

Antoni Paciorek

Nowa modlitwa uczniów Nowego Przymierza (Mt 6,9-13)

Verbum Vitae 4, 157-175

2003

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.

NOWA MODLITWA UCZNIÓW NOWEGO PRZYMIERZA (MT 6,9-13)

Ks. Antoni Paciorek

Komentując Modlitwę Pańską, Tertulian zwrócił uwagę na jej związek z Nowym Przymierzem: jak nowe wino powinno być przechowywane w nowych bukłakach, tak dla uczniów Nowego Przymierza przeznaczona jest nowa forma modlitwy¹.

Nowość przyszłego przymierza stanowi przewodni motyw znanego orędzia Jeremiasza. Pierwsza część prorocstwa przedstawia zdecydowanie negatywnie dzieje poprzedniego przymierza (Jr 31,31-32). Zwięzłemu i jednoznacznemu twierdzeniu o zerwaniu dotychczasowej relacji między Bogiem a Jego ludem odpowiada obietnica ustanowienia innego przymierza, wyrażona w drugiej części tego orędzia (Jr 31,33-34). W antytetycznym zestawieniu tych dwóch części nie chodzi tylko o kontrast między dawnym i nieudanym związkiem a przyszłym i trwałym przymierzem. Przeciwwstawienie to uwydatnia najważniejsze treści nowej relacji między Bogiem a Jego ludem.

Nowe Przymierze ma polegać na interioryzacji Prawa zapisanego w sercu człowieka, na bezpośrednim i osobi-

¹ Tertulian, *De oratione*, 1: „[...] Iesus Christus, dominus noster, novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit. Oportebat enim in hac quoque specie novum vinum novis utribus recondi [...]”. Szerzej o historii interpretacji zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, I, Düsseldorf – Zurich – Neukirchen-Vluyn⁵2002, s. 438.

stym poznaniu Boga oraz na przebaczeniu wszystkich grzechów. Gwarancją trwałości tego przymierza jest jego teocentryczny charakter, a konsekwencje są wybitnie antropologiczne. Na ten wymiar Bosko-ludzki wskazują słowa: „będę dla nich Bogiem, a oni będą dla Mnie ludem” (Jr 31,33). Choć nie jest jeszcze urzeczywistnione, to jego zapowiedź wzbudza już oczekiwanie i nadzieję. To zwrócenie się ku przyszłości domaga się jego interpretacji w sensie eschatologicznym².

W orędziu Jeremiasza odsłania się obustronne zaangażowanie wykluczające jakkolwiek bierność. Wyraża się ono w działaniu zarówno ze strony Boga, jak i ze strony człowieka. Nowość przymierza tak pojęta pozwala wnikać głębiej do nowości formy i treści Modlitwy Pańskiej.

W centrum Kazania na Górze ewangelista Mateusz zamieszcza stosunkowo obszerną katechezę o modlitwie (6,5-15). Po wezwaniach do większej sprawiedliwości (5,20-48) ewangelista prowadzi do źródła owej doskonałości tj. modlitwy, a potem znowu od modlitwy do jej owoców tj. do czynów sprawiedliwości (6,16nn.). To powiązanie modlitwy i działania jest bardzo znamienne. Zaznacza się ono także w tzw. Modlitwie Pańskiej, sercu Mateuszowej katechezy o modlitwie. Omówimy ją w trzech etapach. Najpierw przedstawimy krótko kwestie literackie dotyczące tekstu Modlitwy Pańskiej (I). Następnie omówimy znaczenie poszczególnych wezwań (II). Zakończymy wskazaniem niektórych ogólniejszych teologicznych spostrzeżeń wynikających z analizy modlitwy „Ojcze nasz” (III).

I.

Modlitwa Pańska została przekazana w dwóch wersjach. Obok Mateusza także ewangelista Łukasz przekazuje

² Por. B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Les message des prophètes*, Paris 2002, s. 75.

tekst modlitwy, jakkolwiek w nieco innym kontekście (11,2-4). Tekst Łukasza jest krótszy (jedynie 5 prośb), struktura jednak i sens modlitwy zasadniczo ten sam. Łukasz opuszcza Mateuszową trzecią prośbę odnoszącą się do woli Bożej, która ma być zachowywana na ziemi i w niebie oraz prośbę siódmą, w której prosimy o wybaczenie od złego. Istnieje także wersja zawarta w Did 8,2 bardzo zbliżona i najprawdopodobniej zależna od tekstu Mateuszowego. Ewangelista Marek natomiast nie przekazuje Modlitwy. Zwraca się jednak uwagę na podobne wypowiedzi Jezusa w perykopie o modlitwie w Getsemani (Mk 14,36.38).

Mateuszowa Modlitwa Pańska składa się z trzech części. 1) Uroczysta inwokacja (w. 9a). Nie zawiera imienia Boga, a jedynie słowo „Ojcze” objaśnione wskazaniem na modlących się ludzi („nasz”) oraz wskazaniem na transcendencję („który jesteś w niebie”); 2) Trzy prośby sformułowane w 2 os. l. poj. Na początku każdej pojawia się czasownik wyrażający prośbę lub raczej życzenie oranta. Prośby są krótkie z wyjątkiem trzeciej, która wskazuje na zakres urzeczywistnienia się woli Boga (w. 9b-10); 3) Trzy kolejne prośby sformułowane w I os. l. mn. Ich budowa jest bardziej złożona, słownictwo bardziej barwne, dwukrotnie połączone przy pomocy spójnika „i”. Miejsce czasownika nie jest stałe. Pojawia się na początku zdania (w. 12n), albo na końcu (w. 11). Prośba w. 12 jest najdłuższa, ponieważ poszerzona o porównanie. Dwie prośby z w. 13 tworzą właściwie jedną. Należy je jednak traktować odrębnie, ponieważ tylko wówczas osiąga się liczbę siedem bez wątplenia zamierzoną. Część druga jest wyraźnie teocentryczna, część trzecia skierowana jest do „nas”. W ten sposób przed skierowaniem prośby do Boga o zaspokojenie podstawowych potrzeb orant zostaje zaproszony do przyjęcia postawy dziecka wobec Ojca niebieskiego oraz do obudzenia w sobie żywego pragnienia urzeczywistnienia się Bożego planu miłości na świecie.

