

MODLITWA „OJCZE NASZ” (MT 6, 9-13) W ŚWIETLE STAROTESTAMENTALNEJ SYMBOLIKI I MENTALNOŚCI ŻYDOWSKIEJ

Na początku Kazania na Górze Jezus oświadcza, aby rozwiązać ewentualne wątpliwości swych słuchaczy: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Po tym programowym wręcz zdaniu Jezus pokazuje na pięciu konkretnych przykładach, jak udoskonala dotychczasową interpretację Prawa (5,18-48), a po nich podaje praktyczne zasady, dotyczące jałmużny, modlitwy i postu, które wyraźnie różnią się od pobożnych praktyk obłudników. W centrum tych wskazówek znajduje się modlitwa, której celem jest ukazać, jak powinni się modlić chrześcijanie (6,9-13). Ponieważ – co jest rzeczą zdumiewającą – jest to jedyna modlitwa, której Jezus nauczył w czasie całej swej publicznej działalności, apostołowie przekazali ją Kościołowi jako największy dar od Pana, Kościół zaś od początku swego istnienia traktował Modlitwę Pańską jako najważniejszą modlitwę, odróżniającą pobożnych chrześcijan od obłudników, i polecał odmawiać ją trzy razy na dzień¹.

Choć Jezus rzeczywiście napominał swych uczniów, by nie modlili się tak jak obłudnicy (Mt 6,5), to jednak – zgodnie z przytoczonym wyżej zdaniem programowym – z szacunkiem odnosił się do religijnej tradycji Izraela i wraz ze swymi rodakami modlił się w galilejskich synagogach, wykorzystując zarazem tę okazję do głoszenia im swej nauki (zob. Mt 4,23; 12,9; Łk 4,16 nn). Co więcej, wyjątkowość i niezwykłość przekazanej przez Niego modlitwy nie wynika tylko z tego, że jest ona zwięzłym streszczeniem całej duchowości ewangelicznej, ale też z dwóch jeszcze bardziej podstawowych wymiarów. Pierwszym z nich jest uniwersalizm

¹ Świadectwem tego jest jedno z najstarszych dzieł chrześcijańskich, *Didaché*, VIII, 2-3.

zawartych w niej próśb, wynikający z ich treści i symboliki biblijnej, drugim zaś głębokie zakorzenie w tradycji starotestamentalnej. Bez umniejszania znaczenia „Ojciec nasz” w duchowym życiu chrześcijańskim, w niniejszym artykule chcemy zatrzymać się przy tych dwóch wymiarach, które pokazują, jak dalece Jezus w swej modlitwie był wierny tradycji starotestamentalnej i jak bardzo potrafił dostosować się do mentalności swych pierwszych uczniów, aby w następnej kolejności wznieść ich na wyżyny doskonałej pobożności. Jesteśmy świadomi, że w Łk 11,1-4 znajduje się jeszcze inna, krótsza wersja tej modlitwy. Ponieważ jednak zarówno do publicznej liturgii Kościoła, jak też do prywatnej modlitwy chrześcijan, już w czasach apostołskich została przyjęta wersja z Mt 6,9-13, również w tym artykule będziemy brali pod uwagę ten jej tekst, pomijając wciąż dyskutowany przez uczonych problem, który wariant tej modlitwy pochodzi od samego Jezusa i jaka była historia jej przekazu w Kościele pierwotnym².

1. Uniwersalizm Modlitwy Pańskiej

W *Liście do Proby* św. Augustyn w formie podsumowania swych wcześniejszych rozważań napisał: „Tak więc jeśli byś zechciał zbadać wszystkie modlitwy znajdujące się w Piśmie Świętym, sądzę, że nie znalazłbyś niczego, co nie mieściłoby się i nie było podane w Modlitwie Pańskiej. Toteż można w modlitwie posługiwać się różnymi słowami, prosząc o te same dary, ale nie można prosić o inne”³ Chociaż opinia ta wydaje się nieco przesadzona, to jednak jest rzeczą godną uwagi to, że Modlitwa Pańska w sposób bardzo zwięzły streszcza w sobie wszystkie prośby, które człowiek może kierować do Boga. Na taki jej uni-

² Osoby zainteresowane tym problemem odsyłam do takich publikacji jak: F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza*, t. I: *Rozdziały 1-11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB III/1), Częstochowa 2011, s. 577-579. Odnośnie do tego zob. też m. in: M. Z. Pietrzyk, *Pierwotna wersja Modlitwy Pańskiej w świetle badań Jean Carmignaca*, PzST 3 (1981), 17-28; J. Drozd, *Ojciec nasz – modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983, s. 29-42.

³ Św. Augustyn, *Epistola* 130, PL 12, 22. Tekst polski cyt. za: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. IV: *Okres zwykły. Tygodnie XVIII-XXXIV*, Poznań 1988, s. 330.

wersalizm wskazuje już sama liczba zawartych w niej próśb oraz jej struktura.

Po wezwaniu „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” znajduje się siedem próśb, co w symbolice biblijnej ma duże znaczenie. Gdziekolwiek w Piśmie Świętym pojawia się ta liczba 7, zawsze symbolizuje pełnię i doskonałość⁴: siedem dni z Rdz 1 i Wj 20,11 oznacza pełny cykl czasu; siedmiokrotne pokropienie krwią ofiary w Kpł 16,14.19 wyraża całkowite oczyszczenie; siedem Duchów Boga w Ap 5,6 symbolizuje pełnię Bożego Ducha wylanego na świat jako Duch Chrystusowy; siedem znaków w Ewangelii Janowej skupia w sobie wszystkie cuda Jezusa, ukazujące Jego godność i moc Boską itd. W tym kontekście należy uznać, że również liczba 7 próśb Modlitwy Pańskiej symbolizuje doskonałość tej modlitwy, do której nie da się już nic dodać.

Da się łatwo zauważyć, że w tej siódemce są dwie części. Pierwsza część odnosi się do Boga, a zwłaszcza do Jego obecności i panowania w świecie, druga zaś dotyczy różnych przejawów życia ludzkiego. Również w tym podziale ważną rolę odgrywa biblijna symbolika liczb. Pierwsza część zawiera trzy prośby, ponieważ trójka w Piśmie Świętym dość często łączy się z Bogiem⁵. Spośród różnych tekstów biblijnych wypada tu przytoczyć następujące: w Rdz 18,1-8 trzech aniołowie ukazujący się Abrahamowi wskazują na jednego Boga; w Iz 6,3 aniołowie wielbią Boga po trzykroć Świętego; według Prawa są trzy doroczne święta (Święto Przaśników, Święto Tygodnia oraz Święto Namiotów), na które każdy Izraelita powinien udać się do świątyni przed oblicze Boga; a w końcu w Nowym Testamencie jedyny Bóg objawia się jako Ojciec i Syn, i Duch Święty (zob. zwł. Mt 28,19; J 14,26; 15,26). W tym świetle można stwierdzić, że trzy prośby Modlitwy Pańskiej ukazują esencję relacji Boga do świata: wskazują na Jego dynamiczną obecność w świecie, której wyrazem jest Jego święte Imię, na Jego najwyższą władzę nad światem i na konieczność wypełniania Jego woli.

⁴ Odnośnie do tego por. hasło *Siedem*, w: L. R. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, s. 904-905.

⁵ Por. tu hasło *Trzy*, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 252-253.

