

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Podyplomowe Studia Biblijne

Mirosław Rucki

**„Modlitwa Pańska” w kontekście mentalności
żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza**

Praca końcowa

pod kierunkiem ks. dra R. Zawadzkiego

Wrocław 2012

SPIS TREŚCI

WSTĘP

Dlaczego „Ojciec nasz”?	3
-------------------------	---

ROZDZIAŁ I

Żydowski adresat Ewangelii Mateusza	10
1.1. Autorstwo Ewangelii Mateusza	10
1.2. Żydowska tematyka Ewangelii Mateusza	11
1.3. Kontekst historyczny Ewangelii Mateusza	12
1.4. Ewangelia Mateusza i Modlitwa Pańska a dzisiejszy judaizm	13

ROZDZIAŁ II

Modlitwa prywatna i społeczna w judaizmie	16
2.1. Modlitwa prywatna	18
2.2. Modlitwa społeczna	20

ROZDZIAŁ III

Uwagi historyczno-krytyczne	22
3.1. Krytyka tekstu	24
3.2. Struktura Modlitwy Pańskiej	25

ROZDZIAŁ IV

Porównanie tekstu „Modlitwy Pańskiej” do współczesnego modlitewnika hebrajskiego	28
4.1. Ojciec nasz	28
4.2. Święć się imię Twoje	29
4.3. Przyjdź królestwo Twoje	32
4.4. Bądź wola Twoja	35
4.5. Chleba daj nam	36
4.6. Przebacz nam	37
4.7. Nie wódz nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego	39
4.8. Twoje jest królestwo, potęga i chwała	41
4.9. Podsumowanie	41

ZAKOŃCZENIE	44
-------------	----

BIBLIOGRAFIA	47
--------------	----

WYKAZ SKRÓTÓW	50
---------------	----

Aneks 1. Propozycja rekolekcji (dni skupienia) dla Żydów zainteresowanych dialogiem z chrześcijanami	51
------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Aneks 2. Propozycja rekolekcji (dni skupienia) dla chrześcijan zainteresowanych dialogiem z judaizmem	59
-------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Wstęp

Dlaczego modlitwa „Ojcze nasz”?

W adhortacji posynodalnej *Verbum Domini*¹ Ojciec Święty Benedykt XVI mówi: „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” (VD, 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.

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. Niech wyjaśnieniem będzie pewne zdarzenie, które miało miejsce kilka lat temu, przy okazji pracy ewangelizacyjnej na Łotwie.

Kiedy spacerując ulicami starej Rygi znaleźliśmy synagogę, była już godzina 19:00. Ku naszemu zdziwieniu drzwi były otwarte, więc weszliśmy do przedsionka. Nałożyłem swoją jarmułkę (którą zawsze mam ze sobą na wypadek, gdyby nadarzyła się okazja zwiedzania synagogi lub cmentarza żydowskiego), przywitałem „szalomem” siedzącego u wejścia Żyda i po rosyjsku poprosiłem o nakrycie głowy dla kolegi. A ponieważ on odezwał się po hebrajsku, wyjaśniłem mu w tym języku, że jesteśmy z Polski (tyle się nauczyłem na kursach hebrajskiego). Moje słowa wywołały duże poruszenie wśród brodatych mężczyzn w czarnych kapeluszach, którzy zgromadzili się wokół nas pytając: „Atem jehudim? Atem jehudim? (czy jesteście Żydami?)” Musiałem ich zmartwić i odrzekłem: „Lo, anachnu katolim, awal anachnu rocim lir’ot bejt haknesset” (w moim przynajmniej pojęciu to miało oznaczać, że jesteśmy katolikami, ale chcemy zobaczyć synagogę). Na co najstarszy z nich odpowiedział po rosyjsku: „Katolików do synagogi nie wpuszczamy”. Wszyscy się roześmiali i kazali nam wchodzić, ale kobiety poprosili wejść na górę.

¹ BENEDYKT XVI, *Verbum Domini*, posynodalna adhortacja apostolska, Wrocław 2010, 43.

Okazało się, że właśnie rozpoczynała się wieczorna modlitwa (*Maariw*). Kiedy wchodziliśmy, kantor już recytował hebrajskie teksty, a kiwający się Żydzi odpowiadali. Poprosiłem tego starszego pana, by dał nam jakiś modlitewnik. On zdziwił się, ale wręczył mi *sidur* i pokazał, w którym miejscu należy czytać. Akurat była to znana mi modlitwa zaczynająca się słowami: „Emet we-emuna kol zot wekajam alejnu...” („Prawdziwe jest to wszystko i godne zaufania...”), więc zacząłem ją czytać na głos. Żyd posłuchał chwilę i mówi: „Wy naprawdę jesteście katolikami? Wy jesteście Żydami, tylko nieobrzezani!”

Widocznie znajomość hebrajskiego, własna jarmułka i chęć uczestnictwa w żydowskich modlitwach u katolików zrobiła na tym człowieku wrażenie. Po zakończeniu nabożeństwa chciał z nami porozmawiać. Pokazał nam synagogę i opowiedział jej historię. Wyraził swój podziw dla Papieża Polaka, który w imieniu Kościoła przeprosił naród żydowski za całe zło. Dzielił się wspomnieniami z czasów wojny, opowiedział o śmierci brata, który żywcem spłonął wraz z kilkoma setkami Żydów w innej synagodze w Rydze, na oczach rodziców. Pożartował, ponarzekał na innych Żydów, którzy przychodzą do synagogi tylko w szabat, ale nie dla modlitwy, tylko by skorzystać z poczęstunku zawierającego obowiązkowo *kos jajin* (lampkę wina). Zadawał też dużo pytań.

W ten sposób odkryłem, że modlitwa jest czymś, co może zburzyć mur nieufności i otworzyć Chrystusowi drogę do serca Żyda. Miłość zakłada szacunek i wolność: szacunek dla przekonań i wolność w podejmowaniu decyzji. Jednak fałszywym szacunkiem i fałszywą wolnością jest unikanie tematów „niewygodnych” i spychanie na margines Jezusa Chrystusa, który przecież jest naszym życiem. Nie mogę nie dzielić się skarbem wiary, który otrzymałem za darmo, bez żadnych zasług; nie mogę udawać w imię fałszywej „poprawności politycznej”, że Żydzi nie są objęci zbawczym planem Boga. Każdy, kogo kocham, ma prawo usłyszeć ode mnie o tym, co dla niego uczynił Pan Jezus, i Żyd nie stanowi żadnego wyjątku. Wręcz przeciwnie, ma pierwszeństwo.

Znajomość tego, czym żyje i jak modli się Izrael, wybitnie pomaga, by pokazać Żydowi miejsce Jezusa – żydowskiego 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 pracy: *„Modlitwa Pańska” w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*.

Na podstawie powyższych obserwacji można sformułować następującą tezę: Modlitwa Pańska stanowi skrótowy „przegląd” modlitw żydowskich w ciągu dnia. Jest nie tylko możliwa do zaakceptowania przez każdego wyznawcę judaizmu, ale może stanowić dobry punkt

odniesienia w ewangelizacji Izraela i w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. Dodatkowo, umożliwi nam ona poznanie i zrozumienie życia modlitewnego dzisiejszego i dawnego Izraela.

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.

Pierwszy rozdział pracy uzasadnia wybór przedmiotu analizy – modlitwy „Ojcze nasz”. W oparciu o dokumenty Kościoła, respektujące żydowskie tradycje i zalecające ewangelizację z poszanowaniem tradycji i kultury każdego narodu, rozpatrzono trudności związane z ewangelizacją narodu żydowskiego. Wymieniono elementy historii i tradycji, utrudniające wzajemne porozumienie chrześcijaństwa i judaizmu, oraz wskazano na elementy pomagające przezwyciężyć uprzedzenia i zauważyć wspólne dziedzictwo i wspólny kierunek. Modlitwa Pańska jest skarbnicą takich elementów, zawartych w prostych wezwaniach skierowanych do Boga.

W drugim rozdziale są omówione zagadnienia, związane z żydowskim adresatem Ewangelii Mateusza. Omówiono żydowski wydźwięk tej księgi oraz świadectwa, wskazujące na jej semicki oryginał i domyślnego adresata obeznanego z realiami żydowskiego życia. Nieco uwagi poświęcono okresowi, w którym powstała Ewangelia i wydarzeniom historycznym, które odgrywały znaczącą rolę w tamtym czasie i miały wpływ na kształtowanie się przekonań judaizmu. Podkreślono również ponadczasowy charakter Ewangelii Mateusza oraz jej głębokie wewnętrzne powiązania z dzisiejszym judaizmem. W ten sposób podjęto i uzasadniono wybór do analizy Modlitwy Pańskiej w wersji Mateusza. Przytoczono kilka przykładowych opinii dzisiejszych rabinów, którzy wypowiadali się na temat Modlitwy Pańskiej i jej żydowskiego charakteru.

Rozdział trzeci omawia rozróżnienie pomiędzy modlitwą społeczną a prywatną w judaizmie, które to rozróżnienie pozwala właściwie umiejscowić wypowiedzi Jezusa na temat modlitwy, umieszczone w Kazaniu na Górze. Omówiono uwagi Jezusa odnośnie do sposobu odprawiania modlitwy społecznej i prywatnej oraz współbrzmiące zalecenia rabinów. Kilka spostrzeżeń poświęcono błędnemu rozumieniu rabina J. Neusnera, który nie dostrzegł wartości modlitwy społecznej, lansowanej przez Jezusa Chrystusa. Poprawne rozumienie słów zawartych w Ewangelii pozwala zauważyć, że w żadnym zagadnieniu dotyczącym modlitwy Jezus nie wykracza poza ramy uznane przez judaizm, i nie zmusza żydowskiego czytelnika do rezygnacji z czegokolwiek, do czego jest przyzwyczajony w judaizmie.

W czwartym rozdziale zamieszczono uwagi historyczno-krytyczne dotyczące tekstu Modlitwy Pańskiej. Ponieważ kwestie dotyczące czasu napisania i autorstwa Ewangelii

Mateusza zostały poruszone w rozdziale II, tutaj skupiono się nad dalszym i bliższym kontekstem Modlitwy Pańskiej w dziele Mateusza. Przede wszystkim jest to Kazanie na Górze, wkomponowane w Ewangelię Mateusza, ukazującą osobę Jezusa jako Zbawiciela, jako Emanuela – „Boga z nami”. Zawężając analizę do rozpatrywanego tekstu, przeprowadzono badania tekstu greckiego Mt 6,9-13 przy uwzględnieniu wariantów spotykanych w rękopisach. Zaproponowano uproszczony schemat strukturalny Modlitwy Pańskiej, wykorzystany w dalszej analizie.

Ostatni, piąty rozdział zawiera analizę tekstów dzisiejszego modlitewnika hebrajskiego w porównaniu do słów „Ojcie nasz...”. Szczegółowo rozpatrzono wezwania Modlitwy Pańskiej w zestawieniu z analogicznymi lub podobnymi wezwaniami zawartymi w *sidurze*. Omówiono poszczególne teksty modlitewnika, rozwijające myśli zawarte w modlitwie Pana Jezusa, które mogą przyjść na myśl żydom, którym prezentowana jest Modlitwa Pańska. Teksty te poszerzają i pogłębiają nasze własne rozumienie dobrze znanej modlitwy, a także pomagają żydom zrozumieć głęboką więź duchową pomiędzy judaizmem a nauczaniem Jezusa Chrystusa, żydowskiego Mesjasza. Wszystkie najważniejsze tematy, poruszone w Modlitwie Pańskiej, są żywe w modlitwie dzisiejszego Izraela, a ich rozwinięcie jest zgodne z naukami Mistrza z Nazaretu.

Wyniki analizy mają wartość poznawczą (pomagają szerzej zrozumieć skrót, zastosowane w Modlitwie Pańskiej, zgodnie z żydowskim widzeniem poruszonych tematów) oraz praktyczną (pomagają zrozumieć, w jaki sposób mogą odbierać przesłanie Ewangelii wyznawcy judaizmu, oraz znaleźć wiele wspólnych punktów odniesienia właśnie na płaszczyźnie modlitwy). Zaproponowane zalecenia mogą być wykorzystane w pracy duszpasterskiej oraz w rozmaitych formach dialogu chrześcijańsko-żydowskiego. Opracowano propozycje tematów do realizacji w ramach rekolekcji lub dni skupienia, przybliżających Żydom ewangeliczną Modlitwę Pańską oraz chrześcijanom jej żydowski charakter (Aneksy 1 i 2).

Badania niniejsze stanowią również przyczynek do dalszej analizy naukowej poruszonych zagadnień, przede wszystkim pod kątem historycznym i językowym.

