi tu o chleb materialny. Pytano się, czy należy tłumaczyć zagadkowy przymiotnik grecki, dodany do terminu chleb, jako „jutrzejszy”, „konieczny” bądź „konsubstancjalny”. Wszystkie odpowiedzi wydają się na równi prawdopodobne, a nawet dobre. Dlaczego zresztą jedna miałaby wykluczać inną? Czy nie należałoby uważać je za komplementarne?

Komentatorzy nie zwracają przy tym uwagi na obecność zaimek „nasz” w odniesieniu do chleba. A tymczasem to „nasz” powinno uniemożliwiać wkładanie tej formuły, jak czynią to niektórzy, w usta żebraka, który mógłby wołać: „daj mi chleba”, ale nie: „daj mi *mój* chleb”.

Zaimek ten jest tu o tyle ważny, że określa bliżej — co rzadko zdarza się w Biblii — chleb lub pokarm. Używa się go na: 1^o określenie chleba przynależącego do kogoś osobiście i wyłącznie. „Sie-

dem niewiast uchwyci się jednego mężczyzny w ów dzień, mówiąc: „*Swój chleb będziemy jadły...*” (Iz 4, 1); 2^o znaczenie chleba poświęconego Bogu, na przykład: „Czuwajcie nad tym, by składać Mi w określonym czasie dary ofiarne, *moje pokarmy jako ofiary spalane, na miłą woń dla Mnie*” (Lb 28, 2; por. Ez 44, 7); 3^o oraz faktu, że tylko lewici mają prawo go spożywać: „Po zachodzie słońca będzie oczyszczony. Potem będzie jeść rzeczy święte, bo one są *jego pokarmem*” (Kpł 22, 7; por. w. 11); 4^o a także chleba, którym się dowolnie dysponuje: „Wyrzuć *swój chleb na powierzchnię wód* — a przecież po wielu dniach odnaleźć go możesz” (Koh 11, 1); 5^o dając go innym według własnego uznania: „A więc mam wziąć *mój chleb, wodę, mięso* nagotowane dla strzygących i dać je ludziom, o których nie wiem nawet, skąd są?” (1 Sm 25, 11; por. Oz 9, 4); 6^o a zwłaszcza najuboższym: „Błogosławiony, czyj wzrok miłosierny, bo chlebem dzieli się z biednym” (Prz 22, 9; por. Iz 58, 7; Ez 18, 7. 16); 7^o wreszcie na oznaczenie chleba dawanego gościom: „Anioł Pana rzekł do Manoacha: „Nawet gdybyś mnie zatrzymał, nie będę spożywał *twojego chleba...*” (Sdz 13, 16; por. Ps 41, 10; Prz 9, 5; Ez 16, 19; Ha 1, 16).

Wyrażenia „*mój chleb*”, „*twój chleb*”, „*jego chleb*” odnoszą się jeszcze częściej do chleba traktowanego jako podstawowe pożywienie, pokarm, od którego zależy całe życie. „*Nasz*” chleb, o jakim się mówi w modlitwie „*Ojcze nasz*”, byłby więc w jakiejś mierze wyjaśniony za pomocą tajemniczego przymiotnika greckiego, o którym wspomnieliśmy już wyżej, a który wyrażałby, niezależnie od zastosowanego przekładu: „*jutrzejszy*”, „*konsubstancjalny*”, jego istotną konieczność życiową. Czytamy na przykład w błogosławieństwach Przymierza: „*będziecie jedli chleb do sytości, będziecie mieszkać bezpiecznie w swoim kraju*” (Kpł 26, 5), podczas gdy prorocy będą wciąż powtarzali: „*z drzeniem będziesz spożywał swój chleb... chleb swój będą spożywali w smutku*” (Ez 12, 18-19; por. 4, 15-16; Jr 5, 17), odbijając jakby echem przekleństwa kodeksów prawodawczych (Kpł 26, 26).

Mówiąc „*mój chleb*” i „*moja woda*” (Oz 2, 7), „*moja winnica*” i „*moi synowie*” (Jr 5, 17), wymienia się więc to, co podtrzymuje istnienie i co stanowi część przeznaczenia: „*jak chleb jadam popiół i z płaczem mieszam swój napój*” (Ps 102, 10; por. Hi 6). Dać komuś „*jego*” chleb (Ps 147, 9; Iz 33, 16) oznacza: wziąć go w opiekę, zając się nim tak jak małżonek, który zapewnia swej żonie życie i utrzymanie (Oz 2, 7; Iz 4, 1).

