

MAGNUS LERCH

Univeristy of Vienna, Austria  
e-mail: magnus.lerch@univie.ac.at  
ORCID: 0000-0002-1457-7746

DOI: 10.48224/COM-209-2020-10

Communio 40(2020)1, s. 10-33

**CO ZNACZY: „ALE NAS ZBAW OD ZŁEGO”?  
PRZEMYŚLENIA EGZEGETYCZNE  
I SYSTEMATYCZNE SIÓDMEJ PROŚBY  
*OJCZE NASZ***

**WHAT DOES „DELIVER US FROM EVIL „MEAN?  
EXEGETICAL AND SYSTEMATICAL  
REFLECTIONS ON THE SEVENTH REQUEST OF  
*LORD'S PRAYER***

**Abstract**

How can you understand and assimilate our *Lord's Prayer* repeated many times today? The author combines exegetical and systematic reflection. Based upon historical and critical research, the author shows that the meaning spectrum of the request is broader and the area of interpretation is more open than known interpretations allow, such as understanding the request strictly morally. In the background of the request is an existential experience of the power of evil, suffering and unhappiness which is prior to individual decisions and thus conditioning them. From that the author goes to one of the biblical motifs metaphorically describing the power of evil and unhappiness and connects them with the relationship with human freedom in present times. The author also reflects on the problem of how to show hope for God's saving, present action in history.

**Keywords:** Our Father, evil, suffering, theodicy, God's action, omnipotence, freedom.

## Streszczenie

Jak można dzisiaj rozumieć i przyswoić sobie wypowiedzaną wiele razy prośbę *Ojcze nasz*? Autor łączy ze sobą refleksję egzegetyczną i systematyczną. Na bazie historyczno-krytycznych badań pokazuje, że spektrum znaczeniowe prośby jest szersze, a obszar interpretacji bardziej otwarty niż pozwalają na to przypuszczać znane interpretacje, np.: rozumiejące prośbę ściśle moralnie. W tle prośby jest egzystencjalne doświadczenie mocy zła, cierpienia i nieszczęścia uprzednie względem indywidualnych decyzji i przez to je warunkujące. Od tego przechodzi autor do jednego z motywów biblijnych opisujących metaforycznie moc zła i nieszczęścia i łączy ich związek z ludzką wolnością w czasach obecnych. Autor poddaje też refleksji problem, w jaki sposób można ukazać nadzieję na zbawcze, obecne w historii działanie Boga.

**Słowa kluczowe:** Ojcze nasz, zło, cierpienie, teodycea, działanie Boga, wszechmoc, wolność.

Teksty, zrozumiałe w sposób oczywisty, przeważnie milczą. Są tak często wypowiedzane i słuchane, że „nam już nic nie mówią”. Przeważnie też nie zauważamy ich egzystencjalnej i społeczno-kulturowej pustki, gdyż do tego dochodzi stopniowo. Krytyka historyczna daje możliwość ponownego „wyalienowania” tych tekstów, zdystansowania ich względem asocjacji i schematów tłumaczeń, które historycznie stały się dominujące, ale nie pozostawały bez alternatywy i nie mogły wyczerpać bogactwa znaczeniowego tych tekstów. Dlatego też podejmowane zróżnicowanie między ich pierwotnym znaczeniem a późniejszą interpretacją otwiera przestrzeń, aby przywrócić je teraźniejszości.

Wydająca się budzić wielkie zaufanie modlitwa *Ojcze nasz* jest miejscem, w którym teologia egzegetyczna i systematyczna winny przeprowadzić rozmowę nie tylko ze względu na rzetelność naukową, lecz przede wszystkim po to, aby tę modlitwę na nowo przyswoić, rozumieć ją w dniu dzisiejszym i móc siebie w niej odnaleźć. Na początku przedstawię najważniejsze rezultaty historyczno-krytycznych badań dotyczące siódmej prośby *Ojcze nasz* (1). Należy zapytać, jaki horyzont doświadczenia stoi za prośbą i jakie artykułuje ona nadzieje (2). W związku z tym nie można unikać problematyki teodycei i działania Boga (3). Jak

należy rozumieć dziejową potęgę Boga i Jego zbawiające działanie w obliczu cierpienia niewinnych? Ciężar tej problematyki nie może być oczywiście uniesiony przez tę szczegółową prośbę i poczynione wokół niej analizy. Traktując poważnie problem, należy podjąć szersze przemyślenia (4). One są – z oczywistych względów – tylko przejściowe. Celem tych czterech kroków jest próba nowego egzystencjalnego otwarcia siódmej prośby *Ojcze nasz* w sposób egzystencjalnie i systematycznie odpowiedzialny.

## 1. Egzegetyczne zorientowanie

Przy takich słowach jak „wybawienie” i „zło” szybko można pomyśleć o chrześcijańskiej soteriologii: o wybawieniu od winy i grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Semantyka i kontekst prośby wskazują jednak inny kierunek<sup>1</sup>. W greckim tekście nie jest *swzw*, lecz: *ruomai*, co w Nowym Testamencie zdarza się rzadko. Co znaczy „wybawić” lub „zachować”? Tłumaczenie wspólne z roku 1980 i 2016 tłumaczy oba pojęcia przez „wybaw nas od złego” Przy czym: *apo tou ponh rou* jest oddane trafnie. Można jednak przy tym myśleć jedynie o czymś moralnie złym, a więc o winie i grzechu. Dlatego też grecki tekst zostaje zbyt szybko ustalony. *Ponhroj* jest rodzaju

<sup>1</sup> Przeprowadzone tutaj analizy bazują na następujących pracach: G. Harder, *Art. ponhroj*, „ThWNT“ 6(1965), s. 546–562; W. Kasch, *Art. ruomai*, „ThWNT“ 6(1965), s. 999–1004; H. Seesemann, *Art. peira*, „ThWNT“ 6(1965), s. 23–37; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006; H. Gese, *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, w: Ch. Landmesser, H. J. Eckstein, H. Lichtenburg, (wyd.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin – New York 1997, s. 405–437; M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung“ *Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?*, „ZNW“ 89(1998), s. 201–216; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, Freiburg i.Br. 31993; M. Limbeck, *Matthäus-Evangelium*, Stuttgart 51998; E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen 51962; E. Lohse, *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009; W. Popkes, *Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, „ZNW“ 81(1990), s. 1–20; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, 7., Leipzig 1990; A. Vögtle, *Der „eschatologische“ Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, E. E. Ellis, E. Graber, (wyd.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, s. 344–362.

nieokreślonego, można je odnieść do „doświadczenia codziennego”, takiego jak: „choroba, utrapienia, źli ludzie, złe skłonności”<sup>2</sup>. Na dodatek jest sprawą otwartą, w chrześcijaństwie od początku sporną, czy: *tou pohnrou*, należy interpretować w rodzaju nijakim czy męskim. W przypadku rodzaju męskiego interpretacji zostaje przywołana osobowa forma: *zły /der Böse/*, tym samym symbol szatana. Egzegeci są w zgodzie jedynie co do tego, że pytanie dotyczące *złego /der Böse/* lub *zła /das Böse/*, nie może być rozstrzygnięte jedynie na poziomie filologicznym. Niemieckie tłumaczenia dobrze oddają tę otwartość, ponieważ mogą być rozumiane w rodzaju nijakim lub męskim. Uwagi te odnoszą się do liturgicznego tekstu modlitwy /„*von dem Bösen*”/, jak i tłumaczenia wspólnego /„*vor dem Bösen*”/.