Druga część zawiera cztery próśby. W wielu tekstach biblijnych liczba ta wyraża ideę kosmicznej całości⁶. Wskazywanie na cztery strony świata w starożytności wiązało się z osobliwym wyobrażeniem ziemi, w którym mówiono o czterech jej narożnikach (zob. Ap 7,1) i o wiejących z nich czterech wiatrach (np. Jr 49,36; Ez 37,9; Ap 7,1). O ile więc niebo przedstawiano symbolicznie jako koło (gdyż uważano je za najdoskonalszą figurę geometryczną), o tyle ziemię wyobrażano jako kwadrat, a wskazanie czterech jej najbardziej odległych punktów oznaczało wszystko, co znajdowało się między nimi, całą przestrzeń życiową człowieka. Można w tym miejscu dodać, że również cztery zwierzęta z wizji Ez 1,10 i Ap 4,7: człowiek, lew, wół i orzeł, czyli najwyżsi przedstawiciele stworzenia, symbolizują wszystkie byty istniejące w przestrzeni życiowej człowieka i wezwane do oddania chwały Bogu. Oznacza to, że również liczba czterech próśb Modlitwy Pańskiej z pewnością nie jest przypadkowa, lecz uświadamia modlącemu się, że są w nich zawarte wszystkie główne dziedziny życia ludzkiego: zarówno jego płaszczyzna materialna, jak też duchowa; zarówno relacje istniejące między ludźmi, ujęte syntetycznie w zaimku „nasz”, jak też relacje człowieka z Bogiem⁷. Patrząc z tej perspektywy na Modlitwę Pańską, zdumiewa jednak fakt, że tylko jedna prośba (dotycząca chleba powszedniego) streszcza zwięźle wszystkie potrzeby związane z życiem fizycznym człowieka, podczas gdy aż trzy następne dotyczą trzech najważniejszych kwestii dotyczących jego życia duchowego: przebaczenia win, uchronienia od pokus oraz wybawienia od złego. Takie rozłożenie akcentów wyraźnie wskazuje na to, co jest rzeczywistym i ostatecznym celem istnienia człowieka oraz na czym powinny koncentrować się jego troski (zob. tu pouczenia Jezusa z Mt 6,25-34).

Tym sposobem suma siedmiu próśb w „Ojcze nasz” symbolizuje wielowymiarową doskonałość i pełnię. Obejmują one zarówno relację Boga do człowieka oraz człowieka do Boga, czyli wertykalny wymiar ludzkiej egzystencji, ujęty dwustronnie, jak

⁶ Odnośnie do tego por. hasło *Cztery*, w: M. Lurker, dz. cyt., s. 40; L. R. Ryken i in., dz. cyt., s. 136.

⁷ Por. K. Dugdale, *Understanding the Lord's Prayer as a Paradigm for Prayer*, „*The New Zealand Journal of Christian Thought and Practice*” 19 (2012), s. 32.

też powszechny świat, który przez Boga został powierzony inteligencji człowieka, czyli wymiar horyzontalny⁸. Dodatkowo symbolicznego znaczenia nabiera również fakt, że trzy pierwsze prośby dotyczą Boga w Jego relacji do człowieka, trzy ostatnie dotyczą człowieka w jego relacji do Boga, natomiast właśnie modlitwa środkowa odnosi się do życia ludzkiego na ziemi. Takie jej umiejscowienie w centrum nie oznacza tu jednak, że materialna sfera egzystencji ludzkiej jest w Modlitwie Pańskiej najważniejsza. Symbolika przestrzenna tych wymiarów wydaje się zupełnie inna. W takim układzie bowiem oś wertykalna wyraźnie przecina oś horyzontalną, a obie, bardzo ściśle ze sobą związane (istnienie wymiaru duchowego jest w przypadku człowieka niemożliwe bez materialnego, i na odwrót), tworzą kształt krzyża. Pogłębiając teologiczną symbolikę tego znaku, możemy dodać, że w jego punkcie centralnym stoi sam Jezus Chrystus⁹. Taka Jego pozycja wynika nie tylko z faktu, że właśnie On nauczył tej osobliwej modlitwy, ale również z tego, że znajduje się On w centrum fizycznego i duchowego życia ludzkiego oraz że swym zbawczym dziełem: śmiercią na krzyżu i swym zmartwychwstaniem sprawił, iż człowiek wierzący może tę modlitwę zanosić do Boga z uzasadnioną nadzieją na spełnienie swych prośb.

2. Starotestamentalne korzenie i judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej

Gdy rabbi Jeremy Schwartz został trzy lata temu zapytany, czy Żydzi mogą się modlić słowami modlitwy „Ojcze nasz”, odpowiedział: „Nie mam żadnych zastrzeżeń do zawartości tej modlitwy z żydowskiego punktu widzenia. (...) W sposób oczywisty modlitwa ta pochodzi ze środowiska żydowskiego i wyraża podstawowe pojęcia żydowskie”¹⁰. Podobnie wypowiadają się na jej temat również inni współcześni rabini żydowscy. W rzeczy samej bowiem

⁸ Por. F. Sieg, *Modlitwa Pańska (Mt 6,8c-13). Komentarz egzegetyczno-teologiczny*, „Studia Bobolanum” 1 (2001) z. 1, s. 69.

⁹ Por. tu H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg – Basel – Wien 1981⁴, s. 137-138.

¹⁰ Cytuję za: M. Rucki, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, „Scriptura Sacra” 16 (2012), s. 122.

modlitwa ta jest głęboko zakotwiczona w pobożności żydowskiej i przejmuje niemal wszystkie najważniejsze elementy nauczania ksiąg starotestamentalnych, które były podstawą wiary i modlitwy Żydów z czasów Jezusa. Zagadnienie to jest tak obszerne, że nie da się go przedstawić całościowo w ramach tego artykułu. Ponieważ jednak na ten temat już powstała dość pokaźna literatura, ograniczymy się tu do wskazania na ważniejsze źródła poszczególnych wezwań i prośb, zawartych w Modlitwie Pańskiej.

Wstęp do modlitwy. Modlitwę tę Jezus poleca zacząć zawołaniem: „Ojcze nasz” (Mt 6,9a). Ważne w tym wezwaniu jest to, że Jezus nie nakazuje zwracać się do Boga „mój Ojcze”, ponieważ taki zwrot jest zupełnie obcy kulturze i mentalności żydowskiej¹¹, ale „Ojcze nasz”. Tym sposobem nie tylko podkreśla wspólnotowy charakter całej modlitwy, ale przede wszystkim nawiązuje do przekonań Izraelitów, którzy od najdawniejszych czasów uważali jedyne Boga za Ojca swego narodu. Najgłębszą podstawą tego przekonania są słowa samego Boga, który powiedział do Mojżesza: „Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4,22). Izrael jest Jego synem, ponieważ Bóg powołał go do istnienia przez wyprowadzenie z Egiptu i zawarcie z nim przymierza na Synaju¹². Jeśli więc Bóg jest twórcą Izraela jako narodu, każdy członek tego ludu, nie tylko żyjący w czasach Wyjścia, ale również w każdym następnym pokoleniu, może nazywać Go „naszym Ojcem”, „Ojcem nas wszystkich”, którzy żyjemy dzięki Jego zbawczej interwencji i nieustannej opiece. Na tej właśnie podstawie prorok Ozeasz opiewa ojcowską miłość Boga, pieczołowicie troszczącego się o swego syna Izraela (Oz 11,1-4), a prorok Izajasz wprost zwraca się do Boga: „Tyś, Panie, naszym Ojcem, «Odkupiciel nasz» to Twoje imię odwieczne” (Iz 63,16)¹³. Podobny tekst można też znaleźć w Ps 89,27; Syr 51,10; Iz 64,7; Jr 31,9 i in. Kontynuując

¹¹ Jak zauważa też M. Czajkowski, *Ojcze nasz na tle kultury modlitwy w ówczesnej Palestynie*, w: *Bóg. Dekalog. Błogosławieństwa. Modlitwa*, red. A. Święcicki, Kraków 1977, s. 186-187.