„*Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*” oznacza zatem: „*Zapewnij nam to, co jest konieczne do życia*”. Znajdujemy się tym samym na terenie Przymierza, jako że prośba ta synchro-

nizuje w pełni z tym, czego pozwalają się spodziewać błogosławieństwa Księgi Kapłańskiej (r. 26) lub Powtózonego Prawa (r. 28)

Jej więź z trzema innymi

Stałe i definitywne zajęcie się Izraelem przez Jahwe zakłada w rzeczy samej zdobycie ziemi obiecanej i zamieszkanie w Kanaanie. Na pustyni Jahwe żywił swój lud: dawał mu chleb, ale nie był to „jego chleb”; manna była „chlebem Mocnych” (Ps 78, 25) czyli chlebem Bożym, który zstąpił z nieba (J 6, 31). Dopiero w ziemi obiecanej żydzi, gdy manna już ustanie, będą jedli owoce kraju (Joz 5, 12), chleb, który sami wyprodukują, a więc „swój” chleb. Pierwsza prośba „Ojczy nasz” przywodzi faktycznie na myśl kres przygód Izraela, jego wejście do ziemi obiecanej, w której ma się odbyć prawdziwa uczta królewska (Iz 25, 6). Wyraża więc ona życzenie podstawowe, w którym zawierają się trzy inne.

Wejście do ziemi obiecanej wiąże się przecież zawsze — przynajmniej po niewoli — z odpuszczeniem grzechów, albowiem właśnie na skutek swych występków Izrael był rozproszony pośród narodów i jadł chleb niewolników. Druga prośba stanowi więc jakby odwrócenie pierwszej. Obie przypominają ten sam gest Boży przyjęcia, symbolizowany w Starym Testamencie poprzez przejście przez Jordan, a w Nowym przez chrzest.

Dowodem na to, że Bóg przebacza swemu ludowi, jest umożliwienie mu dostępu do jego własnej ziemi na wzór Ojca, który przyjmuje do swego stołu syna marnotrawnego. Prośba o przebaczenie podkreśla miłosierny aspekt daru Bożego; łagodzi tym samym swoistą impertynencję formuły początkowej, w której dzieci domagają się od swego Ojca chleba, który uważają niejako za im należny.

Nie określając z góry znaczenia dosyć trudnego sformułowania, które należałoby dosłownie przetłumaczyć: „spraw, byśmy nie ulegali pokusie”, wypada stwierdzić, iż trzecia prośba wskazuje na etap przygotowawczy do wejścia do ziemi obiecanej, jakim była droga przez pustynię. Pustynia stanowi, w rzeczy samej, w Biblii (Ps 78, 18; 95, 8) uprzywilejowane miejsce pokusy. Wyszedszy raz z Egiptu, żydzi zostali wystawieni na próbę, zanim Jahwe dał im ziemię w posiadanie.

Jahwe chce w ten sposób sprawdzić zamiary swego sprzymierzeńca, podając mu swoje prawo. Bóg pozwala dojść do siebie tylko wolontariuszom, a więc ludziom, którzy opowiedzą się za Nim i przyjmą Jego warunki. Jeżeli Izrael wystawia się na poku-

sę, chcąc realizować swoje życie własnymi środkami i przy pomocy własnych sił, to tym samym pozbawia się sam tego terenu, na którym Bóg chce wziąć go ostatecznie w opiekę.

Czwarta prośba utożsamia się, zdaniem wielu autorów, z trzecią; podejmowałaby ona jedynie w formie pozytywnej ideę wyrażoną już uprzednio w sposób negatywny, utożsamiając „pokusę” ze „złem” „Ale” rozpoczynające zdanie nie ma jednak charakteru wyłącznie przeciwstawnego, jak to zachodzi zazwyczaj w grece klasycznej; wyraża ono formułę hebrajską: „lecz co więcej”, oznaczając przekroczenie nowego etapu. Nie można zresztą „ulec pokusie”, będąc już w środku, w niej samej: o ile sformułowanie ma mieć sens, trzeba dysponować nabytą uprzednio wolnością, a przynajmniej wolnością wyboru.