W tym miejscu ze względu na treść należy skierować uwagę na zmianę tekstu liturgicznego siódmej prośby *Ojcze nasz*. Potwierdza się tutaj otwartość interpretacji. Do roku 1970 funkcjonowało tłumaczenie odnoszące wybawienie nie od *zła /das Böse/*, lecz od bliżej nieokreślonego niedomagania /*Übel*/. Być może brzmienie tych słów dla dzisiejszych uszu lepiej pozwala rozpoznać, że prośba nie odnosi się jedynie do winy i grzechu. To nie pasowałoby do budowy *Ojcze nasz*. Zawartością prośby o odpuszczenie był czyn moralnie odpowiedzialny. Zmiana tekstu liturgicznego nastąpiła – jak stwierdza Joseph Pascher – z tego względu, aby nie mówić o „niedomaganiach” w rodzaju nijakim, lecz o „sprawcy wszelkiego zła”<sup>3</sup>. Aby skontrastować „zło” /szatana – JM/ ze „Zbawicielem”, miast „wyzwolenie” /*(er-)rette*/ wprowadzono „zbawienie” /*erlöse*/. Jednak – według Paschera – *tou pohnrou* może być rozumiane w rodzaju nijakim lub męskim. Można zatem, ale się nie musi, „szatana” kojarzyć z *tou pohnrou*. Takie możliwe skojarzenie zostaje od razu zrelatywizowane przez embolizm następujący bezpośrednio po siódmej prośbie. Prośba w nim nie jest skierowana po to, aby Bóg wybawił od „złego”, lecz od „wszelkiego zła”.

Wynika z tego, tak dla biblijnego jak i liturgicznego tekstu, określona interpretacyjna otwartość w określeniu *tou pohnrou*.

<sup>2</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK1/4, s. 454-455.

<sup>3</sup> J. Pascher, *Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes*, „LJ”18(1968), s. 65-71.

Zostaje ona jednak od razu ograniczona ze względów leksykalnych jak i gramatycznych. W każdym razie w punkcie centralnym prymarnie nie chodzi o czyn moralny, lecz o siłę zła, rozumianą jako osobowa lub nieosobowa wielkość. Przez to po stronie człowieka pojawia się wymiar pasywny, a więc w kontekście *Ojcze nasz* bezpośrednio następująca prośba dotycząca kuszenia. Tutaj staje się oczywistym, że Mt 6,13b („ale nas zachowaj od złego”) nie można oddzielić od Mt 6,13a („i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”). Dalej o tym powiemy więcej.

Pod koniec roku 2017 papież Franciszek postawił wielce dyskutowane pytanie,<sup>4</sup> czy „i *nie* *wie*ż nas na pokuszenie” nie należy zastąpić „i *nie* *dopu*ść, abyśmy ulegli pokusie” Intencją było, aby nie dawać okazji do zaciemniania obrazu Boga. Sam Bóg aktywnie nie wywołuje pokusy. On jest zwrócony ku człowiekowi, jest Bogiem miłosiernym, co zaznaczał kluczowy motyw papieża. W dyskusji podkreślano wielokrotnie poprawność obowiązującego tłumaczenia. Zwracano również uwagę na to, że nie powinno dojść zbyt szybko do harmonizacji biblijnego obrazu Boga. Pytanie o ostateczną odpowiedzialność Boga pozostaje otwarte. Nie można go obejść stwierdzeniem, że Bóg jedynie pokusę dopuszcza.

Jest interesującym, że historyczno-redakcyjny rozwój prośby *Ojcze nasz* zawdzięczamy refleksji nad tym problemem. Kiedy w Łk 11,4 mamy: „i *nie* *dopu*ść, byśmy ulegli pokusie”, tak Mt 7,13b od razu dodaje: „ale zachowaj nas od złego” Marlies Gielen na podstawie historycznej analizy pokazała – już na dwadzieścia lat prze wspomnianą dyskusją w latach 2017/18 – że Mt 7,13b pochodzi z „historycznie młodszej tendencji” „przeniesienia *bezpośredniego* aktu kuszenia z Boga na szatana”<sup>5</sup>. Redakcja Mateusza zmierza do „odciążenia” Boga<sup>6</sup>. A to jest w wersji Łukasza jeszcze relatywnie słabe, gdyż jest sformułowane czysto negatywnie: Bóg i podmiot kuszenia w wersji Łukasza *nie są zidentyfikowani*. Mateusz zaś wyraźnie *różnicuje*. Kuszenie nie jest

<sup>4</sup> Zob. T. Söding, „*Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*”. Freiburg i.Br. 2018. Zobacz również: „IKaZ” 48(2019).

<sup>5</sup> M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung“ Die 6. Vater-Unser Bitte — eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?“ w; ZNW 89(1998), s. 201-2016, tutaj s. 214.

<sup>6</sup> Tamże.

żadnym kuszeniem wywołanym przez Boga, lecz przez złego, względnie przez zło. „Ukierunkowanie dwóch ostatnich próśb *Ojciec nasz* ... jest zakorzenione w doświadczeniu siły zła i ludzkiej słabości”<sup>7</sup>. Na uwadze jest zatem sfera wpływu zła, której potencjał zagrożenia jest realnie odczuwany i która – jak to pokazuje związek z prośbą dotyczącą pokusy – pozostaje w ścisłym związku z decyzjami człowieka. „Boża pomoc – taki jest sens prośby – winna chronić przed uległością tej sile, a więc poddaniem się pokusie i zaciągnięciem na siebie winy”<sup>8</sup>. A to zakłada, że – według sformułowania Södinga – „zło, o wybawienie z którego Bóg jest proszony nie jest tylko moralnym brakiem, lecz nieszczęściem ukazującym się i powiększającym przez nieodpowiednie działania, przekraczającym wymiary tego, co moralne i niemoralne”<sup>9</sup>.

Często dyskutowane napięcia w prośbie dotyczącej pokusy nie zostają tym samym usunięte. Gielen zaznacza to na historycznej bazie. W łączności prośby dotyczącej pokusy i wybawienia pokazuje się, że „starotestamentalne, potoczne przedstawienie poddania próbie wierności wierze i posłuszeństwu poszczególnego człowieka lub narodu izraelskiego przez Boga”<sup>10</sup> jest w dalszym ciągu aktualne. Historyczne paralele, do których odwołuje się Gielen, ukazują, że za każdym razem chodzi o ”konfrontację”<sup>11</sup> z pokusą, za którą Bóg ostatecznie jest odpowiedzialny, jakkolwiek tę odpowiedzialność bliżej się określa. Widać to wyraźnie na wersji Mateusza kuszenia Jezusa w porównaniu do wersji Marka. W greckim tekście Mk 1,13 kuszenie Jezusa odnosi się zasadniczo do Jego czterdziestodniowego pobytu na pustyni (πε irazomenoj upo tou satana). Pozostaje zatem sprawą otwartą, jak należy bliżej rozumieć ten związek. W tłumaczeniu wspólnym jest: „Jezus pozostał czterdzieści dni na pustyni i był kuszony przez szatana” Możliwe jest znaczenie temporalne (kiedy był przez szatana kuszony), lub modalne (przy czym był kuszony przez szatana). Mateusz zastępuje imiesłów przez finalny bezoko-

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium...*, s. 173.