Pod względem gatunku omawiana modlitwa jest modlitwą błagalną. Pod pewnym względem przypomina

żydowską modlitwę 18 prośb (tzw. Szemone Esre)³. Ta ostatnia podobnie jak Ojcze nasz zawiera prośby odnoszące się do ziemskich potrzeb (błogosławieństwa 4-9) oraz prośby odnoszące się do eschatologii (błogosławieństwa 10-16). Znamienne jest jednak odwrócenie porządku w stosunku do modlitwy Ojcze nasz. Podobieństwo wyraża się w tym, że modlitwa ta, znacznie obszerniejsza od modlitwy Ojcze nasz, została przekazana również w dwóch redakcjach. W redakcji krótszej, palestyńskiej oraz dłuższej – babilońskiej. Różni się natomiast pod względem formalnym tym, że Szemone Esre wprowadzona jest modlitwą pochwalną (1-3 błóg.) zakończona natomiast – dziękczynieniem i błogosławieństwem (17-18 błóg.).

Wydaje się, że u podstaw wersji Mateuszowej oraz Łukaszowej znajduje się wspólny przekaz zawarty najprawdopodobniej w Q. Przyjmuje się powszechnie, że wersja Łukasza jest bardziej pierwotna pod względem liczby prośb oraz we wprowadzeniu. Mateusz natomiast wykazuje bardziej pierwotne słownictwo. W szczególności wypada zauważyć, że inwokacja została u Mt poszerzona w oparciu judaistyczne wzory („Ojciec, który jest w niebie”). Dwie pierwsze prośby rozszerzone zostały przez prośbę trzecią zamykającą. Wyraźny rytmiczny charakter całości wskazuje na liturgiczne zastosowanie. Liturgiczne zastosowanie modlitwy jest najprawdopodobniej powodem odmienności wersji u Mt i Łk. Obydwaj ewangelisci podawali wersje znaną i używaną w ich Kościołach.

Modlitwa Pańska według zgodnej opinii uczonych pochodzi od Jezusa. Przemawia za tym szereg spostrzeżeń. Pomijając szczegóły, zarówno wersja Mateuszowa jak i Łukaszowa nie stwarza żadnych trudności w ich przekładaniu na dobry język hebrajski albo aramejski. Po wtóre,

³ Bill. I, 406. Pełny tekst modlitwy zob. Bill. IV, 211-214. Jak wiadomo, do tej modlitwy włączono jako tzw. 12 błogosławieństwo birkatha-minim czyli złorzeczenie przeciwko heretykom (chrześcijanom). Zob. także F. Gryglewicz, Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13), ZNKUL 5,2(1962), 17-31.

słowa modlitwy doskonale harmonizują z tym, co wiadomo na temat orędzia głoszonego przez Jezusa. Tak np. Jezus mówił o Bogu jako Ojcu, mówił o nadchodzącym Królestwie, szczególnie bliską była Mu sprawa odpuszczenia grzechów. Poza tym warto zauważyć, że uczniowie po Zmartwychwstaniu modlili się o przyjście Pana, nie o przyjście Królestwa (1 Kor 16,22; Ap 22,20; Did 10,6).

II.

Ukazawszy jak nie należy się modlić (ww. 5-8), Jezus mówi teraz, w jaki sposób należy się modlić (schemat „nie tak, ale tak” obecny jest także na innych miejscach ewangelii; por. 6,2-4.5-6.16-18.19-21; 10,5-6). Modlitwa, którą Jezus przekazuje swoim uczniom, jest wolna od niedoskonałości modlitw pogańskich. Otwiera ją inwokacja, w której najważniejszym słowem jest odnoszące się do Boga słowo „Ojcze”. Tego rodzaju określenie bóstwa pojawiało się także w tekstach pogańskich. Dla Greków, Zeus władca bogów i ludzi, był ojcem swych dzieci, którzy poddani byli jego suwerennej władzy⁴. Zeus troszczył się o swe dzieci i wychowywał rodzaj ludzki stanowiąc wzór dla *patria potestas* na ziemi, czyli dla ojców rodzin. Stary Testament przejął – jak się wydaje – ideę Boga jako Ojca z otaczającego środowiska kulturowego i zmodyfikował. Znika więc idea naturalnego zrodzenia. Idea taka staje się metaforą: „A przecież Ty, Boże, jesteś naszym Ojcem, a my glina, Ty jesteś garncarzem, a my dziełem rąk Twoich” (Iz 64,7; por. 63,16; Jr 3,19). Jahwe jest Ojcem Izraela, ponieważ go wybrał. Stąd pochodzi nazwanie Boga jako Ojca w modlitwach judaistycznych (por. Syr 23,1.4; 51,10; Mdr 2,16; 14,3).