Początkowe dzieło wyzwolenia nie przedstawia jakiegoś oddzielnego działania Boga, wystarczającego samo w sobie. Stanowi jedynie etap, i to pierwszy, ruchu, który ma doprowadzić do daru ziemi i chleba. Jahwe nie wyzwolił żydów po to, by mieli się cieszyć nie wiadomo gdzie — poza Nim — wolnością nabytą za tak wielką cenę: pragnie, by przeszli „ze stanu niewoli do służby”. Człowiek nie zostaje wyzwolony dla samego wyzwolenia; jego wyzwolenie nie jest celem samym w sobie: Ojciec „uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna” (Kol 1, 13).

W kolejnym następstwie czterech prośb modlitwa „Ojcze nasz” podejmuje spontanicznie i jakby całkiem naturalnie klasyczny plan historii zbawienia: Izrael wychodzi z Egiptu ku ziemi Kanaan, przechodząc przez próbę pustyni. W przejściu przez Jordan, otwierającym wreszcie dostęp do Kanaanu, Izrael ujrzy — po wygnaniu — znak Bożego przebaczenia.

Schemat taki był znany i stosowany w czasach Amosa: „Ja to wyprowadziłem was z Egiptu, wiodłem przez pustynię przez lat czterdzieści, byście posiadli ziemię Amorytów” (Am 2, 10). Podobny jest on zresztą do schematu przymierza. Lennodawca przypominał zawsze na początku to, co już uczynił na rzecz swoich sprzymierzeńców, sam lub jego ojcowie, by następnie podać warunki, na jakich podejmuje się protekcji czy opieki.

W „modlitwie Pańskiej” nie prosi się więc o nic innego, jak o błogosławieństwo, czyli o osobisty udział w gestach Boga Przymierza, który odda kiedyś ziemię swemu ludowi, wyzwalaając go z niewoli Egipskiej, i który już teraz wyrывa synów Adama z niewoli grzechu, dając im dostęp do wolności dzieci Bożych.

Chrystus jednak — jak to jeszcze podkreśliliśmy — zmienia porządek logiczny prośb; dar „chleba” zjawia się tu na czele, a wy-

zwolenie na końcu. Albowiem myśl i modlitwa Pana mają zawsze na względzie plan teocentryczny. Odnosząc się do królestwa Bożego, życzenia wyrażone w „Ojcze nasz” zaczynają się od uwielbienia Imienia Bożego, które jest tu podsumowaniem, a kończą się przyłgnięciem człowieka do Boga i Jego woli, stanowiącym warunek początkowy. Prośby sytuują nas przy stole Ojca, podejmując krok po kroku drogę zbawczą, która ma nas do tego stołu doprowadzić; każą nam one zstąpić ponownie, idąc niejako wstecz, od przyjęcia Bożego do punktu wyjścia, jakim było pierwsze uwolnienie.

W tym ujęciu „Ojcze nasz” prowadzi nas od dziedziny „zła” lub „złego” do mieszkania Ojca. Pojęcie „Ojciec”, otwierające modlitwę, koreluje tu z pojęciem „zła”, ją kończącym. Pozostaje się tu bowiem wciąż w problematyce Przymierza; Biblia nie umiała zresztą modlić się inaczej. Każdy z psalmów stanowi jedynie ilustrację tego lub innego etapu drogi w ramach przeżytej już historii. Różnorodne elementy modlitwy kościelnej znajdują tu także swój pierwotny aspekt konkretny, zapuszczając swe korzenie w podstawowe dążenia ludzkości szukającej swego przeznaczenia. Końcowa synteza modlitwy Starego Testamentu, jaką stanowi „modlitwa Pańska”, ujmuje — w samym swym kresie — wołanie wszystkich ludzi oczekujących zbawienia, którzy marzą o tym, by ujęła ich ostatecznie pełna miłości i bezpieczna ręka.

II. HUMANISTYCZNO-TEOLOGICZNE IMPLIKACJE TEMATU BOŻEJ GOŚCINNOŚCI

Zaimek „nasz”, poprzedzający w „Ojcze nasz” wyraz „chleb”, przypomina sam przez się, jak to już zauważyliśmy, fakt definitywnego zaopiekowania się Izraelem przez Jahwe przy końcu dzieła wyzwolenczego. W tej perspektywie powiązanie czterech próśb ukazuje się bardzo wyraziście. Jeżeli raz przyjmie się ten punkt wyjścia, staje się rzeczą możliwą wydobycie sensu każdego z tych sformułowań i ukazanie ich implikacji humanistyczno-teologicznych.