<sup>9</sup> T. Söding, *Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte*, w: tenże (wyd.), *Führe uns nicht in Versuchung...*, s. 11–28

<sup>10</sup> M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung“..., s. 214.

<sup>11</sup> Tamże, s. 213.

licznik (peirasqhnai), aby to miejsce ujednolicić: „Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła”.

Gielen podkreśla treściowy związek obu relacji (kuszenia Jezusa i *Ojcze nasz*) i wyciąga dwa wnioski: Pierwszy: również Mt 6,13b utrzymuje „odciążenie” Boga dotyczące Jego aktywnego działania, a więc Jego ostatecznej odpowiedzialności. Drugi: należy respektować chrystologiczno-antropologiczny związek w obszarze Ewangelii według Mateusza. Jezus wychodzi zwycięsko z próby przez niczym nieuwarunkowane związanie z wolą Bożą objawioną w Piśmie Świętym (zob. Mt 4,3-11). Zwracający się z pełnym zaufaniem do Boga w *Ojcze nasz* nie mogą być pewni – ze względu na swą słabość – oparcia się pokusie. Ponieważ chodzi o ich zbawienie, dlatego Jezus uczy ich modlić się: „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego” (Mt 6,13)<sup>12</sup>.

Redakcyjno-historyczna modyfikacja silniej akcentuje rozróżnienie między Bogiem i podmiotem pokusy. Ona podnosi zaufanie w aktywne, zbawcze działanie Boga, w Jego moc objawiającą się w dziejach. To też zostaje jednoznacznie podkreślone w badaniach egzegetycznych. W Mt 6,13 chodzi o „ruch”, który Bóg winien wykonać: nie wejście w pokusę (נִמְסָרָפּ טַשׁ הַמַּ), lecz o zachowanie *od* złego (alla apo tou ponhrou). Heinz Schürmann komentuje: Użyty w naszej prośbie czasownik – w niemieckim tłumaczeniu oddany w sposób błady i budzący nieporozumienia przez ‘wybawić’ (erlösen) – wywołuje plastyczny obraz przed naszymi oczami: wydaje się, że w pobliżu jest niebezpieczny potwór na łowach, szukający kogoś do pożarcia (1P 5,8), przed jego atakiem musimy być wybawieni, uratowani w ostatniej minucie<sup>13</sup>. Podobnie jak Schürmann i inne interpretacje podkreślają, że siódma prośba *Ojcze nasz* nie mówi – ściśle rzez biorąc – wyraźnie o dokonanym już powiązaniu człowieka z nieszczęściem i winą. Zasadniczo ukazuje jedynie „tylko” zagrożenie przez zło<sup>14</sup>. Właśnie ten sens – według Ernsta Lohmeyera – posiada słowo: ru sai: „Ono nie ma na uwadze wyzwolenia od zniewalających nas więzów, lecz wyzwolenie od zamknięcia w jakimś więzieniu – co

<sup>12</sup> Tamże, s. 210.

<sup>13</sup> H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn...*, s. 139

<sup>14</sup> M. Gielen, „Und führe uns nicht in Versuchung“, s. 215.

jest bliskie łaćńskiemu i niemieckiemu tłumaczeniu – w nim jest zawarta myśl: drogi, spotkania, prowadzenia, ochrony, ten moment zostaje jeszcze podkreślony przez kontrastujący czasownik ‘nie wiedz nas’ szóstej próby<sup>15</sup>.

Wobec nakreślonego przez Schürmanna dramatycznego obrazu należy zauważyć, że – idąc za licznymi innymi interpretacjami – Mt 13 nie pozostaje w horyzoncie apokaliptycznym<sup>16</sup>. Pomaga tutaj spojrzenie na Mt 13a: *peirasmoj* nie jest pojęciem technicznym na próbę czasów ostatecznych. Brak tutaj określającego rodzajnika, wskazuje, że nie odnosi się to do tego decydującego kuszenia, rozstrzygającego o zbawieniu lub nieszczęściu, lecz można je odnieść do dnia powszedniego. To właśnie pozwala rozpoznać zaufanie modlącego się człowieka, że Bóg zawsze na nowo działa i „ratuje” od złego. Jakkolwiek rozumie się prośbę dotyczącą pokusy – to ukierunkowanie w Mt 6,13b odnosi się do nadziei: aby ten sam podmiot, konfrontowany z pokusą, został zachowany przez złem. Motywem i historycznie spokrewnione miejsce 1 Kor 10,13 w ten sam sposób mówi o wierności Boga: „Pokusa nie nawiedziła was większa od tej, która zwykła nawiedzać ludzi. Wierny jest Bóg i nie pozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać”

## 2. Moc zła. Horyzont doświadczenia próby

Jak pokazały egzegetyczne rozważania, horyzont wyjaśnienia naszej próby *Ojczy nasz* jest bardzo szeroki. Aby Bóg „wybawił” (רָצַח) nas od złego, od różnorodnego doświadczenia cierpienia i nieszczęścia aż po od pokusy skierowanej ku ludzkiej wolności. Pojawia się tutaj – moim zdaniem – motyw łączący Stary i Nowy Testament, wskazujący tym samym na żydowski charakter *Ojczy nasz*: motyw wody<sup>17</sup>, odnoszący się nie tylko do siły życiodajnej,

<sup>15</sup> E. Lohmeyer, *Das Vater-unser...*, s. 148.

<sup>16</sup> P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium...*, s. 173.

<sup>17</sup> J. Werbick, *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985, s. 22–26; M. Lerch, *Tat und Macht der Sünde – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in sündentheologischer Absicht*, w: A. Langenfeld, M. Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018, s. 186–212.

lecz również do siły niszczącej życie; nie tylko do oczyszczenia, lecz również będący elementem zagrożenia. W Ps 18,5-7,16 czytamy:

Ogarnęły mnie fale śmierci  
 I zatrwożyły mnie odmęty niosące zagładę;  
 oplątały mnie pęta Szeolu,  
 Zaskoczyły mnie sidła śmierci.  
 W moim utrapieniu wzywam Jahwe  
 I wołam do mojego Boga;  
 Usłyszał On mój głos ze swojej świątyni,  
 A krzyk mój dotarł do Jego uszu

Aż ukazało się łożysko morza  
 I obnażyły się posady lądu  
 Od groźnej nagany Jahwe,  
 Od tchnienia wichru Twoich nozdrzy.  
 Wyciągnął [rękę] z wysoka i chwycił mnie,  
 Wydobywa mnie z toni ogromnej.

