

Anna M. Komornicka

Próba przekładu i interpretacji greckiego tekstu Ewangelii (Mat. 6.9-13)

Collectanea Philologica 1, 143-155

1995

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RELIGIOSA

Anna M. KOMORNICKA

PRÓBA PRZEKŁADU I INTERPRETACJI GRECKIEGO TEKSTU EWANGELII (MAT. 6. 9–13)*

*Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
10 ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου
γενηθήτω τὸ θέλημά σου,
ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς
11 τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον
12 καὶ ἄφεσις ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν,
ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν
13 καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν,
ἀλλὰ βῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*

Pater noster, qui es in caelis,
sanctificetur nomen tuum,
10 adveniat regnum tuum,
fiat voluntas tua
sicut in caelo et in terra.
11 Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie;
12 et dimitte nobis debita nostra,
sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;
13 et ne inducas nos in tentationem,
sed libera nos a Malo.

Tematem niniejszej pracy jest analiza językowo-stylistyczna i semantyczna greckiego tekstu Modlitwy Pańskiej.

Muszę zastrzec, iż moje uwagi nie mają celu „religijnego”, nie są „rekolekcyjnym rozważaniem” prawd Chrystusowych zawartych w Mateuszowym fragmencie – niemniej przy badaniu pewnych terminów nie mogę

* Odczyt podobnej treści w formie nieco skróconej został wygłoszony na konferencji „Biblia a kultura Europy” w maju 1992 r. i opublikowany: *Biblia a sztuka przekładu i interpretacji. Modlitwa Pańska*, [w:] *Biblia a kultura Europy*, Łódź 1992, t. 1, s. 29–38.

odseparować się od przesłania i nauki, które zespół tych prośb w sobie kryje, a więc z konieczności będą je przedstawiać z chrześcijańskiego punktu widzenia. Podobnie nie sposób pominąć milczeniem pewnych ogólnych twierdzeń, dobrze znanych, ale bez których interpretacja całości zawisłaby w próżni.

Moim założeniem jest skoncentrować się nad pojęciami, które ten niezmiernie skondensowany utwór zawiera, nad terminami, które mają te pojęcia wyrazić oraz nad układem i doбором słów tego tekstu. Chciałabym wyczytać się, a raczej wsłuchać, w każdy wyraz, w każdą frazę, aby spróbować doszukać się istotnego sensu wszystkich poszczególnych myśli i elementów tej modlitwy. Wiemy, że do dziś uczeni nie są zgodni co do znaczenia i interpretacji niektórych terminów greckich występujących w analizowanym tekście. Jeśli chodzi o przekład, będzie nas tu interesować przede wszystkim polska wersja tej modlitwy.

Pater noster jest swoistym „poematem” o przejrzystej ale kunsztownej kompozycji, utworem artystycznym o przedziwnej piękności. Składa się – *grosso modo* – z Inwokacji, następnie z 3 prośb składanych Ojcu przez nas i przez Chrystusa – to pierwsza strofa. Jako paralela następują 4 kolejne prośby, już tylko od ludzi, które tyczą ich bytu na ziemi i zbawienia – druga strofa. Całość tworzy biblijną liczbę siedem.

Tych kilka linii ewangelicznego tekstu ma dla chrześcijan kapitalne znaczenie, gdyż wysuwają się one ponad wszelkie inne Jezusowe słowa, pouczenia i znaki zapisane w Nowym Testamencie. Jest to odpowiedź na zasadnicze pytanie postawione Chrystusowi: „Panie, naucz nas się modlić” (Łuk. 11, 1). Nigdzie, w żadnej religii nie ma przypadku, by sam Bóg, Syn Boży (a nie jakiś prorok czy wysłannik bóstwa) powiedział ludziom (chciałoby się rzec „podyktował”) o co i jak mają się modlić do swego Stwórcy. Nawet Dekalog dany Mojżeszowi dla ludu wybranego – który zawiera zasady prawa bożego – nie mówi tak bezpośrednio, tak intymnie o stosunku człowieka do Boga.

Ewangelia Mateusza, zredagowana pierwotnie w języku hebrajskim (lub aramejskim)¹ zawiera pełny tekst Modlitwy. Analogiczny ustęp zanotowany ze skrótami przez Łukasza (10, 1–4) był napisany po grecku.

Prześledźmy po kolei wszystkie elementy mateuszowego tekstu. Inwokacja. Adresat. I od razu zaskoczenie. Od pierwszego wyrazu po ostatni – nie znajdziemy w tej modlitwie słowa Bóg. Chrystus wybrał inne określenie dla Stwórcy: Ojciec². A więc nie istota niedostępna, nieogarnięta rozumem

¹ Oba języki są bardzo zbliżone do siebie. Hebrajski jest językiem oficjalnym, językiem nauki i literatury, podczas gdy aramejski jest językiem potocznym, mówionym. Najnowsze teorie skłaniają się ku przypuszczeniu, że nie zachowana wersja Mateusza była zanotowana w języku hebrajskim.

² Hebr. *ab*, aram. (zdrobniak?) *abba*. Por. J. Jeremias, *Das Vater Unser im Lichte der neueren Forschungen*. *Abba*, Göttingen 1984; W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, „*Analecta Biblica*” 1963, 19; T. Manson, *The Lord's Prayer*, „*Bulletin of the John*

ludzki, nieosiągalna, ale ktoś swój, najbliższy, rodzinny, kto dał nam życie, do kogo się ma zaufanie, kto – odkąd nasza pamięć sięga – był i jest zawsze przy nas; i pozostanie naszym Ojcem, nawet gdy będziemy już starzy i beznadziejnie dorośli, gdy nasi ziemscy rodzice już dawno żyć nie będą. W stosunku do istoty boskiej czujemy lęk, onieśmienie – ojca można o wszystko prosić, wszystko mu wyznaczyć, nawet to co przed innymi i przed sobą samymi ukrywamy. On się nie obrazi, nie wyrzeknie nas i nie odtrąci.