¹² Szerzej na ten temat zob. R. Rumianek, *Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4,22)*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu* (RSB 5), red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 61-69.

¹³ Niektórzy egzegeci cały fragment Iz 63,15-17, czy też nawet całą perykopę Iz 63,7 – 64,11 nazywają starotestamentalnym „Ojcze nasz”. Zob. tu np. J. Grajewski, „*Ojcze nasz*” *Starego i Nowego Testamentu*, „Studia Teologiczne

tę tradycję, również w czasach Jezusa Żydzi modlili się do Boga jako do Ojca narodu wybranego. Wybitnym przykładem tego jest modlitwa *Abinu malkenu*, związana z obchodami Początku Roku i z dniami postnymi, w której każda prośba, na sposób niemal litanijny, zaczyna się wezwaniem: „Nasz Ojczy, nasz Królu!”¹⁴.

Z wezwaniem „Ojczy nasz” łączy się stwierdzenie: „który jesteś w niebie” Dla każdego Żyda było czymś oczywistym, że o ile ziemia jest środowiskiem życiowym człowieka, o tyle jedynym mieszkaniem godnym Boga jest niebo (Iz 33,5; 66,1; 2 Mch 3,39; Ps 2,4; 123,1; por. Dz 7,48; 17,24-25), gdzie On przebywa „w swoim świętym przybytku” (Ps 11,4; zob. też 2 Sm 22,7n; Mi 1,2-3), który oglądał Mojżesz, gdy przebywał na górze Synaj, i który posłużył mu jako wzór przybytku zbudowanego na ziemi (Wj 25,9.40). W ich przekonaniu jednak obecność Boga w świątyni niebieskiej nie jest obecnością bierną, lecz czynną. Bóg bowiem przebywający w niebie nieustannie czuwa nad światem. Z tego miejsca Bóg spogląda na wszystkich ludzi (Ps 33,13n), wysłuchuje modlitw, okazuje przebaczenie (1 Krl 8,30; 2 Krn 30,27) i błogosławi Izraela (Pwt 26,15)¹⁵

1. Pierwsza prośba, którą z Mt 6,9b należy dosłownie przetłumaczyć: „Niech zostanie uświęcone imię Twoje”, jest związana z bardzo ważną ideą biblijną imienia Bożego (JHWH), które pojawia się w Starym Testamencie ok. 5800 razy. Ludzie starożytni uważali, że w szczególnych sytuacjach imię oddaje cechy, pochodzenie, zadanie lub posłannictwo danej osoby, a tym samym staje się jej epifanią¹⁶. Na tej podstawie Izraelici wierzyli, że również imię ich Boga, objawione Mojżeszowi w formie poszerzonej: „Jestem, który jestem” (Wj 3,14), wyraża samą Jego istotę: zarówno Jego wieczne istnienie, jak też dynamiczną obecność w dziejach wybranego przez Niego narodu. Autor Ksiąg Królewskich jest

– Białystok” 3 (1985), s. 33-40; J. Homerski, *Starotestamentalne „Ojczy nasz” (Analiza egzegetyczno-teologiczna Iz 63,7 – 64,11)*, RTK 43 (1996) z. 1, s. 55-68.

¹⁴ Por. M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6 9-13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na górze*, „Verbum Vitae” 20 (2011), s. 116-117.

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. F. Mickiewicz, *Panie, gdzie mieszkasz? (por. J 1,38). Biblijna teologia Bożego domu i bezdomności Boga*, „Communio” 25 (2005) z. 3, s. 6-7.

¹⁶ Por. hasło *Imię* w: L. Ryken i in., dz. cyt., s. 254.

przekonany, że Bóg nie może w sposób rzeczywisty zamieszkać na ziemi, skoro nawet niebiosa najwyższe nie mogą Go objąć, dlatego wierzy, że w świątyni jerozolimskiej mieszka Jego Imię, aby wysłuchać modlitwy zanoszonej przez Jego służbę (zob. np. 1 Krl 8,27-29; 11,36). Ponieważ Bóg ze swej natury jest święty (jak śpiewają aniołowie w Iz 6,3), taki charakter ma też Jego imię (zob. np. Ps 33,21; 103,1 i in.), przy czym świętość w języku biblijnym oznacza odgraniczenie tego, co służyło wyłącznie celom religijnym i kultycznym, od tego, co zwykłe i codzienne. Autorzy biblijni wielokrotnie pouczają wyznawców jedyne Boga, że powinni „uświęcić” Jego imię, co w ich języku oznacza uwielbienie i otoczenie go nabożnym szacunkiem (zob. np. Ps 99,3; 111,9; Iz 29,23)¹⁷, a tym samym oddanie najwyższej czci samemu Bogu. Przez proroka Ezechiela Pan skarży się, że Izrael, który za swą niewierność został ukarany uprowadzeniem do Babilonii, swoimi grzechami doprowadził do zbezczeszczenia świętego imienia Bożego (Ez 36,20; 43,8). Dlatego On sam postanawia zatroszczyć się o chwałę swego imienia (Ez 36,21-23), aby – jak stwierdza – „narody pogańskie poznały, że Ja jestem Pan, Święty w Izraelu” (Ez 39,7). Obiecuje przez proroka, że odwróci los narodu wybranego i zmiłuje się nad całym domem Izraela, wiedząc, że okazanie mu miłosierdzia przyniesie chwałę również Jego świętemu imieniu (Ez 39,25)¹⁸.

Dalsza historia Izraela pokazała, że nauczanie Ezechiela przyniosło wiele pozytywnych skutków. Wśród nich był również ten, że Żydzi po powrocie z niewoli babilońskiej tak bardzo czcili imię Boże, iż zakaz z Wj 20,7 („Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy”) zaczęli interpretować w sposób najbardziej radykalny. Obawiali się zapewne, by imienia tego nie splamiono przez kontakt z poganami lub by nie było ono używane przez wróżbitów w ich zaklęciach magicznych. Aby więc nie dopuścić do najmniejszych choćby nadużyć świętego Imienia, Żydzi pod groźbą popełnienia grzechu ciężkiego, a nawet pod karą śmierci, zupełnie przestali je wymawiać. Co więcej, zakaz jego wymawiania dotyczył nie tylko zwyczajnych rozmów, w których

¹⁷ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 81.

¹⁸ Tematykę tę omawia szerzej W. Pikor, *Bóg wierny samemu sobie. Miłosierdzie według Ezechiela*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 69-79.

święte Imię zastępowano określeniami takimi jak „Wszechmocny”, „Obecność” lub „Niebo”, ale nawet czytania ksiąg świętych w świątyni lub później w synagodze (w świątyni mógł je wymówić tylko arcykapłan jeden raz w roku, w Dniu Przebłagania, gdy w Świętym Świętych składał ofiarę kadzielną na przebłaganie za grzechy ludu)¹⁹ Napotykając w czasie czytania święty tetragram JHWH, lektorzy czytali go jako *Adonaj* („Pan”), co znalazło swój wyraz także w Septuagincie, której twórcy wszędzie tłumaczą imię Boże jako *Kyrios* („Pan”).