Chrześcijańska inwokacja „Ojcze” nawiązuje do starotestamentalnych idei, ale jej specyfikę stanowi fakt, że

⁴ Homer, Od. 20,201n.; Il. 3,365n. Por. ThWNT V. 953.

wywodzi się z Jezusowej modlitewnej inwokacji. Jezus nazywa Boga „Ojcem” nie tyle jako członek narodu izraelskiego, ale na mocy swej szczególnej i jedynej relacji do Boga. Jego inwokacja brzmiała „Abba” – wyraz największego zaufania dziecka wobec swego ojca⁵. Inwokacja ta, pełna familijnego zaufania, nie występuje w judaistycznych inwokacjach modlitewnych. Otóż w tę pełną ufności relację Jezus wprowadza swoich uczniów. Chrześcijanin modli się na wzór Jezusa. Modlić się do Boga jako „naszego Ojca” oznacza uznawać siebie za córkę lub syna jednego miłującego Ojca oraz za brata lub siostrę w jednej rodzinie Bożej. Uczeń mówi „Ojciec nasz” zarówno we wspólnocie, jak i indywidualnie. W tym ostatnim wypadku powinien jednak pamiętać o innych. Modlitwa Pańska jest bowiem modlitwą zarówno indywidualnego ucznia Chrystusa, jak i całej wspólnoty. Dodając „który jesteś w niebie” wyrażamy podziw i uwielbienie dla wielkości i potęgi naszego Ojca. Ojciec przewyższa wszystko, co znajduje się na ziemi. Tak więc wyrażenie: „Ojciec” podkreśla relację bliskości Boga względem swoich dzieci. Z kolei określenie: „w niebie” wskazuje na Jego transcendencję.

Formuła: „Niech się święci imię Twoje” jest pierwszą prośbą Modlitwy Pańskiej. Wyraża podstawowe pragnienie oranta. W Biblii imię wskazuje i oznacza osobę. Imię Boga obejmuje istotę Boga, jest niejako tym samym co Bóg sam (Ml 1,6; Iz 29,23; Ez 36,23; J 12,28; 17,6). Sens prośby byłby zatem mniej więcej taki: „Niech wszyscy uznają, że jesteś Bogiem”. Ponieważ Jezus objawił Boga

⁵ Powyższa inwokacja wywodzi się z rodzinnego języka i była stosowana przez dorosłe i małe dzieci wobec swego ojca. Pojawiające się niekiedy przypuszczenia, że chodzi o słowo używane przez małe dzieci (zob. J. Jeremias, *Das Vater Unser im Lichte der neueren Forschung. Abba*, Göttingen 1966, 152-171.) nie znajduje dzisiaj uznania (por. np. W.D. Davies – D.C. Allison, *The Gospel according to Matthew*, I, Edinburgh 1988, 601n. Zob. także J. Fitzmyer, *Abba and Jesus' Relation to God*, w: *A cause de l'Évangile: Etudes sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. J. Dupont*, LD 123, Paris 1985, 15-38).

jako Ojca, dlatego niektórzy sądzą, że najbardziej właściwe rozumienie pierwszej prośby byłoby następujące: „Niech wszyscy uznają, że jesteś Ojcem, źródłem wszelkiego istnienia i wszelkiego dobra, który każdego człowieka zaprasza i czyni swym dzieckiem”⁶.

Na takie rozumienie słów prośby: „święć się imię Twoje” pozwala odwołanie się do proroka Ezechiela, który stwierdza, że imię Boga zostaje znieważane przez bałwochwalstwo, nie zachowywanie przykazań, a wreszcie przez władców zła czasów ostatecznych Goga i Magoga (Ez 36,23; 39,7; 28,22; 20,39; 43,7n.). Ze słów prośby wynikałoby, że orant, uczeń Chrystusa, boleśnie odczuwa fakt nieuznawania Boga, a przez to znieważanie Bożego imienia w świecie. Powstaje pytanie, kto ma być podmiotem owego uświęcania imienia Bożego, czyli kto powinien uświęcać imię Boga. Zastosowana tutaj forma aorystu zdaje się wskazywać na jednorazowe działanie Boga w przyszłości (tzw. *passivum divinum*). Bóg sam ma objawić świętość swego imienia. Ma nim być ostateczne objawienie się Boga. Ostateczne objawienie się Boga oznacza zarazem wypełnienie wszystkiego i zbawienie. W takim zaś razie ludzkie działanie nie wchodziłoby tutaj w rachubę.

Z drugiej jednak strony aoryst nie musi się rozumieć w sensie jednorazowego wystąpienia Boga, ponieważ odpowiada on stylowi greckich modlitw⁷. W takim zaś razie można byłoby rozumieć, że prośba dotyczy uświęcenia imienia Bożego tu i teraz, a nie dopiero w eschatonie. Jeśli ponadto przyjmie się, że *passivum* nie jest tzw. *passivum divinum*, ale odnosi się także do ludzi, to można byłoby sądzić, że także ludzie są podmiotem uświęcania imienia Bożego. Istnieje kilka racji pozwalających na takie właśnie rozumienie. Po pierwsze, w ST mowa jest zarówno o uświęceniu imienia przez Boga (Kpł 10,3; Ez 36,22n.; 38,23; 39,7) jak i przez ludzi (Iz 29,23; 8,13; Kpł 22,31n;

⁶ Por. M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne*, Quebec 1995, 242.

⁷ Zob. Bl-Debr-Rehkopf, 337, odn. 4; Schwyzer, II, 341.

Pwt 32,51). To ostatnie dokonuje się ono głównie przez zachowywanie przykazań⁸. Po wtóre, w tekstach judaistycznych przeważają modlitwy, w których ludzie stanowią podmiot uświęcania Bożego imienia. Po trzecie wreszcie, ważnym tekstem paralelnym dla Modlitwy Pańskiej jest aramejski qaddisz odmawiany w synagogach i powstały ok. r. 70. Otóż w pierwszej prośbie owej modlitwy qaddisz mówi się raczej o uświęceniu Bożego imienia przez ludzi⁹.