Πάτερ ἡμῶν; Pater noster; **Ojciec nasz**, tzn. ojciec mój, ojciec każdego z nas. Z tego ojcostwa bożego wypływają dla chrześcijan dwa wnioski: 1) braterstwo wszystkich ludzi. „Wy wszyscy braćmi jesteście [...] jeden bowiem jest Ojciec wasz, ten w niebie” (Mat. 23, 8–9)³; 2) nasza więź z Chrystusem, również Synem Bożym.

ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; qui es in caelis; **któryś (jest) w niebie**.

Ten ojciec, do którego się zwracamy, nie jest jednak naszym ziemskim rodzicem, cielesną istotą która nas spłodziła⁴. Nie jest również Abrahamem, o którym Żydzi w Starym Testamencie i za życia Chrystusa mówią: „nasz ojciec”⁵. Jezus jasno stwierdza: Ojciec nasz, ten w niebie. Czyli niewidzialny dla naszych oczu choć istnieje, choć jest nam bliższy niż ktokolwiek inny w sferze duchowej. On rządzi i mieszka w niebiosach. Tak sobie zawsze pierwotni ludzie wyobrażali mieszkanie boga, bogów, Olimp, zaświaty. Niebo dla chrześcijan to plastycznie wyrażone miejsce Boga, Dom Boży, do którego te „jednodniowe” istoty ludzkie dążą w życiu na ziemi. A więc w modlitwie zwracamy się do Ojca wszechmocnego, bo panuje nad niebem i ziemią, nad życiem i śmiercią.

W pospolitym rozumieniu „modlić się” to znaczy „prosić”; dla siebie i swych bliskich, dla ojczyzny itp. („pomódl się: o jej zdrowie, o zdanie egzaminu, o szczęście w małżeństwie, o udaną operację, o wzajemność w miłości...”). Tak było od pradawnych epok, we wszystkich religiach. Przykładem są poetyckie teksty starogreckich modlitw. W *Iliadzie* Chryzes, kapłan Apollina, modli się do swego boga o zemstę na Agamemnonie, który nie chce mu oddać córki Chryseidy, branki naczelnego wodza. W swych błaganiach „wypomina” on Srebrnołukiemu, jak przez lata czcił jego świąty-

Rylands Library” (BJRL) 1955/1956, 38, s. 99–113; 436–488; H. Haag, *Vater Unser*, [w:] *Bibel Lexicon*, Leipzig 1969, s. 1813 i n.; O. Hofius, *Padre, abba*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 1134–1140; E. Lohmeyer, *Das Vater Unser*, Göttingen 1946; J. Carmignac, *Recherches sur le „Notre Père”*, Paris 1969; S. Garofalo, *Il „Pater Noster”*, Torino 1955.

³ H. W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels*, „Neue Testamentliche Studien” 1956, 3, s. 31 i n.; J. Carmignac, *A l’écoute du Notre Père*, Paris 1984, s. 16 i n.

⁴ Porównania Ojca niebieskiego z ojcem ziemskim: Mat. 7, 11; 23, 9; J. 1, 13.

⁵ Mat. 3, 9; L. 3, 8; 16, 24; J. 8, 39; 53, 56.

nie, ile ofiar złożył na jego ołtarzach. Teraz przyszła kolej na boga, by odwdzieczył się wiernemu słudze. Podobnie Safona modli się do Afrodyty, aby ukochana dziewczyna przestała być obojętna. W dziejach Hellady wodzowie składają sute hekatombę przed wyprawą wojenną, aby uprosić zwycięstwo u bogów.

A jakie prośby zawiera Modlitwa Pańska?

I. Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου; Sanctificetur nomen tuum; **Święć się imię twoje** (niech się święci).

Obydwa wyrazy wymagają pogłębionej analizy, greckie „to ónoma”, imię – w mentalności Semitów oznaczało coś nieporównanie więcej niż konwencjonalne określenie identyfikujące jakąś osobę. A tu chodzi o imię Boga⁶. Już w Dekalogu czytamy: „Nie będziesz wzywał imienia Pana Boga twego do czczych rzeczy” (Exod. 20, 7), a w Nowym Testamencie osoba Boga łączy się nierozdzielnie z jego imieniem. Misją Chrystusa jest objawienie ludziom imienia Boga (J. 17, 6; 26). A Paweł powie: „Dlatego też Bóg wywyższył go (sc. Chrystusa) ponad wszystko i darował mu imię ponad wszelkie imię” (Filip. 2, 9–10).

To imię ma być uświęcone (hagiadzo⁷, sanctifico), nie tylko pochwalone, rozślawione (doxa, gloria), choć myśl o „chwale bożej” często gości na kartach Ewangelii. Ale „doxa” przystoi również i wielkim tego świata, bohaterom, jednostkom zasłużonym i wybitnym. A świętość (hagiotēs) – to pojęcie głębsze, pełniejsze. Doskonała świętość jest jedynie cechą Boga. Dlatego nie zgadzam się z francuskim przekładem proponowanym przez niektórych biblistów „que ton nom soit glorifié”⁸. Polski przekład jest wierniejszy.

A więc w pierwszej prośbie, wyrażonej w formie imperatywnej bezosobowej, zwracamy się do Boga, aby 1) On, sam z siebie, objawił swą świętość wśród nas i 2) byśmy i my potrafili przyczynić się i włączyć do tego dzieła. Gdyż tak jak człowiek nie może czynić dobra bez pomocy bożej, tak i Bóg nie dokona dobra w człowieku bez jego woli⁹.

II. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου; Adveniat regnum tuum; **Przyjdź królestwo twoje** (niech przyjdzie).

„Basileia” – termin wieloznaczny, obejmujący trzy pojęcia:

- a) sprawowanie rządów, królowanie,
- b) państwo, terytorium podlegające władzy króla, królestwo,
- c) godność króla, jego „królewskość”.

⁶ H. Bietenhard, *Nome, onoma*, [w:] *Dizionario dei concetti...*, s. 1092 i n.

⁷ Hebr. *qadosh* zbliżone do gr. *hagnos, hagios*.

⁸ Carmignac, *A l'écoute...*, s. 26 i n.

⁹ *Opus imperfectum in Matthaëum. Homini XIV*; J. P. Migne, *Patrologiae Graecae Cursus Completus*, „Series Graecae” (1857–1866), vol. 56, s. 712.

W Nowym Testamencie wyraz ten występuje ok. 130 razy, u „Mateusza” ponad 50. Najbardziej występuje w sensie godności królewskiej (c). Dwa pierwsze znaczenia można zazwyczaj łatwo wyodrębnić w kontekście, ale mamy wypadki, że granice znaczeniowe są tak płynne, iż sens pozostaje niejasny¹⁰.

„Basileia” jako królowanie ma też swoje odcienie znaczeniowe. Można termin ten rozumieć jako władanie nad światem począwszy od jego stworzenia lub jako suwerenność Boga nad władcami wszystkich czasów.

Królestwo boże (b) może być wizją przyszłości („królestwo moje nie jest z tego świata”; „królestwo moje przybliżyło się do was”) lub rzeczywistością obecną. Na pytanie faryzeuszów: „Kiedy nadejdzie królestwo boże?” Jezus odpowiada: „Królestwo boże jest wśród was” (L. 17, 20n). Chrystus przyszedł na świat, by założyć królestwo boże na ziemi. Apostołowie wyobrażali je sobie dosłownie: widzieli siebie, jak będą zasiadać po prawej i lewej stronie tronu Chrystusa, tu na ziemi a potem w niebie. Herod bał się konkurenta do swego berła w osobie betlejemskiego dzieciątka, Judasz spodziewał się bogactw i wpływów, jeśli będzie w gronie przyjaciół Jezusa.

Jak zatem rozumieć wyraz „basileia” w Modlitwie Pańskiej? Tak wielki autorytet jak O. Lagrange twierdził stanowczo: „Il faut traduire RÈGNE et non ROYAUME car un royaume ne vient pas”. Teoretycznie można się zgodzić, że nie królestwo przychodzi do ludzi, ale ludzie przybywają do królestwa lub je opuszczają. Wiemy jednak, jak często czasowniki greckie, zwłaszcza te „ruchowe” (iść, podążać, towarzyszyć, dołączać się itd.), mają podtekst przenośny, symboliczny, wcale niezgodny z logiką ich pierwotnego, właściwego sensu. Wydaje mi się, że chodzi tu o dwa aspekty tej samej rzeczywistości. A więc i „królowanie” i „królestwo” znajduje swe odbicie w tej prośbie. Bóg królując w naszych sercach zakłada w nich swe królestwo. Mamy więc tu modlić się o to, by Bóg zechciał stać się panem naszej duszy i byśmy i my uczynili z niej królestwo boże.

Jak widać druga prośba jest znowu bezinteresowna, nie chodzi w niej o dobra doczesne. Mamy prosić, by na ziemi zapanowało królestwo sprawiedliwości, wzajemnej miłości, poszanowania i godności ludzkiej. „Królestwo boże [...] jest to sprawiedliwość i pokój i radość w Duchu świętym” (Rom. 14, 17).

III. γενηθήτω τὸ θελημα σου, ὡς ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς; Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra; **Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi.**

„Thélo”, „ethélo” już od Homera oznacza: być gotowym, pragnąć, chcieć. „Thélema” to wola, pragnienie, upodobanie w czymś. Od psalmów („Cało-

¹⁰ Mat. 13, 52; Mar. 9, 35; 24–14; L. 9, 62; 4, 43; 8, 1; 9, 2. Por. J. Bonsirven, *Il Regno di Dio*, 1960; J. Carmignac, *Le Mirage de l'Eschatologie: Royauté, Règne et Royaume de Dieu*, Paris 1979; B. Klappert, *Regno, basileia*, [w:] *Dizionario dei Concetti...*, s. 1524–1538; J. Nelis, *Reich Gottes*, [w:] *Bibel Lexicon*, Leipzig 1969, s. 1459–1466.

palenia i ofiary nie chciałeś, tędym rzekł [...] oto idę [...] abym czynił wolę twoją, Boże mój”) przez teksty Qumran, gdzie sprawiedliwi nazwani są tymi, którzy „śpieszą ku woli Boga”, przez cały Nowy Testament pełnienie woli bożej jest powołaniem człowieka. Chrystus mówi: „moim pokarmem jest wypełnić wolę tego, który mnie posłał” (J. 4, 34), a Paweł precyzuje: „A ta jest wola boża – uświęcenie wasze” (1 Tes. 4, 3) i dalej upomina: „Niech nikt nie odpłaca złem za złe, zawsze usiłujcie czynić dobro sobie nawzajem i wobec wszystkich. Zawsze się radujcie, bezustannie się módlcie. W każdym położeniu dziękujcie – taka jest bowiem wola Boża w Jezusie Chrystusie względem was” (1 Tes. 5, 13–18).

