

MIROSLAW RUCKI

Wrocław

## Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza<sup>1</sup>

### 1. Dlaczego modlitwa *Ojciec nasz*?

W adhortacji posynodalnej *Verbum Domini*<sup>2</sup> Ojciec Święty Benedykt XVI pisze: „Pragnę jeszcze raz potwierdzić, że bardzo cenny dla Kościoła jest dialog z Żydami. Byłoby dobrze, by tam, gdzie dostrzega się tego sposobność, stwarzać możliwości, również publiczne, spotkania i konfrontacji, które sprzyjałyby pogłębieniu wzajemnego poznania, obopólnego szacunku oraz współpracy, także w studium Pism świętych” (nr, 43). Spotkania takie, zwłaszcza powiązane ze studiowaniem ksiąg Biblii, powinny zawierać element modlitwy, zwrócenia się do ich Boskiego Autora. Ponadto wspólna modlitwa oraz modlitwa za siebie nawzajem sprzyja nawiązaniu głębokich relacji przyjaźni, miłości i zaufania. Aby tak było, modlitwa powinna posiadać formę, którą obie strony akceptują i pragną uczynić swoją własną.

Wydaje się, że słowa modlitwy, jakich nauczył nas Jezus Chrystus, spełniają ten warunek. Trudno określić dziś dokładnie, jak były odbierane słowa Jezusa o modlitwie przez współczesnych Mu żydów<sup>3</sup> Można natomiast przewidzieć, jak zostaną odebrane przez żydów dzisiejszych, zwłaszcza że oni nieraz się wypowiadają na ten temat. Np. rabin Byron L. Sherwin z pełnym przekonaniem uważa za naturalne dla żyda zwracanie się do Boga jako Ojca i przytacza kilka żydowskich przypowieści<sup>4</sup>. Z kolei rabbi Arthur Segal na swoim blogu umieścił

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał na bazie pracy końcowej pod tym samym tytułem, napisanej w 2012 r. na Podyplomowych Studiach Biblijnych przy Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

<sup>2</sup> BENEDYKT XVI, *Posynodalna adhortacja apostołska „Verbum Domini”*, Wrocław 2010.

<sup>3</sup> Na ten temat zob. np.: M. CZAJKOWSKI, „*Ojciec nasz*” na tle kultury modlitwy w ówczesnej Palestynie, w: M. ŚWIĘCICKI (red.), *Bóg. Dekalog. Błogosławieństwa. Modlitwa*, Kraków 1977.

informacje<sup>5</sup> o tym, jak często i w jakich okolicznościach on sam korzysta z tej modlitwy, podkreślając: „Jedyna nieżydowska rzecz w tej modlitwie to jej nazwa [Modlitwa Pańska]. Żydzi nie uznają Jezusa swoim Panem” Również rabbi Jeremy Schwartz, zapytany, czy żydzi mogą modlić się słowami tej modlitwy, zauważa: „Nie mam żadnych zastrzeżeń do zawartości tej modlitwy z żydowskiego punktu widzenia. Weź parę wyrazów z modlitwy *kadisz*, jedną lub dwie frazy z innych miejsc *siduru* (żydowskiego modlitewnika), wymieszaj to i oto masz Modlitwę Pańską. W sposób oczywisty modlitwa ta pochodzi ze środowiska żydowskiego i wyraża podstawowe pojęcia żydowskie”<sup>6</sup>. W dziele *Ask the rabbi* kongregacja *Agudas Achim* z Attleboro<sup>7</sup> umieściła odpowiedź rabina na pytanie, czy można żydowi uczestniczyć w modlitwie, kiedy recytowana jest Modlitwa Pańska: „Ponieważ nie wydaje się, by w tej modlitwie było cokolwiek sprzecznego z judaizmem lub skierowanego przeciwko judaizmowi, nie widzę powodu, dla którego należałoby unikać obecności w czasie jej recytowania”

Na temat Modlitwy Pańskiej napisano wiele opracowań, ukazujących jej znaczenie, sens i przesłanie. Moim celem jednak nie jest analiza wszystkich dotychczasowych prac. Pragnę umieścić słowa tej modlitwy w kontekście dla niej właściwym – w mentalności żyda, słyszącego pouczenie, jak należy się modlić.

Znajomość tego, czym żyje i jak modli się Izrael, wybitnie pomaga, by pokazać żydowi miejsce Jezusa – Mesjasza w historii zbawienia. Modlitwy żydowskie zostały ułożone w oparciu o słowa i zalecenia Pisma Świętego, są skierowane do Boga, którego Pan Jezus nazywa i uczy nas nazywać Ojcem. Jest to najważniejszy punkt odniesienia, który zdecydował o wyborze tematu artykułu: „*Modlitwa Pańska*” w kontekście mentalności żydowskich adresatów *Ewangelii Mateusza*. Celem pracy jest zatem analiza Modlitwy Pańskiej w relacji do tekstów zawartych w typowym modlitewniku żydowskim oraz omówienie tych tekstów modlitw żydowskich, które są powiązane z poszczególnymi wezwaniami Modlitwy Pańskiej.

Współczesny modlitewnik hebrajski *sidur* zawiera niewielkie różnice w zależności od regionu. Największe rozbieżności wynikają z tego, jakiego nurtu judaizmu (*nusach*) dotyczy modlitewnik: *sфарad* (tradycja żydów z Europy południowo-zachodniej, Afryki północnej oraz Bliskiego Wschodu) czy *aszkenaz* (Europa środkowa i wschodnia). Ponieważ różnice tradycji modlitewnych we-

<sup>4</sup> B.L. SHERWIN, *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, tł. W. Chrostowski, Warszawa 1995, s. 94–97.

<sup>5</sup> <http://rabbiarthursegal.blogspot.com/2008/06/rabbi-arthur-segallords-prayer-at.html> (10.11.2011).

<sup>6</sup> [http://www.kolel.org/pages/reb\\_on\\_the\\_web/lordsprayer.html](http://www.kolel.org/pages/reb_on_the_web/lordsprayer.html) (22.01.2012).

<sup>7</sup> <http://www.agudasma.org/asktherabbi.shtml> (4.02.2012).

wnątrz judaizmu nie są przedmiotem analizy, do badań wykorzystano typowy modlitewnik hebrajski pt. *Sidur szabchej geulim* (Jerusalem 1995). Reprezentuje on *nusach aszkenaz*, a jego zawartość w znacznej większości pokrywa się z materiałem modlitewników innych tradycji, wydawanych na przestrzeni wieków z bardzo niewielkimi zmianami.

### „Ojciec nasz”

Zwrot „Ojciec nasz, który jesteś w niebie” (hebr. *Awinu shebaszamajim*) definiuje adresata, do którego kierowana jest modlitwa. Według św. Tomasza z Akwinu, Bóg jest nazywany Ojcem ze względu na sposób, w jaki nas stworzył (na obraz i podobieństwo swoje), z powodu sposobu, w jaki nami rządzi, oraz z powodu przybrania za synów<sup>8</sup>. K. Romaniuk podkreśla, że „Bóg jest w sposób bardzo szczególny ojcem Izraela z racji przymierza”<sup>9</sup>. M. Rosik zauważa, że nazywanie Boga Ojcem jest głęboko zakorzenione nawet w żydowskich imionach: Abiasz – „Pan jest moim Ojcem” (1 Krn 7,8); Eliab – „Bóg jest moim Ojcem” (Lb 1,9); Abiel – „Bóg jest moim Ojcem” (1 Sm 9,1); Joab – „Pan jest Ojcem” (1 Sm 26,6)<sup>10</sup>.