„Nasz” chleb nasuwa odruchowo myśl przede wszystkim o „naszym” Ojcu z samego adresu modlitwy: oba zaimki „nasz” wiążą się ze sobą. Właśnie ze względu na tytuł Ojca, a nie Stwórcy, prosi się Boga o zapewnienie „naszego” chleba: Bóg bierze w opiekę nasz byt jako synów, a nie tylko nasze ludzkie istnienie. Ojciec daje swym dzieciom „ich” własny chleb, czyniąc je w ten sposób swymi domownikami; jest to temat identyczny z myślą

o bankiecie królewskim, która — zanim jeszcze Ewangelie i literatura rabinistyczna przyznały mu znane miejsce — wieńczyła w Starym Testamencie perspektywę powrotu do ziemi obiecanej; „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy! Kupujcie i spożywajcie, dalejże kupujcie bez pieniędzy i bez płacenia za wino i mleko!” (Iz 55, 1; por. Prz 9, 1-6).

Jest bowiem rzeczą oczywistą, że Ojciec nie może być nieobecny w dniu wielkiej uczyty i przyjęcia. To u Niego i przy Nim synowie pożywią się wreszcie i nasycą. Nie rozdaje On chleba po to, by jeść go w pojedynkę i jakby wstydliwie — każdy we własnym kącie. Zgotowana przez Niego ucza gromadzi wszystkie Jego dzieci przy Nim. Nie można też marzyć o ziemi obiecanej, nie myśląc równocześnie o obecności Jahwe pośród swoich dzieci: „Synu człowieczy, to jest miejsce tronu mojego, miejsce podstawy mych stóp, gdzie chcę na wieki mieszkać pośród Izraelitów” (Ez 43, 7).

Izrael uważa się zatem w Kanaanie za domownika (lub gościa) swego Boga: kosztuje chleba, wina i oliwy (Pwt 7, 13; Oz 2, 7), które stanowiły na całym dawnym Wschodzie podstawowe dary gościnności.

Gościnność, jaką Bóg Przymierza ofiarowuje swemu ludowi na ziemi, nie ma nic wspólnego — trzeba to mocno podkreślić — z gościnnością okazywaną przez „patrona” rzymskiego swoim „klientom”. Wyzwolenczy gest Boga nie usuwa, lecz zakłada i dowartościowuje wysiłek człowieka. Chleb dawany przez Boga nie może być pojmowany jako pożywienie spadające w stanie gotowym z nieba; jeżeli określamy go mianem „naszego”, oznacza to, że człowiek wytwarza go własnymi rękami ze zboża, jakie sam zasiał na ziemi, którą uprawia pieczołowicie i na której czuje się gospodarzem, będąc na niej zarówno „u siebie”, jak i „u Boga”

Dlatego to Izraelita zanosí rok rocznie do świątyni pierwsze plody roli, odzwierciedlające owoc jego pracy i będące równocześnie znakiem daru Bożego. Izraelita przypomina też sobie — w trakcie odpowiedniej ceremonii liturgicznej — że ziemia, którą uprawia, należy do niego wyłącznie dzięki uprzedniej energicznej interwencji Jahwe (Pwt 26, 5-10) i że wydaje ona owoc dzięki ustawicznemu Jego błogosławieństwu. Ostatecznie jednak Ojciec nie mógłby dać swym dzieciom chleba będącego ich własnym pokarmem, gdyby oni sami nie włożyli trudu w jego otrzymanie.

Ujęcie to usuwa z idei daru Bożego aspekt upokarzający i alienujący, jaki idea ta przedstawia oczom wielu ludzi nam współczesnym. Człowiek nie jest tu wcale żebrakiem: nie domaga się on od Boga tego, by pracował za niego. Zresztą w Biblii relacja: człowiek — Bóg, nie tylko nie alienuje człowieka, ale staje się

wprost promocyjną, albowiem moc Boża nie jest dla Izraela żadną siłą rywalizującą, lecz ukazuje się jako sprzymierzona z człowiekiem.

Prawo do dziedziczenia nie wynika także z faktu sukcesji: nie trzeba wcale „uśmiercić Ojca”, by wejść w Jego posiadanie. Dziedziczenie przybiera tu raczej postać posłannictwa i współodpowiedzialności. Działalność syna nie tylko nie usuwa, ani nie przekreśla pracy Ojca, lecz w niej się zakotwicza. Jeżeli Bóg przyjmuje mnie u siebie, przy swoim stole, oznacza to, że zaprasza mnie do życia i pracy razem ze sobą.