Dziwnie sformułowana jest trzecia prośba. Pragniemy, by wola Boga spełniała się wśród nas tak samo jak w niebie nad aniołami i istotami zbawionymi. Ale przecież Bóg rządzi światem i nami wedle swej woli i nic bez jego rozkazu się nie dzieje. Wszystko co nas otacza jest szczegółowo „zaprogramowane” od wieków w zamyśle Boga dla naszego dobra, wszystko z cierpieniem włącznie. Ale myliłby się ten, kto dopatrywałby się w tym bożym planie jakiegoś fatalizmu. Bóg ofiarował nam wolną wolę. Wolę wyboru. Tak jak wybieramy sobie męża czy żonę, zawód i pracę czy cel w życiu. Mamy więc w każdej dziedzinie wolny wybór między d o b r e m a z ł e m, możemy przyjąć wolę stwórcy lub ją odrzucić. Tu sam człowiek wybiera, tam okoliczności mogą go nakłaniać względnie utrudniać wybór.

Wzorem jest Chrystus. „Nie szukam własnej woli, lecz woli tego, który mnie posłał (J. 5, 39). „Zstąpiłem z nieba nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę tego, który mnie posłał” (J. 6, 38). Czasem wybór ten jest trudny, może wymagać heroizmu. Ale i Chrystus przeszedł przez to „Ojciec mój, jeśli to możliwe, niech ominie mnie ten kielich. Wszakże nie jak ja chcę, ale jak Ty” (Mat. 26–39). „Jeśli muszę go wypić – niech się stanie Twoja wola”. Jest to pełna uległość syna wobec ojca ale nie rezygnacja wobec nieuchronnego przeznaczenia. Bóg nas do niczego nie zmusza. Jesteśmy jego dziećmi wolnymi, nie robotami. Roboty nie potrafią wierzyć, kochać, poświęcać się dla innych. Czyli „bądź wola twoja” oznacza FIAT Marii przy zwiastowaniu. Zgoda na to, czego Bóg chce ode mnie. Modlimy się więc o to, aby uczestniczyć w sposób możliwie doskonały w realizowaniu się zamysłów bożych przez zwalczenie własnego egoizmu, przyrodzonego istotom ludzkim. Prosimy, aby móc zrozumieć i posłusznie przyjąć wolę Boga w stosunku do nas. Nie występujemy w roli obserwatora stojącego na uboczu, który kalkuluje, co mu się opłaca, ani też w roli buntownika wobec boskich propozycji. Chcemy przyjąć z góry to, czego On od nas oczekuje, bez szantażów, bez oporów. Możemy mu zaufać. „Wie bowiem Ojciec wasz czego wam potrzeba, zanim go o to poprosicie” (Mat. 6, 8). Ponadto wydaje mi się, że Chrystus zaleca, by człowiek modlił się również i o to, aby wola boża nie spadła na niego jak grom z jasnego nieba, niezrozumiała, ciężka do zniesienia. Maria też początkowo przeraziła się

(dietaráchthe – L. 1, 29) słów Anioła, pytała o wyjaśnienie, ale potem zaufała bez reszty. „Niech mi się stanie”.

Należy tu wspomnieć o sugestii pewnych teologów¹¹, którzy idąc za Orygenesem sądzą, że drugi człon tej frazy (*sicut in caelo et in terra*) odnosi się nie tylko do trzeciej prośby, ale do dwóch poprzednich również. Modlimy się więc, by świętość Boga, jego królestwo i jego wola były w pełni urzeczywistniane na ziemi tak jak w niebie. Sobór Trydencki 1566 zalecił taką interpretację, potem przyjęło ją wydanie brytyjskie Nowego Testamentu (Westcott-Hort) w r. 1881. Konkretnie ci uczeni proponują, by albo umieścić ten werset zaraz po słowach „Ojczy nasz, któryś jest w niebie” albo na końcu, ale z pewnym dodatkiem: „Bądź wola Twoja. Niech się tak stanie, jak w niebie tak i na ziemi”.

Następna część modlitwy to 4 prośby od ludzi do Boga, już w ich własnych potrzebach i sprawach.

IV. τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον; Panem nostrum quotidianum da nobis hodie; **Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.**

Pewien człowiek wywodzący się z nieuropejskiej kultury, niechrześcijanin, czytając po raz pierwszy Modlitwę Pańską, zachwyił się właśnie tym, że Bóg chrześcijan, jak prawdziwy ojciec troszczy się, by jego wyznawcy mieli co jeść.

„Artos”, chleb – to oczywiście nie tylko dosłownie produkt z ziarna zboża, ale wszelki pokarm niezbędny dla egzystencji człowieka (por. popularne zwroty „pracować na chleb”, „dla chleba, panie, dla chleba”, „un gagne-pain” itp.). Oczywiście bibliści dopatrują się w tych słowach również i sensu przenośnego, symbolicznego¹², widząc w nich pokarm duchowy: bądź słowo boże¹³, bądź Eucharystię¹⁴, jako odpowiednik starotestamentowej manny – pożywienia, ale również i proroczego znaku. Osobiście jestem przekonana, że w Modlitwie Pańskiej Chrystus myślał w pierwszym rzędzie o autentycznym, materialnym pokarmie. Świadczy o tym i sekwencja tego zalecenia. Za taką interpretacją opowiadali się np. św. Bazyli, Grzegorz z Nysy, Jan Chryzostom oraz Kalwin. Oba znaczenia przyjmowała większość: Tertulian, Cyryl Jerozolimski, św. Efreem, Ambroży, Hieronim, Augustyn, także Luter, który zresztą zmieniał zdanie na ten temat, i Zwingli.