Zwrot „który jesteś w niebie” należy rozumieć jako omówienie, unikające nazywania Boga wprost. Przez wskazanie „miejsca przebywania” Mateusz wyraża samego Boga. Nie wymawia on nigdzie Jego imienia, a określenia „Bóg” używa bardzo rzadko. „Niebo” oznacza, że mowa jest o Bogu prawdziwym, Stwórcy nieba i ziemi<sup>11</sup>. W pseudoepigrafach i apokryfach Bóg jest często przedstawiany jako „Ojciec Izraela” lub pojedynczych Izraelitów<sup>12</sup>.

W czasach Jezusa, przed zburzeniem świątyni jerozolimskiej w 70 r., charyzmatyczny judaizm odnosił się do Boga jako Ojca. W Misznie traktat *Berachot* 5,1 stwierdza, że „starożytni chasydejscy poświęcali godzinę (skupiając się przed modlitwą), aby zwrócić swe serca do swego Ojca w niebiosach”<sup>13</sup>. Wiele dzisiejszych modlitw żydowskich używa tego określenia. Dla przykładu, wychwalając Boga Stwórcę, modlitewnik nazywa Go *Awinu shebaszamajim chaj*

<sup>8</sup> ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *Wykład pacierza*, tł. W. Giertych, K. Szuszyło, M. Starowieyski, Poznań 1987, s. 65.

<sup>9</sup> K. ROMANIUK, *Komentarz do codziennego pacierza*, Kraków 1998, s. 226.

<sup>10</sup> M. ROSIK, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13)*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 4 (2008), s. 41–50.

<sup>11</sup> W. ZATORSKI, *Kiedy mówimy „Ojciec nasz...”*, Kraków 2005<sup>2</sup>, s. 22.

<sup>12</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1994<sup>10</sup>, s. 392.

<sup>13</sup> Cyt. za: G. VERMES, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tł. M. Romanek, Kraków 2003, s. 281.

*wekajam* (Ojciec nasz niebieski, żywy i wieczny)<sup>14</sup>. W tym miejscu modlitewnika zwrot ten bezpośrednio sąsiaduje z wezwaniami, związanymi z Imieniem Boga oraz świętością tego Imienia.

Po odczytaniu Tory w poniedziałek i czwartek cztery wezwania zaczynają się słowami: „Niech będzie wołą naszego Ojca Niebieskiego” (hebr. *jehi racon milefanej awinu shebaszamajim*)<sup>15</sup>. Wezwania te zawierają prośby o odbudowanie świątyni w Jerozolimie, o wybawienie Izraela z chorób i z ręki wroga, o zachowanie mędrców (rabinów) oraz o usłyszenie dobrych nowin (hebr. *bsorot towot* – słowo *habsora* tłumaczy się zazwyczaj właśnie jako Dobra Nowina, Ewangelia).

Warto odnotować, że w tym miejscu Jezus nie zachęca swoich słuchaczy, by modlili się, używając słowa „Abba”. W judaizmie znane są przypadki użycia tego zwrotu w stosunku do Ojca w niebie, lecz są to raczej wyjątki (np. talmudyczna opowieść o Chananie, traktat *Taanit* 23b). Dopiero po zesłaniu Ducha Świętego uprawnione jest wołanie do Boga w ten właśnie sposób (zob. Rz 8,15; Ga 4,6).

Poza tym niejednokrotnie w modlitewniku *Sidur szabchej geulim* Bóg jest nazywany Ojcem: „Ojciec miłosierny” (s. 122), „Ojciec nasz, król nasz”<sup>16</sup> (s. 44), „Ojciec litościwy” (s. 44), „Ojciec nasz” (dwukrotnie na s. 51), „Ojciec miłosierdzia, mieszkający na wysokościach” (s. 210).

### „Święć się imię Twoje”

„Święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje” – te słowa wydają się być żywcem wzięte ze znanej żydowskiej modlitwy *Kadisz*, spisanej i wypowiedzianej w języku aramejskim, która zaczyna się słowami: „Niech będzie wywyższone i uświęcone Wielkie Imię (...) i nadejdzie królestwo Twoje”<sup>17</sup>. Judaistyczna koncepcja sensu ludzkiego życia rozróżnia bowiem dwie możliwości: uświęcenie Imienia Bożego oraz ponizienie Imienia Bożego. Uświęcenie Imienia następuje wtedy, kiedy żyd swoim zachowaniem świadczy o świętości Boga, spełniając przykazania i inne warunki Przymierza. Kiedy żyd zachowuje się w sposób niegodny Boga i Jego Przymierza, następuje ponizienie Imienia Bożego. Traktat *Pirkej Awot* (4,5) zawiera pouczenie, że „każdy, kto poniża (hebr. *chilul*) imię Boga potajemnie, zostanie ukarany jawnie” Komentarz w modlitewniku wyja-

<sup>14</sup> *Sidur szabchej geulim*, Jerusalem 1995, s. 15.

<sup>15</sup> *Tanze*, s. 76.

<sup>16</sup> Hebr. *Awinu malkenu*; ten zwrot powtarzany jest wielokrotnie w czasie święta *Jom Kippur* w powiązaniu z prośbami o przebaczenie grzechów, np. w specjalnym modlitewniku na to święto *Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Aviv 1962, s. 28.

<sup>17</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 23.

śnia, że złe postępowanie żyda prowadzi w konsekwencji do poniżenia imienia Boga<sup>18</sup>. To przekonanie znajduje odzwierciedlenie również w modlitwie o przebaczenie grzechów<sup>19</sup>, która się kończy słowami: „napraw wszystkie szkody, które wyrządziłem Twemu wielkiemu imieniu”.

Bóg pozostaje święty nawet wtedy, gdy Jego lud nie uświęca swoim zachowaniem Jego imienia<sup>20</sup>. W takiej sytuacji może się zdarzyć, że Bóg zechce uświęcić swoje Imię poprzez męczeńską śmierć żyda, który nie uświęcił Imienia swoim życiem. Taki punkt widzenia wynika z odstępstwa Nadaba i Abihu, po śmierci których Bóg oznajmił Aaronowi: „Na bliskich moich okazuje się świętość moja” (Kpł 10,3)<sup>21</sup>. Zatem, na dobrą sprawę, każdy modlący się o uświęcenie Imienia Bożego deklaruje, że będzie uświęcał je swoim życiem czy śmiercią. Niezmiernie ciekawe jest w tym kontekście spostrzeżenie, że w omawianym wersecie występuje forma gramatyczna nazywana *passivum theologicum*, czyli tłumaczenie z języka greckiego oznaczałoby: „Niech będzie uświęcone imię Twoje przez Ciebie samego”<sup>22</sup>. Zatem zarówno żyd, jak i uczeń Jezusa wyrażają zgodę, by Bóg przez ich śmierć uświęcił swoje imię, w razie gdyby ich życie nie było jego uświęceniem. Wspominając męczenników w czasie modlitwy *szacharit* w sobotę, żydzi nazywają ich ludźmi, „którzy oddali życie na uświęcenie imienia”<sup>23</sup>. A. Napiórkowski zauważa, że w wielu środowiskach chrześcijańskich „Imię Boga straciło współcześnie na swoim misterium”<sup>24</sup>. Wydaje się, że przybliżenie chrześcijanom żydowskiego spojrzenia na świętość imienia Bożego może przyczynić się do poprawy tej sytuacji.

Oczywiście, zagadnienie „uświęcania Imienia Boga” jest reprezentowane w modlitewniku hebrajskim znacznie bardziej bogato niż tylko w *Kadiszu*, np. w codziennej modlitwie porannej znajduje się wołanie: „Uświęć Imię Twoje nad tymi, kto uświęca Imię Twoje, i okaż je świętym w Twoim świecie” (hebr. *kadesz et-szimcha al makdiszej szimcha, wekadesz et-szimcha b-olamecha*)<sup>25</sup>. W tym wezwaniu Bóg jest kimś, kto uświęca własne Imię, w myśl Kpł 10,3.