Jezus (a w ślad za Nim każdy z pisarzy nowotestamentalnych) przejął tę tradycję i w swych mowach ani razu nie użył imienia Bożego. Co więcej, nauczając o „Ojcu, który jest w niebie” (w Ewangelii św. Mateusza określenie to pojawia się 13 razy, z czego aż 6 razy w Kazaniu na Górze) dał do zrozumienia, że odtąd „Ojciec” jest imieniem, które najlepiej objawia istotę Boga²⁰. Podobnie też w prośbie: „Niech zostanie uświęcone imię Twoje” potwierdza, że imię Boże rzeczywiście powinno być otaczane największą czcią, gdyż taka postawa oznacza oddanie czci samemu Bogu. Rzeczą interesującą jest to, że również w żydowskiej modlitwie *Kaddish*, która co prawda w formie literackiej powstała dopiero w czasach talmudycznych, ale wcześniej przez jakiś czas była odmawiana i przekazywana w formie tradycji ustnej, jest umieszczona na początku prośba: „Niech będzie wywyższone i uwielbione Jego święte Imię w świecie, który stworzył według swej woli”²¹.

2. Druga i trzecia prośba (w dosłownym tłumaczeniu tekstu z Mt 6,10: „Niech przyjdzie Twoje królestwo. Niech będzie wypełniona Twoja wola”) przywołują na pamięć obraz Boga panującego nad całym światem. Choć samo wyrażenie „królestwo Boże” pojawia się bardzo rzadko w tekstach starotestamentalnych (1 Krn 28,5: „królestwo JHWH”; Ps 145,13: „królestwo Twoje” – w odniesieniu do Boga; Dn 7,27: „Królestwo Jego”, czyli Boga), to

¹⁹ Por. tamże, s. 79; J. Lourenço, *Sens zakazu wzywania Boga w dawnym judaizmie*, „Communio” 14 (1994) z. 1, s. 52-54.

²⁰ Por. J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań-Warszawa 1982², s. 324. Szkoda, że – jak zauważa A. Napiórkowski (*Ojciec nasz. Medytacje z Jezusem*, Kraków 2010, s. 66) – „Imię Boga straciło współcześnie na swoim misterium”.

²¹ Por. M. Rosik, dz. cyt., s. 119.

jednak w wielu tekstach Starego Testamentu pojawia się wyznaczenie, że „Bóg króluje” lub „Bóg jest królem”, przy czym ten tytuł króla w odniesieniu do Boga może tam mieć cztery różne znaczenia²²: 1) Bóg jest Królem swego ludu (np. Lb 23,21; Pwt 33,5; 1 Sm 12,12; Iz 33,22 i wiele innych); 2) Bóg jest Królem świata lub całej ziemi (Iz 6,5; Za 14,9; Ps 29,10; Ps 59,14; i in.); 3) Bóg jest Królem narodów (Ps 47,9; 99,1; Jr 10,7; Mdr 3,8 i in.); 4) Bóg jest królem każdego człowieka, który uznaje Jego majestat i chwałę (Ps 5,3; 44,5; 84,4).

Tak więc na pierwszym miejscu panowanie Boga ujawnia się w Jego władzy nad Izraelem. Sprawując ją, jest przewodnikiem swego ludu (Mi 2,13) i broni go od jego nieprzyjaciół (Ps 10,16; 48,2-9; So 3,14-17). Królując jednak na Syjonie, gdzie znajduje się Jego świątynia, ciągle zasiada na swym chwalebny tronie w niebie i stamtąd sprawuje władzę nad wszystkimi narodami aż po krańce ziemi (Ps 59,14). W gruncie rzeczy bowiem tylko Jedyne Pan, Bóg Izraela, jest Bogiem prawdziwym i Królem wiecznym (Jr 10,10). Rozważając tę prawdę powszechnego panowania Boga nad światem, psalmiści i prorocy wyrażają nadzieję, że przy końcu czasów „przypomną sobie i wrócą do Pana wszystkie krańce ziemi; i oddadzą Mu pokłon wszystkie szczepy pogańskie” (Ps 22,28). Wtedy też bojący się Boga poganie znajdą w przemienionej Jerozolimie ważne dla swego życia wskazówki (Iz 2,2-4; 60,1-22; Mi 4,1-5)²³. Wszystkie te teksty (a podobnych im można by jeszcze wyliczać wiele) pokazują, jak głęboko idea Boga Króla była wrosnięta w świadomość każdego Żyda oraz dlaczego w czasach Jezusa Izraelici tak bardzo burzyli się przeciwko obcemu panowaniu nad nimi (uważali bowiem, że było ono m.in. wymierzone przeciwko jedynej prawowitej władzy Boga nad Jego ludem). Choć więc w literaturze rabinicznej nie było mowy o przyjsciu królestwa Bożego²⁴, dla przeciętnego Żyda był zrozu-

²² W odniesieniu do tego por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 270; D. Adamczyk, *Realizm zapowiadanego królestwa Bożego w świetle Ewangelii według św. Mateusza*, STV 44 (2006) nr 2, s. 155-158.

²³ Szerzej na ten temat zob.: J. Synowiec, *Jerozolima stolicą uniwersalnego królestwa Jahwe (Mi 4,1-4; Iz 2,2-4)*, w: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, s. 17-31; E. Haag, *Panowanie i królestwo Boga w Starym Testamencie*, „Communio” 6 (1986) nr 2, s. 15.

²⁴ Jak zauważa M. Rucki, dz. cyt., s. 128.

miały tekst drugiej prośby Modlitwy Pańskiej, w której zostało wyrażone pragnienie, by jak najprędzej nastąpiło królestwo Boże na ziemi. Wszyscy znający tradycję starotestamentalną wiedzieli, że tylko wtedy, gdy Bóg zostanie uznany przez wszystkie narody jako Król (nie tyle w sensie politycznym, ile przede wszystkim w znaczeniu duchowym), nastanie na ziemi pokój, sprawiedliwość i prawość. Nie jest więc rzeczą dziwną, że również we wspomnianej wcześniej modlitwie żydowskiej *Kaddish* po prośbie dotyczącej Bożego imienia następuje modlitwa: „Niech jego królestwo nastanie w czasie twego życia i za twoich dni i podczas trwania całego domu Izraela”²⁵.

3. Jako Pan Izraela i wszystkich narodów Bóg chce też, by ludzie wypełniali Jego wolę, w której jest zawarte pragnienie ludzkiego dobra i szczęścia. Autor Rdz 3 usiłuje za pomocą obrazowego opisu grzechu pierwszych ludzi ukazać prawdę, że przyczyną ich upadku była moralna samowola, pragnienie decydowania o tym, co jest dobre, a co złe²⁶. Z tego powodu historia narodu wybranego, począwszy od wyboru Abrahama, ma na celu przywrócenie właściwej relacji między Bogiem a człowiekiem, w której istotną rolę odgrywa posłuszeństwo woli Stwórcy i Zbawiciela. W tym świetle jest rzeczą zrozumiałą, dlaczego w księgach Prawa Mojżesz usilnie wzywa naród wybrany do przestrzegania Bożych praw i nakazów, psalmiści ukazują wzór człowieka pobożnego, który oddaje cześć Bogu przede wszystkim przez to, że z radością wypełnia Jego wolę (Ps 40,9; 103,21; 143,10), natomiast autor 1 Mch 3,60 wkłada w usta walecznego Judy zdanie, zawierające w sobie treść bardzo podobną do tej, która jest w trzeciej prośbie Modlitwy Pańskiej: „Jakakolwiek będzie wola w niebie, tak niech się stanie”²⁷. Należy w tym miejscu dodać, że członkowie wspólnoty z Qumran bardzo mocno podkreślali w swych pismach potrzebę wybierania, wypełniania oraz wyjaśniania woli Bożej (1QS 5,9; 8,5-6). Według nich, zwłaszcza Nauczyciel Sprawiedliwości (*maskil*) „powinien wypełniać wolę Bożą zgodnie ze wszystkim, co zostało objawione na każdy czas” (1QS 9,13), co

²⁵ Tekst cyt. za: M. Rosik, dz. cyt., s. 119.