Chcielibyśmy się zatrzymać na zagadnieniu gościnności Bożej, ukazanej w Piśmie św., by wydobyć z niego wnioski teologiczne, albowiem zawiera ono — uwzględniające wszystkie dane — ogólniejszą ideę „zintegrowanej” egzystencji, w której można wyraźnie dostrzec jedno z bardzo podstawowych pragnień i dążeń bytu ludzkiego. Jest to powszechna potrzeba wyrażająca się w sposób wielce zróżnicowany: inaczej u ludzi współczesnych, a inaczej u starożytnych. Dla tych ostatnich idea ta stanowiła poniekąd tło ich religijnej wizji świata; u współczesnych natomiast jawi się ona jako zaproszenie do wpisania swego losu i przeznaczenia w „sens historii”, przedłużający w jakiejś mierze ruch wszechświata. Wezwanie tryskające z odwiecznej głębi świadomości ludzkiej, chęć wszczęcia przeznaczenia człowieka w całość kosmiczną, którym to „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” z modlitwy chrześcijańskiej daje najbardziej świetlana odpowiedź!

U starożytnych

Dawne systemy religijne ukazują w jakiejś mierze powszechne dążenie człowieka do wszczęcia działalności ludzkiej w ogólną organizację kosmosu; dążenie to przejawia się oczywiście inaczej w różnych czasach i miejscach. Najwyraźniej chyba idea ta dochodzi do głosu w Egipcie, wraz ze szczególnym miejscem przyznawanym bogini Maat, która zespala w sobie współczesne nam pojęcia mądrości, sprawiedliwości i porządku oraz odgrywa determinującą rolę zarówno w organizacji kosmosu, jak też wewnątrz społeczeństw: boskiego i ludzkiego.

Upragniona integracja przybiera, niemal powszechnie u starożytnych, aspekt powrotu do źródeł. Doskonałej harmonii świata i bytów go tworzących należy szukać u początków rzeczy, we wzorcu pierwotnym, w archetypie danym podczas stworzenia. Wszystko to, co zostało dodane potem, należy do sfery nieczystej; a owoc skażenia, nieczystość trzeba regularnie usuwać poprzez

ryty oczyszczające tak, by każdy z bytów mógł odnaleźć pełnię pierwotnej doskonałości w zgodności z całością świata.

Nie jest sprawą jednostki, każdej z osobna, wracać do źródeł w czystości wielkiej Całości. Chodzi raczej o powrót społeczny, wspólnotowy, w którym szczególnie ważna jest pośrednicząca rola szefa czyli — w cywilizacjach agrarnych — obecność króla. To dzięki niemu równowaga społeczna i pomyślność kraju mogą się wpisać w pierwotny porządek świata bogów.

Monarcha, który z natury rzeczy jest najwyższym kapłanem, ma za istotne zadanie sprowadzać boskość na ziemię, budować świątynie, i ustalać tym samym więź pomiędzy niebem i ziemią. W zbudowanym przez siebie sanktuarium faraon zostanie przyjęty uroczystie przez Amon-Re: fakt ten ilustrują liczne hymny i przedstawienia ściennie Nowego Cesarstwa. Wówczas dopiero nastąpi prawdziwa konsolidacja równowagi społecznej i politycznej królestwa. Upragniona integracja nabiera tym samym rysów gościnności — przyjęcia ze strony bóstwa.

W miarę, jak przeznaczenie indywidualne staje się przedmiotem zainteresowań, pojmuje się je w ścisłej łączności z losem wspólnoty. O ile każdy ma mieć udział w harmonii stworzenia, trzeba najpierw, by porządek społeczny był zharmonizowany z porządkiem bogów.

Problematyka współczesna

Szósty wiek przed naszą erą zdaje się otwierać, zarówno w Grecji, jak w Persji, Indiach, a także w Izraelu, nową erę, w której aspekt osobisty przygody ludzkiej weźmie górę nad jej aspektem kolektywnym. Odtąd filozofia i literatura brana ogólnie będzie podnosiła kwestię osiągnięć lub porażek indywidualnych, przy czym każdy będzie musiał brać na siebie wątpliwą odpowiedzialność za własną integrację. Ukazuje się wówczas samotność proroka, badacza, myśliciela, uczonego i artysty, nie mówiąc już o samotności osób zdanych na własny rachunek, pozbawionych swoich korzeni w łonie naszych olbrzymich ośrodków i kończących nierzadko schizofrenią lub paranoją w azylach psychiatrycznych.