Słowo „Epiousios” nie istnieje w grece klasycznej. Pojawia się dopiero jako *hapax* w Ewangeljach (u Mateusza i Łukasza) oraz w późniejszym piśmiennictwie chrześcijańskim (Orygenes). „Ojcowie Kościoła” nie wypowiedają się na

¹¹ Carmignac, *A l'écoute...*, s. 39–43, 118.

¹² Mar. 7, 17–28; Mat. 15, 26–27; L. 14, 15.

¹³ Mat. 4, 4; L. 4, 4.

¹⁴ J. 6, 26–59.

temat precyzyjnego sensu tego terminu. Co w połączeniu z „chlebem” może on oznaczać w omawianym kontekście – istnieje kilka hipotez¹⁵.

1. Idąc za zwrotem *ἡ ἐπιούσα ἡμέρα* (dzień następny, nazajutrz) można tę prośbę rozumieć: „Daj nam dziś (sémeron – jest bezsporne) chleba na jutro”, tzn. na nadchodzący dzień (hebr. „mahar”). Propozycja wątpliwa. Dlaczego mamy dziś modlić się o chleb na jutro, na zapas? Jest to w sprzeczności z nauką Jezusa zanotowaną przez tegoż Mateusza (6, 3–4): „Nie troszczcie się więc o jutro (eis to aúrion), bo jutrzejszy dzień sam o siebie troszczyć się będzie” (łac. *crastinus dies*). Niektórzy uczeni proponują następujące tłumaczenie: „Daj nam dziś chleba aż do jutra”.

2. „Epiousios artos” – to chleb na dzień obecny, na dziś. Tak to rozumiał Tertulian. Powstaje pytanie, dlaczego występuje powtórzenie: „Chleba na dziś, daj nam dziś”. „Sémeron” jest zbyt czyste przy tej interpretacji i mało przekonujące.

3 „Epiousios” powstał jako neologizm, przymiotnik ze zwrotu „ἐπι τὴν οὐσίαν (epi ten ousian). „Ousia” oznacza substancję, egzystencję, przetrwanie, przeżycie (ang. living). „Epiousios artos” byłby to więc chleb „konieczny do istnienia”, pokarm niezbędny do przeżycia, przetrwania. W takim przypadku odrzucamy koncepcję dnia dzisiejszego czy jutrzejszego, modlić się mamy o to, by móc z dnia na dzień żyć bez głodu. Skrócona wersja Łukasza (11, 2–4) zdaje się potwierdzać taką interpretację: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ’ ἡμέραν* „chleba naszego, koniecznego do życia, daj nam na (każdy) dzień”. Opuszcza on jako zbędny wyraz „sémeron” (dziś). Uczony francuski E. Delebecque¹⁶ słusznie zwraca uwagę na pomijane przez tłumaczy drugie „ton” – domyślnie „ton arton” – i przytaczając wiele przykładów podobnych zabiegów stylistycznych tak tłumaczy wersję modlitwy podaną przez Łukasza: „Donnez-nous chaque jour (kath’emeran) notre pain, le pain qui fait venir à la vie”.

Przekład łaciński „quotidianus” i polski „chleb powszedni” są zbyt ogólnikowe i nie oddają wiernie zawartej w oryginale myśli. Tłumacze mieli tu na względzie zwięzłość tekstu: przymiotnik za przymiotnik.

V. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν; Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; I odpuść nam nasze winy, jak i my odpuszczamy naszym winowajcom. Biblia 1000-lecia: „przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili”.

¹⁵ Por. J. A. de Foucault, *Notre Pain quotidien*, „Revue des Études Grecques” 1970, s. 56–62; E. Delebecque, *Études Grecques sur l’Évangile*, Paris 1976, rozdz. *Le Pain du PATER* (11, 3), s. 167 i n.; idem, *Évangile de Luc*, Paris 1976; W. Mundle, *Pane, epiousios*, [w:] *Dizionario dei concetti...*, s. 1152 i n.

¹⁶ Delebecque, *Évangile de Luc*, s. 70, przyp. 2–5.

Po prośbie o godny sposób życia, o zdrowie fizyczne ciała czyli o dobra materialne, następuje dwuczłonowa prośba, która dotyka istoty stosunku człowieka do Boga i relacji międzyludzkich, tj. fundamentalnego przykazania Nowego Testamentu: miłości do Boga i do człowieka. Zaczniemy od etymologii: „afiemi” oznacza zwalniać, odpuszczać, darować. Zwrot „afiemi tà ofeilémata” jest zapożyczony z terminologii prawniczej greki klasycznej: „darowuję, unieważniam długi”, to co ktoś mi jest winien. A więc „ofeilo” – być winnym – być dłużnym; „ofeiletes” = dłużnik; „ofeilema” = dług, należność. Wyraz występuje już w grece epoki minojskiej, potem np. u Platona¹⁷ – gdzie mowa o długach bądź finansowych, bądź o przewinieniach natury moralnej. W pojęciu tym mieści się i aspekt pozytywny: obowiązek uiszczenia się z należności wobec wierzyciela, i negatywny: dopóki długu nie wyrównamy, nie spłacimy, dopóty jesteśmy „winni”. W Starym Testamencie termin prawniczy „długu” nie jest użyty na płaszczyźnie Człowiek: Jahwe. Dopiero w neo-hebrajskim, rabinackim języku wyraz ten odpowiada „kob” = grzech, wina. W tekstach Qumran nie występuje on w tym znaczeniu. W Nowym Testamencie przypowieść o dwóch dłużnikach (Mat. 18, 23–25) z oboma terminami: wierzyciel = *δανειστής* i dłużnik = *ὀφειλέτης*