Wydaje się zatem, że omawiana prośba ma „otwarty” charakter. Sformułowana jest tak, że nie wyklucza działania ludzkiego, jakkolwiek działanie Boga w myśli oranta jawi się na pierwszym miejscu. Aż do XIX w. interpretacja tej prośby w Kościele była wyłącznie etyczna.

Druga prośba: „przyjdź Królestwo Twoje” przedłuża i poszerza pierwszą prośbę. Podobną prośbę o nadejście Królestwa Bożego znajdujemy także w modlitwach judaistycznych¹⁰. Różnica polega na tym, że w modlitwach judaistycznych pojawia się zawsze wyraźnie temat domu Dawida albo przestrzeń Izraela jako miejsca realizacji Królestwa Bożego. W Modlitwie Pańskiej prośba o Królestwo otrzymuje uniwersalistyczny zakres. Królestwo Boże przychodzi do wszystkich narodów, jego sceną jest cała ziemia. To Królestwo ujawnia się w całej działalności Jezusa. Jezus zapoczątkowuje swoją działalność w Galilei głoszeniem orędzia zapowiadanego już w kazaniach Jana Chrzciciela: „Bliskie jest Królestwo Boże...” (Mt 3,2; 4,17). Z takim orędziem Jezus wysłał także uczniów na działalność misyjną wyposażając ich w zdolność czynienia znaków wyrażających i symbolizujących wkroczenie Królestwa Bożego w dzieje ludzkości (Mt 10,7-8; 12,28). Jest ono aktywną obecnością Boga, który usuwa wszelkie przejawy zła i pozwala ludziom wzrastać w jedności z Nim

⁸ G. Dalman, *Worte Jesu*, I, Leipzig 1930², 306n.

⁹ Zob. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK NT, Zürich I/1, 1985, 344.

¹⁰ Por. Dalmann, *Worte Jesu*, 306nn.

jako Stwórcą oraz między sobą nawzajem. Królestwo Boże już obecne w słowach i czynach Jezusa, nie nadeszło jednak jeszcze w całej swej pełni, dlatego Jezus w przeddzień swej męki zapowiada je jako rzeczywistość przyszłą (26,29). Ów podwójny wymiar królestwa obecny jest w omawianej prośbie Modlitwy Pańskiej. Z jednej strony uczniowie proszą Ojca o pełne nadejście powszechnego Bożego panowania, z drugiej starają się realizować stopniowo Królestwo poprzez osobistą wierność Bogu. Podobne napięcie pomiędzy zrealizowaną eschatologią i eschatologia przyszłościową dochodzi do głosu w przypowieściach o Królestwie w rozdz. 13. Bez wątpienia, z prośby o nadejście Królestwa przebija świadomość eschatologiczna, świadomość bliskiego kresu, a także pragnienie pełniejszej obecności Królestwa w historii (por. Mt 11,12; 12,28; 21,43).

W związku z trzecią prośbą odnoszącą się do pełnienia się woli Bożej powstaje pytanie, czy idzie o to, aby zbawcza wola Boga urzeczywistniała się pośród ludzi, czy też aby wola Boża realizowała się poprzez ludzi. Innymi słowy, idzie o to, czy prośba odnosi się wyłącznie do działania Bożego, czy też ma na uwadze również działanie człowieka¹¹. W pierwszym wypadku idzie o zbawczą wolę Boga, którą Ojciec postanowił zbawić świat. Ta właśnie zbawcza wola została wyraźnie wzmiankowana w 18,14, kiedy Jezus mówi, że nie jest wolą Ojca, aby zginął jeden z tych małych. W drugim natomiast idzie o to, aby jak aniołowie na niebie wypełniają wolę Boga, tak mieszkańcy ziemi wypełniali wolę Boga.

¹¹ Za pierwszą interpretacją opowiada się m.in. L. Hartman, *Your Will Be Done on Earth as It Is in heaven*, *AfricTheolJourn* 11(1982), 209-218. Wg tego autora idzie o to, aby wola Boża obejmująca wszystkie obszary (stworzenie, zbawienie, moralność) nie spotkała się ze sprzeciwem. Natomiast M. Philonenko, *La troisieme demande du „Notre Pere” et hymne de Nabuchodoosor*, *RHPH* 72(1992), 23-31 powołując się na tzw. hymn Nabuchodonozora (Dn 4,32; 4,35) w LXX utrzymywał, że idzie tu o prośbę eschatologiczną: podobnie jak aniołowie w niebie wypełniają wolę Boga, tak również mieszkańcy ziemi wypełnią ją przy końcu czasów.

Wydaje się, że nie należy ograniczać wymowę prośby do jednego lub drugiego aspektu w modlitwie Pańskiej. Raczej obydwaj powyższe aspekty zawierają się w trzeciej prośbie Modlitwy Pańskiej. Jedynie Bóg jest mocen urzeczywistnić swoją wolę tzn. swój plan zbawienia. Zarazem jednak ludzie wezwani są do pełnienia woli Bożej, jak na to wskazuje analiza miejsc, w których mowa jest o woli Boga, którą ludzie mają obowiązek pełnić (por. 7,21; 12,50; 21,31). W Getsemani (Mt 26,42) Jezus prosi, aby Bóg dokonał tego, czego pragnie (wola odnosząca się do ludzi, wola zbawcza), ale zarazem prosi o siłę podporządkowania się w pełni tej właśnie woli Ojca (wola urzeczywistniania przez ludzi, wola etyczna). Podobny charakter posiada trzecia prośba. Obok woli zbawczej Boga wzmiankowanej w trzeciej prośbie idzie o wolę Boga urzeczywistnianą w obszarze ludzkiego postępowania, czyli w obszarze etyki. Wskazuje na to zwłaszcza porównanie „jak w niebie tak i na ziemi”.