Mówiąc o modlitwie w encyklice *Spe Salvi*, Ojciec Święty Benedykt XVI podkreśla, że modlitwa jest źródłem nadziei, zaś „nadzieja w sensie chrześcijańskim jest też zawsze nadzieją dla innych”². Nie sposób odmówić tej nadziei narodowi żydowskiemu, do którego „należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała, który jest

² *Spe Salvi*, 34.

ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen” (Rz 9,5). Naród, który dał nam Zbawiciela, Apostołów i Święte Pisma, jak najbardziej ma prawo do nadziei płynącej z „Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1,16). Miłość i wdzięczność wymaga, byśmy zapragnęli się podzielić tymi skarbami, jakie sami otrzymaliśmy.

Wydaje się jednak, że dzielenie się skarbem duchowym powinno odbywać się w kontekście określonej kultury. Nie jest przypadkiem, że Modlitwa Pańska została przetłumaczona na 1438 języków i dialektów świata³. Kościół naucza: „Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. (...) Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form”.⁴ „Słowo Boże zdolne jest dotrzeć do wszystkich ludzi w kontekście kulturowym, w jakim żyją”.⁵ W przypadku narodu żydowskiego jest to zadanie zarazem łatwe i trudne. Łatwe dlatego, że chrześcijaństwo organicznie wyrasta z wiary Izraela⁶, a Bóg chrześcijan jest Bogiem Izraela⁷. „Jezus rodzi się pośród tego ludu, wzrasta w jego kulturze i religii. Jest prawdziwym Izraelitą, myśli i mówi po aramejsku (...), zachowuje zwyczaje i obyczaje swojego środowiska. Jako Izraelita jest dziedzicem Starego Przymierza i dziedzictwu temu dochowuje wierności”⁸. Pisma Nowego Testamentu zostały napisane przez autorów żydowskich (jedynie Ewangelista Łukasz stanowi wyjątek), zawierają mnóstwo pojęć judaistycznych i odniesień do kultury i mentalności żydowskiej.

Trudność jednak polega na tym, że pod koniec I wieku judaizm definitywnie odciął się od Kościoła, który przez kilkadziesiąt lat stanowił jeden z prądów judaizmu. Niechęć do żydowskich wyznawców Jezusa Chrystusa, wyrażona w liturgicznej formule modlitewnej *Birkat hamininim*⁹, została przeniesiona również na chrześcijan pochodzących z pogaństwa i przerodziła się w swoiste „nauczanie pogardy”, czyli antychrześcijańskie stereotypy i uprzedzenia wpisane

³ A. NAPIÓRKOWSKI, *Ojciec nasz. Medytacje z Jezusem*. Kraków 2010, s. 127.

⁴ Encyklika *Fides et Ratio*, 71.

⁵ *Verbum Domini*, 114.

⁶ *KKK*, 219.

⁷ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Kielce 2002, s. 46-52.

⁸ JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*. Warszawa 1991, s. 21.

⁹ W modlitewniku *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)* (Jeruzalem – Moskwa 1993) umieszczono obszerny komentarz do tego błogosławieństwa. Autorzy, przywołując traktat *Brachot* 27b zwracają uwagę na to, że od początku było ono skierowane przeciwko odstępcom od judaizmu, a nie wyznawcom innej religii, jednakże pierwsi chrześcijanie, pochodzący z pogaństwa, odnosili je do siebie. Niemniej jednak, *Brachot* 29b świadczy, że odczytanie w synagodze tego „błogosławieństwa” było probierzem prawowierności czytającego: gdyby kantor popełnił błąd w innym błogosławieństwie, to nic, ale gdyby w tym właśnie, musiał być usunięty jako jeden z *minim* (odstępców) lub *meszumadim* (wychrztów). Chrześcijanie nieżydowskiego pochodzenia nie brali udziału w nabożeństwach w synagodze, zatem pierwotnie chodziło raczej o usunięcie z synagogi wszystkich Żydów, wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa.

w tradycję judaizmu¹⁰. Rabin Gilles Bernheim zaznacza, że niekiedy Żydzi odmawiają racji wszystkim innym w przekonaniu, iż inne tradycje religijne nie mogą być dla Żyda źródłem wzbogacenia duchowego¹¹.

Wydaje się, że modlitwa „Ojcze nasz” stanowi swoiste rozwiązanie tego problemu. Możemy odnieść się do niej jako do świadectwa dotyczącego modlitwy Izraela w czasach Jezusa (w końcu był On nauczycielem żydowskim, którego nawet nazywano „rabbi”¹²), ale to nie wszystko. Mamy prawo i obowiązek odniesienia słów Jezusa do dzisiejszego życia, również do życia modlitewnego w dzisiejszym judaizmie.

Biorąc pod uwagę poważne trudności, które pojawiają się przy wyodrębnieniu z dzisiejszego porządku modlitwy żydowskiej części pochodzących z czasów Jezusa, skupię się jedynie nad dzisiejszą postacią tych modlitw. Nie sposób bowiem nie dostrzec licznych paralel pomiędzy „Ojcze nasz” a dzisiejszą modlitwą żydowską i nie sposób ich zignorować. Niewątpliwie świadczy to o głębokiej więzi wewnętrznej pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, która nie ogranicza się tylko do I wieku po narodzeniu Chrystusa. Deklaracja soborowa *Nostra aetate* uczy, że „Żydzi nadal ze względu na swych przodków są bardzo drodzy Bogu”. Łączy nas wielkie wspólne dziedzictwo, dlatego Sobór zaleca „obustronne poznanie się i poszanowanie, które osiągnąć można zwłaszcza przez studia biblijne i teologiczne oraz przez braterskie rozmowy”¹³. Inaczej mówiąc, nie jest bez znaczenia sposób, w jaki Żydzi definiują samych siebie w odniesieniu do Boga i do Przymierza „w przeżywanej przez siebie rzeczywistości religijnej”¹⁴. Dzisiejsi wyznawcy judaizmu uważają siebie za bezpośrednich kontynuatorów religii Mojżesza oraz nauk rabinów, żyjących przed zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej. Ojciec Święty Jan Paweł II uczył: „W lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła może nam pomóc wzięcie pod uwagę wiary i życia religijnego narodu żydowskiego tak, jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie”¹⁵. Takie podejście uprawnia nas do zbadania dzisiejszego modlitewnika hebrajskiego z założeniem, że jest on kontynuacją tej samej tradycji judaistycznej, w której wychował się i później nauczał Pan Jezus.

Odkrywając bogactwo żydowskiej tradycji modlitewnej, głęboko powiązanej z modlitwą Kościoła, niewątpliwie pogłębimy nasze zrozumienie własnej wiary i jej korzeni. Żydowska

¹⁰ W. CHROSTOWSKI, *Kościół, Żydzi, Polska*. Warszawa 2009, s. 62.

¹¹ G. IGNATOWSKI, *Inicjatywy Kościoła katolickiego we Francji na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*. Katowice 2004, s. 90.

¹² Tak zwraca się do Pana Jezusa Judasz (Mt 26,25); św. Piotr (Mk 9,5); św. Andrzej (Jn 1,38); Natanael (Jn 1,49); Nikodem (Jn 3,2); Jego uczniowie (Jn 4,31) oraz „tłumy” (Jn 4,31).

¹³ *Nostra aetate*, 4.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Cyt. za: KOMISJA STOLICY APOSTOLSKIEJ DO SPRAW STOSUNKÓW RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego*, 3 (Warszawa 1990).

perspektywa patrzenia na dobrze znane słowa Modlitwy Pańskiej pomoże nam zrozumieć i pokochać naród, któremu tak wiele zawdzięczamy. „Podobnie bowiem jak wy niegdyś byliście nieposłuszni Bogu, teraz zaś z powodu ich nieposłuszeństwa dostąpiliście miłosierdzia, tak i oni stali się teraz nieposłuszni z powodu okazanego wam miłosierdzia, aby i sami mogli dostąpić miłosierdzia” (Rz 11,31). Bo tylko zrozumienie, czynna miłość i modlitwa jest w stanie zburzyć „mur wrogości” i pozwoli Chrystusowi „z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój” (Ef 2,15).

1. Żydowski adresat Ewangelii Mateusza

Do analizy przyjęto wersję Modlitwy Pańskiej podanej przez Ewangelię Mateusza 6,9-13, ponieważ Ewangelia ta uchodzi na najbardziej „żydowską”. O charakterze ewangelii decyduje autorstwo, tematyka oraz historyczny kontekst.

1.1. Autorstwo Ewangelii Mateusza

Najstarsza tradycja chrześcijańska uważa celnika Mateusza za autora tej Ewangelii¹⁶. Według tradycji, Mateusz (hbr. Mattitjahu lub Mataj) napisał swoją Ewangelię dla Żydów w ich języku, czyli po hebrajsku lub aramejsku¹⁷. Kościół, niestety, nie posiada tekstu oryginalnego¹⁸, tylko wczesne tłumaczenie na grekę, być może dokonane za życia Autora. Według Papiasza, tłumaczenia dokonywało kilka osób¹⁹. Niemniej jednak, analizując tekst Ewangelii można przyjąć, że Autorem i głównym odbiorcą jest Żyd żyjący krótko przed zburzeniem Świątyni Heroda i klęską państwa Izrael wraz ze wszystkimi odłamami judaizmu (za wyjątkiem mozaizmu faryzejskiego, który przetrwał do dziś). „Sposób pisania i komponowania odpowiada (...) mentalności ludzi pochodzących z kręgu kultury semickiej i hebrajskiej”²⁰.

Problem czasu powstania Ewangelii Mateusza nie został definitywnie rozstrzygnięty; wiele argumentów przemawia za okresem sprzed zburzenia Świątyni²¹. Przykładowo, datę napisania ustala się w oparciu o rozdział 13 najpóźniej na rok 69, gdyż Ewangelia ta nie czyni żadnych aluzji do faktycznego jej zniszczenia²². Wersety Mt 4,5; 5,23 oraz 17,24 brzmią w sposób, milcząco zakładający funkcjonowanie Świątyni. Istnieje też hipoteza, że aramejski oryginał

¹⁶ *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Tadeusz Loska SJ. Katowice 1995, s. 10. Ks. Prof. A. Paciorek zwraca uwagę na to, że najwcześniejszym świadectwem autorstwa Mateusza jest tytuł: κατὰ Ματθαίου (A. PACIOREK, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Cz. I, rozdziały 1-13*. Łódź 2005, s. 40).

¹⁷ Mówi się o świadectwach Papiasza, Ireneusza (*Przeciw herezjom* III,1,1), Pantaenusa (Pantajnosa), Orygenesisa i innych Ojców Kościoła (Euzebiusz, *Historia Kościelna* V,10,3 oraz VI,25,4). Epifaniusz (ok. 310-420) w swojej pracy *Panarion* XXX,3,7 stwierdza, że „w Nowym Testamencie tylko Mateusz spisał i głosił Ewangelię po hebrajsku, pismem hebrajskim” (Ματθαῖος μόνος Ἑβραῖστι καὶ Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποίησατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσιν τε καὶ κήρυγμα) (cyt. za <http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm> 10.12.2010).

¹⁸ W Kościele Syro-Malabarskim przechowywana jest ustna tradycja, według której Mar Thoma Sliha (Tomasz Apostoł) w latach 50. I wieku po Chr. dotarł do wybrzeży Indii z misją ewangelizacyjną, przywożąc ze sobą odpis Ewangelii Mateusza w języku aramejskim (np. http://wiki.answers.com/Q/Reasons_why_the_gospel_of_mark_was_the_first_to_be_written 1.12.2010). Historycy poddają tę tradycję w wątpliwość.

¹⁹ Za: V. KESICH, *The Gospel Image of Christ*. [brak miejsca wydania] 1991, s. 89.

²⁰ *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Tadeusz Loska SJ, op. cit., s. 12.

²¹ Wprowadzenie do Ewangelii wg Mateusza w *Najnowszym przekładzie Biblii* przyjmuje, że została ona napisana pomiędzy 80 a 90 rokiem (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Częstochowa 2008).

²² H. LANGKAMMER, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993, s. 119.

(logia) został spisany pomiędzy 40 a 50 rokiem I wieku n.e., zaś tłumaczenie greckie wykonano w latach 70-80²³.

Niektórzy uważają, że Ewangelia Mateusza została napisana pomiędzy 70 a 80 rokiem²⁴, lub nawet w latach 80-90²⁵. Wówczas Autor i domyślny adresat byłiby świadkami nie tylko klęski narodowej Żydów, ale i ostatecznego odcięcia się judaizmu od rosnącego w siłę Kościoła.

1.2. Żydowska tematyka Ewangelii Mateusza

Cała struktura Ewangelii Mateusza i wiele jej szczegółów wskazuje, że Autor kierował swoje dzieło przede wszystkim do czytelnika, obeznanego z żydowskimi zwyczajami, kulturą i religią. Pięć przemówień Pana Jezusa, oddzielonych od siebie formułą przejścia²⁶ typu: „gdy Jezus skończył przemawiać”²⁷ z drobnymi modyfikacjami, wyraźnie nawiązują do znanych w judaizmie ksiąg objawionych. Z pięciu części bowiem składa się *Chumasz* (Pięcioksiąg Mojżeszowy)²⁸, *Chamesz Megillot* (Pięć zwojów)²⁹ oraz pięć ksiąg Psalmów, z których każda kończy się doksologią³⁰.