Aż po nasze dni zachowała się użyta tutaj symbolika: że grozi nam zatonięcie, że nasze nadzieje zostają rozmyte, że fale przetaczają się nad nami, że woda sięga nam po szyję (Ps 69,2). Źródło tego ogromnego doświadczenia zagrożenia nie jest wyjawione. Jego *fakt* zostaje metaforycznie opisany i związany z prośbą o „wy-ratowanie”, „wyciągnięcie” przez Boga tak jak to ma miejsce w przypadku prośby w *Ojciec nasz*. Właśnie tam, w tekście greckim czasownik *rusai*, proszący o szybką aktywność, związany jest z nadzieją na „ruch” Boga (nie w kierunku pokusy, lecz zachowania *od* złego).

Paweł zakłada ten motyw w swojej teologii chrztu (Rz 6,3-11). Interpretuje tutaj chrzest jako antycypację w śmierci i zmartwychwstaniu ochrzczonego z Chrystusem. W Chrystusie Bóg nas wyciągnął z „fosy”, wyzwolił z otchłani winy i zwątpienia. Stary ryt kościelny chrztu symbolicznie to wyrażał w ten sposób, że dorosły wchodził do dużego zbiornika z wodą i był wyciągany z głębi przez udzielających chrztu. Ten motyw „wy-ratowania” brzmi nie tylko w teologii chrztu Pawła, lecz i w innych miejscach. 1P 3,20 mówi o chrzcie w kontekście potopu, z którego Noe zostaje

uratowany. 1 Kor 10,1 wspomina wody morza, z których Izrael został wyprowadzony.

Opisy te można odnieść do antropologii Pawła. Paweł rozwija dalej problem z Mt 6,13 i próbuje egzystencjalnie przedstawić moc złego i odnieść do wolności i słabości człowieka, włączyć jego aktywność i pasywność. Zwłaszcza ze względu na zło – tak twierdzi Paweł – człowiek jest nie tylko aktywnie działającym, lecz i pasywnie dotkniętym. Jest wiedziony na „pokusę” przez siłę związku zła, w którym od samego początku przenikają i mieszają się indywidualna odpowiedzialność z ponadindywidualnym nieszczęściem. Paweł rozumie zło jako winę i nieszczęście, jako jednocześnie czyn i siłę. Z jednej strony nie ma on żadnych wątpliwości co do odpowiedzialności człowieka, a więc co do charakteru działania zła. Ono polega – zgodnie z Rz 5,14 – na przekroczeniu przykazania, Tory, tym samym na znieważeniu przykazania miłości z Kpł 19,18: „będziesz kochał bliźniego jak siebie samego” Paweł dostrzega w tym streszczenie wszystkich innych przykazań, gdyż „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz13,10). Z drugiej strony Paweł opisuje wymiary mocy zła, odnoszącego się do grzechu (liczba pojedyncza). Moc ta jest tym, co człowieka od początku skłania do przekroczenia przykazania. Zło zatem nie wynika z aktywnego czynu i jego skutków. Ten stosunek można również opisać odwrotnie: grzech „zajął” wewnętrzne samorozumienie człowieka, on „mieszka” w nim (Rz 7,20), uczynił go swym „niewolnikiem” (Rz 6,6) – co jest następstwem tego wzięcia w posiadanie. „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka” (Rz 7,19-20). Opisy Pawła odpowiadają wielowymiarowości, jaka się pojawia w opisach upadku pierwszych rodziców (Rdz 3,1-24). Prośba w *Ojciec nasz* powraca do tej wielowymiarowości zła. Rdz 3 nie opisuje wolności człowieka jako źródła zła. Motyw węża i pięknie wyglądające owoce drzewa są symbolami mocy zła pierwotniejszego względem indywidualnego czynu, dlatego one go warunkują, nie są jednak jego wyłączną przyczyną.

Razem z francuskim fenomenologiem Paulem Ricoeurem trzeba powiedzieć, że obie wielkie chrześcijańskie interpretacje obszarów mocy zła – grzech pierwotny i szatan – mają swo-

je odniesienie do tego podstawowego ludzkiego doświadczenia. „*Rozpoczynamy* zło, przez nas ono wchodzi do świata, ale my rozpoczynamy od już istniejącego zła”<sup>18</sup>. Człowiek odkrywa zło jako „coś” co już jest w nim, poza nim, przed nim, ono „tworzy coś swego rodzaju niechcianego w jądrze chcianego”<sup>19</sup>. Z tej perspektywy Ricoeur rozumie węża – diabła lub „potwora” – o którym Schürmann mówi w kontekście naszej prośby, jako racjonalnie nierozwiązywalny symbol, który też dlatego musi być ciągle na nowo podejmowany przez rozum. Wąż w sposób obrazowy usensownia „pasywną stronę kuszenia”: „grzeszyć znaczy ulec” Ona odpowiada za to zło, „które ja, właśnie ja rozpoczynam i wnoszę do świata; zawsze-już-będące-zło jest *drugą* stroną zła, za które ja również jestem odpowiedzialny”<sup>20</sup>.

„Zawsze-już-będące” zło, za które mimo to jestem odpowiedzialny, „niechciane w chcianym” – są to oczywiście paradoksalne opisy. One mają oddawać codzienne, niejednowymiarowe doświadczenia „kuszenia” przez zło, polegające na tym, że zawsze jesteśmy włączeni w procesy, w których będziemy winni, tym samym aktywnie kontynuujący związek winy, w którym znaleźliśmy się już wcześniej. To jest tak, jak kiedy rodzice powtarzają błędy wychowawcze swoich rodziców, zadając ból swoim dzieciom tak samo, jak ich rodzice im czynili; oni ze swej strony byli bezsilni względem rodziców, a i dzieci będą prawdopodobnie w roli rodziców aktywnie powtarzać to, czego wcześniej pasywnie same doświadczyły. Inny przykład: jednostka znajduje się w prawie nie do ogarnięcia społeczno-ekonomicznej dynamice bezwzględnego sukcesu, którą pasywnie doznaje i aktywnie kontynuuje, ponieważ – będąc pod imperatywem określonej samooptrymalizacji – nie jest w stanie okazać żadnej empatii i współczucia tym, z których żyje solidarna społeczność, która jest czymś więcej – społecznością do osiągnięcia jakiegoś celu. Tora, w sensie Pawła – przykazanie miłości – jest rzadko tłumaczona w duchu jednej, punktowej decyzji, przejścia są płynne,

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. II, München 1974, 161.

<sup>19</sup> Tamże, s. 158.

<sup>20</sup> ↑ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. II, Freiburg-München 1971, s. 292–296. Zob. również: B. Claret, *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck-Wien 22000, s. 280–301.

znaczone codzienną nieczułością, rezygnacją i winą przez „diabelski krąg”, którego nie jesteśmy w stanie przerwać. Przenika się wola i moc, nie można oddzielić ściśle części pasywnych od aktywnych. Znajdujemy się – aby wrócić do motywu wody – w otchłani wirów. Właściwa tragedia tej dynamiki polega na tym, że my ją dostrzegamy dopiero wtedy, kiedy jest już za późno, gdy już od dłuższego czasu płynęliśmy z prądem rzeki, a nie przeciw niemu – i zdajemy sobie sprawę, że bez naszego udziału do tego by nie doszło...