²⁶ Por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objąsnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006, s. 78.

²⁷ Por. M. Rosik, dz. cyt., s. 122.

więcej, winien wypełniać ją „każdym wyciągnięciem dłoni i całą swą władzą tak, jak nakazał (...) i prócz woli Bożej niczego nie pragnąć” (9,23-24). Można zatem uznać, że nauka wspólnoty z Qumran jest w tym względzie swoistym pomostem między Starym a Nowym Testamentem²⁸.

4. Kiedy żydowski czytelnik ksiąg świętych odmawiał czwartą prośbę Modlitwy Pańskiej: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, mogła kojarzyć się mu inna, niezwykle mądra modlitwa, zawarta w Prz 30,8-9: „Kłamstwo i fałsz oddalaj ode mnie, nie dawaj mi bogactwa ni nędzy, żyw mnie chlebem niezbędnym, bym syty nie stał się niewiernym, nie rzekł: A któż jest Pan? lub z biedy nie począł kraść i imię mego Boga znieważać” Prośba ta w jakiś sposób łączy się z przekonaniem zawartym w Ps 104, 27-28, gdzie autor wyraża swą wiarę w działanie opatrności Bożej: „Wszystko to czeka na Ciebie, byś dał im pokarm w swym czasie. Gdy im udzielasz, zbierają; gdy rękę swą otwierasz, syca się dobrami”²⁹. Aby jednak dobrze zrozumieć sens prośby zarówno z Prz 30,8, jak też z Mt 6,11, należy wiedzieć, że w Starym Testamencie chleb poza swym dosłownym, i wszystkim dobrze zrozumiałym znaczeniem ma też sens symboliczny. Zwłaszcza wyrażenie takie jak „mój chleb” lub „wasz chleb” oznacza często podstawowe pożywienie, pokarm, od którego zależy życie nie tylko ludzi (zob. np. Kpł 26,5; Jr 5,17; Ez 12,18-19), ale nawet zwierząt (Ps 147,9). Gdy więc prorok Ozeasz pisze o pogoni kobiety za „moim chlebem i moją wodą” (Oz 2,7), tym sposobem wskazuje na jej usilne poszukiwanie tego, co podtrzymuje istnienie. Z drugiej strony ten, kto daje komuś „jego chleb” (jak jest napisane w Iz 33,16), tym samym bierze go w opiekę, zajmuje się nim wręcz tak jak małżonek swą żoną, który zapewnia jej życie i utrzymanie (Oz 2,7; 4,1)³⁰.

Warto w tym miejscu zauważyć, że użyty w Mt 6,11 i Prz 30,8 (LXX) przymiotnik *epiousios*, nie pojawia się nigdzie w poza-

²⁸ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 110. Teksty qumrańskie są tu cytowane w tłumaczeniu P. Muchowskiego, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada*, Kraków 1996.

²⁹ Zwraca na to uwagę M. Rucki, dz. cyt., s. 133.

³⁰ Por. E. Beaucamp, *O co prosimy dla siebie w modlitwie „Ojcze nasz”*, „Communio” 5 (1985) z. 4, s. 83.

biblijnej literaturze greckiej³¹. Z tego powodu trudno jest ustalić jego znaczenie i był przez pisarzy starożytnych tłumaczony różnie: jako „codzienny”, „niezbędny”, „wystarczający”, „wyborny”, a nawet „nadprzyrodzony”³². Współcześnie egzegeci są zgodni co do tego, że w kontekście biblijnej symboliki chleba oraz nauczania Jezusa w Kazaniu na Górze (zob. zwł. Mt 6,25-34) należy go rozumieć jako „niezbędny”. Jak da się zatem zauważyć, wszystkie przytoczone wyżej teksty biblijne odślaniają mentalność ludzi Wschodu, która również nam nie jest obca, albowiem ci, co zgodnie ze słowami Jezusa modlą się o „chleb powszedni”, w rzeczywistości z ufnością proszą, by Bóg dał im na każdy dzień środki niezbędne do utrzymania życia. Innymi słowy, błagają o to, co jest konieczne w życiu i co w swych błogosławieństwach obiecywał Bóg tym, którzy będą wierni zawartemu z Nim przymierzu (Kpł 26,1-13; Pwt 28,1-14)³³.

5. Piąta prośba: „Przebacz nam nasze winy” (Mt 6,12a) wiąże się z najbardziej dramatycznym doświadczeniem ludzi wszystkich czasów. Każdy człowiek, niezależnie od jego wierzeń i kultury, słyszy w swym wnętrzu tajemniczy głos, nazwany przez starożytną filozofię grecką sumieniem, a przez Biblię głosem serca, który wypomina mu popełnione złe czyny. Co więcej, autorzy biblijni uświadamiali swym czytelnikom, że nieszczęście duchowe, spowodowane grzechem, przygniata i nęka człowieka o wiele bardziej niż cierpienie fizyczne, ponieważ grzech, który w swej istocie stanowi odwrócenie się od Boga, dawcy i źródła życia, prowadzi do utworzenia przepaści między grzesznikiem a jego Panem, a w rezultacie pozbawia człowieka źródła jego życia duchowego

³¹ Por. W. Foerster, *Epiousios*, w: ThWNT, t. 2, s. 587.

³² Historię jego tłumaczenia przez Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy chrześcijańskich przedstawia W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, t. 1, Edinburgh 2000, s. 607-610. Por. tu też F. Sieg, dz. cyt., s. 79-81; J. Drozd, dz. cyt., s. 130-133.

³³ Por. E. Beaucamp, dz. cyt., s. 83-84; J. Czerski, *Modlitwa „Ojcze nasz” w wersji Mt 6,9-13. Analiza diachroniczna i synchroniczna*, w: *Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, 30-lecia biskupstwa, 25-lecia posługi w archidiecezji wrocławskiej i 15-lecia kardynalatu*, red. I. Dec, t. 2: *W służbie teologii*, Wrocław 2000, s. 28.



i wewnątrznie zniewala³⁴. Ściśle rzecz biorąc, w greckim tekście Mt 6,12a na określenie winy jest użyte słowo *ofeilēma*, które dosłownie oznacza „dług”. W greckim tekście Starego Testamentu słowo to pojawia się tylko 2 razy na określenie pożyczki zaciągniętej u drugiego człowieka (Pwt 24,10) lub króla (1 Mch 15,8). Samo jednak pojęcie długu było dobrze znane ludziom od najdawniejszych czasów, a dla celnika Mateusza, spisującego Modlitwę Pańską, miało szczególną wymowę. Jak się zdaje, w tak sformułowanej prośbie może być zawarta aluzja do Pwt 15,1-2, gdzie jest mowa o roku szabatowym. W myśl tego przepisu pod koniec każdego siódmego roku każdy wierzyciel powinien wspaniałomyślnie darować pożyczkę udzieloną swemu bliźniemu z tego tylko powodu, że „ogłoszone jest darowanie ku czci Pana” Odczytując zatem tekst Mt 6,12a w świetle tego prawa, można wyciągnąć wniosek, że grzech jest swoistym długiem wobec Boga. Jeśli jest on ze swej natury sprzeciwem wobec woli Bożej, a tym samym zaniedbaniem w czynieniu dobra i uchybieniem popełnionym w Jego służbie, to sprowadza na grzesznika zadłużenie się u swego Pana³⁵ podobne do tego, które ukazuje przypowieść o królu i jego dłużniku w Mt 18,23-35. Judaizm współczesny Jezusowi pojmował grzech wyłącznie jako przekroczenie nakazów i zakazów Prawa Mojżeszowego. Jezus koryguje taki pogląd i poucza, że czysto zewnętrzne rozumienie grzechu jest niepełne. W gruncie rzeczy bowiem winą jest każdy brak właściwej postawy wobec Boga: takiej, jaką ukazuje dziecko wobec swego ojca lub sługa wobec swego Pana³⁶.