Podjęmowane problemy są typowo żydowskie (np. sposób zachowywania szabatu w Mt 12,1-8), a ich rozwiązanie wyraźnie przebiega na sposób żydowski, z odwołaniem się do żydowskich tradycji i świętych Pism (w tym fragmencie można dopatrzeć się rabinicznej koncepcji hierarchii ważności przykazań, zaś argumenty Jezusa odwołują się do autorytetu Tory, Proroków i Pism³¹). W Ewangelii Mateusza pojawiają się zagadnienia przykazań Bożych nadanych Izraelowi (np. 5,19; 19,17-19), ofiar (5,23), dziesięciny (23,23), *tfilin* i *cicit* (23,5)³² i innych kwestii, które mogą interesować jedynie Żydów, natomiast dla nie-Żydów są w większości niezrozumiałe. Charakterystyczny jest również fakt, że Mateusz nie wyjaśnia żadnego ze zwyczajów żydowskich, zakładając, że czytelnik je dobrze zna, tak samo jak liczne

²³ Библия, «Жизнь с Богом», Брюссель 1989, s. 2076.

²⁴ Ewangelia wg św. Mateusza, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Tadeusz Loska SJ, op. cit., s. 12.

²⁵ A. PACIOREK, Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Cz. I, rozdziały 1-13. Łódź 2005, s. 35.

²⁶ Ibidem, s. 27.

²⁷ Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; po ostatnim przemówieniu Mateusz odnotował: „Gdy Jezus skończył całe swoje nauczanie” (26,1) (cyt. wg. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład...* op. cit.).

²⁸ Wyraz *Chumasz* jako skrót wyrażenia *chamisza chumszej Tora* (dosł. ‘pięć piątych Tory’) jest podany w *Słowniku historii i kultury Żydów polskich* (Warszawa 2000) jako potoczny. Niemniej jednak, używa się go również w opracowaniach rabinicznych, np. S. PECARIC, *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002.

²⁹ Do *megillot*, czyli „zwojów” tradycja judaistyczna zalicza Pieśń nad Pieśniami oraz księgi Rut, Lamentacji, Koheleeta i Estery. Są one czytane w synagogach w określone święta, np. Lamentacji w czasie postu *Tisza b-Aw*, Rut w święto *Szawuot*, Estery na *Purim* itp.

³⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań³ 1992, s. 112.

³¹ *Tora, Newim, Ktuwim* – to są trzy części Biblii Hebrajskiej, w skrócie *TaNaCh*.

³² Są to pudełka z tekstem *Szma* przywiązywane na czoło i na lewe przedramię, oraz frędzle na szalu modlitewnym. Zarówno w Qumran, jak i w innych jaskiniach nad Morzem Martwym znaleziono bardzo dużą liczbę tekstów *tfilin* (J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty znad Morza Martwego*. Warszawa 1996, s. 43).

wyrazy aramejskie (np. *raka* w 5,22; *mamona* w 6,24; *korbanas* 27,6). Niektóre sformułowania wyraźnie wskazują na ówczesne dyskusje w judaizmie³³, np. formuła „z wyjątkiem nierządu” w Mt 5,32, wypowiedzi 5,23-37 odzwierciedlają debaty na temat przysięg, terminologia „wiązań – rozwiązywania” (Mt 16,17-18; 18,18) zdradza wyraźnie judaistyczne tło³⁴. Podkreśla, że zbawienie dotyczy przede wszystkim Izraela (np. 10,6 i 15,24). Sporo uwagi Mateusz poświęca zagadnieniom dotyczącym Tory (np. 5,17-19), i jak żaden inny Ewangelista zajmuje się spełnieniem proroctw w osobie Jezusa, stosując znane judaizmowi metody egzegezy³⁵. Także obraz Jezusa i cała jego działalność posiadają koloryt judaistyczny³⁶. Zatem tekst Ewangelii Mateusza wolno odczytywać w kontekście mentalności żydowskiej pierwszej połowy I w. po Chr., charakteryzującej się różnorodnością przekonań i sekt, koncentrującej się wokół funkcjonującej Świątyni, i jeszcze nie stojącej w opozycji do gwałtownie szerzącego się chrześcijaństwa. Nie jest to bez znaczenia również dla odbiorcy żydowskiego, który może wyjść poza ramki dzisiejszej tradycji judaistycznej, w jakiej został wychowany. „Zanurzenie się” w nauczanie sprzed okresu talmudycznego, w którym konfrontacja poglądów wewnątrz judaizmu nie nosiła charakteru wzajemnego odsądzania od czci i wiary (za nielicznymi wyjątkami skrajnych sekt, np. eseneów), pozwala dzisiejszemu odbiorcy odciąć się od uprzedzeń, wynikających z trudnych relacji chrześcijańsko-żydowskich w późniejszych wiekach. Żydowski czytelnik, do którego zostało skierowane przesłanie Ewangelii Mateusza, może również dzisiaj odczytać je w swoim własnym, charakterystycznym żydowskim kontekście.

1.3. Kontekst historyczny Ewangelii Mateusza

Należy odnotować, że po pierwszych prześladowaniach (Dz 8,1) główny nurt judaizmu najwyraźniej się pogodził z istnieniem ugrupowania *nocrim* – Żydów, wyznających wiarę w Jezusa³⁷. Przyczynił się do tego Rabban Gamliel³⁸, nauczyciel św. Pawła, członek Sanhedrynu

³³ A. PACIOREK, op. cit., s. 47.

³⁴ Jest to znany w judaizmie termin *asar we-hittir*, który oznacza rabiniczne „zabranianie i zezwalanie” na wykonywanie pewnych czynności.

³⁵ Mateuszowe „tak spełniło się słowo przekazane przez proroków” (np. 2,23) jest podobne do ówczesnej metody układania komentarzy do Pism świętych nazywanych *peszarim*, gdzie zakładano, że autor biblijny pisał o czasach przyszłych, zaś komentator zakładał, że on właśnie żyje w owych późniejszych czasach, i starożytne proroctwo jest skierowane do jego współczesnych (J.C. VANDERKAM, op. cit., s. 53-54). W tym miejscu warto odnotować, że komentatorzy z Qumran wskazywali na proroctwa mesjańskie Iz 11,1-5; 2Sam 7,12-14 oraz Am 9,11 jako te, które jeszcze zostaną spełnione „w dniach ostatnich” (P. MUCHOWSKI, *Rękopisy znad Morza Martwego*. Kraków 1996, rękopis 4Q161 „Peszer do księgi Izajasza”, s. 109 oraz 4Q174 „Midrasz na czasy ostateczne”, s. 121).

³⁶ A. PACIOREK, op. cit., s. 54.

³⁷ Grecki wyraz *ναζωραῖος*, użyty w Dz 24,5 na oznaczenie wyznawców Jezusa z Nazaretu, odpowiada hebrajskiemu *nacratim* lub *nocrim*, którym nazwano żydowskich wierzących w Jezusa ha-Nocri (w Talmudzie traktaty *Brachot* 17b, *Sota* 47a).

³⁸ Nowy Testament użył formy *Γαμαλιήλ*; w tradycji żydowskiej ten wybitny znawca Pisma i nauczyciel jest znany jako Gamliel Młodszy, wnuk Hillela Wielkiego (Babilończyka).

(Dz 5,34), nastawiony raczej ugodowo. Poszły w niepamięć prześladowania, a oskarżenia o udział w zbrodni na Jezusie, artykułowane przez Apostołów, już nie nosiły tak osobistego charakteru i nie wzbudzały tyle emocji. Wszyscy już się osłuchali z tymi opowiadaniem o Jego zmartwychwstaniu – kto uwierzył, ten uwierzył, kto nie chciał uwierzyć, ten nie uwierzył. Nie było o co dalej się kłócić, zwłaszcza że wyznawcy Jezusa z Nazaretu nie mieli żadnych zapędów rewolucyjnych (w odróżnieniu od np. zelotów lub esseńczyków). Nawet zabójstwo Jakuba Apostoła, syna Zebedeusza, ok. roku 44 nie nosiło charakteru prześladowania chrześcijaństwa. Trudno określić, co spowodowało, że król Herod Agryppa I ściął go mieczem (Dz 12,2). Na pewno nie było to nic związanego z doktryną wyznawców Jezusa lub z ich stylem życia. Św. Łukasz nie mówi o żadnym publicznym wystąpieniu Jakuba, o żadnym zatargu z jakimkolwiek ugrupowaniem żydowskim. Nie chodziło więc o jakiś spór teologiczny wewnątrz judaizmu ani o pragnienie przypodobania się komuś. Dopiero potem Herod zauważył, że niektóre kręgi polityczne bądź religijne przyjęły zabójstwo Apostoła z zadowoleniem. Kiedy czytamy, że ścięcie Jakuba „podoobało się żydom” (12,3), nie możemy sobie wyobrażać, że cały naród żydowski jak jeden mąż ucieszył się ze śmierci Apostoła. Pewna grupa żydów (najprawdopodobniej, saduceuszy trzymających władzę) okazała zadowolenie, i wtedy Herod, chcąc pozyskać sobie dalsze sympatie, wtrącił do więzienia Piotra. Nagła śmierć Heroda (Dz 12,23)³⁹ położyła kres tym zajściom, i nie ma żadnych wzmianek o nasileniu konfliktów pomiędzy żydowskimi ugrupowaniami religijnymi a Kościołem aż do śmierci Apostoła Jakuba Mniejszego ok. roku 62.⁴⁰

1.4. Ewangelia Mateusza i Modlitwa Pańska a dzisiejszy judaizm

Możemy przyjąć, że „Jezus faktycznie nie wprowadza do modlitwy chrześcijańskiej jakiejś radykalnej nowości. Każe się modlić podobnie, jak się modlili w Jego czasach pobożni Żydzi – faryzeusze”⁴¹. Biorąc pod uwagę dzisiejszego żydowskiego odbiorcę (zakładamy przecież, że Ewangelia jest przesłaniem ponadczasowym, i przemawia w równym stopniu do ludzi z tamtych czasów, jak i do ludzi XXI wieku), należy odnotować fakt, że w rozwoju judaizmu sporo przekonań zmieniło się „po myśli Pana Jezusa”. By nie mnożyć przykładów, wspomnę tylko o kwestii uzdrawiania, a w szczególności uzdrawiania w szabat.

Mianowicie, w dzisiejszym judaizmie przyjmuje się bez zastrzeżeń, że ratowanie życia jest priorytetem, i wolno to czynić również w szabat. Mówi się wręcz, że „Tora zezwala leczyć,

³⁹ Opis i datę jego śmierci można znaleźć u Józefa Flawiusza (*Dawne Dzieje Izraela*, XIX,8).

⁴⁰ Biblia nie opisuje tych wydarzeń, szczegółowy opis śmierci Jakuba Apostoła można znaleźć u Euzebiusza z Cezarei, *Historia kościelna* II,23.

⁴¹ P.R. GRZYBIEC, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*. Kraków 1998, s. 98.

co więcej, jest to *micwa* ('przykazanie')⁴². Jednak wcale nie było to tak oczywiste w czasach Jezusa, a nawet w czasach talmudycznych. Panowało bowiem przekonanie, że choroba jest karą od Boga, i bano się, czy lecząc doktor nie sprzeciwia się woli Bożej. Jednak później zdominowało przekonanie, że chory i cierpiący potrzebuje pocieszenia i wsparcia, a Bóg oczekuje, iż człowiek przyjdzie drugiemu człowiekowi z pomocą, nawet jeśli to Bóg sam go ukarał chorobą⁴³. Co więcej, podobno Gaon Wileński⁴⁴, kiedy usłyszał, iż jakiś lekarz stwierdził, że kogoś nie da się wyleczyć, powiedział: „Wiem, że Tora zezwala leczyć, ale nie słyszałem, by Tora zezwalała mówić, że kogoś nie da się wyleczyć!”⁴⁵. Wiedząc o tym, można wskazać dzisiejszemu Żydowi, że Pan Jezus reprezentował prawdziwie żydowskie przekonanie w tej materii, które dopiero potem zyskało powszechne uznanie w judaizmie.