Ten typowy dla naszej epoki dramat utracił, jak się wydaje, cały swój wymiar religijny. Obecnie nie mówi się już o bogach, chyba tylko wtedy i po to, by ogłosić błyskawicznie ich śmierć. I w tym tkwi istotny błąd.

Kogo w rzeczy samej nazywa się bogami? Wyższe siły kierujące biegiem rzeczy, których przychylności człowiek musi sobie zjednać, skoro bierze na siebie odpowiedzialność za własny los. Siły

warunkujące rozwój istnienia miały niegdyś, z istoty swej, wymiar kosmiczny. W obliczu zastraszających podmuchów huraganu i burzy, podobnie jak wobec pojawiania się lub znikania tego wszystkiego, co stanowi podporę życia: światła, następstwa pór roku, epidemii itp., człowiek stara się przewyciężyć strach; sprowadza wydarzenia do właściwego sobie sposobu rozumienia, tworząc mity; a także zapewnia sobie, poprzez odpowiednie obrzędy, możliwość oddziaływania na bieg wydarzeń.

Pomijając większe trzęsienia ziemi, stosunkowo rzadkie, kosmos jako taki nie zatrważa już człowieka. Dawny strach przed ciemnymi nocami należy na przykład, jak się wydaje, do minionej epoki. Wszechświat materialny, jako taki, nie stanowi więc problemu dla naszej osobistej integracji. Niepewność tkwi natomiast we wnętrzu samej ludzkości — w grze relacji zachodzących pomiędzy jednostką a zbiorowością. Społeczeństwem rządzą jakieś ciemne moce — ekonomiczne, społeczne i polityczne, nad którymi nikt już nie panuje, a z którymi człowiek styka się w każdej chwili. Tu też mieści się dla nas dawny świat bogów ze swymi obrzędami i mitami.

Problem religijny został więc niejako przesunięty z kosmicznego na społeczny. Chcąc uniknąć spotkania z materialnym wszechświatem budzącym nieznaną niepokoje, każdy może odtąd umieścić przed sobą bezpieczny parawan pana w białym kitlu, któremu mały ekran daje wiele miejsca: mesjańska postać dobrego lekarza, który wszystko przewidział i rozumie, albo też postać uczonego, który potrafi wszystko rozwiązać za pomocą przycisków swej maszyny. Człowiek współczesny posiada tym samym swoich własnych kapłanów i arcykapłanów, co pozwala mu uwolnić się od osobistego dialogu z siłami natury.

Każdy człowiek zachowuje jednak odpowiedzialność za wszczęcie swego losu i przeznaczenia we wnętrzu powszechnej przynagody ludzkości. Sens dziejów wychodzi tym samym z tajemników filozofii, przenikając głębię świadomości. Obsesja „bycia na czasie” obejmuje wszystkie sektory działalności ludzkiej. Jest na tyle silna, że nie cofa się nawet przed groźbą zejścia na margines, co prowadziłoby w rezultacie do utraty sensu tego, co się nazywa własną wizją życia. Nawet w Kościele swoisty fanatyzm ortopraksji doprowadził do uwięzienia ortodoksji. Wyrzucona poza bieg „historii”, jaką sama miałaby realizować, jednostka, najlepiej nawet wyposażona, jak np. genialny muzyk, będzie gotowa na wszelkie wyrzeczenia dla ratowania własnego dzieła unicestwienia.

Sens dziejów, w które każdy czuje się zmuszony wpisać swą

osobistą przygodę, pozwala zresztą człowiekowi współczesnemu zharmonizować swą moc twórczą z rytmem kosmosu. Natura staje się wówczas przedmiotem oficjalnego kultu. Mówi się wszędzie o zanieczyszczeniu środowiska czy — mniej dramatycznie — otoczenia. Lustro czarnoksiężnika nęka w rzeczy samej wszystkie umysły.

Uważane za ważne życiowo wszczępienie losu indywidualnego w całościowy porządek społeczny lub kosmiczny prowadzi obecnie do zwielokrotnienia samokrytyki i wyznań wiary, przypominających w sposób przykry pozytywne lub negatywne wyznania sanktuariów babilońskich i egipskiej „Księgi umarłych”. Dochodzi aż do boleśnie rozdzierającego przepowiadania braterstwa czysto horyzontalnego w łonie niektórych współczesnych liturgii chrześcijańskich, co zdaje się wskazywać na odczuwaną obecnie potrzebę sekularyzacji realizowanej tanim kosztem; z łatwością będzie można tu dostrzec pewną część ofiary składanej nowemu bóstwu, jakim stała się ludzkość.