<sup>18</sup> Tamże, s. 278.

<sup>19</sup> Tamże, s. 55–56.

<sup>20</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 412.

<sup>21</sup> Przeczytałem tłumaczenie polskie według Biblii Warszawskiej (Warszawa 1998), ponieważ oddaje ono ideę judaistyczną uświęcenia Boga poprzez śmierć Jego bliskich. Nie jest to, oczywiście, jedyny sposób rozumienia hebrajskich wyrazów *bikrowej ekodesz* – można je przetłumaczyć też inaczej (np. „Okazę moją świętość tym, co zbliżają się do Mnie” w Biblii Tysiąclecia).

<sup>22</sup> P. GRZYCIEC, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 96.

<sup>23</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 211.

<sup>24</sup> A. NAPIÓRKOWSKI, *Ojciec nasz. Medytacje z Jezusem*, Kraków 2010, s. 66.

<sup>25</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 14.

Formuła modlitewna kończy się błogosławieństwem: *Baruch hamekadesz szemo barabim* („Błogosławiony, który uświęca swoje Imię wobec wielu”), zaś następna formuła ukazuje Boga jako króla królów „ponad wszystkimi królestwami ziemi” (hebr. *eljon lechol mamlachot haerec*). Co więcej, w modlitwie *mincha* na szabat święta Chanuka stwierdza się: „Stworzyłeś dla siebie imię święte i wielkie”<sup>26</sup>. Można uznać, że imię Boga jest święte z definicji i nie potrzebuje samo z siebie dodatkowego uświęcenia – uświęcenie jest konieczne ze względu na tych, wobec kogo się realizuje. Jest to potwierdzone w formule modlitewnej *Ata kadosz weszimcha kadosz* („Ty jesteś święty i twoje imię jest święte”)<sup>27</sup>

Modlitwa *szacharit* zawiera wezwanie *jisztabach szimcha* („niech będzie wysławiane Twoje imię”)<sup>28</sup>, zawierające wiele elementów powiązanych z Modlitwą Pańską. Co prawda, nie mówi bezpośrednio o „uświęceniu” imienia Boga, ale porusza wiele aspektów z tym związanych. Dalej tekst brzmi: „Królu nasz, Boże, królu wielki i święty na niebie i na ziemi. Tobie się należy (...) świętość i królowanie. Błogosławieństwa i dziękczynienia [należą się] Twemu imieniu, wielkiemu i świętemu (...). Błogosławiony jesteś, Panie, Boże, królu wielki (...), królu jedyny (hebr. *jachid*)”. Całe przesłanie modlitwy *jisztabach* wskazuje na niepodzielny związek pomiędzy Bogiem a Jego imieniem, pomiędzy wysławianiem Boga a wysławianiem Jego imienia, pomiędzy królowaniem Boga a Jego świętością.

Tuż po odczytaniu *jisztabach* oraz Ps 120 kantor wzywa obecnych: „Błogosławcie imię Pana błogosławionego”, po czym zgromadzenie modli się słowami: „Niech będzie błogosławione, wysławiane, uwielbione, wywyższone i wyniesione imię Króla nad królami królów (hebr. *melech malchey hamlachim*), świętego, błogosławiony On. (...) Jego imię przewyższa wszystkie błogosławieństwa i wychwalanie. Niech będzie błogosławione imię Jego królowania w chwale na wieki”<sup>29</sup>. Nieco dalej jest mowa o aniołach, którzy „błogosławią, wychwalają, wysławiają, uświęcają (hebr. *makdiszin*) i koronują (hebr. *mamlichin*) imię Boga, króla wielkiego, potężnego i przerażającego, święty On. I wszyscy oni przyjmują na siebie ciężar królestwa niebios (...). I przekazują sobie nawzajem prawo uświęcać (hebr. *lehakdisz*) Stwórcę (...) i ogłaszają świętość (hebr. *k'dusza*) w bojaźni i mówią z drzeniem: Święty, święty, święty Pan, Bóg zastępów!”<sup>30</sup> Można z tego tekstu modlitwy dowiedzieć się, że uświęcanie imienia Boga to prawo i przywilej przede wszystkim aniołów, którzy realizują

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 235.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 196.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 41–42.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 42.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 43; są to słowa zaczerpnięte z Iz 6,3.

to zadanie powtarzając słowa, przytoczone przez proroka Izajasza. W sobotę ta część modlitwy jest rozbudowana i zawiera wezwanie *nakdisza*: „Będziemy uświęcać i uwielbiać Ciebie, jak serafini (...): Święty, święty, święty”<sup>31</sup>, wyraźnie wskazujące, że żyd uświęca imię Boga naśladując aniołów i powtarzając te same słowa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w myśl tego tekstu również my, powtarzając w czasie Mszy św. hymn *Święty, święty, święty...*, robimy dokładnie to samo – uświęcamy imię Boga. Katechizm Kościoła Katolickiego wyjaśnia, że wypowiadając słowa „święć się Imię Twoje”, prosimy, by to imię Boże było uświęcone w nas przez nasze życie. Bo jeśli dobrze żyjemy, imię Boże jest błogosławione; ale jeśli źle żyjemy, jest ono znieważane, jak mówi apostoł: „Z waszej przyczyny poganie bluźnią imieniu Boga” (Rz 2,24; por. Ez 36,20-22)<sup>32</sup>.

Ciekawy aspekt „uświęcania” imienia Bożego zawiera sobotnia modlitwa poranna *szacharit*. Są tam słowa: „Niech będzie uświęcone imię Twoje wśród nas, Panie, Boże nasz, przed oczami wszystkiego, co żyje”<sup>33</sup>. Nie jest to zatem sprawa prywatna pojedynczego żyda, ani nawet społeczności żydowskiej. Uświęcanie imienia Boga musi odbywać się publicznie, w środowisku wierzących, ale na oczach całego świata.

Warto odnotować, że imię Boga jest wspominane w modlitwach żydowskich nie tylko w związku z jego uświęceniem. Ze względu na swoje imię Bóg ma zlitować się nad Izraelem (s. 44 w analizowanym *Sidurze*) oraz przebaczyć grzechy (s. 55), żydowskie serce kocha Jego imię i odczuwa bojaźń przed nim (s. 44), żyd ufa imieniu Boga (s. 45), do swojego imienia Bóg przybliżył żydów (s. 45) itp. Jedno z najciekawszych wezwań modlitewnych stwierdza, że Boże „imię wielkie i święte zostało wezwane nad nami” (s. 215). Jest to czynnik decydujący o odpowiedzialności Izraela przed Bogiem, o którym ma on świadczyć przed ludzkością.

Modlitwa dodatkowa *musaf* na szabat wyraża oczekiwanie, że „znajdzie odpocznienie cały Izrael, który uświęca Twoje imię”<sup>34</sup>. Zatem uświęcenie imienia Bożego jest powiązane z eschatologicznym odpocznieniem, którego obrazem i zapowiedzią jest sobotni odpoczynek. Zagadnienie to związane jest bezpośrednio z rozważaniami, zawartymi w 4. rozdziale Listu do Hebrajczyków i wymaga dodatkowego zbadania.

---

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 196.

<sup>32</sup> KKK 2045.

<sup>33</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 205.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 218.