Nawet to, że czynił to w szabat, dzisiaj nie wywołałoby powszechnego sprzeciwu wśród rabinów. Opierając się na pojęciu *m'lacha* ('praca') rabini zabraniali i zabraniają czynienia w szabat czegokolwiek, co miałyby charakter "stwórczy". Musieli jednak przyznać, że pośrednio prowadzi to do przyzwolenia na bezmyślne niszczenie, którego pojęcie *m'lacha* nie obejmuje. Współcześni rabini również tłumaczą, że np. zabijanie w obronie własnej należy do pojęcia *m'lacha* (czyli jest zakazane w szabat w myśl Wj 20,10), natomiast bezmyślne zabijanie dla zabijania nie jest *m'lacha* (czyli nie jest zakazane jako czynność wykonywana w szabat). Podobnie zburzenie domu w celu zbudowania nowego jest *m'lacha*, natomiast zburzenie w celu pozostawienia w ruinach bez żadnej korzyści – nie jest *m'lacha*. Dlatego wyjaśniając pojęcie *m'lacha* dodają, że bezmyślne niszczenie nie jest zalecane jako forma obchodzenia szabatu. To samo czyni Jezus zadając pytanie: „Czy wolno w szabat dobrze czynić, czy źle; życie ocalić czy zniszczyć?” (Łk 6,9). Prawie każdy dzisiejszy rabin uznałby wypowiedź Jezusa za zgodną z głównym nurtem judaizmu⁴⁶, podczas gdy w tamtych czasach była to sprawa sporna.

Podobnie ma się sprawa z modlitwą. Trudno określić dziś dokładnie, jak były odbierane słowa Jezusa o modlitwie przez współczesnych Mu Żydów. Można natomiast przewidzieć, jak zostaną odebrane przez Żydów dzisiejszych, zwłaszcza że oni nieraz się wypowiadają na ten

⁴² Cyt. za: D. EISENBERG, *Mandate to heal*, <http://www.aish.com/ci/be/48881967.html> (10.11.2010).

⁴³ Zostało to wyprowadzone z księgi Hioba, gdzie wyraźnie widać, że nieszczęścia spadły na niego za wiedzą i zgodą Boga, ale Bóg akceptował i pochwalał pomoc, którą okazali mu ludzie. Również w księdze Izajasza są wyraźne słowa: „Rozgniewałem się na mój naród, sponiewierałem moje dziedzictwo. Wydałem je w twoje ręce, ty nie miałaś dla niego litości” (Iz 47,6), wskazujące na to, że Bóg oczekiwał od człowieka, że zlituje się nad kimś, kogo Bóg ukarał. Niestety, nie umiem podać żadnych źródeł naukowych; wiedza ta wynika z rozmów prywatnych.

⁴⁴ Rabin Elijahu ben Szlomo Zalman (1720-1797).

⁴⁵ Cyt. za: Rabbi Sh. ROSENBLATT, *Doctor of Doctors*, <http://www.aish.com/tp/b/st/48932322.html> (10.11.2010).

⁴⁶ Celowo dodaję „prawie”, ponieważ tradycja żydowska utrzymuje, że w całej historii żadna decyzja Sanhedrynu nie została przyjęta jednogłośnie, zawsze znalazł się ktoś, kto miał inne zdanie na dany temat. Rabin B. L. Sherwin w swojej książce *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich* (Warszawa 1995, s. 79-80) podkreśla, że „w teologii żydowskiej nie istnieje pojęcie centralnego autorytetu” oraz że „w wyznaczonych granicach istnieje wiele opcji teologicznych”.

temat⁴⁷. Na przykład, rabin Byron L. Sherwin z pełnym przekonaniem uważa za naturalne dla Żyda zwracanie się do Boga jako Ojca, i przytacza kilka żydowskich przypowieści⁴⁸. Z kolei rabbi Arthur Segal na swoim blogu umieścił informacje⁴⁹ 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”⁵⁰. W dziale „Ask the rabbi” kongregacja Agudas Achim z Attleboro⁵¹ umieściła odpowiedź rabina na pytanie, czy wolno 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”.

W swoim komentarzu do Modlitwy Pańskiej⁵² rabin Dawid Stern stwierdza, że „wszystkie jej elementy można znaleźć w ówczesnym judaizmie”. Tym bardziej więc można i należy wykorzystać fakt, że elementy tego, co się składa na Modlitwę Pańską, zwłaszcza w wersji Ewangelii Mateusza, obecne są w typowym modlitewniku żydowskim i są zakorzenione głęboko w duchowości judaizmu.

⁴⁷ Przykładowo, wyszła książka N.GORDON, K.JOHNSON, *A Prayer to Our Father: Hebrew Origins of the Lord's Prayer*, Jerusalem 2009. Mimo że „odkrycie oryginalnego brzmienia Modlitwy Pańskiej, zachowanej przez rabinów w tajemnicy przez ponad 1000 lat” wygląda raczej na tanią sensację, sam fakt odkrywania w Modlitwie Pańskiej źródła dla wzajemnego zrozumienia jest godny uwagi.

⁴⁸ B. L. Sherwin, op. cit, s. 94-97.

⁴⁹ <http://rabbiarthursegal.blogspot.com/2008/06/rabbi-arthur-segallords-prayer-at.html>.

⁵⁰ http://www.kolel.org/pages/reb_on_the_web/lordsprayer.html

⁵¹ <http://www.agudasma.org/asktherabbi.shtml>

⁵² D. STERN, *Komentarz żydowski do Nowego testamentu*. Warszawa 2004, s. 41.

2. Modlitwa prywatna i społeczna w judaizmie

Bezsprzecznie, „Jezus nauczył się słów i rytmu modlitwy swojego ludu w synagodze w Nazarecie i w Świątyni Jerozolimskiej”⁵³. Powszechnie przyjmuje się, że porządek nabożeństw, formuły modlitewne i przepisy z tym związane zostały sformalizowane i ukonstytuowane dopiero pod koniec I w. po Chr. w akademii faryzejskiej w Jabne. Tradycja żydowska utrzymuje, że mędrcy Wielkiego Zgromadzenia (hbr. *knesset hagdola*), zwołanego po niewoli babilońskiej w IV w. przed Chr., ustalili brzmienie błogosławieństw, odmawianych przed czytaniem „Sza Izrael”, modlitwy „Amida” (nazywanej też *szmone esre*)⁵⁴, jak również błogosławieństwa *kidusz* oraz *hawdala*⁵⁵. W tym fakcie odczytuję wskazówkę, że istnieje pewna zbieżność pomiędzy życiem modlitewnym przeciętnego Żyda, który jest adresatem Ewangelii Mateusza, a nauczaniem Jezusa dotyczącym modlitwy, stosowanym w życiu codziennym żydowskiego Kościoła w I w. po Chr.

Inna wskazówka znajduje się w Ewangelii Łukasza, która umieszcza Modlitwę Pańską w kontekście osobistej modlitwy Jezusa: „Gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu na modlitwie i skończył ją, rzekł jeden z uczniów do Niego: Panie, naucz nas się modlić, jak i Jan nauczył swoich uczniów” (Łk 11,1). Ojciec Święty Benedykt XVI zauważa, że „kontekstem jest tu spotkanie z modlitwą Jezusa, która budzi w uczniach pragnienie nauczania się od Niego modlitwy”⁵⁶. Uczniowie Jezusa widzą, że każde ugrupowanie żydowskie korzysta z własnych tradycji modlitwy, i że Jan Chrzciciel zaproponował swoim uczniom jakąś swoją, charakterystyczną formę modlitwy. Również tutaj można domyślać się istnienia pewnego wspólnego dla różnych form judaizmu sposobu myślenia: poza wspólną tradycją modlitewną, utrwaloną w Psalmach⁵⁷, istnieją różne jej indywidualne formy charakterystyczne dla poszczególnych grup. Przykładowo, Tosefta do traktatu *Berachot* 3,13,7 wspomina, że kiedy Nowy rok wypadał w szabat, uczniowie Szammaja odmawiali 10 błogosławieństw *Amidy*, natomiast uczniowie Hillela tylko 9.⁵⁸

⁵³ A. NAPIÓRKOWSKI, op. cit., s. 14.

⁵⁴ Pod koniec okresu drugiej świątyni modlitwa *Amida* była odmawiana powszechnie i występowała w trzech wersjach: babilońskiej, palestyńskiej i egipskiej (Z. ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza*. Olsztyn 2006, s. 26)

⁵⁵ *Sidur sha'arej...* op. cit., s. XXVI.

⁵⁶ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*. Kraków 2007, s. 118.

⁵⁷ O popularności Psalmów jako standardowego modlitewnika w judaizmie czasów Jezusa niech świadczy chociażby liczba rękopisów tej księgi, znaleziona w jaskiniach Qumran – 36 (druga co do liczności jest księga Powtórzonego Prawa, 29 egzemplarzy) (J.C. VANDERKAM, *Manuskrypty nad Morza Martwego*. Warszawa 1996, s. 40).

⁵⁸ Za: H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*. München¹⁰ 1994, s. 408.

W Ewangelii Mateusza, skierowanej do żydowskiego czytelnika, modlitwa zajmuje centralne miejsce w Kazaniu na Górze, i właśnie w kontekście programowej mowy Jezusa zostaje podana formuła „Ojcze nasz”. Zdecydowanie należy wyodrębnić tutaj trzy rodzaje modlitwy, o których mówi Jezus: modlitwa osobista (np. Mt 6,6), modlitwa społeczna (Mt 6,9) oraz prośby prywatne (Mt 7,7-8). W dzisiejszej synagodze wyraźnie odróżnia się modlitwę prywatną, odmawianą przez pojedynczego żyda, od społecznej, recytowanej publicznie. Uważa się, że modlitwa społeczna *tfila be-cibur* jest bardziej pożądana niż prywatna *tfilat jechid*, a rozróżnienie wynika z liczby modlących się⁵⁹. Dziesięciu lub więcej mężczyzn w wieku powyżej 13 lat stanowi *minjan*⁶⁰, który może odmawiać modlitwę o charakterze społecznym.

Aby lepiej zrozumieć to rozróżnienie, konieczne jest odwołanie się do żydowskiego pojmowania modlitwy społecznej. Mianowicie, w dzisiejszym judaizmie istnieje określony kanon formułek modlitewnych, które składają się na to, co Żydzi określają jako „wypełnienie przykazania o modlitwie”. Nie jest to dokładnie to samo, co w chrześcijaństwie określa się jako nabożeństwo, ponieważ dla żydów prawdziwe nabożeństwo ze składaniem ofiar możliwe jest jedynie w Świątyni, która obecnie jest „deptana przez pogan” (Łk 21,24). Modlitwa dzisiejszego Izraela ma tymczasowo zastępować ofiary świątynne, a pomysł „modlitwa zamiast ofiary”⁶¹ sięga jeszcze czasów wygnania babilońskiego. Wtedy to ustalono zarys porządku nabożeństw synagogałnych, składających się z modlitw i czytania Tory i Proroków, w czasie odpowiednim dla składania ofiar porannych, południowych i wieczornych. W ten sposób powstały trzy społeczne nabożeństwa w ciągu dnia, nazywane po hebrajsku odpowiednio *szacharit*, *mincha* oraz *maariw*.

Kiedy natomiast liczba uczestników (dorosłych mężczyzn) jest mniejsza niż 10, modlitwa nosi charakter modlitwy prywatnej pojedynczych osób. Dzisiejszy kanon modlitewników hebrajskich (hbr. *sidur* – dosłownie ‘porządek’) zawiera wyraźne rozróżnienie pomiędzy modlitwami odmawianymi społecznie a prywatnie. De Vries Mzn. podkreśla: „prawie wszystko modlitewnik wypowiada w liczbie mnogiej. (...) Dla modlitwy indywidualnej nie ma formuły. Każdy wypowiada taką modlitwę po swojemu, jak potrafi najlepiej”⁶².

⁵⁹ *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*. Jeruzalem – Moskwa 1993, s. XXVIII.

⁶⁰ Niektórzy rabini wiążą liczbę 10 z opowieścią biblijną o zwiadowcach żydowskich, wysłanych do Kanaanu (Lb 13-14), gdzie pada słowo Boga: „Jak długo jeszcze mam cierpieć tę przewrotną społeczność, która szemrze przeciwko mnie?”. Ponieważ tylko dziesięciu z dwunastu wysłanych zwiadowców szemrało, rabini uznali, że 10 osób (dorosłych mężczyzn) wystarczy, by tworzyć „społeczność”.

⁶¹ Przykładowo, modlitewnik hebrajski *Sidur szabchej geulim* (Jeruzalem 1995) na s. 111 (początek modlitwy *mincha*) zawiera takie zdanie: „Oby było Twoją wolą, Boże nasz i Boże naszych ojców, by niniejsze czytanie zostało zaliczone i przyjęte i podobało się Tobie tak, jak gdybyśmy złożyli ofiarę *tamid* w odpowiednim czasie i na odpowiednim miejscu, według przepisów”. W obrzędzie wznoszenia rąk, nawiązującego do Psalmu 141,2, mówi się: „niech nasze błaganie będzie dla Ciebie jak *ola* (ofiara całopalna) i *korban* (każda ofiara)” (ibidem, s. 382).

⁶² S.PH. DE VRIES MZN., *Obrzędy i symbole Żydów*. Kraków 2001., s. 28.