Autorzy biblijni potwierdzają powszechne przekonanie nie tylko o grzeszności człowieka, ale też o tym, że grzesznik sam nie jest w stanie uwolnić siebie od win, których się dopuścił wobec Boga. Zarazem jednak dają nadzieję, zapewniając, że Bóg w swym miłosierdziu pochyla się nad duchową niedolą człowieka i ofiaruje mu wybawienie, przebacząc jego grzech³⁷ Przez pro-

³⁴ Odnośnie do tego zob. S. Rosik, *Grzech w świetle antropologii biblijnej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 14 (1986), s. 81; J. Bramorski, *Grzech jako zniewolenie w ujęciu proroków Starego Testamentu*, RBL 56 (2003), s. 164-172.

³⁵ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 143.

³⁶ Por. S. Łach, „*Odpuść nam nasze winy*”, w: *Biblia. Księga życia Ludu Bożego*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1980, s. 123-124.

³⁷ Szerzej na ten temat zob. J. Bramorski, *Miłosierdzie Boże jako źródło wyzwolenia z grzechu w teologii Starego Testamentu*, CT 73 (2003) z. 4, s. 17-29.

roka Izajasza Bóg oświadcza: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby były czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1,18), natomiast w Wj 34,6-7 jest zawarte jedno z najbardziej uroczystych wyznań wiary, w którym Pan jest wysławiany jako „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania” (podobny tekst można znaleźć też w Lb 14,18; Ps 103,8-13). Mając z pewnością taką właśnie świadomość, różne postacie Biblii wołają do Boga o przebaczenie grzechów własnych, innych osób lub całego narodu (zob. np. Wj 32,32; 1 Krl 8,30-50; Ps 51; Oz 14,3 i wiele innych), ufając, że miłosierny Bóg nie odwróci się od człowieka, jeśli ten się nawraca do Niego i z pokorą wyznaje przed Nim swą winę³⁸. Wyrazem tej wiary był Dzień Przebłagania (*Jom Kippur*), podniesłe święto w kalendarzu żydowskim. W tym dniu pobożni Żydzi pościli za swe winy i wyznawali grzechy, natomiast arcykapłan odprawiał w świątyni specjalne rytuały, mające na celu przebłaganie Boga za grzechy swego narodu.

W Modlitwie Pańskiej prośba o przebaczenie win łączy się ze zdaniem: „jak i my przebaczymy naszym winowajcom” (Mt 6,12b), a po ostatniej jej prośbie Jezus dodaje jeszcze wyjaśnienie, w którym podkreśla, że przebaczenie ludziom ich grzechów przez Boga dokona się tylko wtedy, gdy ludzie przebaczą innym ich przewinienia (w. 14-15). Dalszym rozwinięciem tego wyjaśnienia jest bardzo czytelna w swej wymowie przypowieść o nielitościwym dłużniku z Mt 18,23-35. Choć w tekstach tych jest zawarta jasna nauka, to jednak nie można z nich wyciągnąć wniosku, że warunkiem przebaczenia naszych grzechów przez Boga jest nasze przebaczenie bliźnim lub że gdy my przebaczymy naszym winowajcom, wtedy Bóg musi odpuścić także nasze winy³⁹. Niektóre teksty starotestamentalne pozwalają znaleźć właściwe rozumienie tej złożonej prośby o przebaczenie. Pierwszym z nich jest Iz 58,1-9, gdzie Bóg wyjaśnia, dlaczego nie wejrzał

³⁸ Zob. tu też M.S. Wróbel, „Przebacz nam nasze winy, tak jak i my przebaczymy naszym winowajcom” (Mt 6,12), w: *Homo orans 7: Modlitwa przebłagalna*, red. J. Misiurek i in., Lublin 2005, s. 31-35.

³⁹ Zupełnie słusznie zwraca na to uwagę J. Drozd, dz. cyt., s. 160-161.

na post ludu (najprawdopodobniej odprawiany w Dzień Przebłagania) i nie przebaczył jego grzechu: „Otóż pościeście wśród was i sporów, i wśród bicia niegodziwą pięścią. Nie pościeście tak, jak dziś czynicie, żeby się rozlegał zgiewk wasz na wysokości” (w. 4). Nieco dalej zaś dodaje: „Czyż nie jest raczej ten post, który wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić wolno uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać?” (w. 6). Drugi bardzo wymowny tekst jest zawarty w Syr 28,2-3, gdzie mędrzec poucza: „Odpuść przewinę bliźniemu, a wówczas, gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy. Gdy człowiek żywi złość przeciw drugiemu, jakże u Pana szukać będzie uzdrowienia?” Te wypowiedzi pokazują, że darowanie bliźnim ich win i okazanie im miłosierdzia stanowi dla samego człowieka warunek błagania Boga o przebaczenie: grzesznik tylko wtedy może zwrócić się do Boga z prośbą o okazanie mu łaskawości, gdy sam jest wobec nich łaskawy, gdy ma serce otwarte na bliźnich lub gdy jest w nim przynajmniej gotowość przebaczenia ich win⁴⁰. Innymi słowy, nie może prosić Boga o przebaczenie grzechów ten, kto nie przestaje trwać w grzechu nienawiści lub głęboko zakorzenionej urazy wobec swoich bliźnich. Świadomość tę wyrażało też wołanie, które wśród wielu innych modlitw w Dniu Przebłagania kierowali do Boga pobożni Żydzi: „Przebacz nam nasze grzechy, podobnie jak my przebaczymy wszystkim, którzy sprowadzają na nas cierpienie”⁴¹.

6. Szósta prośba w polskiej wersji pacierzowej: „I nie wódź nas na pokuszenie”, która w greckim tekście Ewangelii w podobnej postaci pojawia się też w Mt 26,1, niejednokrotnie rodzi pytanie: „Czy Bóg naprawdę może kusić, czyli nakłaniać kogokolwiek do czynienia zła?”, a wątpliwości tych nie usuwa nawet parafrazujący przekład Biblii Tysiąclecia: „I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” (Mt 6,13a). Należy przede wszystkim zauważyć fakt, że w greckim tekście tej prośby znajduje się słowo *peirasmos*, które w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskich rzeczowników *nāsāh* lub *massāh*. Wszystkie te terminy (podobnie jak czasownik *peiradzō*) nie oznaczają pokusy, czyli sprowadzania kogoś na złą

⁴⁰ Por. tamże, s. 161; S. Łach, dz. cyt., s. 127.

⁴¹ Tekst cyt. za: M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej*, dz. cyt., s. 124.

drogę, lecz próbę, której celem jest zbadanie, jaka jest rzeczywista wartość danej osoby lub rzeczy⁴². W tym właśnie sensie Syrach zaleca: „Jeżeli chcesz mieć przyjaciela, posiadź go po próbie (*en peirasmō(i)*), a niezbyt szybko mu zaufaj!” (Syr 6,7), zaś autor Księgi Mądrości stwierdza, że Bóg doświadcza sprawiedliwych tak, jak wartość złota sprawdza się w tyglu (Mdr 3,5-6). Mędrzec Syrach ponadto doradza swym czytelnikom: „Synu, jeżeli masz zamiar służyć Panu, przygotuj swą duszę na doświadczenie!” (Syr 2,1). Tym sposobem ujawnia głęboką znajomość dziejów bohaterów biblijnych.