„Wir nie pokazuje swojej mocy na początku, on mnie dosięga prawie niezauważalnie, a ja pozwalam mu na to, oddaję się prądowi myśli i oczywistości, ponieważ nie dostrzegam, dlaczego musiałbym płynąć pod prąd. Obraz wiru wskazuje na normalny przypadek grzeszenia: na zaniechanie oporu wobec tego, co się samo przez się darzy, co w zasadzie mi wcale nie przeszkadza. Dramaturgia wiru – upojenie żądzami, wciąganie w czeluści wbrew mej woli – pojawia się dopiero na końcu”<sup>21</sup>.

Obraz wiru przywołuje w *Ojciec nasz* kombinację prośby dotyczącej pokusy i prośby wybawienia od zła. Jeśli u podstaw tłumaczenia jest szersze znaczenie *ponhroj*, to można tę kombinację rozumieć antropologicznie w sposób następujący: jesteśmy znaczeni przez uwarunkowania których sobie nie wyszukaliśmy i za które nie jesteśmy odpowiedzialni – przez uprzednią względem nas historię winy, cierpienia, nieszczęścia i niemocy. Człowiek modlący się zna moc tych uwarunkowań – gdzie ta moc ma swoje źródła, dlaczego Bóg ją dopuszcza – to jest tutaj sprawą wtórną. W centrum jest egzystencjalne doświadczenie, że my za tę (jakkolwiek ona bliżej jest do określenia) moc, za której istnienie wcale nie odpowiadamy, jesteśmy winni. Że np. pełną cierpienia sytuację pragniemy rozwiązać kosztem innych; że my z doświadczenia ciągłego nas wykorzystywania i braku pełni życia myślimy tylko o nas samych, naszych korzyściach. Jednoznaczne określenie winy jest tutaj niemożliwe, gdyż rozpacz przybiera na sile tam, gdzie ona nie jest „zaakceptowana”, a jej przewycięże-

<sup>21</sup> J. Werbick, *Schulderfahrung und Bußsakrament...*, s. 78.

nie zostaje zrzucone na własną aktywność. Prośba wcale nie próbuje rozdzielić odpowiedzialności od zwątpienia, ona wychodzi z ich wymieszania – ale trzyma się bardzo rozróżnienia obu, a to znaczy: opowiada się za wolnością człowieka. Dlatego też ma na uwadze zagrożenie tej wolności. Zakłada ona doświadczenie, że my nie jesteśmy w stanie zachować jak Jezus z Nazaretu zaufania w zbawczą bliskość Boga i ulegniemy pokusie. Jaka nadzieje zostaje ukazana na podstawie tego doświadczenia?

### 3. Nadzieja prośby – pytanie otwarte

Nasza prośba nie znajduje się tylko w horyzoncie eschatologicznym. To potwierdzają głosy nie tylko egzegetów, lecz również interpretacje tekstu liturgicznego<sup>22</sup>. Nie chodzi tylko o późniejsze przewyciężenie zła, lecz również do doświadczenie w codzienności działania Boga. Z drugiej strony nie może chodzić o – jak formułuje to Jürgen Werbick – „bajkowo-czarodziejskie zbawienie” „Nikt poważnie nie oczekuje tego, że atak i działanie grzechu – jak długo żyjemy w świecie rozdzwiewu – od nas odstąpi i zostaniemy przeniesieni na wyspę błogosławionych”<sup>23</sup>. Jest to raczej prośba – co Werbick podkreśla – „o zbawcze powiązanie z Bogiem, w którym może stać się to, czego sami nie jesteśmy w stanie uczynić: że otworzy się przed nami horyzont pociągający i motywujący nas do życia”<sup>24</sup>. Bóg – taka jest nadzieja – w *środku* złego, winy, niemocy i strachu ofiaruje przyszłość. On okazuje się tym, który jest i który będzie (Wj 3,14), jako z otchłani wód wybawiająca miłość i dająca udział w swej niezaczerpanej sile do nadziei i nowego początku.

Już Paweł rozumie tę siłę jako „łaskę” W tym teologicznym pojęciu jest ujęte to, co wyraża prośba *Ojcze nasz*: tutaj wyproszoną nadzieję ludzie nie mogą wygenerować sami z siebie, wywołać własną mocą. Jak ona jest przez nas doświadczana i jak

<sup>22</sup> J. Pascher uważa, że prośbę z *Ojcze nasz* należy odnieść do obecnego i eschatologicznego zbawienia.

<sup>23</sup> J. Werbick, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i.Br. 2011, s. 199–222.

<sup>24</sup> J. Werbick, *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung...*, s. 217.

ona działa w naszym życiu? Paweł argumentuje pneumatologicznie. To jest Duch Jezusa Chrystusa – łaska wewnętrzna (*gratia interna*) – uzdalniający przez samoudzielenie Boga w Jezusie Chrystusie do pozyskania wnętrza człowieka i ustanowienia jego nadziei. Działanie Ducha pokazuje się nie w ekstatycznych wyjątkowych objawieniach, lecz „bardzo trzeźwo” w praktyce wiary, miłości i nadziei. Paweł nie ufa wystawiającym się na widok ludzkich oczu charyzmatykom<sup>25</sup>. Karl Rahner w „Mistyce codzienności” opisał doświadczenia Ducha Świętego, względnie łaski. One mają miejsce tam, gdzie ludzie wznoszą się ponad to, co faktyczne, praktyczne lub dla nich niedogodne i zyskują nadzieję, której sami z siebie nie są w stanie uzasadnić. Tam, „gdzie gorzka, rozczarowująca, rozpływająca się codzienność zostaje podjęta aż do końca z siły, której ostateczne źródło nie może być ujęte i nam poddane ... gdzie rozpacz zostaje podjęta i doświadczana bez taniej pociechy... gdzie w codzienności doświadczamy naszej śmierci i tak próbujemy żyć, jak życzymy sobie umrzeć, ze spokojem i opanowaniem ... tam jest Bóg i Jego wyzwalająca łaska”<sup>26</sup>. „Łaska” nie odnosi się tutaj do tego, aby Bóg nas zachował przed nieszczęściem, cierpieniem i winą. One są przez Jezusa Chrystusa raz na zawsze pozbawione mocy; Duch Święty ma w tym udział, że nie ulegamy pokusom terażniejszych doświadczeń zła i nie musimy popaść w obojętność lub beznadzieję.

Powraca w tym miejscu pytanie tworzące być może najbardziej niebezpieczne ostrze problematyki teodycei. Jeśli udziałem wszystkich ludzi jest łaska Boga – „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1Tm 2,4) – to dlaczego ona nie osiąga *faktycznie* wszystkich ludzi? Dlaczego nie działa wewnętrzna łaska Boga, Jego samoudzielenie w Duchu Świętym w ten sposób, aby żaden człowiek nie stracił perspektywy nadziei? W ostatnich dziesięcioleciach w naukowej debacie dotyczącej problematyki teodycei podkreślano zdecydowanie argument ludzkiej wolności, w ramach tzw.: *free-will-defense*.

<sup>25</sup> M. Theobald, „Zur Freiheit berufen“ (Gal 5,13). *Die paulinische Ethik und das mosaische Gesetz*, w: tenże, *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, s. 456–480.

<sup>26</sup> K. Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Freiburg i.Br. 2007, s. 38–57.