W czasach Jezusa, pomimo istnienia Świątyni i funkcjonowania kultu ofiarniczego, w synagogach nadal odbywały się nabożeństwa według wzoru babilońskiego, z rozróżnieniem pomiędzy modlitwą osobistą a modlitwą społeczną. Istniała też znaczna różnorodność formułek, wypowiedzianych w czasie modlitwy, jednak postać wielu z nich zachowała się do naszych czasów. Warto tutaj wspomnieć, że układanie formułek modlitewnych wiązało się w judaizmie z przekonaniem, że każda modlitwa musi być zgodna z wolą Boga, nie może obrażać Boga i musi być „poprawnie” ułożona, by się Bogu podobała. Właśnie z tego powodu w dzisiejszym modlitewniku żydowskim co chwila można natknąć się na ostrożną formułkę: „Oby było Twoją wolą, Panie, Boże nasz...” Mając to wszystko na uwadze, nie powinniśmy się dziwić, że zagadnienie modlitwy nurtowało słuchaczy Jezusa – Żydów, zgromadzonych przy Górze Błogosławieństw.

2.1. Modlitwa prywatna

Przed tym, jak podać formułę Modlitwy Pańskiej w Ewangelii Mateusza, Pan Jezus wypowiedział kilka pouczeń odnośnie do modlitwy. Mówiąc o modlitwie osobistej, Jezus uczy:

„Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać. Zaprawdę, powiadam wam: otrzymali już swoją nagrodę. Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,5-6). Zdecydowanie należy uznać, że popełnia błąd J. Neusner, który uważa, że tym zaleceniem Jezus unieważnia modlitwę publiczną⁶³. W sposób oczywisty Neusner interpretuje słowa Jezusa w oderwaniu od tego, jak rozumieją je uczniowie i naśladowcy Jezusa, którzy nigdy nie przestawali spotykać się dla wspólnej modlitwy – ani w czasach Apostołów, ani dziś. Najprostszym przykładem jest werset 10,25 listu do Hebrajczyków (czyli *de facto* do Żydów, którzy uwierzyli w Jezusa), zachęcający do uczestniczenia w modlitwach wspólnotowych. Nie ma chyba ani jednego odłamu w chrześcijaństwie, który znosiłby modlitwę wspólnotową. Jeśli zatem błąd w rozumowaniu Neusnera leży u podstaw jego odrzucenia Jezusa, warto wkładać wysiłek w prostowanie tego typu błędów.

Można wyodrębnić w przytoczonym wyżej pouczeniu kilka ostrzeżeń, kilka zaleceń oraz wątek motywacyjny. Do ostrzeżeń należy unikanie obłudy. W czasach Jezusa wielokrotnie się zdarzało, że modlitwę osobistą odmawiano publicznie – częściowo dlatego, że nie zawsze w synagodze zebrało się 10 dorosłych mężczyzn, a częściowo po to, by pokazać innym swoją

⁶³ J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus*. London 2000, s. 49-50.

pobożność. Zdecydowanie ta druga motywacja sprawiała, że Żyd stawał na rogu ulicy i zaczynał się modlić na widoku wszystkich.

Do zaleceń z kolei można odnieść zachętę do modlitwy „w ukryciu”. Prawdopodobnie, w czasach Jezusa nie było powszechnym przekonaniem, że Bóg wysłucha modlitwy, wypowiedzianej w ukryciu, choć przykład proroka Daniela musiał być powszechnie znany (Dn 6,11). Niemniej jednak jeszcze w II w. po Chr. rabini musieli uzasadniać teologię, że Bóg przebywa i tam, gdzie dwójkę studiuje Torę, i nawet tam, gdzie studiuje Torę jeden. Rozważania takie przypisywane są w Talmudzie rabinowi Chaninie ben Teradionowi⁶⁴ (*Pirkej Awot* 3,3). Inny ustęp tego traktatu (2,18) wkłada w usta rabiego Szymona ben Natanaela, który przeżył zburzenie Świątyni w 70 r. n.e., słowa: „Kiedy się modlisz, niech modlitwa twoja nie będzie rutyną tylko szczerym wołaniem”. Tak czy inaczej, Jezus zalecał, by prywatna modlitwa miała miejsce w samotności, w ukryciu, a nie w synagodze lub na rogu ulicy.

Motywacją do takiej modlitwy w ukryciu oraz do unikania obłudnej modlitwy jest otrzymanie lub nie otrzymanie nagrody. Interesujące jest, że w tym przypadku Jezus nie wiąże z modlitwą odpowiedzi na nią, jak w wersetych 6,7-8 oraz 7,11, tylko „nagrodę, wynagrodzenie” (gr. μισθός). Ci, którzy się modlą obłudnie, otrzymali swoją nagrodę w postaci podziwu i szacunku ze strony innych ludzi. Ci, którzy się modlą w ukryciu, otrzymają swoją nagrodę od Boga, który ich „wynagrodzi” (gr. ἀποδώσει). Interesujące jest to, że kilkakrotnie w *Pirkej Awot* można zauważyć zagadnienie nagrody (hbr. *sachar*), którą zapłaci (hbr. *jeszalem*) Bóg, ale nie w kontekście modlitwy, tylko w kontekście spełniania przykazań (np. 2,1; 2,2; 2,19; 2,20) lub studiowania Tory (np. 2,21; 3,3; 4,12). W modlitewniku natomiast można znaleźć odwołanie do nagrody dla tych, którzy pokładają w Bogu ufność⁶⁵.

Trudno powiedzieć, czy w czasach Jezusa ta „nagroda” była rozumiana przez Żydów w kategoriach wieczności czy doczesności. W późniejszych pracach rabinicznych można znaleźć ciekawe stwierdzenie, ukazujące doczesny aspekt rozumienia nagrody za modlitwę prywatną. W traktacie talmudycznym *Szabat* 10a jest mowa o rabinie o imieniu Hamuna, który dużo czasu spędzał na modlitwie. Inny rabin, nazywany Raba, skomentował to w sposób następujący: „Ci ludzie zaniedbują życie wieczne, a zajmują się życzeniami chwili!”. W jego odbiorze modlitwa osobista sprowadzała się do wyłuskania Bogu listy bieżących potrzeb, natomiast prawdziwą, wieczną wartość miało studiowanie Tory i wypełnianie jej nakazów.

⁶⁴ Rabbi Chanina ben Teradion jest znany również jako Chananja. Według legendy, zginął śmiercią męczeńską w czasach panowania Hadriana (117-138 r.), spalony żywcem, zawinięty w zwój Tory.

⁶⁵ *Sidur szabchej...*, op. cit., s. 122.

2.2. Modlitwa społeczna

Temat prośby modlitewnej i jej wysłuchania pojawia się w związku z modlitwą społeczną. Jezus wyraźnie odcina się od modlitwy pogańskiej, ubranej w piękne słowa, mającej przekonać bożków, by spełnili prośby ludzi. Być może, nawiązuje w tym przypadku do „pojedyńku” Eliasza z prorokami Baala, którzy głośno i długo wołali do swojego nieistniejącego bożka (1Krl 18,25-29). Nadmienić należy, że rabini niejednokrotnie zastanawiali się, czy modlitwa ma być krótka, czy długa, czy Bóg wysłuchuje krótkie wezwania, czy dłuższe. W traktacie talmudycznym *Brachot* 34a znajdujemy opowieść o rabbim Eliezerze, który po usłyszeniu krytyki pod adresem człowieka przedłużającego modlitwę, powiedział: „Czyżby on rzeczywiście modlił się dłużej niż Mojżesz nasz Mistrz, o którym zostało napisane (Pwt 9,25), że modlił się przez 40 dni i 40 nocy?” A innym razem, kiedy ktoś bardzo szybko odmówił modlitwy, a inni się skarżyli: „Ależ on skraca modlitwy!”, rabbi Eliezer rzekł: „Czy rzeczywiście modlił się krócej niż Mojżesz nasz Mistrz, o którym jest napisane (Lb 12,13), że wypowiedział modlitwę składającą się tylko z pięciu słów: O Boże, racz ją uzdrowić!” Zachęcając do małowymowej modlitwy, Jezus wyjaśnia, że „Ojciec wie, czego wam potrzeba”, i jest w stanie spełnić każdą prośbę, nawet zanim zostanie ona wypowiedziana.

I w tym miejscu Mateusz podaje formułkę modlitewną będącą przedmiotem analizy, znaną w chrześcijaństwie jako „modlitwa Pańska”, która w sposób zwięzły i uproszczony łączy w sobie wiele elementów, charakterystycznych dla judaizmu tamtej epoki oraz judaizmu dzisiejszego. Elementy te, często rozbudowane i uszczegółowione, można bez trudu odnaleźć w każdym współczesnym modlitewniku żydowskim.⁶⁶ Biorąc pod uwagę formę gramatyczną pierwszej osoby liczby mnogiej oraz liczne analogie do wspólnotowej modlitwy żydowskiej, Modlitwa Pańska jest traktowana jako modlitwa Kościoła, i w liturgii większości denominacji chrześcijańskich jest odmawiana wspólnie na zgromadzeniach wiernych. W pierwszych wspólnotach Kościoła Modlitwa Pańska była recytowana trzy razy dziennie w miejsce modlitwy *Amida* odczytywanej na nabożeństwach *szacharit*, *mincha* i *maariw*.⁶⁷ W liturgii eucharystycznej Modlitwa Pańska ukazuje się jako modlitwa całego Kościoła⁶⁸, czyli jako modlitwa społeczna zgodnie z intencją Pana Jezusa. Całe zgromadzenie eucharystyczne jest wezwane do odmawiania z synowską śmiałością modlitwy „Ojcze nasz”.⁶⁹

⁶⁶ S. WITKOWSKI, *Nowa jakość Życia – Kazanie na Górze*. Kraków 2004, s. 119, uważa, że Modlitwa Pańska wzoruje się na dwóch modlitwach żydowskich: *Szmone esre* oraz *Kadisz*. Zapewne jest to duże uproszczenie, ponieważ te dwie modlitwy nie obejmują większości zagadnień, poruszonych w „Ojcze nasz”, które znajdują się w innych częściach typowego modlitewnika hebrajskiego.

⁶⁷ *KKK*, 2767.

⁶⁸ *Ibidem*, 2770.

⁶⁹ *Ibidem*, 2777.

W swoim Kazaniu na Górze Pan Jezus powraca do zagadnienia prośby modlitewnej w wersecie 7,11 w kontekście spełniania próśb w kontaktach międzyludzkich. Zachęcając, by słuchacze czynili sobie nawzajem to, co chcą, by im czynili inni (7,12), Jezus podaje przykład Boga Ojca, który na pewno daje swoim kochanym dzieciom to, co jest dla nich dobre. Dowodem pogłębiającym tę pewność jest fakt, że nawet ludzie, choć są z natury pełni złości, potrafią dawać dobre rzeczy swoim dzieciom. Tym bardziej uczyni tak Bóg. Należy odnotować, że w tym sformułowaniu występuje typowy dla rabinów faryzejskich sposób argumentowania, nazywany *kal wachomer*⁷⁰ (hbr. ‘lekkie i ciężkie’). Jego istota polega na tym, że podany przykład swoją prawdziwością ma wykazać oczywistą prawdziwość drugiego twierdzenia: skoro zły człowiek potrafi obdarować dobrem swoje dzieci, to **tym bardziej** dobry Bóg obdaruje swoje dzieci dobrymi rzeczami. Można przyjąć, że te pouczenia odnoszą się raczej do modlitwy społecznej niż prywatnej, gdyż Pan Jezus mówi do słuchaczy w liczbie mnogiej: „Ojciec wasz”, „da tym, którzy proszą” (Mt 7,11), a nie w pojedynczej, jak w 6,6: „gdy ty się modlisz”, „nagrodzi ciebie”.

Podsumowując, należy uznać, że podając ostrzeżenia i zalecenia dotyczące życia modlitewnego jednostki i społeczności, Pan Jezus umiejscawia formułę „Ojciec nasz” w samym sercu życia Kościoła.

⁷⁰ To jest pierwsza z 13 zasad interpretacji Tory, sformułowanych przez rabbię Iszmaela (II w. po Chr.), ale znanych i stosowanych znacznie wcześniej. Zasady te są umieszczane w modlitewnikach żydowskich jako *Barajta rabiego Iszmaela* do czytania w ramach modlitw porannych, na końcu sekcji „Porządek ofiar” (*Seder hakorbanot*). W niektórych modlitewnikach *Barajta* jest opatrzona ciekawym komentarzem, np.: *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*. Jeruzalem – Moskwa 1993. Literatura przedmiotu (np. H.L. STRACH, G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*. Paris 1986, s. 37-55) wymienia *kal wachomer* wśród „7 zasad Hillela” pochodzących z czasów przed narodzenia Chrystusa oraz wśród „32 zasad Eliezera ben Jose Galilejczyka” (np. *Encyclopaedia Judaica*, t. 10, ed. I. Singer, New York 1901-1906, s. 510n). Ten ostatni działał w latach 135-170 po Chr. i wyróżniał dwa aspekty tej metody: *kal wachomer meforasz*, stosowany kiedy przeciwieństwo występuje bezpośrednio w tekście, oraz *kal wachomer satum*, kiedy tekst zawiera jedynie sugestię przeciwieństwa. Rozróżnienie to jest zilustrowane 10 przykładami w traktacie *Bereszit Raba* 92.