Rachunek opłacany temuż bóstwu pozostaje mimo wszystko wielki. Zatracona „nieczysta” masa z niepokojącą ilością talentów, realizacji i ukrytego heroizmu, zostaje tym samym wyrzucana poza orbitę, odsunięta i ostatecznie skazana na pustkę. Pozostaje lub może pozostać tylko to, co wpisuje się w sens dziejów; faktycznie jest to, niestety, zupełnie „mała resztką”.

Ściśle rzecz biorąc, zarówno tu, jak i gdzie indziej, jednostka nie mogłaby sama dźwigać ciężarów swego wszczępienia w wielką Całość. Niekiedy dobrze jest się schronić za wszystko-wzrocznością partii lub grupy dominującej, która przypisuje sobie nieomylną i wyłączną znajomość „sensu dziejów”. Rozbrajająca dowolność takiej postawy może zaiste budzić zdumienie zwłaszcza wtedy, gdy weźmie się pod uwagę, iż ponad trzy czwarte ludzkości rozgrywa tę grę. Mit „wielkiego sternika” podejmuje na nowo starożytne przebóstwienie króla: dzisiaj, tak jak dawniej, wszczępienie zawiera w sobie pośredniczenie.

Oryginalne stanowisko Biblii

Bóg Biblii nie miesza się, jako taki, ani z porządkiem kosmicznym, ani też ze społecznym; zespalając ze sobą jeden z drugim — w dobrowolnie podjętym planie, bierze On odpowiedzialność za ich zachowanie.

Natura więzi spowodowanej przymierzem zawartym pomiędzy Jahwe a Izraelem stanowi podstawową oryginalność objawienia

Synajskiego. Historia narodu wybranego zapisuje się tym samym, podobnie jak organizacja kosmosu, w plan, który nie ma nic wspólnego z porządkiem ustanowicznym definitywnie na początku, lecz rozwija się stopniowo aż do swego kresu, nie odkrywając przy tym nigdy w pełni swojej tajemnicy.

Uprzywilejowanym miejscem spotkania losów człowieka z porządkiem wszechświata jest mądrość przedstawiana w Biblii jako wyprzedzająca pojawienie się stworzenia; ona to rządzi całym rozwojem aż do pojawienia się człowieka, którym zajmie się też ostatecznie: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała... Gdy niebo umacniał, z Nim byłam... Ja byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu... znajdując radość przy synach ludzkich” (Prz 8, 22-31).

Wynikająca z tej mądrości linia ludzkiego losu zostaje tym samym umieszczona w jednym ciągu z organizacją świata materialnego; nie zawiera się jednak w nim i nie jest w nim uwikłana; mieści się raczej na jego przedłużeniu — w ciągłości gestu Boga wznoszącego wszystko ku szczytom sklepienia, gdzie cała budowla znajduje ostateczny swój zwornik.

Tego rodzaju zmiana perspektywy nie nastąpiła od razu. Jest to raczej nowy zaczn w sercu dawnego schematu, który rozwinię się stopniowo; długo jeszcze będą, na przykład, zachowywane kategorie „czystego” i „nieczystego”, które miały na początku określić granice pełni i niepełni, całości i jej braku. Kategorie te jednak, łącznie z kategorią „świętego” i „świeckiego”, w coraz to mniejszym stopniu obejmują pierwotne i ostateczne *in se* bytów; wiążą się natomiast coraz to bardziej z realizacją Przymierza i rozwojem jego historii. Dlatego to wyrażenia „lud święty”, „ziemia święta” odnoszą się do ludu i ziemi, uważanych pierwotnie za świeckie, które stały się jednak świętymi na mocy faktu wybrania. Literatura uważana za „świętą” w Izraelu nie ogranicza się, jak u innych ludów, do wyroczni i wymogów bóstwa; zawierają się w niej także opowiadania z zakresu dziejów narodu, pouczenia mądrościowe, zbiory modlitw, utwory literackie uważane gdzie indziej za świeckie. A to dlatego, że przymierze zapoczątkowane na Synaju uświęciło całą sferę działań ludzkich, uważaną przez cywilizację poza-biblijną za „laicką”, by nie powiedzieć „nieczystą” Przy końcu tego procesu sakralizacji, zataczającego coraz szersze kręgi, nie będzie już odpadków, spraw marginesowych i nieprzyswajalnych: „wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusowi, a Chrystus — Boga” (1 Kor 22—23).