Kiedy Bóg – tak brzmi argument – obdarza człowieka i stworzenie wolnością, to nie może zahamować cierpienia jako następstwa moralnych decyzji lub ewolucyjnie rozwijającego się świata bez zniesienia wolności. Za *free-will-defense* przemawia wiele poważnych racji, mimo to decydujące pytanie pozostaje otwarte, które Hans-Joachim Höhn zaznaczył i które należy bezpośrednio odnieść do siódmej prośby *Ojciec nasz*: „Jeśli Boża wszechmoc stanowi o mocy stworzenia wolności, to może to zawierać w sobie respektowanie przez Boga woli do zła – ale dlaczego to musi zawierać w sobie również negatywne następstwa takiego czynu po stronie niewinnie cierpiących?”<sup>27</sup>. Inaczej: dlaczego wewnętrzna łaska Boga nie działa w Duchu Świętym tak, aby niewinnie cierpiący nie byli wodzeni na pokusę? Dlaczego – jak pisze Karl Rahner – „w niezliczonych przypadkach cierpienie, aby przeżyć je przy całej dobrej woli po ludzku i chrześcijańsku, działa zabójczo, po prostu przerasta człowieka, krzywi jego charakter i niszczy, pozwala mu się zająć najbardziej prymitywną potrzebą bycia, czyni go głupim lub złym?”<sup>28</sup>. Dlaczego w tych sytuacjach nie jest wyraźniej doświadczana zbawcza bliskość Boga?

Sam sens analizowanej tutaj prośby, aby Bóg wybawił od zła, jest problematyzowany przez teodyceę. Teologia musi podjąć ciężar problemu, jeśli dzisiaj pragnie ukazać sens modlitwy. Wydaje się, że należałoby bardziej powiązać, niż to robiono do tej pory, dyskurs teologii z dyskursem o działaniu Boga<sup>29</sup>. Oprócz tego należałoby przeanalizować pojęcie działania używane w teologii, ale bez bliższego określenia<sup>30</sup>. Tego tutaj oczywiście nie można zrobić. Możemy jedynie zarysować dalej prowadzącą perspektywę pogłębiającą przemyślenia nad podjętym problemem w kontekście prośby, ale bez chęci naszkicowania rozwiązań.

<sup>27</sup> H. J. Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, s. 135. O dyskusji *free-will-defense*, zob.: K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i.Br. 2006, s. 228–288.

<sup>28</sup> K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden*, w: tenże, *Sämtliche Werke*, Bd. 30, Freiburg i.Br. 2009, s. 373–384.

<sup>29</sup> Wyjątek stanowi tutaj studium: Klaus von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte...*

<sup>30</sup> Martin Breul pracuje nad habilitacją, która znosi ten dezyderat i w kontekście filozoficznych teorii działania wyjaśnia mowę o działaniu Boga.

#### 4. Działanie Boga: zapośredniczone przez wolność i dzieje

W teologicznych koncepcjach ostatnich dziesięcioleci – w szczególności w sposób zróżnicowany – zostało wypracowane rozumienie stosunku Boga do świata jako relacja osobowych wolności. Myśl zasadnicza tych koncepcji polega na tym, że Bóg nie działa w świecie bezpośrednio i wprost, lecz Jego działanie jest zapośredniczone przez dzieje i wolność, jest działaniem przy-  
mierza, w którym Bóg nie działa *na nas bez nas*, lecz *z nami*, jak to formułuje Karl-Heinz Menke<sup>31</sup>. Jürgen Werbick nadał temu motywowi w „Krótkiej nauce o Boga w dialogu z papieżem Franciszkiem” etycznie-odpowiedzialny zwrot:

„Stworzenie pozwala – tak pisze papież Franciszek w *Laudato si'* – ukazać plan Bożej miłości, aby ludzie z tego planu skorzystali i współdziałali w jego urzeczywistnieniu. Bóg w swoich zamiarach zwraca się do ludzi ...godność człowieka polega właśnie na tym, aby on dzieje-świata i ewolucję tego co w świecie możliwe nie tylko doznawał i przeżywał, lecz współdziałał w tym, *aby* ona stała się rzeczywistością i *jak* ona staje się rzeczywistością. Praca i wysiłek Boga w dziejach świata (Ignacy Loyola) winien być przez ludzi podjęty i przejęty”<sup>32</sup>.

Tę myśl należałoby bardziej uzasadnić niż to tutaj jest zrobione. Należy wskazać – nie tylko w kontekście dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, że związek Starego Testamentu z Nowym mógłby być bardziej podkreślony, jeśli chodzi o odpowiedniość łaski i wolność<sup>33</sup>. Jak bardzo działanie Boga jest wolne, nie będące do dyspozycji, tym samym darzące się z czystej łaski, to

<sup>31</sup> Zob. K. H. Menke, *Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion*, „ThPh“ 84(2009), s. 356–373, również M. Lerch, *Freiheit des Menschen und Wirksamkeit der Gnade – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in gnadentheologischer Absicht*, w: *Theologische Anthropologie...*, s. 213–243.

<sup>32</sup> J. Werbick, *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus*, Freiburg i.Br. 2018, s.30, 36.

<sup>33</sup> Tylko egzemplarycznie: G. Braulik, *Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*, „ZThK“ 79(1982), s. 127–160; tenże, *Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte*

przecież łączy się z tej samej wolności z wolnością człowieka. Obecność Boga w świecie i dziejach staje się świadomą i doświadczaną w ludzkim działaniu. „Dla Izraela kultyczna obecność Jahwe jest koniecznie związana z Torą. Właśnie przez swoje przykazania jest On obecny w swoim narodzie, przez nie działa, ratuje, daruje życie. Jeśli w Izraelu są biedni, których prawa są deptane, którzy krzyczą w swej biedzie do Boga, wtedy Jahwe nie jest prawdziwie czczony, Jego kult jest zniszczony, zupełnie bez znaczenia”<sup>34</sup>.

Struktura dziejowego, wolnego zapośredniczenia odnosi się również do wydarzenia, które w chrześcijaństwie uważane jest za ostateczne pozbawienie mocy zła: osobowe samo-udzielenie Boga w dziejach Jezusa. Samo-udzielenie jest kluczowym pojęciem teologii soborowej i posoborowej. Formalnie obejmuje to, co jest treściowo zawarte w wydarzeniu osobowej miłości i bezwarunkowego zwrotu Boga do człowieka. Wydarzenie miłości jest – mówiąc metaforycznie – „samo-udzieleniem” gdyż tutaj kochający „dzieli” siebie samego z drugim, wiąże się z nim tak, że bez niego nie może już być sobą. W analogii do tego można rozumieć działanie Boga jako samo-udzielenie swej trynitarniej rzeczywistości. Ona nie staje się bezpośrednią, lecz jest objawiona w sposób zapośredniczony i realny – przez wolność Człowieka Jezusa z Nazaretu. On żyje całkowicie z relacji do Boga Ojca, ona działa tam, gdzie panuje brak relacji, gdzie jest rozpacz, samotność, gdzie ludzie niczego już nie oczekują.