3. Uwagi historyczno-krytyczne

Tekst Modlitwy Pańskiej w wersji Mateusza znajduje się w środkowej części Kazania na Górze – przemówienia, które należy rozumieć jako mowę programową Pana Jezusa. Szkicując postać Jezusa, Mateusz nie wysunął na pierwszy plan tajemnicy osoby Jezusa, tylko Jego nauczanie. W pierwszej Ewangelii jest On przedstawiony przede wszystkim jako mistrz i nauczyciel. Głównym tematem Jego nauczycielskiej działalności jest królestwo niebieskie, prawda, znana z objawienia Starego Testamentu, ale ubogacona nową treścią.⁷¹ Błędem byłoby jednak stwierdzenie, jakoby osoba Jezusa ze swoją tajemnicą synostwa Bożego nie zajmowała pierwszoplanowego miejsca w tej Ewangelii czy w Kazaniu na Górze. Słowa Jezusa na tyle są częścią składową Jego osoby, że włożone w usta jakiegoś innego proroka lub nauczyciela nie mają żadnego sensu. Gdyby wyłączyć Jego Samego z Jego wypowiedzi, każda z nich rozsypie się w proch.⁷² Jak już wspomniano, słowa Jezusa bardzo dobrze pasowały do rzeczywistości i mentalności żydowskiej tamtych czasów, a Jego nauka nie wywoływała sprzeciwu tak długo, jak długo nie odnosił On do siebie tego, co powinno się odnosić do Boga. Bez trudu można zauważyć, że praktycznie w każdej wypowiedzi, włączonej do Kazania na Górze, pojawia się odniesienie do osoby Jezusa – odniesienie, zmuszające do uznania Jezusa za Boga.

W tym kontekście niezmiernie wartościowe wydaje się świadectwo Jakuba Neusnera, który będąc Żydem spróbował umiejscowić siebie u podnóżka Góry, z której Jezus wygłosił kazanie.⁷³ Mamy zatem Izrael w okresie okupacji rzymskiej, około roku 30 n.e., gdzie wśród wielu wędrownych nauczycieli szczególnie wyróżnił się jeden, który powołał już sobie grupę uczniów, dokonał wielu uzdrowień i teraz ma wygłosić pierwsze publiczne kazanie, które stanowi kontekst dla sformułowania „Modlitwy Pańskiej”. Dla słuchacza żydowskiego lat 30. pierwszego wieku (tak samo dla czytelnika żydowskiego w latach 50.-70.) wypowiedzi Jezusa musiały wydawać się kontrowersyjne. Interesujące jest jednak, że w odczuciu przeciętnego Żyda, obeznanego z judaizmem, sformułowanie „...a ja wam powiadam” wcale nie jest mesjanistyczne. Było ono używane przez innych żydowskich nauczycieli, by wyświetlić głębsze znaczenie tekstu⁷⁴. Mieści się ono w ramach poczucia odpowiedzialności za przekazywanie

⁷¹ *Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Józef Homerski. Lublin 1995, s. 22.

⁷² F.J.A. HORT, *Way, Truth and the Life*. New York 1984.

⁷³ J. NEUSNER, op. cit. s. 18-19 oraz 35-36.

⁷⁴ C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Warszawa 2000, s. 18.

i uaktualnianie Tory⁷⁵ następnym pokoleniom, jak to jest ujęte w talmudycznym traktacie *Pirkej Awot* (1,1): *Mojżesz otrzymał Torę na Synaju i przekazał ją Jozuemu, Jozue przekazał ją starszym, a starsi prorokom. Prorocy przekazali ją Wielkiemu Zgromadzeniu, którego członkowie powiedzieli trzy rzeczy: „Bądźcie rozważni w sądzie. Wychowujcie wielu uczniów. Zbudujcie ogrodzenie wokół Tory”*. Komentarz do tego tekstu mówi, że mędrcy żydowscy mają obowiązek wprowadzania nowych reguł, które zapobiegałyby stworzeniu okoliczności sprzyjających złamaniu zakazów Tory⁷⁶.

Jest zatem słuszne i właściwe, by mędrzec przyjął nauczanie i przekazał jego sens, nie tylko zachowując dziedzictwo Synaju, ale również ubogacając je dla nowego pokolenia. Dlatego w oczach np. Neusnera⁷⁷ takie formułowanie leży w całkowitej zgodzie z deklaracją Jezusa: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5,17). Również S. Witkowski twierdzi, że rabini często posługiwali się takim sformułowaniem, cytując tradycyjną interpretację Tory i proponując w antytezie własne rozumienie Prawa. Na poparcie swojej interpretacji przytaczali cytaty z Pisma⁷⁸.

Z Jezusowymi wypowiedziami jednak było inaczej. J. Neusner pisze: „Ale jeżeli treść uderza mnie jako jednocześnie godna pochwały i mająca słabe strony, to forma jest dokładnie taka, jak Mateusz pisze: zdumiewająca. Czy, gdybym tam był, również podzielałbym zdumienie tłumów? Tak, i to dla powodu, który Mateusz podaje: Ponieważ on nauczał jako ktoś, kto ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie. (...) Tak, byłbym zdumiony. Bo oto przychodzi nauczyciel Tory, który mówi we własnym imieniu to, co Tora mówi w imieniu Boga”⁷⁹.

Dlatego też, pomimo że Kazanie na Górze nie zawiera jednoznacznego otwartego wezwania do przyjęcia Jezusa jako osobistego Pana i Zbawiciela, i Odkupiciela (hbr. *goel*), całość zmusza żydowskiego słuchacza do podjęcia ostatecznej decyzji: czy ja chcę być z Nim, czy pozostaję bez Niego? Czy chcę cierpieć prześladowania z powodu Niego? Czy chcę mówić do Niego „Panie! Panie!” i wejść do Królestwa Niebios? Czy przejmę się tym, że On może oświadczyć w Dniu Ostatnim „Nigdy cię nie znałem”? Czy chcę słuchać i wypełniać Jego słowa jako roztropny budowniczy? Czy ta Jego władza pochodzi od Boga, czy może jest On samozwańczym prorokiem?

⁷⁵ J.NEUSNER, op. cit., s. 38. Z tym poglądem polemizują np. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, I. Darmstadt 1965, s. 189n; W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge 1964, s. 101.

⁷⁶ *Sidur szabchej geulim*. Jeruzalem 1995, s. 243.

⁷⁷ J.NEUSNER, op. cit., 39-40.

⁷⁸ S. WITKOWSKI, op. cit., s. 66. Zob. też: D. Doube, „*Ye have heard – but I say unto you*”, w: *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956, s. 55-56.

⁷⁹ J.NEUSNER, op. cit., s. 46.

Kazanie na Górze mówi, choć pośrednio, kim naprawdę jest Jezus. Słuchacze dziwili się Jego naukom. Użyte w Ewangelii Mateusza słowo greckie ἐξεπλήσσοντο wskazuje, że zdumieniu towarzyszył też podziw. Odpowiada to podwójnej reakcji człowieka na spotkanie ze sferą boską: budzi ona i zachwyt, i lęk. Ludzi dziwiła nie tylko wymagająca treść nauk Jezusa, zauważyli oni coś więcej. Znani im nauczyciele Prawa objaśniali nadane wcześniej Prawa Boże, jak dzisiaj czynią to wykładowcy teologii, tymczasem Jezus nauczał od siebie. W Biblii Mojżesz nauczał z podobnym autorytetem, ale dlatego, że Bóg mu się objawił. Jezus natomiast nie odwoływał się w swoim orędziu do Boga jako autora; nie używał formuł takich, jak „to mówi Pan”. Kim więc był? To właśnie niepokoiło słuchaczy. Jezus jawił się jako człowiek, ale jak Bóg ustanawiał i potwierdzał zasady moralne.⁸⁰

Tak naprawdę, w oderwaniu od męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa nie da się podjąć właściwej decyzji, uznać Go za Pana wszechświata i pójść za Nim na podstawie tylko tych słów, wypowiedzianych na górze obok jeziora Galilejskiego. Jednak również bez tych słów, bez tych deklaracji jednoznacznie wskazujących na Jezusa jako Syna Bożego, jako Boga, Mesjasza i Zbawiciela, nie dałoby się zrozumieć również sensu Jego zbawczej męki, otwierającej wszystkim wierzącym drogę do Królestwa Niebios, ową ciasną bramę i wąską drogę, prowadzącą do życia (Mt 7,13-14).

3.1. Krytyka tekstu

Tekst Modlitwy Pańskiej nie zawiera znaczących rozbieżności w starożytnych rękopisach Ewangelii Mateusza. W wersecie Mt 6,11 niepewny jest wyraz ἐπιούσιον, potwierdzony we wszystkich tekstach greckich, ale różnie tłumaczony na łacinę: *cottidianum* (it), *supersubstantialem* (vg), *perpetuum* (sy^c), *venientem* (sa) oraz *crastinum* (mae, bo)⁸¹. Słownik R. Popowskiego podaje, że znaczenie wyrazu ἐπιούσιος jest niepewne. Według Keenera, nawiązuje on do „chleba (manny) przeznaczanego na określony dzień” w czasie wędrówki Izraela przez pustynię. Tradycyjnie na polski tłumaczy się go jako chleb „powszedni” (również *Najnowszy przekład*⁸² zachowuje takie sformułowanie), zaś D. Stern przełożył to opisowo jako „pokarm, którego nam dziś potrzeba”. G. Lohfink wyprowadza ten wyraz od ἐπιειναι ‘następować, nadchodzić, być bliskim’ i wnioskuje, że chodzi o prośbę o chleb na nadchodzący wieczór lub następny dzień⁸³. K. Bardski wyjaśnia ἐπιούσιος jako ‘wystarczający na cały

⁸⁰ M. WOJCIECHOWSKI, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienie Kazania na Górze*. Częstochowa 2006, s.119-120.

⁸¹ NA²⁷.

⁸² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład...* op. cit.

⁸³ G. LOHFINK, *Czy Jezus głosił utopię?* Poznań 2006, s. 75.

dzień⁸⁴, natomiast Katechizm Kościoła Katolickiego podaje znaczenie ‘wszelkie dobro wystarczające do utrzymania’.⁸⁵ Wyraz ten nie występuje nigdzie więcej w Nowym Testamencie, tylko w Modlitwie Pańskiej (w obydwu tradycjach: Mt 6,11 oraz Łk 11,3).

Kolejnym wyrazem, wyszczególnionym w aparacie krytycznym, jest τὰ ὀφειλήματα, zastąpiony w *Didache* liczbą pojedynczą, a u Orygenesza wyrazem τα παραπτώματα. W tym samym wersecie 12 spotyka się kilka wariantów wyrazu ἀφήκαμεν (ἀφιομεν oraz ἀφιεμεν). Największe jednak różnice dotyczą wersetu 13, który w tekście krytycznym NA²⁷ kończy się na wyrazie πονηροῦ i nie zawiera słów „Ponieważ Twoje jest królestwo i moc, i chwała na wieki wieków. Amen”⁸⁶.

Analiza statystyczna wykazuje, że wyraz πᾶτερ oznaczający Boga Ojca pojawia się w badanym tekście tylko raz, ale trzykrotnie powtarza się zaimek dzierżawczy σου, jednoznacznie na Niego wskazujący. Rzeczowniki, powiązane z tym zaimkiem, otrzymują „rozkaz” w formie imperat. aor. pass. Do Ojca też skierowane są dwa czasowniki w imperat. aor. act. (δός oraz ἄφες), jeden w con. aor. act. (εἰσενέγκης) oraz jeden w imperat. aor. med. (ῥῦσαι). Bardski podkreśla, że *coniunctivus prohibitus* wyraża usilną prośbę, mającą czasem rangę zakazu⁸⁷. Zaimek osobowy ἡμεῖς pojawia się w tekście 5 razy, zaś dzierżawczy ἡμῶν 4 razy. Jest to wyraźna wskazówka, że tekst zajmuje się głównie relacją my – Ojciec (coś, co jest nasze – coś, co jest Jego), wyrażaną w pewnych zależnościach (czynimy my – chcemy, by czynił Ojciec – niech się „uaktywni” coś, co do Ojca należy).