Na czele próśb odnoszących się do zaspokojenia ludzkich potrzeb znajduje się prośba o chleb. Dokładne znaczenie tej prośby zależy od rozumienia przymiotnika ἐπιούσιος, który w tekstach greckich niezależnych od Modlitwy Pańskiej poświadczony jest jedynie w papirusie pochodzącym z Górnego Egiptu z ok. V w. po Chr.¹². Na podstawie tego papirusu (obecnie zaginionego) można wnosić ze sporym prawdopodobieństwem, że przymiotnik ten oznacza tyle co „codzienny”, „przypadający na dzień”. Znaczenie takie nie jest jednak całkowicie pewne i w takiej sytuacji znaczenie przymiotnika próbuje się wyprowadzić z etymologii słowa. Nie bez znaczenia są tutaj także starożytne przekłady, ponieważ wskazują, jak rozumiano wyrażenie ἐπιούσιος w środowisku danego przekładu.

Przyjmując, że przymiotnik ἐπιούσιος pochodzi od ἐπί oraz οὐσία (= istnienie, substancja, od εἶναι) wyra-

¹² Preisigke, Sammelbuch I, Nr. 5224.

żenie ἄρτος ἐπιούσιος wskazywałoby na chleb niezbędny do istnienia. Orant ogranicza się zatem w swej prośbie do tego, co w dzisiejszym dniu jest niezbędne. Za takim rozumieniem przemawiają przekłady syryjskie; przeciw – fakt, że takie połączenie powinno doprowadzić do zaniknięcia w brzmieniu przymiotnika samogłoski i, co jednak nie nastąpiło. Mimo to wielu autorów przyjmuje, że wyrażenie: ἄρτος ἐπιούσιος należy rozumieć w sensie dosłownym: „chleb niezbędny do istnienia”. Jest nim wszystko, co potrzebne do egzystencji fizycznej. Najpierw to, co stanowi pożywienie człowieka, ale także wszystko to, co zaspokaja materialne i duchowe potrzeby człowieka.

Powyższa etymologia wywodzi się od Orygenesisa, który jednak rozumiał wyrażenie ἄρτος ἐπιούσιος w sensie: chleb, który łączy się z naszą substancją, a zatem chleb eucharystyczny. W tym duchu interpretowali wyrażenie niektórzy Ojcowie Kościoła oraz egzegeci średniowieczni rozumiejąc wyrażenie w sensie eucharystii. Hieronim przełożył omawiane wyrażenie w jednym miejscu: *super-substantialis* (Mt 6,11), w drugim *quotidianus* (Łk 11,3). Zapewne pod jego wpływem oraz pod wpływem Augustyna Ojcowie oraz autorzy średniowieczni przyjmowali, że w omawianej prośbie Modlitwy Pańskiej idzie zarazem o chleb materialny i chleb duchowy. Ten ostatni obejmuje słowo Boże i eucharystię, jest zatem ważniejszy¹³.

Możliwa jest także etymologia przymiotnika ἐπιούσιος od ἐπί oraz czasownika ἔναι (= przychodzić). Znaczenie wyrażenia byłoby: chleb jutrzejszy, chleb na jutro. Orant zwraca się z prośbą o chleb na przyszły dzień, aby mógł mieć spokojną noc. W sytuacji ekonomicznego niedostatku pożywienie na dzień następny nie było oczywistością. „Chleb” w takim wypadku może oznaczać w ogóle warunki egzystencji. Stąd zapewne w Ewangelii Nazarejczyków pochodzącej z pierwszej połowy II w. (ewangelia ta zaginęła) znajdowały się – według świadectwa Hieroni-

¹³ Por. M. Dumais, 249.

ma – słowa: „chleba naszego jutrzejszego daj nam dzisiaj”¹⁴. Wprawdzie w Mt 6,34 znajdujemy słowa: „nie troszczcie się o dzień jutrzejszy...”, ale wydaje się, że można rozróżnić pomiędzy troszczeniem się a modlitewną prośbą. Poza tym chleb, o który prosi orant, może być tu rozumiany jako chleb przyszłej eschatologicznej uczy. Obraz taki jest obecny w tradycji o Jezusie (Mk 14,25; Mt 8,11; Łk 22,30).

Niektórzy autorzy w objaśnieniu czwartej prośby pomijając dociekania etymologii odwołują się do wydarzenia opisanego w Wj 16,4., gdzie mowa o mannie ofiarowanej w ilości potrzebnej na każdy dzień¹⁵. W takiej perspektywie w określeniu ἄρτος ἐπιούσιος należy rozumieć chleb „codzienny”, jaki Bóg daje każdego dnia.

Jak widać, jedne interpretacje podkreślają aspekt czasowy pokarmu: „codzienny, na dzisiaj, na jutro”, inne natomiast eksponują ideę konieczności. Idea fundamentalna prośby byłaby zatem: „Daj nam każdego dnia taką ilość chleba, jaka jest nam potrzebna”. Pokarm, o który prosimy to przede wszystkim niezbędne dla egzystencji cielesnej pożywienie. Jednakże w kontekście egzystencji w Królestwie, sens wyrazowy dosłowny należy wzbogacić znaczeniem symbolicznym: Słowo Boże oraz Eucharystia są także niezbędne dla egzystencji chrześcijańskiej oraz jego wzrastania w Królestwie. Tak więc jeśli nawet uwaga w pierwszym rzędzie skierowana jest ku niezbędnym codziennym potrzebom, to jednak nie można wykluczyć głębszego znaczenia, ponieważ „chleb” w tradycji biblijnej przywołuje na pamięć wszelki dar zbawczy Boga, a zatem chleb Jego Słowo, Chleb eucharystyczny (por. Mt 26,2-29) a także chleb niebieskiej uczy w Królestwie niebieskim.