W tym punkcie można też opisać moc działającego Boga. Byłaby ona do ujęcia jako „absolutne pragnienie relacji i moc relacji”<sup>35</sup>. Miłość Boga jest potężna przez to, że ludzką wolność w jej własnym działaniu w sposób wolny przenosi do własnego działania, podejmując nawet ryzyko zniszczenia siebie, nie ulegając przy tym zniszczeniu. „A to, że Bóg sam określił się w wolności przez to, że pozwolił się wyznaczyć przez wolność człowieka nie jest wcale znakiem niedoskonałości i braku, lecz wyrazem

---

*des Buches Deuteronomium*, „IKaZ“ 41(2012), s. 549–564; M. Theobald, „*Zur Freiheit berufen*“ (Gal 5,13)...

<sup>34</sup> G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1999, s. 109.

<sup>35</sup> J. Werbick, *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004, s. 129.

i konsekwencją miłości, ponad którą nie można wymyślić nic większego”<sup>36</sup>. Wszchemoc Boga nie zostaje zamknięta, lecz bliżej sprecyzowana. Pojawia się tutaj zarzut: czy Bóg, który w opisany wyżej sposób wchodzi w wolność człowieka, nie rezygnuje ze swej wszechmocy, lub przynajmniej jej nie ogranicza?<sup>37</sup>. Tutaj otwarta perspektywa akcentuje coś innego: stosunek boskiej wolności do ludzkiej wolności nie należy rozumieć w sensie konkurencji (im więcej wszechmocy Boga, tym mniej wolności człowieka), lecz w sensie korespondencji: wszechmoc Boga jest treściowo ukwalifikowana jako absolutne pragnienie relacji i moc relacji, która ustanawia inną wolność, ją szanuje i włącza do własnego działania.

Co to znaczy dla opisanych wyżej doświadczeń łaski wewnętrznej? One są związane z dziejowym kontekstem ich przekazu. W języku teologii łaski można powiedzieć, że *gratia interna* i *gratia externa* są nierozdzielne. Ponieważ działanie Boga jest zapośredniczone w wolności i dziejach, dlatego też moja indywidualna nadzieja współ-warunkowana – jeśli nie koniecznie, to i tak jednak – przez czynniki społeczno-kulturowe, które nie są do mojej dyspozycji. One współ-rozstrzygają o tym, czy prośba *Ojczy nasz* brzmi jako pociecha lepszego świata, lub kieruje się do podstawy zaufania, nadziei i miłości, która tutaj i teraz przemienia sytuację. Mówiąc o zapośredniczeniu łaski wewnętrznej nie mamy na myśli tego, że ona nie jest ukierunkowana na wszystkich ludzi. Proces, w którym ona indywidualnie, świadomie i w sposób wolny zostanie przyjęta, przebiega w sposób nieprzerwany i jest zapośredniczony przez społeczne konteksty. Należy powiedzieć otwarcie, że to wymyka się indywidualnej ocenie, jak ma się w poszczególnych przypadkach *pragnienie-nadziei* do *osiągnięcia-nadziei*. One przenikają się w każdym życiu w sposób indywidualny, którego teoretycznie nie można w żaden sposób naszkicować, a jedynie „opowiedzieć”

<sup>36</sup> T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 31991, s. 178.

<sup>37</sup> H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, w: tenże, *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a.M. 1994, s. 29–49. O dyskusji zob.: J. H. Tüek, *Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz als theologische Herausforderung*, w: tenże, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz...*, s. 125–158.

Forma dziejowego zapośredniczenia odnosi prośbę *Ojcze nasz* do liturgii kościelnej. Kościół jest przecież tą społeczną przestrzenią, w której wierzący „w sposób symboliczny, nigdy nie wyczerpujący, praktycznie świadczą, a przez to innym przekazują, co sami otrzymali i ciągle otrzymują i jednocześnie się spodziewają na podstawie obietnicy zapoczątkowanej w dziejach Jezusa”<sup>38</sup>. Karl-Heinz Menke interpretował kategorię inkluzywnego zastępstwa, względnie sakramentalności eklezjologicznie w tym właśnie kierunku: jako wyraz tego, że Kościół nie jest „sobą” bez swego eks-centrycznego posłannictwa i dopiero przez pośrednictwo nadziei świata może w ogóle dojść (ciągle na nowo) do siebie samego<sup>39</sup>. Zatem dar stwórczej wolności znaczy, że każdy człowiek w jedyny sposób może stać się „znakiem i narzędziem” (*Lumen Gentium 1*) tego posłannictwa. Ludzie mogą stawać się dla siebie przedstawicielami nadziei (ale nie przez nich samych uzasadnionej) tam, gdzie jeden drugiego nie pozostawia w jego przeznaczeniu, w jego rezygnacji, lub uwikłaniu w winę; gdzie jeden drugiego spotyka z życzliwością, chociaż ten jest przekonany, że na to nie zasłużył; gdzie jeden drugiego wspiera w cierpieniu i chorobie, chociaż sam przez to naraża się na utratę zdrowia. W takich sytuacjach może pojawić się doświadczenie wyzwolenia do wolności (Ga 5,1), które tak samo nie jest do naszej dyspozycji, jak i konieczne wzmocnienie naszych możliwości, poszerzenie horyzontu sensu i nadziei, czego sami z siebie nie możemy sprawić. Można to przybliżyć przy pomocy metafory wody, odnoszącej się do udanego życia. Niczym niezasłużona miłość Boga jest jak woda pragnąca dać życie suchej ziemi, dlatego wnika w nią:

„Im więcej otworów w ziemi – traktując ilościowo i jakościowo – otworzy się, tym więcej woda może zdziałać w ziemi to, co ona może zdziałać ... na tle tego obrazu prosimy Boga w naszych modlitwach nie o to, aby był dla nas dobry; On jest przecież absolutną i najwyższą Miło-

<sup>38</sup> T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011, s. 717.

<sup>39</sup> K. H. Menke, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 42008, s. 78–82; tenże, *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003, s. 208–215.

ścią. On pragnie już zawsze czynić to, co odpowiada niczym nieuwarunkowanej miłości. Ale On nie może tego wymóc, gdyż miłość w sposób niczym nieuwarunkowany zachowuje inność innego (stworczą wolność). Miłość trynitarna może ująć każdy bezsens, przemienić, wyjaśnić, zwyciężyć. Ona może to tylko wtedy, kiedy – obrazowo mówiąc – możliwie wiele osób otworzy się możliwie szeroko<sup>40</sup>.

Opisane tutaj „otwarcie się” dotyczy rzeczywistości której możemy się tylko spodziewać, ale z własnej siły nie możemy zrealizować. Zatem w dziejowym, wolnym zapośredniczeniu działania Boga nie mamy na myśli tego, że ono może być zastąpione przez ludzkie działanie. Byłoby to takim samym nieporozumieniem, jak podstawienie sobie magicznego działania Boga znoszącego stworczą wolność. Obie formy można ideologicznie nadużyć czy to wtedy, kiedy realizację królestwa Boga ludzie pragną wziąć całkowicie w swoje ręce, lub kiedy faktyczny postęp rzeczy i ich własne działanie traktują jako chciane przez samego Boga. Obie formy narażone są na niebezpieczeństwo bezpośredniej legalizacji przez Boga własnego działania. Kategoria „sakramentalności”, tak jak ona jest tutaj rozumiana, w pośredniczeniu między boską i ludzką wolnością zachowuje ich *zróznicowanie*. Właśnie ze względu na tę strukturę pośredniczenia zostaje również w chrześcijaństwie zachowane konstytutywne dla nadziei Izraela *eschatologiczne zróznicowanie*. Thomas Pröpper pisze: „Wiara we własną obecność Boga nie zostaje przesłonięta przez niespełnioną obietnicę, lecz utrzymuje świadomość tej różnicy, jak długo obietnice Izraela nie są spełnione. Doskonałe udzielenie miłości Boga będzie dopiero wtedy, kiedy wszystkie stosunki nabiorą jej realnego kształtu i nikogo nie będzie, którego ona nie pojednała i zbawiła<sup>41</sup>. W Jezusie z Nazaretu niczym nieuwarunkowana miłość Boga zyskuje „już” ostateczną postać, ale nie jest „jeszcze doskonała” Ona nie dotknęła jeszcze każdego bezsensu; przez nią ustanowiona nadzieja nie jest jeszcze wszędzie skuteczna.