W gruncie rzeczy bowiem każde spotkanie z Bogiem pociąga za sobą jakąś próbę, w czasie której może się pojawić pokusa wybrania tego, co jest łatwiejsze i nie wymaga trudu⁴³. Powszechnie znanym przykładem takiej próby jest polecenie Boga dane Abrahamowi, by złożył Mu swego syna w ofierze (Rdz 22,1-2). Celem tego nakazu było sprawdzenie heroicznego jego wiary i patriarcha wyszedł z tej próby zwycięsko. Również po wyprowadzeniu Izraelitów z niewoli egipskiej i po pierwszym udzieleniu im daru manny Bóg mówi do Mojżesza: „Chcę ich także doświadczyć, czy pójdą za moimi rozkazami czy też nie” (Wj 16,4). Historia wędrówki Izraela przez pustynię pokazała, że tam w obliczu prób Izrael niestety nie zawsze stanął na wysokości zadania. Później sam Mojżesz, ogarniając swym spojrzeniem cały pobyt ludu na pustyni, stwierdza: „Pamiętaj na wszystkie drogi, którymi cię prowadził Pan, Bóg twój, przez te czterdzieści lat na pustyni, aby cię utrafić, wypróbować i poznać, co jest w twym sercu; czy strzeżesz Jego nakazu, czy też nie” (Pwt 8,2). W wypowiedziach tych ujawnia się osobliwa mądrość Wschodu, która traktuje cierpienie i wszelki trud jako środek wychowawczy, mający za zadanie ukształtować w wychowywanym takie wartości, jak mądrość, roztropność, czy bojaźń Boża. Stanowi ono także swoisty test, ukazujący prawdziwą wartość człowieka, jego wewnętrzne nastawienie i siły moralne (podobny sens mają też teksty w Pwt 13,4; Sdz 2,22; 3,4; 2 Krn 32,31 i in.)⁴⁴.

⁴² Por. H. Seesemann, *Peira ktl*, w: ThWNT, t. 6, s. 23-26.

⁴³ Por. B. Maggioni, *Padre nostro*, Milano 2003³, s. 108.

⁴⁴ Szerzej na ten temat zob.: F. Mickiewicz, *Wychowawcze znaczenie pobytu Izraelitów na pustyni w świetle Pwt 8*, STV 31 (1993) z. 1, s. 148-150. W Starym

Sens słów *peiradzō* i *peirasmos* oraz ich odpowiedników hebrajskich znacząco zmienił się dopiero w literaturze apokryficznej, qumrańskiej i chrześcijańskiej. Zmiana ta była spowodowana przede wszystkim tym, że w owych pozabiblijnych pismach hebrajskich, być może w nawiązaniu do Hi 1-2, pojawiła się nauka o demonach lub upadłych aniołach, które wywierają zły wpływ na człowieka i usiłują nakłonić go do niegodziwych czynów (zob. HenEt 19,1; 54,6; Jub 7,27; 11,4; 1QH 14,21-22; CD 5,18-19)⁴⁵. O ile jednak w pismach tych sposób kuszenia człowieka przez złe duchy nie jest bliżej sprecyzowany, o tyle w Nowym Testamencie, w którego czasach ludzie wciąż jeszcze znajdowali się pod pewnym wpływem tej literatury, jest już jasno opisany, czego dobitnym przykładem jest scena kuszenia Jezusa w Mt 4,1-11 i Łk 4,1-13 (zob. też Łk 8,12-13; 22,31; 1 Kor 7,5; 1 Tes 3,5). Wtedy też pojawił się problem z rozumieniem tych tekstów, w których słowa *peirasmos* lub *peiradzō* były użyte w odniesieniu do Boga. Zrodziło się właśnie pytanie, czy Bóg, który zawsze pragnie dobra człowieka, może go kusić do zła. Być może dlatego św. Jakub wyjaśnia dość zdecydowanym tonem: „Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi. To własna pożądliwość wystawia na pokusę i nęci każdego” (Jk 1,13-14).

W kontekście tego wszystkiego, co zostało wyżej powiedziane, powstaje pytanie, czy Jezus w Mt 6,13a nawiązywał do starotestamentalnej idei próby, czy też wskazywał na pokusę, o której już się mówiło w Jego czasach? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Bezpośredni kontekst, który stanowią prośby o przebaczenie grzechu (w. 12) i o wybawienie od zła (w. 13b) może sugerować, że również tu chodzi o kuszenie do zła⁴⁶, choć takie rozumienie tego tekstu zawsze rodziło poważne wątpliwości już od czasów pierwszych Ojców Kościoła. Inni zatem są zdania, że

Testamencie znajdują się też teksty, w którym jest mowa o tym, że lud poddaje próbie Boga (zob. np. Wj 17,2.7; Lb 14,22; Jdt 8,12 i in.). W każdym przypadku taka postawa człowieka wobec Boga jest oceniona negatywnie.

⁴⁵ Por. J. Drozd, dz. cyt., s. 169.

⁴⁶ Z autorów polskich tak twierdzą np. J. Drozd, dz. cyt., s. 174; M. Czajkowski, dz. cyt., s. 200; M. Bednarz, *Ojciec nasz*, Tarnów 1998, s. 118-119; A. Paciorek, *Evangelia według św. Mateusza*, t. I: *Rozdziały 1-13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (NKB NT I/1), Częstochowa 2005, s. 275.

w wersecie 13a jest kontynuacja starotestamentalnej idei poddawania człowieka próbie przez Boga⁴⁷, choć ta interpretacja z kolei budzi zastrzeżenie: czy Jezus rzeczywiście nie chciał, by Bóg poddawał próbie Jego uczniów i naśladowców? W zależności od rozumienia samego słowa *peirasmos* zmienia się sens całej prośby, która dosłownie brzmi: „nie wprowadzaj nas w pokusę/próbe” Ci, którzy opowiadają się za pierwszym jego znaczeniem, zwracają m.in. uwagę na to, że język hebrajski ma nieznaną innym językom koniugację kauzatywną (sprawczą, hebr. *hiphil*), która być może została użyta w oryginalnej wersji tego zdania, a następnie w przekładzie greckim została oddana słowem „nie wprowadzaj” W takim przypadku, jeśli chcemy oddać ducha języka, w którym nauczał Jezus, całą szóstą prośbę należałoby przetłumaczyć: „Spraw, byśmy nie ulegli pokusie” Taka forma modlitwy dotyczy zatem ustrzeżenia w czasie pokusy pochodzącej ze strony złych duchów, a nie przed pokusą w ogóle⁴⁸. Przyjmując natomiast, że w zdaniu tym chodzi o próbę, C. S. Keener podaje ciekawą propozycję jego interpretacji: „Podobieństwo do starożytnych modlitw żydowskich i aramejskie sformułowania, kryjące się być może u podłoża tego wersetu, sugerują następujące jego znaczenie: «Nie dopuść, abyśmy zgrzeszyli, gdy będziemy poddawani próbie»”⁴⁹. Nie jest też wykluczone, że w tej prośbie chodzi o to, by Bóg nie poddawał swych wyznawców zbyt wielkim próbom (tak też należy rozumieć 1 Kor 10,13), takim, w których oni by się załamali, lecz by miał na względzie ich możliwości i był wyrozumiały wobec ich słabości⁵⁰.

7. W siódmej prośbie, która jest niejako podsumowaniem dwóch poprzednich, pojawia się wyrażenie *apo tou ponērou*, które może mieć dwa zupełnie różne znaczenia w zależności od tego, czy użyty tu przymiotnik *ponēros* jest rodzaju męskiego, czy nija-

⁴⁷ Tak uważa np. J. Czerski, dz. cyt., s. 28; M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 80; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (PŚNT III,1), Poznań 1979, s. 149-150.