W Modlitwie Pańskiej prosimy więc Boga: „Daruj nam to, co jesteśmy Ci winni, nasze winy” uznając tym samym naszą ułomność i grzeszność i prosząc, by nam wybaczył zło, którego dopuściliśmy się. Ale to nie wszystko, gdyż mamy jeszcze drugą część tej prośby „jak i my odpuszczamy naszym winowajcom”¹⁸. Jest to – jak się wydaje – prośba bardzo niebezpieczna, przez którą niejako sami zawiązujemy sobie pętlę na szyi. Spróbujmy rzecz wyjaśnić: konsekwentni chrześcijanie mają „zakodowany” w zakamarkach pamięci czy sumienia obowiązek wybaczenia uraz i miłowania nieprzyjaciół. My sami prosimy Boga, by potraktował nas tak, jak my traktujemy tych, którzy nas skrzywdzili. Czy w praktyce, zawsze stać nas na to, by całkowicie przebaczyć? Czy nie chowamy zapiekłej urazy, gorzkiego żalu? („Nigdy mu tego nie zapomnę!”, „Jeszcze mnie popamiętasz!”, „Odpłacę im pięknym za nadobne” itp.). Czy wówczas – jeśli Bóg weźmie *à la lettre* naszą codzienną modlitwę – On też nam nie wybaczy, nie zapomni, popamięta?! A my tak lekkomyślnie, żeby nie rzec bezmyślnie, jednym tchem wypowiadamy wyrok na siebie! Wygląda na to, że następuje tu przedziwne odwrócenie porządku rzeczy. Wszędzie Chrystus naucza nas, że mamy Go naśladować, stawać się, podobnymi do Ojca, na którego obraz zostaliśmy stworzeni. A tu, w Modlitwie Pańskiej Jezus zapowiada, że Bóg postąpi wobec nas tak, jak my postępowaliś-

¹⁷ Cratylus 400c; Phaedr. 118.

¹⁸ J. M. Ford, *The Forgiveness clause in the Matthewan form of the Our Father*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 1968, s. 127 i n.

my wobec innych ludzi. Czyżby On uzależniał od nas swój wyrok na sądzie, gdy każdy z nas rozstanie się z tym światem?

Otóż sprawa nie jest tak ewidentna. Spróbujmy sięgnąć głębiej. Nie ulega wątpliwości, że warunek ten jest w pełni zgodny z myślą ewangeliczną. „Jeśli bowiem przebaczyście ludziom ich przewinienia (paraptomata) i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski” (Mat. 6, 14–15)¹⁹. Ważne jest następstwo chronologiczne: najpierw przebaczyć, pogodzić się z bratem, potem składać Bogu ofiarę, modlić się. To nie pułapka ze strony Chrystusa, to mądra pedagogia. On chce ukazać nieskończoną wartość miłości, bo tylko ona może otworzyć bramy zbawienia. „Coście uczynili jednemu z tych najmniejszych... mnieście uczynili”. W naszych semantyczno-językowych rozważaniach należy podkreślić, że czasownik „afiemi” jest w aoryście (afékamen), czyli w czynności już dokonanej. Dlatego poprawniejszy jest przekład „jak i my odpuściliśmy” a nie „jak i my odpuszczamy”. Czyli nasze przebaczenie bliźniemu ma poprzedzać nie tyle gest Boga, który darowuje nam winy, ale ma poprzedzić, naszą prośbę o boskie przebaczenie. Innymi słowy, ludzkie przebaczenie nie jest ani warunkiem, ani podstawą, która dawałaby człowiekowi „prawo” do boskiego przebaczenia, choć ten gest Boga istotnie odbija się w naszym czynie wobec braci, jest jego odpowiednikiem. Bóg nie zależy od człowieka, ale nasza prośba zależy od pełnej świadomości i szczerości, z jaką ją wypowiadamy; innymi słowy nasza modlitwa byłaby zakłamana, gdybyśmy uprzednio nie przebaczyli innemu człowiekowi.

VI. *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς τὸν πειρασμόν*; Et non inducas nos in tentationem; **I nie wódź nas na pokuszenie.**

Dwa terminy wymagają analizy i wyjaśnienia: „eisfero” i „peirasmós”. Zaczniemy od drugiego, jako istotnego dla sensu całej prośby. „peirao”, „peiradzo”, „ekpeiradzo” już od Homera począwszy znaczy: usiłować, poddać próbie, doświadczyć, wypróbować. U Teognisa (125) – okres elegii archaicznej – czytamy: „bo nie rozpoznasz myśli ani mężczyzny, ani kobiety, zanim nie wypróbujesz ich jak zwierząt jucnych”. W tym samym znaczeniu występują te wyrazy w Starym Testamencie²⁰, ale również spotykamy je w sensie religijnym, tam gdzie mowa o bluźnierczym nastawieniu Izraela wobec Jahwe, o braku wiary, pysze, buncie i nieposłuszeństwie żydów wobec nakazów Boga. „Nie będziecie wystawiali na próbę (kusili) Pana Boga waszego” (Deut. 6, 16). W języku potocznym mówimy „nie kuś losu!”. Stąd bliska asocjacja próby z pokusą. Ale Bóg nie może „kusić”, może tylko „wystawiać na próbę”, wypróbowywać tak jak dokonuje się próby na złocie, by dowieść jego

¹⁹ I dalej: „Lecz jeśli nie przebaczyście ludziom i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień”. Podobnie Mat. 18, 23–24.