## „Przyjdź królestwo Twoje”

M. Rosik<sup>35</sup> zwraca uwagę na fakt, że już teksty biblijne definiują Boga jako króla nad Izraelem, np. 1 Sm 12,12. Literatura rabiniczna nie mówi o „przyjściu” królestwa Bożego; używa raczej określeń typu: „ujawniło się”, „stało się jawnym” itp. Jako jedyny wyjątek pojawia się wyraz *ata* w aramejskim Targumie do Mich 4,8<sup>36</sup>. Podobnie jest w modlitewniku; nie występuje w nim ani jedno wezwanie, w którym żyd prosiłby o „nadejście” królestwa Boga. Pojawia się natomiast wezwanie: „niech się ujawni i stanie się widoczne Jego królowanie nad nami” (*jitgale wetera'e*)<sup>37</sup>. Niewykluczone, że Jezus Chrystus właśnie to znaczenie „ujawnienia” wkładał w wyraz, oddany w greckiej wersji Ewangelii Mateusza jako ἐλθέτω. Potwierdzać to przypuszczenie zdaje się użycie tego samego słowa w zdaniu: „nie ma nic ukrytego, co by na jaw nie wyszło (ἐλθη εἰς φανερόν)” (Mk 4,22). Możliwe jednak, że Jezus zachęca do tego, by Jego uczniowie prosili Boga o definitywne i ostateczne nadejście Królestwa, które w owym czasie zaledwie „przybliżyło się”. Użyty bowiem w Mk 1,15 wyraz ἤγγικεν jest w formie *ind. perf. act.*, która nadaje mu znaczenie: „było daleko, stało się blisko i tak pozostaje” (stan obecny, który jest wynikiem czynności przeszłej dokonanej)<sup>38</sup>. Można zatem rozumować, że w wyniku modlitwy uczniów Chrystusa ten stan ulegnie dalszej zmianie i królestwo Boże stanie się niezaprzeczalną rzeczywistością, oczywistą dla wszystkich.

W modlitwie *Kadisz* pojawia się aramejskie wyrażenie *jamlich malchute*, dosł. „będzie królować Jego królowanie”<sup>39</sup>, natomiast w codziennej modlitwie brzmią słowa: „Pan królował, Pan króluje, Pan będzie królował (hebr. *jimloch*) na wieki wieków. I będzie Pan królem nad całą ziemią”<sup>40</sup>. Forma *imperfectum jimloch* oznacza czas przyszły, ale również czynność ciągłą i wskazuje na przekonanie, że królowanie Boga nad światem po prostu trwa cały czas, ale w „tym dniu”, w dniu ostatecznym, ujawni się w sposób szczególny. Wspomniany Targum do Mich 4,8 łączy nadejście królestwa Bożego z przyjściem Mesjasza, który usunie grzechy ludu Izraela<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> M. ROSIK, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13)*.

<sup>36</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 418.

<sup>37</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 74.

<sup>38</sup> A. I K. KORUSOWIE, *Hellenike glotta. Podręcznik do nauki języka greckiego*. Warszawa – Kraków 1994, s. 133.

<sup>39</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 23.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 30.

<sup>41</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 418.

W modlitwie *Amida*, czytanej po południu i wieczorem, pojawia się wezwanie, stwierdzające świętość Boga oraz Jego królowanie: „Ty jesteś święty i imię Twoje jest święte, i święci będą wysławiać Ciebie całymi dniami. Sela. Ponieważ Ty jesteś królem wielkim i świętym”<sup>42</sup>. Nieco dalej Bóg jest nazwany „królem nad królami królów, święty i błogosławiony”<sup>43</sup>. Wydaje się, że nieprzypadkowo świętość imienia i królowanie Boga znajdują się obok siebie w Modlitwie Pańskiej – te dwa aspekty są głęboko powiązane ze sobą w religijności żydowskiej.

Królowanie Boga nad Izraelem oraz nad całym światem powtarza się w modlitewniku żydowskim wielokrotnie i wyprowadzane jest z licznych tekstów biblijnych. Modlitewnik *Machzor* nazywa Boga „królem najwyższym” (hebr. *Melech Eljon*)<sup>44</sup>. W ciągu 10 dni między Nowym Rokiem a Jom Kippur recytowana jest modlitwa pokutna *Awinu malkemu* (Ojcze nasz, królu nasz)<sup>45</sup>, odwołująca się do władzy Boga nad światem i nad Izraelem. Jeden z obszerniejszych fragmentów, poświęconych właśnie zagadnieniu królowania Boga, pojawia się pod koniec codziennej modlitwy *szacharit* i jest tym ciekawszy, że zawiera te same aluzje do słów proroka Izajasza 45,23, co i List do Filipian 2,6-11: „Cała ludzkość wezwie imienia Twojego i nawrócisz do Siebie wszystkich nieprawych ziemi. Poznają i zrozumieją wszyscy mieszkańcy świata, że przed Tobą musi ugiąć się każde kolano i przysięgać każdy język. Przed Tobą, Panie, Boże nasz, będą zgiąć kolana i padać na twarz, i uwielbionemu imieniu Twemu oddawać chwałę. I wszyscy przyjmą na siebie ciężar Twojego królowania, i Ty będziesz królował nad nimi, wkrótce i na wieki. Bo przecież królowanie należy do Ciebie i w chwale będziesz królować, jak napisano w Twojej Torze: Pan będzie królem na wieki. I powiedziano: I będzie Pan królem nad całą ziemią, w dniu tym Pan będzie jeden i Jego imię jedno”<sup>46</sup>.

Odnotować należy, że w żydowskim pojmowaniu, wyrażonym w tej modlitwie, Izrael jest narodem, który przyjął na siebie „ciężar” królowania Boga<sup>47</sup>, i teraz powinien się modlić o to, by również inne narody uczyniły to samo. Odwołując jakiegokolwiek rutynowe błogosławieństwo, żyd wypowiada formułę:

<sup>42</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 120.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 126.

<sup>44</sup> *Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, s. 43.

<sup>45</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 63–65.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 93. Przytoczony cytat biblijny pochodzi z Księgi Zachariasza 14,9. Podobne wezwania powtarzają się też w modlitwach popołudniowej i wieczornej, np. s. 128–129.

<sup>47</sup> Po odczytaniu wieczornej modlitwy *Szma Israel* recytuje się błogosławieństwa, stwierdzające m.in., że synowie Izraela „wzniesli okrzyki chwały i dziękczynienia dla imienia Jego, i z chęcią przyjęli na siebie Jego królowanie” (s. 116). W prywatnej modlitwie przed snem pojawiają się słowa: „króluj nad nami na wieki!” (s. 132).

„Błogosławiony jesteś Panie, Boże nasz, królu wszechświata”<sup>48</sup>, tym samym jakby uznając królowanie Boga nad światem, podczas gdy reszta świata tego królowania nie uznaje. Uznanie królowania Boga przez Izrael rozciąga się w czasie na wszystkie pokolenia, co jest wyrażone słowami: „Królu nasz i królu naszych ojców”<sup>49</sup>. Tak się składa, że w żydowskiej mentalności tkwi pogląd, że „narody” (hebr. *goyim*) nadal nie uznają Boga Izraela za króla wszechświata – także chrześcijanie. Zatem dzięki modlitwie *Ojciec nasz* Izrael może odkryć, że „narody” (przynajmniej chrześcijańskie) uznają królowanie Boga nad światem i również wołają do Niego, by królowanie to objęło wszystkich bez wyjątku. Byłoby to przełomowe odkrycie dla wyznawców judaizmu, zwłaszcza w połączeniu z pragnieniem „narodów”, by imię Boga było uświęcane. Wydaje się, że naród żydowski, powołany do uświęcania imienia Boga (uważający, że ma na to „monopol”, i jednocześnie rozumiejący, jak wielu żydów czyni coś odwrotnego), mógłby odczuć zazdrość z tego powodu – zazdrość<sup>50</sup>, o której marzył św. Paweł i o której pisał, że „narody” (τὰ ἔθνη) mają ją wzbudzić i powiększać w Izraelitach (Rz 11,11b).