⁴⁸ Por. A. Paciorek, dz. cyt., s. 275. Podobne wyjaśnienie podaje też M. Czajkowski, dz. cyt., s. 200.

⁴⁹ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 22.

⁵⁰ Por. M. Wojciechowski, dz. cyt., s. 81.

kiego. W pierwszym przypadku prośbę należałoby przetłumaczyć: „zbaw nas od Złego”, czyli od złej istoty, która kusi do grzechu. Taki sens był wówczas zrozumiały w świetle ówczesnych wierzeń w złe duchy, które usiłują sprowadzić ludzi na manowce, o czym już była mowa wyżej. W drugim przypadku przekład brzmiałby: „zbaw nas od zła”, czyli konkretnego zła (w tekście greckim przy przymiotniku *ponēros* – „zło” – stoi rodzajnik), z jakim człowiek się spotyka w swym świecie⁵¹. Biorąc pod uwagę głównie względy filologiczne, liczni uczeni są raczej zgodni co do tego, że występujący przy *ponērou* rodzajnik każe widzieć w tym przymiotniku zło osobowe, złego ducha, którego walka z ludźmi trwa od zarania istnienia ludzkości (zob. Rdz 3) i będzie trwała do końca świata (Ap 12,1-15)⁵². Ponieważ jednak Bóg Zbawca, który pragnie zbawienia wszystkich ludzi, jest od niego potężniejszy, człowiek może pokładać w Nim ufność i prosić Go o wyzwolenie od swego nieprzyjaciela. Takie rozumienie tej ostatniej prośby Modlitwy Pańskiej może na swój sposób potwierdzać psalm znaleziony w Qumran i nazwany *Prośbą o wybawienie*⁵³, który zawiera następujący tekst: „Przebac, JHWH, mój grzech i oczyść mnie z mego przewinienia. Duchem wierności i wiedzy obdarz mnie. Obym nie potknął się o zwyrodnienie! Nie daj władzy nade mną szatanowi ani duchowi nieczystemu” (11QPs^a 19,13-15).

W pacierzowej wersji „Ojcze nasz” dodaje się jeszcze na końcu „Amen”, którego nie ma w tekście biblijnym, ale którego użycie zgadza się z liturgiczną praktyką żydowską. Słowo to bowiem, oznaczające potwierdzenie wypowiedzi drugiej osoby („z pewnością” – zob. np. Lb 5,22; Pwt 27,15-26), niekiedy też kończyło modlitwę i oznaczało: „Niech się tak stanie” (jak w Ps 41,14; 89,53; 106,48).

⁵¹ Por. F. Sieg, dz. cyt., s. 89.

⁵² Por. J. Homerski, dz. cyt., s. 150.

⁵³ Odnośnie do tego por. J. Drozd, dz. cyt., s. 193; W. D. Davies, D. C. Allison, dz. cyt., s. 614.

3. Podsumowanie

Powyższa analiza, choć niekiedy jest dość skrótowa ze względu na ograniczone rozmiary niniejszego artykułu i pomija niektóre szczegóły, to jednak już wystarczy, by pokazać, że cały tekst Modlitwy Pańskiej jest utkany z terminów, wyrażeń i motywów, które występują w Starym Testamencie oraz były głęboko zakorzenione w pobożności i sposobie myślenia ludzi współczesnych Jezusowi. Niezwykła mądrość Jezusa polega na tym, że zaczerpnął z ksiąg świętych najważniejsze prawdy teologiczne, które były dobrze znane Żydom uczęszczającym do świątyni, modlącym się w synagodze lub słuchającym pouczeń swych uczonych w Piśmie, a następnie przeobraził je w modlitwę, która z kolei streszcza najważniejsze tematy Jego nauczania. Innymi słowy modlitwa „Ojcze nasz” ma charakter zarówno starotestamentalny i żydowski, jak też całkowicie ewangeliczny i chrześcijański. Oznacza to w praktyce, że modlitwę tę mogą odmawiać wspólnie i Żydzi, i chrześcijanie, bez sporu o poglądy i słowa, zjednoczeni przez jednego Ojca, który jest w niebie.

Nota o Autorze: ks. prof. UKSW dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC, kierownik Katedry Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW. Pole badań naukowych: teologia Ewangelii synoptycznych, soteriologia św. Pawła, etyka św. Pawła, biblijna teologia apostołstwa. Autor m.in.: *Krocząc śladami Męki Chrystusa. Komentarz teologiczno-duchowy do ewangelicznych opisów męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, Ząbki 2000; *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w Pismach św. Łukasza i św. Jana*, Ząbki 2003; *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*, Ząbki 2008.

Streszczenie

Artykuł jest podzielony na 2 części. W pierwszej części został ukazany uniwersalizm Modlitwy Pańskiej, na który wskazuje już sama liczba zawartych w niej siedmiu prośb, symbolizująca pełnię i doskonałość, oraz struktura całej modlitwy, w której można wyodrębnić dwie podstawowe części. Pierwsza część odnosi się do Boga i zawiera trzy prośby, ponieważ liczba 3 dość często w Piśmie Świętym ściśle łączy się z Bogiem. Druga część zawiera cztery prośby (liczba 4 wyraża ideę kosmicznej całości) i ogarnia wszystkie główne dziedziny życia ludzkiego: zarówno jego płaszczyznę materialną, jak też duchową, zarówno relacje istniejące między ludźmi, ujęte syntetycznie w zaimku „nasz”, jak też relacje człowieka z Bogiem.

Druga część artykułu ukazuje starotestamentalne korzenie i judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej. Zawarta tu analiza poszczególnych jej prośb pokazuje, że cały tekst Modlitwy Pańskiej jest złożony z terminów, wyrażeń i motywów, które występują w Starym Testamencie oraz były głęboko zakorzenione w pobożności i sposobie myślenia ludzi współczesnych Jezusowi. Niezwykła mądrość Jezusa polega na tym, że zaczerpnął On z ksiąg świętych najważniejsze prawdy teologiczne, które były dobrze znane Żydom uczęszczającym do świątyni, modlącym się w synagodze lub słuchającym pouczeń swych uczonych w Piśmie, a następnie przeobraził je w modlitwę, która z kolei streszcza najważniejsze tematy głoszonej przez Niego Ewangelii.

Streszcz. Franciszek Mickiewicz SAC

Słowa kluczowe: Ojcze nasz, Modlitwa Pańska, Stary Testament, judaizm.

Abstract

*The prayer „Our Father” (Mt 6:9-13)
in the light of the Old Testament symbolism
and the Jewish mentality*

The article is divided into two parts. The first part shows the universality of the Lord’s Prayer, indicated by the very number of its seven requests, symbolizing fullness and perfection, and the structure of the entire prayer, in which two basic parts can be discerned. The first part refers to God and contains three requests, since the number of 3 quite often in the Scriptures closely connects with God. The second part contains four requests (number 4 expresses the idea of the cosmic whole) and encompasses all main areas of human life: both the material and spiritual planes, both the relationships between people, synthetically included in the pronoun „our”, and the relationship of man with God.

The second part of the article shows the Old Testament roots and Jewish background of the Lord’s Prayer. The analysis of individual requests included there shows that the entire text of the Lord’s Prayer is composed of terms, phrases and themes that occur in the Old Testament and are deeply rooted in piety and mindset of the people contemporary to Jesus. The extraordinary wisdom of Jesus lies in the fact that he took from the sacred books the most important theological truths that were well known to Jews attending the temple, praying in the synagogue or listening to the teachings of their scribes, and then transformed them into a prayer, which in turn summarizes the most important topics of the Gospel preached by him.

Thum. Agnieszka Burakowska

Keywords: Judaism, Lord’s Prayer, Old Testament, Our Father.