Włączenie wszystkich i każdego z osobna w powszechną har-

monię zawiera, jak nigdy, obecność pośrednika. Jest to oczywiste także na płaszczyźnie Nowego Testamentu: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Wszystko dzięki Niemu znajduje właściwe sobie miejsce w Miłości, „która jest więzią doskonałości” (Kol 3, 14): „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 10).

Wkroczywszy raz na zawsze do Miejsca Świętego — stwierdza List do Hebrajczyków (9, 12), Chrystus zapewnia nam dostęp do sanktuarium (Hbr 10, 19). Tekst ten ma oczywiście na uwadze rolę, jaką odgrywał arcykapłan w rytualnych obchodach święta Kippur po wyjściu z niewoli. Chodzi tu w rzeczy samej o te prerogatywy królewskie, jakie stały się udziałem kapłaństwa po upadku monarchii. Psalterz poświęca faktycznie wiele miejsca zagadnieniu Bożej gościnności, uwypuklając króla jako postać pierwszoplanową.

Postępowanie monarchy, realizujące się w czasie, nie przejawia zresztą czysto prywatnej pobożności; chodzi o gesty publiczne o zabarwieniu narodowym, gdyż obecność króla przy Bogu jest dla kraju źródłem życia i błogosławieństwa.

Ten ostatni sposób ujmowania sprawy był oczywiście powszechny w starożytności, tak w Mezopotamii, jak w Egipcie; wejście króla do sanktuarium nie miało innego znaczenia. Biblia rozwija jednak ten dawny obrzęd we właściwym tylko sobie kierunku. Będzie można przykładowo dostrzec tu dążenie do stopniowej demokratyzacji. Król nie będzie już tylko uosabiał żywych sił kraju, ale pójdzie do Jahwe jako przedstawiciel każdego z członków wspólnoty. Również świątynia będzie się stawiała coraz to bardziej ośrodkiem skupiania się ludu wokół swego Boga i przestanie być jedynie jakąś „ekstraterytorialną” rezydencją dyplomatyczną, w której bóstwo przyjmuje uprzywilejowanych gości.

Zagadnienie Bożej gościnności włącza się ponadto w zupełnie nową problematykę wyłącznej więzi łączącej Jahwe ze swymi sprzymierzeńcami. Odwoływanie się do Boga Izraela wyklucza ucieczkę do kogokolwiek innego. Nie ma zresztą najmniejszej potrzeby kołatać do jakichś wrót obcych: gościnność Jahwe wystarcza całkowicie; Jego przyjęcie „nasyca”; słowa „nasycać”, „zaspokajać potrzeby” należą do tych, które powracają wciąż na nowo w podobnym kontekście.

Wielu współczesnych wyobraża sobie Boga Starego Testamentu jako potęgę „rywalizującą” z człowiekiem, miażdżącą śmiertel-

ników ciężarem swej transcendencji. W rzeczywistości Jahwe pozostaje w całej Biblii sprzymierzeńcem, który z własnej inicjatywy troszczy się o promocję Izraela, zapewniając mu rzeczywisty status ludu. Sama Jego obecność w centrum poczynań ludzkich daje im moc i żywotność tak dalece, że Izraelici mogą zadzierać nosa przed światem: „chwała” Boga przynosi „chwałę” Jego domownikom.

Sięgając jeszcze dalej, trzeba stwierdzić, że przyjęcie zgotowane przez Jahwe królowi włącza przygodę ludzką w plan całościowy, obejmujący całokształt stworzenia: nie ma już tu miejsca dla człowieka bez Boga, jak też nie ma miejsca dla Boga bez człowieka; nie ma przeznaczenia ludzkiego bez planu Bożego. Biblia wytworzyła religię człowieka z Bogiem, oraz religię człowieka przy Bogu i u Boga. Dlatego to w swojej świątyni Jahwe ofiarowuje swym wybranym chleb mocarzy, chleb życia, chleb sprawiedliwości, podczas gdy na zewnątrz panują niemoc, przemoc i śmierć. Taka jest właśnie odpowiedź Boga Izraela na nieustanne marzenia człowieka od początku jego dziejów aż po nasze dni.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**