W modlitwie codziennej *mincha* jest mowa o tym, że pobożni (hebr. *chasidecha*) opowiedzą ludzkości (hebr. *bnaj haadam*) o chwale królowania Boga i wspaniałości Jego królestwa. Kulminacją tej modlitwy jest stwierdzenie: „Twoje królowanie obejmuje wszystkie światy (hebr. *kol olamim*), a panowanie Twoje (hebr. *memszaletcha*) wszystkie pokolenia”<sup>51</sup>. Równoległy tekst modlitwy *arawit* zapowiada: „Wszystkie narody, które stworzyłeś, przyjdą i złożą Ci pokłon, i będą służyć Twojemu imieniu” Cała seria błogosławieństw i wezwań na ten temat kończy się słowami: „Nie mamy innego króla poza Tobą. Błogosławiony jesteś Panie, królujący w chwale! Będzie królował nad nami na wieki i nad całym swoim stworzeniem”<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 108–110.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 47.

<sup>50</sup> Rz 11,11 używa wyrazu παραζηλώω, w niektórych tłumaczeniach oddanego jako „większa gorliwość”; w słowniku Popowskiego (R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 463): „pobudzać do zazdrości”.

<sup>51</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 118.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 119.

## „Bądź wola Twoja”

Wezwanie: „Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie” przypomina krótką modlitwę rabiego Eliezera (ok. 90 r. po Chr.) zapisaną w traktacie talmudycznym *Berachot* 29b<sup>53</sup>

Wezwanie: „Niech będzie wolą Twoją to lub tamto” jest bardzo charakterystyczne dla modlitwy żydowskiej. Przekonanie natomiast, że wola Boga dzieje się na Niebie i może wskutek modlitwy dziać się również na ziemi, wyraża np. następująca część modlitwy *Kadisz Szalem*: „Ten, który stwarza pokój na wysokościach, niech stworzy pokój nad nami i nad całym Izraelem”<sup>54</sup>. Sobotnia modlitwa *szacharit* zawiera wezwanie: „Niech Twoja wola będzie z narodem Twoim, Izraelem”<sup>55</sup>.

Nieco dalej wola Boga, realizowana w Izraelu, jest kojarzona z męczeństwem. Wspominając tych, którzy swoją śmiercią „uświęcili imię Boże”, modlitewnik wyraźnie mówi: „byli oni i w życiu, i w śmierci złączeni [z Bogiem] (...) pełniąc wolę Władcy i Jego pragnienia”<sup>56</sup>. Nie ma zatem w żydowskim pojmowaniu relacji z Bogiem myślenia, jakoby wola Jego była zawsze czymś łatwym i przyjemnym. Ściągając na ziemię wolę Boga, żyd musi się liczyć z tym, że jego odpowiedzialnością jest pełnienie tej woli – aż do krwi, do poświęcenia własnego życia.

Bardzo pocieszająco brzmi w związku z tym zalecenie z *Pirkej Awot* (2,4): „wykonuj wolę Jego jak własną wolę, by i On wypełniał twoją wolę jak własną; słów własną wolę przed wolą Jego, a On słłumi wolę innych przed wolą twoją”<sup>57</sup>. Co prawda, nie znajduje to przełożenia bezpośrednio na wezwania modlitewne, jednakże w sposób oczywisty zależność między wolą człowieka i jego czynkami oraz wolą Boga jest przedstawiona bardzo pozytywnie. Nie jest to bierne „pogodzenie się” z wolą Boga, ale jest to czynne uczestniczenie w realizacji woli Boga w życiu codziennym, w świecie, w którym żyjemy. Mówiąc: „bądź wola Twoja”, powinniśmy mieć to na uwadze, by potem tę wolę Boga realizować.

<sup>53</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 419–420.

<sup>54</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 23.

<sup>55</sup> *Tamże*, s. 203.

<sup>56</sup> *Tamże*, s. 211.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 253.

## „Chleba daj nam”

Kolejne wezwanie Modlitwy Pańskiej brzmi: „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Występujący w nim wyraz ἑπιούσιον ma znaczenie niepewne<sup>58</sup>. Jest on potwierdzony we wszystkich tekstach greckich, ale różnie tłumaczony na łacinę: *cottidianum* (it), *supersubstantialem* (vg), *perpetuum* (syf), *venientem* (sa) oraz *crastinum* (mae, bo)<sup>59</sup>. W wydaniu interlinearnym Nowego Testamentu<sup>60</sup> jest wyjaśniony jako „powszedni = codzienny? obecny? niezbędny?”. Według Keenera<sup>61</sup>, nawiązuje on do „chleba (manny) przeznaczonego na określony dzień” w czasie wędrówki Izraela przez pustynię. Tradycyjnie na polski tłumaczy się go jako chleb „powszedni” (również najnowszy przekład<sup>62</sup> zachowuje takie sformułowanie), zaś D. Stern przełożył to opisowo jako „pokarm, którego nam dziś potrzeba”. G. Lohfink wyprowadza ten wyraz od ἐπιεῖναι – „następować, nadchodzić, być bliskim” i wnioskuje, że chodzi o prośbę o chleb na nadchodzący wieczór lub następny dzień<sup>63</sup>. K. Bardski wyjaśnia ἑπιούσιος jako „wystarczający na cały dzień”<sup>64</sup>, natomiast Katechizm Kościoła Katolickiego podaje znaczenie: „wszelkie dobro wystarczające do utrzymania”.<sup>65</sup> Wyraz ten nie występuje nigdzie więcej w Nowym Testamencie, tylko w Modlitwie Pańskiej (w obydwu tradycjach: Mt 6,11 oraz Łk 11,3).

Być może to pojęcie nawiązuje do Prz 30,8, gdzie jest mowa o chlebie niezbędnym (hebr. *lechem chuki*)<sup>66</sup>. Słowo ἄρτος – „chleb” występuje w Modlitwie Pańskiej w znaczeniu ogólnym jako jedzenie, pożywienie, oraz w znaczeniu przenośnym jako środki utrzymania, majątek, praca, sposób zarabiania<sup>67</sup>. Modlitwa o chleb jest normalnym elementem liturgii żydowskiej. W codziennej porannej modlitwie żyda pojawia się następujące sformułowanie: „zapewnij mi chleb należny (hebr. *chuki*), daj mi i mojej rodzinie wyży-

<sup>58</sup> R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 224.

<sup>59</sup> NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1998<sup>27</sup>, s. 13.

<sup>60</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1993, s. 24.

<sup>61</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000.

<sup>62</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych*, Częstochowa 2008.

<sup>63</sup> G. LOHFINK, *Czy Jezus głosił utopię?*, tł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2006, s. 75.

<sup>64</sup> K. BARDSKI, *Podręcznik do nauki języka greckiego Nowego Testamentu*. Warszawa 1999, s. 58.

<sup>65</sup> KKK 2837.

<sup>66</sup> Septuaginta oddaje ten wyraz jako coś należnego i wystarczającego (τὰ δέοντα και τὰ αὐτάρικτα).

<sup>67</sup> A. BOROWSKI, J.L. KONTKOWSKI, Z. SZYMANEK, *Ojciec nasz*, Kraków 1999, s. 58.

wienie zanim odczujemy potrzebę. Spraw, bym uczciwie zarabiał na życie”<sup>68</sup>. Dalej wezwanie to zawiera odwołanie do Ps 104,28, rozumianego jako pochwała Bogu, zapewniającemu pożywienie dla wszystkiego, co żyje. To samo odwołanie pojawia się również w modlitwie popołudniowej (*mincha*), gdzie cytat Ps 104,28 jest poprzedzony stwierdzeniem: „Wszystko [co żyje] kieruje do Ciebie swe oczy, a Ty dajesz im i karmisz każdego o odpowiedniej porze”<sup>69</sup>. Łatwo zauważyć tutaj przekonanie, przedstawiane również przez Jezusa (Mt 6,8), że Bóg wie, czego nam potrzeba, zanim o cokolwiek poprosimy. *Sidur* zawiera ponadto 10 stron modlitw dotyczących jedzenia<sup>70</sup> (przed posiłkiem, po posiłku, błogosławieństwa na różne potrawy), które nie są przedmiotem naszego zainteresowania, gdyż dotyczą konkretnych sytuacji przy stole, a nie modlitwy liturgicznej (społecznej).