Pomimo odmienności słów piąta prośba („Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili.”) u Mateusza znajduje ścisłą paralełę

¹⁴ In Matth 6,11; PL 26,43.

¹⁵ Np. J. Starcky, La quatrieme demande du Pater, HThR 64(1971), 401-409.

u Łk (11,4). Podobną terminologię jak u Mt znajdujemy w Pwt 15,2 (LXX), gdzie mowa o odpuszczeniu długów w roku jubileuszowym, a zwłaszcza w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18,23nn.). Podobnie jak w przypowieści, także i tutaj powstaje pytanie, jaka relacja istnieje pomiędzy odpuszczeniem ludzkim a odpuszczeniem Boga? Które z nich jest wcześniejsze? Grecki spójnik καὶ może być rozumiany jako porównanie albo uzasadnienie. W Modlitwie Pańskiej odpuszczenie człowieka dodane jest jako uzasadnienie dla odpuszczenia Bożego. Z tego jednak nie wynika, że człowiek swą gotowością odpuszczenia zobowiązuje Boga do odpuszczenia swoich długów. Sens raczej jest taki, że człowiek dopiero wtedy może wystąpić o odpuszczenie grzechów przed Bogiem, kiedy ze swej strony dokonał już odpuszczenia. Tak więc jeśli możemy prosić Boga o odpuszczenie win, to dlatego, że uprzednio odpuściliśmy tym, którzy wobec nas zawinili.

Niektórzy egzegeci próbowali osłabić uprzedniość odpuszczenia ludzkiego odczytując formę aorystu ἀφήκαμεν jako *perfectum* semickie o walorze czasu teraźniejszego. Formę czasu teraźniejszego znajdujemy u Łk: „jako my odpuszczamy”. Trzeba jednak pamiętać, że wspólnota Mateuszowego Kościoła modliła się w języku greckim. Bardziej więc prawdopodobny jest w tym miejscu tzw. *aoristum dramaticum* wyrażający czynność dokonującą się w momencie wypowiedzenia. Sens wypowiedzi jest taki: odpuszczenie, którego dostępujemy od Boga zależy od tego, czy my sami potrafimy przebaczyć naszemu bliźniemu, który wobec nas zawinił.

Wyrażenie: „jak i my” nie oznacza „w tym samym stopniu, w tej samej mierze”, ale: „jak i my w miarę naszych możliwości ludzkich pragniemy odpuszczać i rzeczywiście odpuszczamy”. Nie można bowiem mówić o doskonałej odpowiedniości obydwóch form odpuszczenia, ani też jakoby przebaczenie Boga było wymierzone według ludzkiego modelu. Dla poprawnego rozumienia przypowieści Mt 18,23-34 należy rozróżnić dwie różne sytuacje Bożego odpuszczenia: odpuszczenie początkowe, gdzie

przebaczenie zapoczątkowujące zbawienie jest bezwarunkowe oraz odpuszczenie końcowe, które zakłada praktykę miłosierdzia (7,1-2). Wydaje się, że ten właśnie ostatni aspekt ma na uwadze piąta modlitwa „Ojcze nasz”.

Dwie ostatnie prośby jawią się jako dwie strony medalu. Prośba o wydzwignięku pozytywnym uzupełnia prośbę poprzedzającą sformułowaną negatywnie.

Rzeczownik *πειρασμός* oznacza tyle co „próba” albo „pokusa”. Przyjmując pierwsze znaczenie można tu dopatrywać się odniesienia do wydarzenia na pustyni, kiedy to Jahwe poddawał próbie Izraela (por, Hbr 3,8). W takim razie w tle modlitwy Ojcze nasz byłoby opowiadanie z wędrówki na pustyni (Pwt 8,2)¹⁶. Nie wydaje się to jednak możliwe do przyjęcia. Oznaczałoby bowiem, że Jezus wzywałby swoich uczniów aby prosili o uniknięcie doświadczeń i przeciwności w życiu, które należą do krzyża niesionego przez ucznia Chrystusa za swoim Mistrzem. Z tego powodu lepiej byłoby przyjąć znaczenie: „pokusa”. Zresztą prośba paralelna 13b wskazuje, że idzie o pokusę, za którą znajduje się potęga zła. Niekiedy próbuje się połączyć obydwie te idee: „Nie poddawaj nas próbie pokusy, ale wybaw...”¹⁷

Powstaje pytanie, czego dotyczy owa pokusa. Zdaniem niektórych nie idzie tu o drobne pokusy codzienne, ale o wielką próbę eschatologiczną. Takie wszakże rozumienie nie wydaje się słuszne. Po pierwsze rzeczownik *πειρασμός* nie ma rodzajnika, który wskazywałby na jedną konkretną pokusę, po wtóre zaś rzeczownik ten nie należy do technicznych terminów określających niebezpieczeństwa końca czasów ani w apokaliptyce żydowskiej ani nowotestamen-

¹⁶ C.B. Houck, *Peirasmos. The Lord's Prayer and the Massah Tradition*, *ScotJournTheol* 19(1966), 216-225; K. Greyston, *The Decline of Temptation and the Lord's Prayer*, *ScotJournTheol* 46(1993), 279-295.