Określenie Boga jako „Ojca, który jest w niebie” pojawia się w Ewangelii Mateusza 20 razy, przy czym w połączeniu „Ojciec nasz” tylko jeden raz, właśnie w Modlitwie Pańskiej. Pozostałe wystąpienia: 10 razy „Ojciec wasz” oraz 9 razy „Ojciec mój”. Dla porównania, u innych synoptyków takie określenie pojawia się tylko 1 raz w Mk 11,25 (ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ‘Ojciec wasz, który jest w niebie’) oraz 1 raz w Łk 11,13 (w nieco innym brzmieniu: ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ‘Ojciec z nieba da...’).

Wyrażenie „niech się stanie Twoja wola” (γενηθῆτω τὸ θέλημά σου) w identycznej formie pojawia się jeszcze raz w Mt 26,42, podczas modlitwy Jezusa w ogrójcu.

3.2. Treść i układ Modlitwy Pańskiej

Jeśli chodzi o zawartość modlitwy, podyktowanej przez Pana Jezusa swoim uczniom, to w sposób uderzający składa się ona z samych prośb (pomijając doksologię wersetu 6,13, której

⁸⁴ K. BARDSKI, *Podręcznik do nauki języka greckiego Nowego Testamentu*. Warszawa 1999, s. 58.

⁸⁵ KKK, 2837.

⁸⁶ Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład...* op. cit.

⁸⁷ K. BARDSKI, op. cit., s. 58.

brakuje w najstarszych rękopisach). Najpierw pojawiają się trzy prośby, zwrócone bezpośrednio do adresata, którym jest Bóg, a potem są cztery formy odnoszące się do mówiącego w liczbie mnogiej – „my”. G. Lohfink zauważa, że ten podział jest jeszcze bardziej wyrazisty w języku hebrajskim, gdzie charakterystyczna końcówka *-ka* tworzy rym pierwszej części próśb, zaś końcówka *-enu* drugiej⁸⁸. Można powiedzieć, że w pierwszej części chodzi o „troski Boga”, zaś w drugiej pojawiają się „troski uczniów”.

Jednak należy zwrócić uwagę na jeszcze dwa elementy. Początek Modlitwy Pańskiej jednoznacznie wskazuje na adresata – jest nim nie jakiś bliżej nieznany Absolut, tylko Bóg Ojciec, Stwórca Nieba i Ziemi. Dwa hebrajskie słowa *Awinu shebaszamajim* wskazują na konkretną Osobę Boga, który jest Ojcem dla narodu izraelskiego. Tradycja żydowska zawiera wiele przykładów tego określenia w celu uniknięcia bezpośredniego użycia wyrazu „Bóg”⁸⁹. Przykładowo, Targum Jerozolimski komentując werset Lb 21,9 mówi: „wznosił on swe oczy w modlitwie do swego Ojca w Niebie”. Talmudy wkładają wyrażenie *Awinu shebaszamaim* w usta rabinów z I wieku po Chr., takich jak Eliezer Starszy (przed 90 r.), Gamliel II (przed 90 r.), Eleazar ben Azarja (przed 100 r.) i in.

Drugim zaś elementem jest odwołanie się do usposobienia modlących się: „jako i my odpuszczamy”. Jest to ważna deklaracja spełnienia konkretnych uczynków, wykonania pewnych kroków, które pozwalają modlącym się wystąpić z prośbą o przebaczenie.

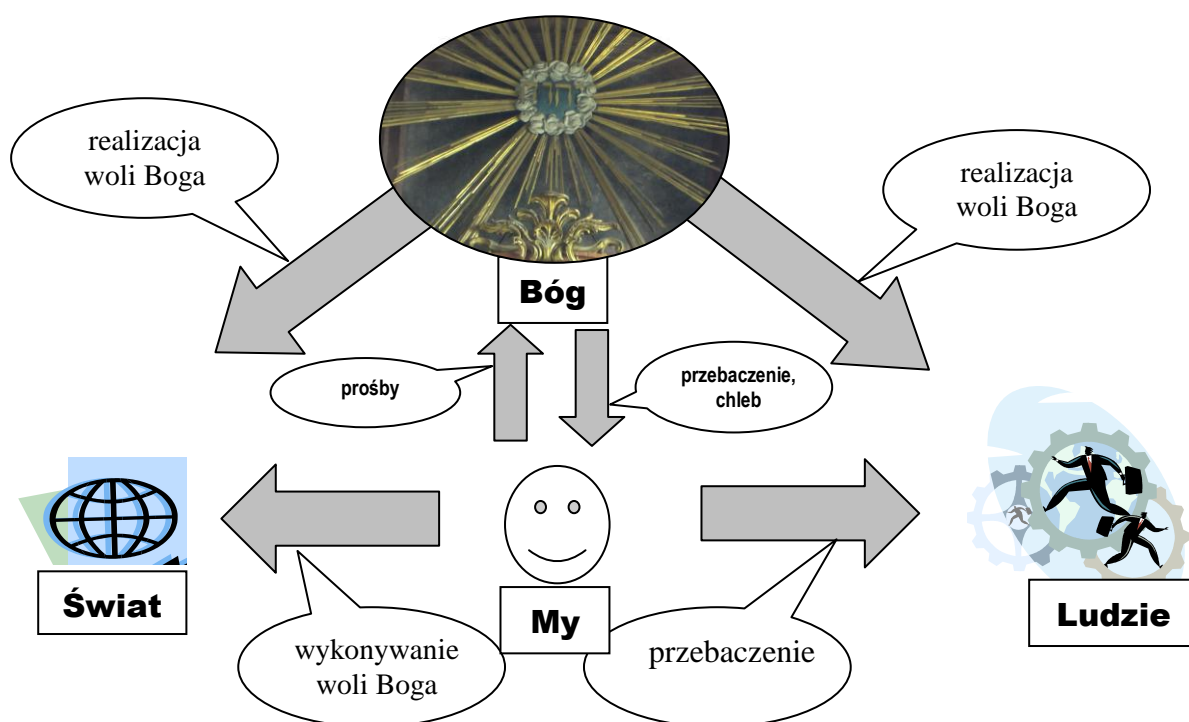
Na podstawie tej analizy można zbudować następujący schemat struktury Modlitwy Pańskiej:

- 1) Definicja osoby, do której się zwracamy (Ojciec, nasz, w niebie).
- 2) Prośba, by się wydarzyło coś, co jest związane z Jego osobą (ma uświęcać się Jego imię, ma przyjąć Jego królestwo, ma działać się Jego wola).
- 3) Prośba o zaspokojenie naszych potrzeb fizycznych (chleba) i duchowych (przebaczenie win).
- 4) Odwołanie do tego, co my sami czynimy (odpuszczamy naszym winowajcom).
- 5) Prośba dotycząca naszego dalszego postępowania (nie ulegli pokusie i złu).

Poniższy schemat ukazuje wzajemne powiązania między modlącym się, Bogiem, do którego kierowane są prośby a od którego oczekuje się przebaczenia oraz zaspokojenia podstawowych potrzeb, innymi ludźmi, z którymi modlący się styka na co dzień i którym musi przebaczać ich przewinienia, oraz ogólnie światem, nad którym Bóg króluje, i w którym modlący się funkcjonuje.

⁸⁸ G. LOHFINK, op. cit., s. 67.

⁸⁹ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 394-396.



Poszczególne elementy tej struktury znajdują odzwierciedlenie w typowym modlitewniku hebrajskim, zawierającym również ich rozwinięcie.

4. Porównanie tekstu „Modlitwy Pańskiej” do współczesnego modlitewnika hebrajskiego

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 *aszkenez* (Europa środkowa i wschodnia). Ponieważ różnice tradycji modlitewnych wewnątrz judaizmu nie są przedmiotem analizy, do badań wykorzystano typowy modlitewnik hebrajski pt. *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995. Reprezentuje on *nusach aszkenez*, a jego zawartość w znacznej większości pokrywa się z materiałem modlitewników innych tradycji, wydawanych na przestrzeni wieków z bardzo niewielkimi zmianami.

4.1. Ojcze nasz

Zwrot „Ojcze nasz, który jesteś w niebie” (hbr. *Awinu shebaszamazim*) 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 synów⁹⁰. K. Romaniuk podkreśla, że „Bóg jest w sposób bardzo szczególny ojcem Izraela z racji przymierza”⁹¹. Zwrot „który jesteś w niebie” należy rozumieć jako omówienie, unikające nazwania 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 ziemi⁹². W Pseudoepigrafach i Apokryfach Bóg jest często przedstawiany jako „Ojciec Izraela” lub pojedynczych Izraelitów⁹³.

W czasach Jezusa, przed zburzeniem Świątyni Jerozolimskiej w 70 r., charyzmatyczny judaizm⁹⁴ 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”⁹⁵. Wiele dzisiejszych modlitw żydowskich używa tego określenia. Dla przykładu, wychwalając Boga Stwórcę, modlitewnik nazywa Go *Awinu*

⁹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład pacierza*. Poznań 1987, s. 65.

⁹¹ K. ROMANIUK, *Komentarz do codziennego pacierza*. Kraków 1998, s. 226.

⁹² W. ZATORSKI, *Kiedy mówimy „Ojcze nasz...”*. Kraków² 2005, s. 22.

⁹³ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 392.

⁹⁴ G. VERMES, *Jezus Żyd, Znak*, Kraków 2003, s. 101-103.

⁹⁵ Cyt. za: ibidem, s. 281.

szebaszamajim chaj wekajam (Ojciec nasz niebieski, żywy i wieczny)⁹⁶. 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” (hbr. *jehi racon milefanej awinu shebaszamajim*).⁹⁷ 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 (hbr. *bsorot towot* – słowo *habsora* tłumaczy się zazwyczaj właśnie jako Dobra Nowina, Ewangelia! Może jest to dobry punkt wyjścia do ewangelizacji Żydów?).

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). Mimo to, dopiero po zesłaniu Ducha Świętego uprawnione jest wołanie do Boga w ten właśnie sposób (zob. Rz 8,15; Ga 4,6). Niewykluczone, że w wersji Łk 11,2 za wyrazem *πάτερ* kryje się aramejskie „Abba” (‘tatuś’)⁹⁸, ale w przypadku zwrotu, użytego w Ewangelii Mateusza, niewątpliwie chodzi o hebrajskie *awinu*.

Poza tym, niejednokrotnie w omawianym modlitewniku *Sidur szabchej geulim* Bóg jest nazywany Ojcem: „Ojciec miłosierny” (s. 122), „Ojciec nasz, król nasz”⁹⁹ (s. 44), „Ojciec litościwy” (s. 44), „Ojciec nasz” (dwukrotnie na stronie 51), „Ojciec miłosierdzia, mieszkający na wysokościach” (s. 210).

4.2. 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”.¹⁰⁰ Judaistyczna koncepcja sensu ludzkiego życia bowiem rozróżnia dwie możliwości: uświęcenie Imienia Bożego oraz poníženie 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

⁹⁶ *Sidur szabchej geulim*. Jeruzalem 1995, s. 15.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 76.

⁹⁸ K. WÓJTOWICZ, *Powróćmy do Ojca nasz*, „Via Conserata” nr 9-10/2010, s. 32-36.

⁹⁹ Hbr. *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 wejjom hakippurim*, Tel-Awiw 1962, s. 28.

¹⁰⁰ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 23.

i Jego Przymierza, następuje poniżenie Imienia Bożego. Traktat *Pirkej Awot* (4,5) zawiera pouczenie, że „każdy, kto poniża (hbr. *chilul*) imię Boga potajemnie, zostanie ukarany jawnie”. Komentarz w modlitewniku wyjaśnia, że złe postępowanie Żyda prowadzi w konsekwencji do poniżenia imienia Boga¹⁰¹. To przekonanie znajduje odzwierciedlenie również w modlitwie o przebaczenie grzechów¹⁰², 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 imienia¹⁰³. 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)¹⁰⁴. 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 prawidłowe tłumaczenie z języka greckiego oznaczałoby „Niech będzie uświęcone imię Twoje przez Ciebie samego”¹⁰⁵. 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”¹⁰⁶. W wielu środowiskach chrześcijańskich „Imię Boga straciło współcześnie na swoim misterium”¹⁰⁷. 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 bogaciej niż tylko w *Kadiszu*. Na przykład, w codziennej modlitwie porannej znajduje się wołanie: „Uświęć Imię Twoje nad tymi, kto uświęca Imię Twoje, i okaż je świętym w Twoim świecie” (hbr. *kadesz et-szimcha al makdiszej szimcha, wekadesz et-szimcha b-olamecha*)¹⁰⁸. Zatem w tym wezwaniu Bóg jest kimś, kto uświęca własne Imię, w myśl Kpł 10,3. Formuła modlitewna kończy się błogosławieństwem: *Baruch hamekadesz szemo*

¹⁰¹ Ibidem, s. 278.

¹⁰² Ibidem, s. 55-56.

¹⁰³ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 412.

¹⁰⁴ Przytoczyłem tłumaczenie polskie według Biblii Warszawskiej (BiZTB, 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 inaczej (np. „Okażę moją świętość tym, co zbliżają się do Mnie” w Biblii Tysiąclecia).