Należy zwrócić uwagę na ważny szczegół, związany z możliwością wykorzystania Modlitwy Pańskiej na wspólnych spotkaniach z żydami niezależnie od tego, w jakim stopniu angażują się oni w praktykowanie judaizmu<sup>71</sup>. Porównanie tekstów liturgicznych na dni powszednie i na szabat pokazuje, że z liturgii szabasowej usunięte są elementy prośby, skierowanej na zaspokojenie potrzeb osobistych<sup>72</sup>. W wyniku tego zamiast 18 błogosławieństw (hebr. *tfila szmone esre*) recytuje się ich 7 (hebr. *tfilat szewa*). M.in. w szabat nie prosi się Boga „o rozum, zrozumienie i wiedzę”, o wybawienie, o uzdrowienie, o wyżywienie, o ustanowienie sprawiedliwości, o ustanowienie królestwa Boga nad Izraelem, a nawet o wysłuchanie modlitw. Pod tym względem Modlitwa Pańska „nie nadaje się” do odczytania w szabat, gdyż jej wezwania mogą nosić – w rozumieniu żydowskim – charakter „interesów” załatwianych z Panem Bogiem<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 56.

<sup>69</sup> *Tamże*, s. 118.

<sup>70</sup> *Tamże*, s. 101–110; jest to dział nazwany *Birkat hamazon*.

<sup>71</sup> W przypadku Żydów praktykujących chodzi o okazanie im szacunku i uwzględnienie ich zwyczajów. W przypadku Żydów niepraktykujących i nawet niewierzących odniesienie do obowiązujących w judaizmie norm często wzbudza w nich zainteresowanie wiarą i modlitwą.

<sup>72</sup> W analizowanym wydaniu modlitewnika *Amida* odczytywana w modlitwie porannej na co dzień znajduje się na s. 49–61, zaś skrócona wersja sobotnia – na s. 195–201.

<sup>73</sup> *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jerusalem – Moskow 1993, s. 553, podaje w komentarzu, że właśnie znamiona „interesu” w tych prośbach spowodowały usunięcie ich z liturgii szabasowej. Talmud Jerozolimski w traktacie *Szabat* 15,3 mówi, że „nie wypada prosić w święto o załatwienie spraw powszednich”

## „Przebacz nam”

Kolejny zwrot: „I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” to jedyna prośba, w której człowiek, prosząc Boga, odwołuje się do własnego postępowania<sup>74</sup>. Tradycja żydowska raczej nie odwołuje się w modlitwach o przebaczenie do własnego przebaczenia długów. Jednakże temat ten jest obecny w nauczaniu rabinicznym, np. w traktatach *Bawa Kama* 8,7 oraz *Rosz haszana*. W tym ostatnim jest przytoczona rozmowa prozelity Belurii z rabbanem Gamlielem II (zm. ok. 90 r. po Chr.) i rabbinem Jose Kapłanem (zm. ok. 100 r. po Chr.), który opowiedział przypowieść o darowaniu win. W tej przypowieści wykorzystał obraz pożyczki oraz króla, który rozsądzał pomiędzy dłużnikiem i wierzycielem<sup>75</sup>.

Użyty w Modlitwie Pańskiej wyraz grecki ὀφείλημα oznacza przede wszystkim „dług pieniężny”<sup>76</sup>, którego darowanie odczuwa się jako wielki prezent. Koncepcja grzechu jako długu zaciągniętego względem Boga nie wynika bezpośrednio ze Starego Testamentu, ale wiąże się z aramejskim pojęciem *hoba* – „dług, wina”<sup>77</sup>. Z reguły żyd, błagając Boga o miłosierdzie, przypomina Bogu Jego łaskawość oraz zasługi praojców – a w czasach Jezusa również przelaną krew zwierząt składanych na ofiarę w świątyni. Być może w oczach słuchacza żydowskiego zdanie to nie było do końca jasne, skoro w wersecie Mt 6,14 Jezus wyjaśnia: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia (παραπτώματα), i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski”, uzależniając tym samym odpuszczenie grzechów od wzajemnego przebaczenia. To przypuszczenie zdaje się potwierdzać fakt, że na ten sam temat Jezus opowiedział przypowieść o darowaniu długów, kończącą się konkluzją: „Czy i ty nie powinienesz być zlitować się nad współsługą swoim, jak i ja zlitowałem się nad tobą?” (Mt 18,33). Wewnętrzny związek tej przypowieści z Modlitwą Pańską potwierdza użycie wyrazów ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις – „uwolniliśmy dłużników”, nawiązujących do Mt 18,27, gdzie wtrącony do więzienia sługa został zwolniony, a dług mu darowano<sup>78</sup>.

Przenośny sens słowa „dług”, oznaczającego w tym kontekście wykroczenia i winy, podkreśla również M. Wojciechowski<sup>79</sup>. Píše on, że grzesznik ma zobowiązania wobec Boga i ludzi większe niż jest w stanie spłacić, dlatego pokłada

<sup>74</sup> W. ZATORSKI, *Kiedy mówimy „Ojciec nasz...”*, s. 114.

<sup>75</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 425–426.

<sup>76</sup> *Peszitta* (aramiejskie tłumaczenie Ewangelii Mateusza) zawiera w tym miejscu wyraz *hauben*.

<sup>77</sup> S. WITKOWSKI, *Nowa jakość życia – Kazanie na Górze Mt 5–7*, Kraków 2004, s. 133.

<sup>78</sup> W języku hebrajskim istnieje pojęcie *szemita*, oznaczające obowiązkowe darowanie długów w roku jubileuszowym (Pwt 15,1-2).

nadzieję w darowaniu długu przez miłosiernego Boga. Nadzieja ta jest głęboko zakorzeniona w Starym Testamencie<sup>80</sup>, np. w postaci obietnicy zapisanej w Księdze Izajasza: „Ja, właśnie Ja przekreślam (hebr. *moche*) twe przestępstwa (hebr. *p'sza'echa*) i nie wspominam twych grzechów (hebr. *chattotecha*)” (Iz 43,25). Św. Grzegorz z Nyssy mówił: „Pragniesz odpuszczenia grzechów? Ty je wpierv odpuść, a Bóg zatwierdzi wyrok. Twój wyrok na bliźniego – a jest on w twojej mocy – zapewni ci podobny wyrok u Boga”<sup>81</sup>

Wydaje się, że dzisiejszy judaizm przyswoił ten element, obecny w nauczaniu Jezusa. Co wieczór, przed prywatnym (niepublicznym) odczytaniem *Szma Israel*, żyd rozpoczyna modlitwę słowami: „Panie wszechświata! Oto przebaczam wszystkim, kto zmuszał mnie do gniewu, dokuczał mi lub zgrzeszył (hebr. *szechataa*) wobec mnie, [wyrządzając szkodę] mojemu ciału, mojemu majątkowi, mojej godności lub innej mojej własności (...), przebaczam wszystkim, niech nikt nie zostanie ukarany z mojego powodu”. Jest to piękne rozwinięcie myśli zawartej w Modlitwie Pańskiej: „przebaczamy tym, którzy przeciw nam zawinili”, posunięte do szczytu przebaczenia – do prośby, by Bóg nie ukarał nikogo za grzechy dokonane przeciwko mnie. Dopiero po takim postawieniu sprawy żyd odważa się prosić o darowanie grzechów (hebr. *mechok*, dosłownie: o „wymazanie” ich), ale zanim to uczyni, wypowie słowa: „Oby było wolą Twoją, Panie, Boże mój i Boże moich ojców, bym nie grzeszył więcej, nie powtarzał swoich grzechów, nie pobudzał Ciebie do gniewu i nie czynił tego, co jest złe w Twoich oczach”<sup>82</sup>.