¹⁷ P. Grelot, *L'épreuve de la tentation*, *EeV* 99(1989), 5-13. Zob. także Dumais, *Sermon*, 253.

talnej¹⁸. Prośba odnosi się zatem do wszystkich pokus napotykanych w zwyczajnym życiu, nade wszystko pokus, które wystawiają uczniów Jezusa na utratę wiary, jak to wynika z słów Jezusa w Getsemani: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie popadli w pokusę. Duch wprawdzie ochoczy, ale ciało słabe” (Mt 26,41). Wśród nich znajduje się także owa ostateczna próba.

Dosłowne tłumaczenie pierwszej prośby odpowiada znanej wersji: „nie wódź nas na pokuszenie”. Czy jednak Bóg może być bezpośrednią przyczyną spotykających nas pokus? Istnieje przypuszczenie, że zastosowana forma grecka odpowiada aramejskiej formie tzw. kausatywnej (*afel*, hebr. *hifil*), co oznaczałoby: „spraw, abyśmy nie ulegli pokusie”. Prośba dotyczyłaby zatem ustrzeżenia w czasie pokusy nie przed pokusą w ogóle. Takie jednak objaśnienie, jakkolwiek pociągające, posiada podstawową trudność w tym, że sugeruje, iż czytelnicy ewangelii Mateusza odczytywali tekst grecki rozporządzając mentalnością semicką. Lepiej zatem będzie zachować przekład dosłowny: „Nie wódź nas na pokuszenie”, pamiętając jednak, aby uniknąć błędnego rozumienia. Nigdy bowiem w NT nie znajdujemy stwierdzenia, że to Bóg kusi stworzenie. Jk 1,13 mówi wyraźnie, że Bóg nie kusi nikogo. Omawiana prośba jest wyrazem ufności w moc uwalniającą Ojca nie natomiast wyrażeniem stanowiska filozoficznego na temat przyczyny zła.

Jedynie u Mateusza pojawia się prośba: „ale zachowaj nas od Złego”. Podkreśla ona rzeczywistość mocy zła stojącej za pokusą i prosi o uwolnienie. Od dawna dyskutowane jest pytanie, czy gen. τοῦ πονηροῦ należy rozumieć w znaczeniu neutrum (zło), czy w masculinum (Zły, czyli Szatan). Kontekst ewangeliczny nie pozwala na jednoznaczna odpowiedź. Rzeczownik ten używany jest w Mt 5,11

¹⁸ A. Vögtle, Der „eschatologische„ Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser, w: E. Ellis, E. Grasser, (ed.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, 355-358.

i prawdopodobnie w 5,37 w neutrum, natomiast w masculinum w 13,19 i prawdopodobnie w 13,38. Opinie autorów starożytnych były podzielone. Św. Augustyn oraz większość Ojców łacińskich rozumieli w tym miejscu neutrum (Vlg „a malo”). Natomiast Ojcowie greccy i niektórzy spośród łacińskich (Tertulian i Cyprian) rozumieli w sensie „Zły”, „Szatan”¹⁹. Wydaje się, że w przypadku neutrum po słowach: „zachowaj nas” powinien pojawić się przyimek ἐκ (od) wraz z dodatkowym uściśleniem: „od wszelkiego zła”. Przekład: „od złego” byłby niepełny. Z tego też powodu sens masculinum przyjmowany jest przez większość autorów²⁰. Sens wypowiedzi byłby zatem następujący: „Nie dozwól, abyśmy popadli w pokuszenie, ale przeciwnie, wybaw nas od Złego”. Nie musi się rozumieć tego w sensie alternatywy. Raczej idzie o jedno i drugie. Prośba o uwolnienie od jednego jest zarazem prośbą o uwolnienie od drugiego. Modlimy się przeto, aby Ojciec uwolnił nas od Kusiciela, tj. od tego, który może oddalić nas od Niego i spowodować wiele zła. W modlitwach żydowskich pojawia się podobna prośba. Szczególnie często znajdujemy taką prośbę o ratunek w psalmach (np. Ps 17,17; 21,20; 6,4 (LXX) i in.). Zakończenie modlitwy kieruje naszą uwagę ku początkowi, ku Ojcu, któremu ufnie powierza się orant²¹.

¹⁹ Dumais, Sermon, 254.

²⁰ Np. R.A. Guelich, *The Sermon on the Mount. A Foundation for Understanding*, Waco 1982, 314; G. Strecker, *Der Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 129.

²¹ H. Schürmann (Das Gebet des Herrn, Leipzig 1981⁶, 142) uważa, że Modlitwa Pańska jest ustawicznie powracającą, trwałą modlitwą. Zob. także: M. Bednarz, *Ojciec nasz (Mt 6,9-13)*, Tarnów 1999 oraz J. Drozd, *Ojciec nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy (Mt 6,9-13)*, Attende Lectioni IX, Katowice 1983.

III.

1) Modlitwa Pańska jest prosta, krótka i szczerą. Taka właśnie ma być modlitwa uczniów Jezusa. Nie jest zbiorem magicznych słów i formułek. Nie jest też sposobem informowania Boga o naszych potrzebach i pragnieniach. Uczniowie Jezusa modlą się najpierw i nade wszystko o zrealizowanie się zbawczego eschatologicznego zamiaru Boga. Niektóre spośród próśb przeniknięte są ideą oczekiwania czasów ostatecznych. Są także i takie, które odnoszą się i mają na uwadze czasy obecne. Trzy pierwsze prośby nawiązują do chwili obecnej poprzez włączenie słów: „na ziemi jako i w niebie”. Czwarta prośba dotyczy chleba powszedniego jako znaku przyszłych eschatologicznych błogosławieństw. Wymiar terażniejszościowy modlitwy uwidacznia się najbardziej w prośbie piątej poprzez ukazanie zależności między przebaczeniem ofiarowanym swoim braciom a przebaczeniem Boga. Prośba ostatnia odzwierciedla zaufanie względem miłującego Boga, który strzeże nas przed pokusą teraz i w czasie nadejścia ucisku. Modlitwa nie jest ucieczką od działania, ale jej niejako wewnętrzną stroną. Ułatwia uczniom rozumieć wymagania Boga jako wolę Ojca i z tej świadomości czerpać siłę do życia i działania.