²⁰ Hebr. *nāsāh* (czasownik), *massāh* (rzeczownik). Deut. 4, 34; 1 Samuel 17–39; 2 Mar. 8, 9; 1 Reg. 10, 1; Ps. 2, 17.

czystości, autentyczności. Teognis (117) mówi o próbie złota i srebra w odniesieniu do człowieka szlachetnego i fałszywego (kruszec podrobiony: „kibdelós”). W Starym Testamencie (ks. Jud. 8, 27) czytamy: „Jak niegdyś doświadczył ich w ogniu, próbując ich serc”. Podobnie Jahwe doświadczał Abrahama (Gen. 22, 1), Lewiego (Deut. 33, 8), Ezechiela (2 Cron. 32, 31). Bóg doświadcza dobrych i sprawiedliwych i przez tę „próbę” urzeczywistnia plany zbawienia ludzkości. Człowiek może wyjść zwycięsko z takiej próby, ale może też jej ulec²¹.

W Nowym Testamencie „peiradzo” jest użyte 36 razy, „peirasmós” – 21. Ewangelіści a za nimi pisarze chrześcijańscy przyjmują oba znaczenia tych wyrazów: doświadczać, wypróbować oraz kusić.

Prześledźmy po kolei znaczenia wyrazu „peirasmos”:

1) poddawanie kogoś lub czegoś próbie, by stwierdzić jakość, wartość, zalety lub mankamenty,

2) cierpienie, które jest przebiegiem czyjejś wiary, odwagi, wytrzymałości. „Ciężka próba”, „bolesne doświadczenie, przeżycie”, „épreuve”, „hard experience”,

3) pokusa, która a) skłania człowieka do przekroczenia prawa moralnego, religijnego, b) budzi pragnienie, pożądanie popychające człowieka wbrew jego sumieniu do złego, do grzechu (mówimy, że coś jest „kuszące”, tzn. pożądane, upragnione)²².

„Eisfero”: wprowadzać w coś, wieść ku czemuś, wystawić na coś, ku czemuś. Czy Chrystus każe nam prosić Boga, by nas nie kusił? By nie wodził nas na pokuszenie? W polskim języku sam czasownik „wodzić” ma odcień pejoratywny: „wodzić na manowce”, „wodzić za nos”, ciągnąć kogoś wbrew jego woli. Podobnie „pokusa” kojarzy się nam z czymś negatywnym, z szatanem, tym kusicielem *par excellence*.

Skąd wzięło się to niefortunne sformułowanie użyte w Modlitwie Pańskiej tak w łacinie, jak i w językach nowożytnych? Sądzę, że wynikało to z ubóstwa językowego. Ewangelіści i pierwsi autorzy chrześcijańscy nie mieli właściwych terminów na określenie nowych pojęć zrodzonych z nauki Chrystusa. Przyjęli więc grecki „peirasmós” i w znaczeniu dotychczasowym: próby, doświadczenia

²¹ S. Lyonnet, *Le sens de πειράζειν en Sagesse II 24 et la doctrine du péché originel*, „Biblica” 1958, 39, s. 27–35; A. Sommer, *Der Begriff der Versuchung; im A. T. und Judentum*, Breslau 1935.

²² O kuszeniu i pokusach: A. Hulbosch, *Versuchung* [w:] *Bibel Lexicon*, s. 1840–1843; J. de Fraine, *Versuchung Jesu* [w:] *Bibel Lexicon*, s. 1834 i n.; J. H. Korn, ΠΕΙΡΑΣΜΟΣ. *Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel*, Giessen 1937; K. G. Kuhn, Πειρασμός-ἀμαρτία-σάρξ im N.T. und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 1952, 49, s. 200–222; P. Vallotton, *Essai d'une doctrine chrétienne de la tentation*, Paris 1954; H. Clavier, *Tentation et „anamartésie” dans le Nouveau Testament*, „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses” 1967, 47, s. 150–164; G. Leonardi, *Il racconto sinottico delle tentazioni: fonti, ambiente et dottrina*, „Studi Patristici” 1969, 16, s. 391–429.

i – z braku innego wyrazu – dla pokusy, która jest swego rodzaju próbą dla człowieka.

Przeciw myśli, że Bóg może nas kusić, występują już najwcześniejsi Ojcowie Kościoła: Tertulian – „Niech nieba nas bronią od myśli, że Bóg mógłby nas kusić”²³, Orygenes – „Jest absurdem przypuszczać, że Bóg mógłby nas prowadzić do pokusy [...] skazywać człowieka na porażkę [...] rzucać go w przepaść zła”²⁴. Podobnie wypowiada się *gros* teologów do dziś. Chrystus sam przestrzega przed uległością wobec pokus. „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie weszli w pokuszenie” (Mat. 26, 41). Szatan przeżywa swój triumf, gdy Chrystus jest sądzony, skazany i umiera na krzyżu. „Cała tragedia Getsemani jest pokusą uknutą przez szatana, aby zgubić apostołów, tak jak się to udało Złemu Duchowi z Judaszem²⁵. Jan (13, 2) pisze: „Gdy diabeł uwiódł (blapto) serce Judasza, aby ten Go wydał”. Najdokładniejsze wyjaśnienie tego problemu mamy w liście św. Jakuba (1, 12–14): „Błogosławiony mąż, który wytrwa w pokusie (ὁς ἀπομένει πειρασμόν), gdy bowiem zostanie poddany próbie (ὅτι δόκιμος γινόμενος), otrzyma wieniec życia [...] Kto doznaje pokusy (peiradzómenos) niech nie mówi, że Bóg mnie kusi (ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι), Bóg bowiem nie podlega pokusie ku złemu (ἀπειραστός ἐστὶν κακῶν) ani też sam nikogo nie kusi (πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδέναι)”.