Modlitwa o przebaczenie grzechów w dzisiejszym judaizmie rodzi pewien problem z powodu braku Świątyni i niemożności złożenia odpowiedniej ofiary za grzech (przebłagalnej według Kpł 4,1-5 albo zadośćuczynienia według Kpł 5,14-26). Dlatego też w codziennej modlitwie porannej prośba o odpuszczenie grzechów jest sformułowana ogólnie: „Oby było wolą Twoją, Panie, Boże nasz i Boże naszych ojców, byś zlitował się nad nami i odpuścił (hbr. *timchal*) nam wszystkie nasze grzechy (hbr. *chattat*), i odkupił (*techaper*) nam wszystkie nasze przewinienia (*awonotejnu*), i przebaczył wszystkie nasze przestępstwa (*tislach lechol p'szaejnu*)”<sup>83</sup>. Co prawda, dalsze słowa sugerują, by Bóg pozwolił Żydom odbudować Świątynię i składać przepisane ofiary, niemniej jednak przy-

<sup>79</sup> M. WOKIECHOWSKI, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006, s. 80.

<sup>80</sup> J.A. KLOCZOWSKI, *Ojciec nasz – źródło modlitwy*, Poznań 2009, s. 72.

<sup>81</sup> *Tamże*, s. 73.

<sup>82</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 129.

<sup>83</sup> *Tamże*, s. 15.

toczone zdanie wskazuje wyraźnie na świadomość tego, że odkupienia może dokonać tylko sam Bóg.

Prośba o odpuszczenie grzechów pojawia się również w codziennej modlitwie *Amida* i odwołuje się do natury Boga, który jest „litościwy, przebaczący”: „Opuść nam (hbr. *selach lanu*), Ojciec nasz, ponieważ zgrzeszyliśmy, przebacz nam (hbr. *m'chal lanu*), królu nasz, gdyż popełniliśmy wykroczenie (hbr. *faszaenu*)”<sup>84</sup>.

„Nie wódz nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego”

Modlitwa Pańska zawiera słowa: „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego!”. Dosłowny przekład z języka greckiego brzmiałby następująco: „Nie wprowadź nas w doświadczenie”<sup>85</sup>, jednak zgodnie z duchem języka hebrajskiego należy przekładać greckie zdanie inaczej: „Spraw, byśmy nie ulegli pokusie”<sup>86</sup>. Brat John z Taizé wyjaśnia: „Bóg umieszcza nas na drodze, na której będziemy nieuchronnie poddawani sprawdzianowi. Jednakże stwierdzenie, że Bóg chce, żebyśmy cierpieli (...), żebyśmy «weszli w pokusę» i w ten sposób zbczyli z drogi, byłoby strasliwym bluźnierstwem”<sup>87</sup>. W tym znaczeniu „kuszenie jest częścią Bożego planu zbawienia. Plan ten zakłada wolność człowieka, bez której dojście do Boga nie sprawiałoby żadnej trudności”<sup>88</sup>. A. Napiórkowski ujmuje to następująco: „Kusi nas szatan, lecz także kuszą nas ludzie. (...) Bóg dopuszcza, abyśmy byli kuszeni, ale to nie On sam nas kusi”<sup>89</sup>.

W odniesieniu do tego wersetu C.S. Keener twierdzi, że podobieństwo do starożytnych modlitw żydowskich i aramejskie sformułowania, leżące być może u podłoża tego wersetu, sugerują następujące jego znaczenie: „Nie dopuść, abyśmy zgrzeszyli, gdy będziemy poddawani próbie”<sup>90</sup>.

A. Pronzatto uważa, że pierwotne znaczenie wyrazu *πειράζω* – „doświadczać, próbować” uprawnia do odczytywania dosłownego. Na poparcie swojej tezy przytacza szereg przykładów biblijnych, pokazujących, jak człowiek wodzi na pokuszenie człowieka, człowiek wodzi na pokuszenie Pana Boga oraz Bóg

<sup>84</sup> Tamże, s. 51.

<sup>85</sup> *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, s. 24.

<sup>86</sup> P.R. GRYZIEC, *Według świętego Mateusza*, s. 101.

<sup>87</sup> BRAT JOHN Z TAIZÉ, *Ojciec nasz... w Biblii i w życiu*, tł. D. Kuchta, Katowice 1992, s. 64.

<sup>88</sup> MNICH KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO, *Ojciec nasz*, tł. D. Daumay-Pachłowska, Bydgoszcz 1999, s. 70.

<sup>89</sup> A. NAPIÓRKOWSKI, *Ojciec nasz*, s. 149–151.

<sup>90</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, s. 22.

wodzi na pokuszenie (wypróbowuje) człowieka<sup>91</sup>. Rozumowanie tego typu jest zawarte w traktacie talmudycznym *Sanhedrin* 107a, gdzie jest powiedziane, że człowiek powinien unikać pokusy (lub próby, hebr. *nisajon*). W rozważaniach przywołano Ps 26,2, w którym Dawid modlił się: „Sprawdź mnie, Panie, i wypróbuj (hebr. *b'chaneni wenasseni*)”. Kiedy jednak nadeszła godzina pokusy (próby), Dawid nie był w stanie się oprzeć i zgrzeszył (chodzi o cudzołóstwo z Batszebą)<sup>92</sup>. Konkluzja jest taka, że lepiej jest nie prosić Boga o próbę.

W modlitewniku hebrajskim znajdujemy szerszy kontekst dla takiego rozumienia: „Przyklej nas do swoich przykazań i nie dopuść, byśmy doszli do grzechu, ani do występku, ani do przestępstwa, ani do pokusy, ani do hańby, i nie dopuść, by złe skłonności zawładnęły nami, i odsuń od nas (hebr. *harchikenu*) człowieka złego i towarzysza złego”<sup>93</sup>. Nieco dalej *Sidur* rozwija wezwanie „zachowaj od złego” w sposób następujący: „Niech będzie wolą Twoją, Panie, Boże mój i Boże ojców moich, byś mnie zachowywał (hebr. *tacileni*) dzisiaj i codziennie przed zuchwałymi i przed zuchwałością, przed człowiekiem złym, przed moimi złymi skłonnościami, przed towarzyszem złym, przed sąsiadem złym, przed zdarzeniem złym, przed okiem złym, przed językiem złym, przed fałszywym świadectwem, przed nienawiścią ludzką, przed pomówieniem, przed śmiercią gwałtowną, przed chorobą ciężką, przed nieszczęśliwym wypadkiem, przed wrogiem (hebr. *satan*), przed sądem surowym, przed okrutnym przeciwnikiem w sądzie, niezależnie, czy jest on Synem Przymierza, czy nie jest, i przed osądzeniem na karę w gehennie”<sup>94</sup>. Widzimy, jak wiele aspektów może się kryć za prostymi słowami: „zachowaj nas ode złego” (dosłownie: „wyciągnij nas ze złego”<sup>95</sup>).