<sup>40</sup> K. H. Menke, *Handelt Gott wenn ich ihn bitte?* s. 27.

<sup>41</sup> T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, s. 1312.

Z tym, co powiedziano wyżej problem teodycei nie zostaje rozwiązany, wprost przeciwnie. Być może poczynione rozważania mogą pomóc zrozumieć, dlaczego działanie Boga nie może być pomyślane jako bezpośrednie, niczym niezapośredniczone działanie w sensie *ścistej działalności samego Boga*. One jednak nie dają żadnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego bliskość Boga w cierpieniu nie jest tutaj i teraz tak odczuwana – przynajmniej przez niewinnych – że „diabelski krąg” bezsilnej rozpacz, własnej winy i ciągłego wypierania zostanie przerwany. W tym kontekście podnosi się znaczenie „czasownika” rusai. W tym duchu można interpretować cztery imperatywnie sformułowane prośby embolizmy, następujące bezpośrednio po naszej prośbie („wybaw nas”, „obdarz nasze czasy”, „wspomóż nas”, „byśmy byli wolni”). Dlatego siódma prośba *Ojczy nasz* przypomina to, co jeszcze przed nami. Ona skarży zbawcą obecność Boga, którego zbawcze działanie doświadczano w dziejach, o którym się mówi, że On „otrze łzy z każdego oblicza” (Iz 25,8).

*Z niemieckiego przetłumaczył  
ks. Jerzy Machnac*

**Nota o Autorze:** Magnus Lerch, urodzony w roku 1982 w niemieckim Bonn. W roku 2014 obronił z wyróżnieniem rozprawę doktorską na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Wiedniu, gdzie wykłada dogmatykę i historię dogmatów.

## Bibliografia

- Braulik G., *Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium*, „IKaZ“ 41(2012), s. 549–564.
- Braulik G., *Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora*, „ZThK“ 79(1982), s. 127–160.
- Claret B., *Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel*, Innsbruck-Wien 22000.
- Fiedler P., *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006.
- Gese H., *Bemerkungen zum Vaterunser unter dem Gesichtspunkt alttestamentlicher Gebetsformen*, w: Ch. Landmesser, H. J. Eckstein, H. Lichtenburg, (wyd.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin – New York 1997, s. 405–437.
- Gielen M., „*Und führe uns nicht in Versuchung*“ Die 6. Vater-Unser Bitte – eine Anfechtung für das biblische Gottesbild?, „ZNW“ 89(1998), s. 201–216.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1-13,58*, Freiburg i.Br. 31993.
- Harder G., *Art. ponhroj*, „ThWNT“ 6(1965), s. 546–562.
- Höhn H. J., *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.
- Jonas J., *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a.M. 1994.
- Jonas J., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, w, tenze, *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt a.M. 1994, s. 29–49.
- Kasch W., *Art. r`u,omai*, „ThWNT“ 6(1965), s. 999–1004.
- Landmesser Ch., Eckstein H. J., Lichtenburg H., (wyd.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin – New York 1997,
- Langenfeld A., Lerch M., *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018.
- Lerch M., *Freiheit des Menschen und Wirksamkeit der Gnade – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in gnadentheologischer Absicht*, w: Theologische Anthropologie Paderborn u.a. 2018, s. 213–243.
- Limbeck M., *Matthäus-Evangelium*, Stuttgart 1998; E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen 1962.
- Lohfink G., *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1999.
- Lohse E., *Vater unser. Das Gebet der Christen*, Darmstadt 2009.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK1/4, s. 454-455.

- Menke K. H., *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*, Regensburg 2003.
- Menke K. H., *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg <sup>4</sup>2008.
- Menke K. H., *Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion*, „ThPh“ 84(2009), s. 356–373.
- Pascher J., *Das Vaterunser der Christen des deutschen Sprachgebietes*, „LJ“ 18(1968), s. 65–71.
- Popkes W., *Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, „ZNW“ 81(1990), s. 1–20.
- Pröpper T., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991.
- Pröpper T., *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011.
- Rahner K., *Erfahrung des Heiligen Geistes*, w: tenze, *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Freiburg i.Br. 2007, s. 38–57.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, Bd. 29, Freiburg i.Br. 2007.
- Rahner K., *Sämtliche Werke*, Bd. 30, Freiburg i.Br. 2009.
- Rahner K., *Warum lässt uns Gott leiden*, w: tenze, *Sämtliche Werke*, Bd. 30, Freiburg i.Br. 2009, s. 373–384.
- Ricoeur P., *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen*, Bd. II, München 1974.
- Ricoeur P., *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. II, Freiburg-München 1971.
- Schürmann H., *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, 7., Leipzig 1990.
- Seesemann H., *Art. pei/ra*, „ThWNT“ 6(1965), s. 23–37.
- Söding T., *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*. Freiburg i.Br. 2018.
- Söding T., *Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte*, w: tenze (wyd.), *Führe uns nicht in Versuchung. Das Vaterunser in der Diskussion*, Freiburg im Breisgau 2018, s. 11–28.
- Stosch K. von, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg i.Br. 2006.
- Theobald M., „Zur Freiheit berufen“ (Gal 5,13). *Die paulinische Ethik und das mosaische Gesetz*, w: tenze, *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001, s. 456–480.
- Theobald M., „Zur Freiheit berufen“ (Gal 5,13). *Die paulinische Ethik und das mosaische Gesetz*, Tübingen 2001.
- Theobald M., *Studien zum Römerbrief*, Tübingen 2001.
- Tück J. H., *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*

- Tück J. H., *Hans Jonas' Gottesbegriff nach Auschwitz als theologische Herausforderung*, w: tenże, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz...*, s. 125–158.
- Vögtle A., *Der „eschatologische“ Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, E. E. Ellis, E. Graber, (wyd.), *Jesus und Paulus*, Göttingen 1975, s. 344–362.
- Werbick J., *Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus*, Freiburg i.Br. 2018.
- Werbick J., *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, s. 22–26; M. Lerch, *Tat und Macht der Sünde – Verbindung von transzendentaler und existenzieller Perspektive in sündentheologischer Absicht*, w: A. Langenfeld, M. Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018, s. 186–212.
- Werbick J., *Vater unser. Theologische Meditationen zur Einführung ins Christsein*, Freiburg i.Br. 2011.
- Werbick J., *Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen*, Münster 2004.