Przypomnę szereg interpretacji, za pomocą których usiłowano „osłabić” ten szokujący zwrot o „pokusie”.

1) „Nie wódz nas na pokuszenie ponad siły”; ale tekst nas do takiego dodatku w niczym nie upoważnia.

2) Zamiana strony czynnej na bierną: „Nie pozwól, byśmy ulegli pokusie”; jest to deformacja tekstu oryginalnego. Takie hipotezy wysuwali Ambroży i św. Augustyn: „Nie ścierp, byśmy zostali uwiedzeni pokusą”.

3) Próba „uniwinnienia” Boga jako przyczyny sprawczej: tzn. Bóg nie zsyła na nas pokusy, ale może nie chronić nas przed nią. „Nie opuszczaj nas w pokusie”. Inne pojęcie, inny termin, inny sens czasownika.

Z tego co tu – w wielkim skrócie – przedstawiono wynika chyba jedna możliwa interpretacja i przykład: „Nie wystawiaj nas na próbę”. Swoimi słowami człowiek prosi: „Nie równaj mnie Boże ze świętymi mężami, prorokami, z Hiobem czy Abrahamem, na których niezachwianej wierze mogłeś polegać [...] niestety jestem małego ducha, niewytrzymały, bojaźliwy, wolę nie ryzykować, bo może nie zdzierzę. Oszczędź mnie”, a słowami poety: „Przebacz Panie, za duży wiatr na moją wełnę...”

Inne nowożytne przekłady są równie niepoprawne, wypaczone: „Ne nous soumetts pas à la tentation, Lead us not into temptation, Führe uns nicht in Versuchung, Non c'indurre in tentazione”.

²³ *De Oratione*, 8.

²⁴ *De Oratione*, rozdz. 29, nr 11.

²⁵ Carmignac, *A l'écoute...*, s. 70.

VII. Ostatnia prośba: ἀλλὰ ρῦσαι ἡμὰς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ; Sed libera nos a malo; **Ale nas zbaw ode złego.**

Tu nie ma większych trudności, „ryomai” znaczy uwolnić, ocalić, ochronić odsunąć od, wyciągnąć z, wyrwać z czegoś, zachować przed czymś, wybawić. Występuje ten czasownik w Nowym Testamencie tylko 15 razy, podczas gdy „sodzō” (ocalić, zbawić) aż 100. Sens „uwolnić, wyrwać” wydaje się niewłaściwy, bo sugeruje, że jesteśmy w niewoli zła czy szatana.

„Ponerós” występuje w grece klasycznej jako przymiotnik bliskoznaczny z kakós, deilós. Na płaszczyźnie moralnej = zły, podły, nieszlachetny; w sensie fizycznym = chory, mizerny, nędzny, nieszczęsny; na płaszczyźnie społecznej = niskiego urodzenia, lichej proveniencji.

W literaturze chrześcijańskiej wyraz ten może być również użyty jako przymiotnik, np. o myślach (Mat. 15, 19; Jac. 2, 4) o czynach (Col. 1, 21; 2 Tim. 4, 18)) lub jako rzeczownik w sensie:

1) Zły duch, diabeł, szatan. Inne wyrazy dla szatana to σάτανας (Mc. 4, 15) lub διάβολος (L. 8, 12) względnie „duchy zła” (ta pneumátika tes ponerias)²⁶ (Ef. 6, 12; 16; Jac. 17, 15; 2Tm. 3, 3).

2) Zło bezosobowe, przeciwieństwo dobra²⁷.

3) Zły, podły człowiek.

Wyklucza się tu zło jako „nieszczęście”, gdyż temu pojęciu w grece odpowiada wyraz „kakón, tà kaká”.

W przypadku prośby VII odpada hipoteza ostatnia: „chroni nas od złego człowieka”, zwłaszcza, że jest ona następstwem poprzedniej „nie wystawiaj nas na próbę”, a tą próbą najgroźniejszą, jak mówiliśmy, jest pokusa złego ducha. Hipoteza 2), bezosobowe zło jako takie może być brane pod uwagę, ale wszelkie zło bierze swe źródło od szatana. Najbardziej przekonująca, moim zdaniem, jest hipoteza 1), że Chrystus każe nam modlić się o odsunięcie nas, ocalenie od władzy szatana. „Ale nas zbaw od Złego”. Wyraz początkowy prośby „ale” nie przeciwstawia się prośbie poprzedniej, ale ją wzmacnia w sensie: co więcej, ponadto, przede wszystkim. „Nie wystawiaj nas na próbę, ale ponadto ochroń nas przed Złym”.

DE ORATIONE, QUAE PATER NOSTER VOCATUR

(argumentum)

Hoc in opusculo auctrix Orationis Domini Jesu Christi textum, quod a verbis *Pater noster* incohatur, perquirat, sermonis stilum dictionumque significationem recenset. Nonnumquam Graecae et Polonicae texti versiones particulatim examinantur et vulgo accepta earum sententia repudiatur.

²⁶ M. E. Boismard, *Satan selon l'Ancien et le Nouveau Testament*, „Lexicon in Veteris Testamenti Libros” 1966, 15, s. 61–76; G. Piccoli, *Etimologie e Significati di voci bibliche indicanti Satana*, „Rivista di Filologia Classica. Neue Serie” 1952, 30, s. 69–73; L. Randellini, *Satana nell' A. T.*, „Biblia e Oriente” 1963, 5, s. 123–132.

²⁷ J. Scharbert, *Böse. Kakos. Ponerós*, [w:] *Bibel Lexicon*, s. 255–257; E. Achilles, *Male. Maligno. Ponerós*, [w:] *Dizionario dei concetti...*, s. 962–964.