Znamienne jest, że w codziennej modlitwie żydowskiej pojawia się wezwanie: „Boże mój! Zachowaj (hebr. *nacor*) mój język od zła”<sup>96</sup>. W sposób oczywisty koresponduje to z myślami, zawartymi w Liście Jakuba, który uważa, że język „jest pełen śmiertcionośnego jadu i ciągle zagrażającego zła” (Jk 3,8). Świadomość tego, że język może wyrządzić zło innym, znacznie poszerza ramy rozumienia słów Modlitwy Pańskiej: „zachowaj nas od zła”. Kiedy Bóg zachow-

<sup>91</sup> A. PRONZATO, *Ojciec nasz. Modlitwa dzieci Bożych*, tł. M. Serejska-Wróbel, Warszawa 1999, s. 148–151.

<sup>92</sup> H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, s. 422.

<sup>93</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 10.

<sup>94</sup> *Tamże*, s. 11.

<sup>95</sup> Takie znaczenie podaje: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, s. 24.

<sup>96</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 61, 155 i in.

wa nasz język od złego, uchroni nas przed zranieniem drugiego człowieka. W ten sposób, modląc się, by Bóg zachował nas ode złego, modlimy się o to, by Bóg uchronił nas przed wyrządzeniem zła drugiemu człowiekowi. Warto poszerzyć słowa dobrze znanej i często powtarzanej modlitwy o ten głęboki sens.

Kiedy jest odczytywana Tora w poniedziałki i czwartki, bezpośrednio przed wyjęciem rodaków z szafki odmawia się prośby o odpuszczenie grzechów, w których pada sformułowanie: „i wybaw nas od zła wszelkiego” (hebr. *wehacilenu mikol ra*). Przed położeniem rodaków na specjalnym stole do czytania zgromadzeni odczytują modlitwę zawierającą słowa: „Ojciec miłosierny (...) niech wybawi nasze dusze od czasów złych (hebr. *haszaot haraot*) i odpędzi złe skłonności (hebr. *jecer hara*) od tych, których sam niesie”<sup>97</sup>.

„Twoje jest królestwo, potęga i chwała”

Ostatnie wezwanie, niewłączone do tekstu krytycznego<sup>98</sup>, które brzmi: „Twoje jest królestwo i moc, i chwała na wieki wieków” (Mt 6,13), również ma swoje odpowiedniki w *sidurze*. M.in. przed odczytaniem fragmentu Tory kantor wzywa obecnych do wywyższania imienia Boga, na co zgromadzenie odpowiada: „Do Ciebie, Panie, należy wielkość i moc, i piękno, i wieczność, i wspaniałość, ponieważ (Twoje jest) wszystko, co znajduje się na niebie i na ziemi. Do Ciebie, Panie, należy królowanie, i Ty jesteś głową wszystkiego”<sup>99</sup>.

## 2. Podsumowanie

Nie sposób nie zauważyć uderzającej zbieżności pomiędzy dzisiejszymi modlitwami Izraela a Modlitwą Pańską. Po części można wytłumaczyć te zbieżności wspólnym źródłem inspiracji modlitewnej, jakim są natchnione teksty Biblii, przede wszystkim ksiąg prorockich oraz psalmów. Jednocześnie należy brać pod uwagę możliwość istnienia pewnych formuł modlitewnych w judaizmie w czasach Jezusa, które uległy późniejszemu rozbudowaniu i rozwinięciu. Pomimo oddzielenia Kościoła od synagogi, nie da się nie zauważyć harmonii pomiędzy nauczaniem Pana Jezusa w zakresie modlitwy a nauczaniem rabinicznym. Wszystkie najważniejsze tematy poruszone w Modlitwie Pańskiej są żywe w modlitwie dzisiejszego Izraela, a ich rozwinięcie wydaje się zgodne z naukami Mistrza z Nazaretu.

<sup>97</sup> *Tamże*, s. 74.

<sup>98</sup> NESTLE – ALAND, *Novum Testamentum Graece*.

<sup>99</sup> *Sidur szabchej geulim*, s. 74.

Z powyższego zestawienia modlitw zawartych we współczesnym modlitewniku żydowskim ze słowami Modlitwy Pańskiej można wywnioskować, że Jezus dobrze znał tradycje modlitewne judaizmu, akceptował je i uznawał za wartościowe. Proponując własną formułę modlitewną, Jezus zawiera w niej w skrótovej formie najważniejsze elementy liturgii żydowskiej, z których część jest dobrze znana i zrozumiała żydowskiemu słuchaczowi Kazania na górze, a część wymaga komentarza. Uniwersalizm każdego stwierdzenia Modlitwy Pańskiej powoduje, że znajduje ona już od dwóch tysięcy lat oddźwięk w sercu każdego wierzącego, kształtując osobiste relacje między człowiekiem a Bogiem. Niepodobna, by nie znalazła rezonansu również w sercu dzisiejszego żyda, który odnajdzie każde jej wezwanie w rozbudowanej formie w modlitewnikach używanych od stuleci i zaakceptowanych przez wszystkie odłamy judaizmu.

Nie powinno nas dziwić, że w teologii modlitwy, zaprezentowanej w Kazaniu na górze, zabrakło elementu zwracania się do Boga „w imię Jezusa”. Biorąc pod uwagę kontekst Kazania, pierwszego publicznego wystąpienia Jezusa, skierowanego do świeżo powołanych uczniów w obecności licznych tłumów przypadkowych słuchaczy, którzy być może nigdy nie pójdą za Nim, Jezus nie mógł zaproponować formuły modlitewnej odwołującej się do Jego Imienia. Uczynił to w zupełnie innym kontekście, w atmosferze poufnej rozmowy z uczniami, którzy właśnie mieli „zanurzyć się” w tajemnicę Jego śmierci i zmartwychwstania – jak opisuje to Ewangelia Jana w rozdziałach 14–16.

Jednym z najważniejszych wniosków ogólnych, wynikających z przeprowadzonej analizy, jest obserwacja, że zastosowany w Modlitwie Pańskiej zwrot „my” może w jednakowym stopniu oznaczać i żydów, i chrześcijan. Podobnie modlimy się do Boga, którego nazywamy naszym Ojcem, którego imię uświęcamy i królestwo przyjmujemy na siebie. Pragniemy pełnić Jego wolę i oczekujemy, że Bóg, którego prosimy o pokarm, o przebaczenie grzechów oraz o zachowanie nas od zła w rozmaitych jego przejawach (nie wykluczając osobowego zła w postaci „przeciwnika” – hebr. *satana*) nam tego wszystkiego nie odmówi. Z tego punktu widzenia łatwo zauważyć, że łączy nas bardzo wiele, choć istniejących różnic nie da się pokonać o ludzkich siłach<sup>100</sup>. „Tyłko w łączności z «my» dzieci Bożych możemy w ogóle przekraczać granicę tego świata i wznosić się do Boga”<sup>101</sup>.

<sup>100</sup> A. PROZOROWSKI, *Duchowość judaizmu*, Poznań 2013, s. 40.

<sup>101</sup> J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tł. W. Szymona, Kraków 2007. s. 116.

## The Lord's Prayer in the context of Jewish mentality of the Matthew's targeted readers

### SUMMARY

Catholic Church promotes the dialogue with Judaism and encourages interfaith meetings aimed to mutual understanding and friendship. Obviously, prayer is and should be the main integrating factor, and the Lord's Prayer fits the best to such a task. It was formulated in the context of Jewish mentality and prayer tradition and rabbis in general do not object its content. In the paper, the comparison of the Lord's Prayer in Matthew's version with standard prayer book of today's Jews is presented. It reveals how Christians may deepen their understanding of the familiar prayer with unfamiliar meaning, and how Jews may see the "Jewishness" of the very roots of Christian prayer and belief.

**Słowa kluczowe:** Modlitwa Pańska, dialog z Żydami

**Keywords:** The Lord's Prayer, the dialogue with Judaism