2) Modlitwa Pańska jako *breviarium totius evangelii*²². Powyższe zdanie Tertuliana znajduje swe niemałe uzasadnienie w ewangelii Mateusza. W modlitwie bowiem odzwierciedlają się główne tematy całej jego ewangelii. Tak więc Mateuszowy Chrystus, który mówi do Ojca „Mój Ojciec” (26,29), wprowadza zarazem swych uczniów w swoją modlitwę ucząc modlić się tak, jak On sam to czyni. Inwokacja „Ojcze nasz” jest miejscem, gdzie koncentruje się Jezusowe orędzie o Bogu jako Ojcu. Bóg jest Tym, który jak Ojciec troszczy się o ludzi oraz Tym, który wzywa do posłuszeństwa. On uwalnia od niepotrzebnych

²² Tert. De orat. 1.

i dręczących trosk (6,26-32; 10,29) oraz zobowiązuje, aby Jego wola była pełniona zgodnie z głoszeniem Jezusa. Ważnym tematem ewangelii jest eschatologiczne wypełnienie Królestwa Bożego będące także głównym oczekiwaniem Modlitwy Pańskiej. Ostatnia wielka mowa stanowi jakby zaproszenie sprawiedliwych do przyjęcia Królestwa jako dziedzictwa (25,34.46b.); w czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus mówi w bardzo osobisty sposób o wspólnocie przy stole w Królestwie Ojca. Prośba o chleb codzienny jest modlitwą tych, którzy ze względu na Królestwo żyją w dobrowolnym ubóstwie (10,9n.).

3) Modlitwa Jezusa. Pomimo swej łączności i podobieństw do innych modlitw Izraela Modlitwa Pańska odznacza się sporymi odmiennosciami. W Modlitwie Pańskiej prośby o charakterze eschatologicznym nadają ton całości. Nie mają na uwadze przywrócenie dawnego politycznego stanu (naród, tron Dawida, świątynia), ale przywrócenie Bożego porządku, nie mają na celu uwolnienie od wroga, ale uwolnienie od panowania zła, nie wypraszają plonów corocznych, ale chleb codzienny, nie tylko przebaczenie win, ale także gotowość przebaczenia, nie tylko uwolnienie od złych skłonności, ale uwolnienie od ostatecznego zagrożenia, które prowadzi do odstępstw i upadku. Modlącym się (my) nie jest już więcej każdy Izraelita, ale każdy, kto jest gotów przyjąć orędzie Tego, który w ten sposób uczy modlić. Znamienne, że Modlitwa Pańska nie zdradza żadnego popaschalnego refleksu.

4) Oddziaływanie. W historii egzegezy modlitwa Ojciec nasz pojmowana była niekiedy jako kompendium doktryny chrześcijańskiej i objaśniana jako tekst dogmatyczny²³. Tak więc objaśniając doktrynę trynitarną wskazywano, że w pierwszej i czwartej prośbie mowa jest o Bogu Ojcu, w drugiej i piątej o Synu Bożym, zaś w trzeciej i szóstej o Duchu Świętym²⁴. Maksym Wyznawca pojmował Ojciec

²³ J. Pytel, *Adveniat regnum tuum. Historia interpretacji prośby*, RTK 11,1(1964), 57-69.

²⁴ Luz, Mt. I, 352.

nasz jako kompendium dogmatyki mistyki i filozofii²⁵. Jeśli nawet spostrzeżenia wspomnianych egzegetów w poszczególnych kwestiach są wartościowe, to jednak Modlitwa Ojciec nasz chce być wprowadzeniem do modlitwy, mniej zaś do teologii. Tak też rozumiał ją ewangelista, który w Kazaniu na Górze po przedstawieniu wymogów większej sprawiedliwości prowadzi w głąbię modlitwy. Ona stanowi ośrodek Kazania na Górze. Człowiek uczy się tutaj pojmować wymagania Boże jako zbawienną wolę Ojca.

* * *

Zdanie Tertuliana o nowości Modlitwy Pańskiej jest uzasadnione jej formą i treścią. Związek modlitwy z Nowym Przymierzem wypływa z jej teocentrycznego, antropologicznego i eschatologicznego charakteru, z wewnętrznej obecności Bożego Prawa poprzez pełne utożsamianie się woli ludzkiej z wolą Ojca w niebie oraz z położenia akcentu na potrzebę przebaczenia. We wszystkich tych działaniach pierwszym podmiotem jest Bóg. Prymat ten nie usuwa działania człowieka, lecz nadaje temu działaniu głąbię i skuteczność.

Zusammenfassung

Tertullian sieht im Unservater eine neue Gebetsform, die dem neuen Bund entspricht. Im Sinne dieser Auslegung wird das Gebet des Herrn exegetisch erklärt. Zuerst werden die literarische Fragen kurz besprochen (I). Dann kommt die Bedeutung der einzelnen Bitte (II). Am Ende werden einige Bemerkungen vorgestellt, die aus der Analyse des ganzen Gebetes ergeben (III).

*Ks. Antoni Paciorek
ul. J. Sowińskiego 4/24
20-040 Lublin.*

ANTONI PACIOREK, ks. prof. dr hab., pracownik Instytutu Nauk Biblijnych KUL.