¹⁰⁵ P. GRZYBIEC, op. cit., s. 96.

¹⁰⁶ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 211.

¹⁰⁷ A. NAPIÓRKOWSKI, op. cit., s. 66.

¹⁰⁸ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 14.

barabim („błogosławiony, który uświęca swoje Imię wobec wielu”), zaś następna formuła ukazuje Boga jako króla królów „ponad wszystkimi królestwami ziemi” (hbr. *eljon lechol mamlachot haerec*). Co więcej, w modlitwie *mincha* na szabat święta Chanuka stwierdza się: „Stworzyłeś dla siebie imię święte i wielkie”¹⁰⁹. 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 formułce modlitewnej *Ata kadosz weszimcha kadosz* („Ty jesteś święty i twoje imię jest święte”)¹¹⁰.

Modlitwa *szacharit* zawiera wezwanie *jisztabach szimcha* („niech będzie wysławiane Twoje imię”)¹¹¹, 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 (hbr. *jachid*)”. Całe przesłanie modlitwy *jisztabach* wskazuje na niepodzielny związek pomiędzy Bogiem a Jego imieniem, pomiędzy wysławianiem Boga i wysławianiem Jego imienia, pomiędzy królowaniem Boga a Jego świętością.

Tuż po odczytaniu *jisztabach* oraz Psalmu 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 (hbr. *melech malchej hamlachim*), świętego, błogosławiony On. (...) Jego imię przewyższa wszystkie błogosławieństwa i wychwalanie. Niech będzie błogosławione imię Jego królowania w chwale na wieki”¹¹². Nieco dalej jest mowa o aniołach, którzy „błogosławiają, wychwalają, wysławiają, uświęcają (hbr. *makdiszin*) i koronują (hbr. *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 (hbr. *lehakdisz*) Stwórcę (...) i ogłaszają świętość (hbr. *k'dusza*) w bojaźni i mówią z drzeniem: Święty, święty, święty Pan, Bóg zastępów!”¹¹³. Można z tego tekstu modlitwy dowiedzieć się, że uświęcanie imienia Boga to prawo i przywilej przede wszystkim aniołów, którzy realizują 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,

¹⁰⁹ Ibidem, s. 235.

¹¹⁰ Ibidem, s. 196.

¹¹¹ Ibidem, s. 41-42.

¹¹² Ibidem, s. 42.

¹¹³ Ibidem, s. 43; są to słowa zaczerpnięte z Iz 6,3.

święty, święty”¹¹⁴, wyraźnie wskazujące, że żyd uświęca imię Boga naśladowając 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. Podobnie 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; Ez 36-20-22).¹¹⁵

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”¹¹⁶. 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 (hbr. *kerawtanu malkenu leszimcha*, tamże) 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”¹¹⁷. Uświęcenie imienia Bożego zatem 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.

4.3. Przyjdź królestwo Twoje

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

¹¹⁴ Ibidem, s. 196.

¹¹⁵ KKK, 2045.

¹¹⁶ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 205.

¹¹⁷ Ibidem, s. 218.

Targumie Mich 4,8¹¹⁸. Podobnie jest w modlitewniku; nie udało mi się znaleźć ani jednego wezwania, w którym Żyd prosiłby o „nadejście” królestwa Boga. W aramejskojęzycznej modlitwie *Kadisz* pojawia się wyrażenie *jamlich malchute*, dosł. „będzie królować Jego królowanie”¹¹⁹, natomiast w codziennej modlitwie brzmią słowa: „Pan królował, Pan króluje, Pan będzie królował (hbr. *jimloch*) na wieki wieków. I będzie Pan królem nad całą ziemią”¹²⁰. 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 Izraela¹²¹.

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”¹²². Nieco dalej Bóg jest nazwany „królem nad królami królów, święty i błogosławiony”¹²³. 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” (hbr. *Melech Eljon*)¹²⁴. W ciągu 10 dni między Nowym Rokiem a Jom Kippur recytowana jest modlitwa pokutna *Awinu malkenu* (Ojciec nasz, królu nasz)¹²⁵, 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 odwołania do 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 zginać 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

¹¹⁸ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 418.

¹¹⁹ *Sidur szabchej...*, op. cit., s. 23.

¹²⁰ Ibidem, s. 30.

¹²¹ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 418.

¹²² *Sidur szabchej...*, op. cit., s. 120.

¹²³ Ibidem, s. 126.

¹²⁴ *Machzor...*, op. cit., s. 43.

¹²⁵ *Sidur szabchej...*, op. cit., s. 63-65.

będzie królem na wieki. I powiedziano: I będzie Pan królem nad całą ziemią, w dniu tym Pan będzie jeden i Jego imię jedno”¹²⁶.

Odnutować należy, że w żydowskim pojmowaniu, wyrażonym w tej modlitwie, Izrael jest narodem, który przyjął na siebie „ciężar” królowania Boga¹²⁷, i teraz należy się modlić o to, by i inne narody uczyniły to samo. Odmawiając jakiegokolwiek rutynowe błogosławieństwo, żyd wypowiada formułę: „Błogosławiony jesteś Panie, Boże nasz, królu wszechświata”¹²⁸, 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”¹²⁹. Tak się składa, że w żydowskiej mentalności tkwi pogląd, że „narody” (hbr. *goyim*) nadal nie uznają Boga Izraela za króla wszechświata – także chrześcijanie. Zatem dzięki modlitwie „Ojczy 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 – zazdrość¹³⁰, o której marzył święty 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 (hbr. *chasidecha*) opowiedzą ludzkości (hbr. *bnaj haadam*) o chwale królowania Boga i wspaniałości Jego królestwa. Kulminacją tej modlitwy jest stwierdzenie: „Twoje królowanie obejmuje wszystkie światy (hbr. *kol olamim*), a panowanie Twoje (hbr. *memszaletcha*) wszystkie pokolenia”¹³¹. 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!

¹²⁶ Ibidem, s. 93. Jest to cytat z Zachariasza 14,9. Podobne wezwania powtarzają się też w modlitwach popołudniowej i wieczornej, np. s. 128-129.

¹²⁷ Przy innej okazji, po odczytaniu wieczornej modlitwy „Szma Israel” recytuje się błogosławieństwa, wśród których pada stwierdzenie, że synowie Izraela „ujrzeli moc Jego, wzniesli okrzyki chwały i dziękczynienia dla imienia Jego, i z chęcią przyjęli na siebie Jego królowanie” (*Sidur szabchej...* op. cit., s. 116). W prywatnej modlitwie przed snem również pojawiają się słowa: „króluj nad nami na wieki!” (s. 132).

¹²⁸ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 108-110.

¹²⁹ Ibidem, s. 47.

¹³⁰ Rz 11,11 używa wyrazu παραζηλώω, w niektórych tłumaczeniach oddanego jako „większa gorliwość”; w słowniku Popowskiego (op. cit., s. 463): ‘pobudzać do zazdrości’.

¹³¹ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 118.

Będzie królował nad nami na wieki, i nad całym swoim stworzeniem”¹³². Czyż nie powinniśmy zaskoczyć żydów wiadomością, że w nas realizują się słowa tej modlitwy, od wieków zanoszonej w synagogach?

4.4. Bądź wola Twoja

„Niech Twoja wola spełnia się na ziemi, tak jak i w niebie”. Wezwanie to przypomina krótką modlitwę rabiego Eliezera (ok. 90 r. n.e.) zapisaną w traktacie talmudycznym *Berachot* 29b.¹³³

Jak już było wspomniane, 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 działać 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”¹³⁴. Sobotnia modlitwa *szacharit* zawiera wezwanie: „Niech Twoja wola będzie z narodem Twoim, Izraelem”¹³⁵.

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”¹³⁶. 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; stłum własną wolę przed wolą Jego, a On stłumi wolę innych przed wolą twoją”¹³⁷. Co prawda, nie znajduje to przełożenia bezpośrednio na wezwania modlitewne, jednakże w sposób oczywisty zależność między wolą człowieka i jego uczynkami oraz wolą Boga jest przedstawiona bardzo pozytywnie. Nie jest to bierne „pogodzenie się” z wolą Boga, 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.

¹³² Ibidem, s. 119.

¹³³ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 419-420.

¹³⁴ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 23.

¹³⁵ Ibidem, s. 203.

¹³⁶ Ibidem, s. 211.

¹³⁷ Ibidem, s. 253.

4.5. Chleba daj nam

„Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Jak już wspomniano, wyraz ἑπιούσιον ma znaczenie niepewne. W wydaniu interlinearnym Nowego Testamentu¹³⁸ jest tłumaczony jako ‘powszedni = codzienny? obecny? niezbędny?’. Być może, to pojęcie nawiązuje do Prz 30,8, gdzie jest mowa o chlebie niezbędnym (hbr. *chuki*). Słowo ἄρτος ‘chleb’ występuje w Modlitwie Pańskiej w znaczeniu ogólnym jako jedzenie, pożywienie, oraz w znaczeniu przenośnym jako środki utrzymania, majątek, praca, sposób zarabiania¹³⁹. Modlitwa o chleb jest normalnym elementem liturgii żydowskiej. W codziennej porannej modlitwie Żyda pojawia się następujące sformułowanie: „zapewnij mi chleb należny (hbr. *chuki*), daj mi i mojej rodzinie wyżywienie zanim odczujemy potrzebę. Spraw, bym uczciwie zarabiał na życie”¹⁴⁰. 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”¹⁴¹. 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 jedzenia¹⁴² (przed posiłkiem, po posiłku, błogosławieństwa na różne potrawy), które nie są przedmiotem naszego zainteresowania, gdyż dotyczą konkretnej 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 judaizmu¹⁴³. Porównanie tekstów liturgicznych na dni powszednie i na szabat pokazuje, że z liturgii szabasowej usunięte są elementy prośby, skierowanej na zaspokojenie potrzeb osobistych¹⁴⁴. W wyniku tego zamiast 18 błogosławieństw (hbr. *tfila szmone esre*) recytuje się ich siedem (hbr. *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

¹³⁸ R.POPOWSKI, M.WOJCIECHOWSKI, tłum., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993, s. 24.

¹³⁹ A. BOROWSKI i in., *Ojciec nasz*. Kraków 1999, s. 58.

¹⁴⁰ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 56.

¹⁴¹ Ibidem, s. 118.

¹⁴² Ibidem, s.101-110; jest to dział nazwany *Birkat hamazon*.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ W analizowanym wydaniu modlitewnika *Amida* odczytywana w modlitwie porannej na co dzień znajduje się na stronach 49-61, zaś skrócona wersja sobotnia na stronach 195-201.

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 Bogiem¹⁴⁵.

4.6. Przebacz nam

„I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili”. Jest to jedyna prośba, w której człowiek, prosząc Boga, odwołuje się do własnego postępowania¹⁴⁶. 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. n.e.) i rabbim Jose Kapłanem (zm. ok. 100 r. n.e.), który opowiedział przypowieść o darowaniu win. W tej przypowieści wykorzystał obraz pożyczki oraz króla, który rozsądzał pomiędzy dłużnikiem i wierzycielem¹⁴⁷.

Użyty w Modlitwie Pańskiej wyraz grecki ὀφείλημα oznacza przede wszystkim ‘dług pieniężny’, 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’¹⁴⁸. 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, 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 darowano¹⁴⁹.

¹⁴⁵ *Sidur sha'arej...*, op. cit., s. 553 podaje, 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”.

¹⁴⁶ W. ZATORSKI, op. cit., s. 114.

¹⁴⁷ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 425-426.

¹⁴⁸ S. WITKOWSKI, op. cit., s. 133.

¹⁴⁹ W języku hebrajskim istnieje pojęcie *szemita*, oznaczające obowiązkowe darowanie długów w roku jubileuszowym (Pwt 15,1-2).

Przenośny sens słowa „dług”, oznaczającego w tym kontekście wykroczenia i winy, podkreśla również M. Wojciechowski¹⁵⁰. Píše on, że grzesznik ma zobowiązania wobec Boga i ludzi, większe niż jest w stanie spłacić, dlatego pokłada nadzieję w darowaniu długu przez miłosiernego Boga. Nadzieja ta jest głęboko zakorzeniona w Starym Testamencie, np. w postaci obietnicy, zapisanej w księdze proroka Izajasza: „Ja, właśnie Ja przekreślam twe przestępstwa i nie wspominam twych grzechów” (Iz 43,25)¹⁵¹. Św. Grzegorz z Nyssy mówił: „Pragniesz odpuszczenia grzechów? Ty je wpierw odpuść, a Bóg zatwierdzi wyrok. Twój wyrok na bliźniego – a jest on w twej mocy – zapewni ci podobny wyrok u Boga”¹⁵².

Wydaje się, że dzisiejszy judaizm przyswoił ten element, obecny w nauczaniu Pana 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 (hbr. *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 (hbr. *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”¹⁵³.

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 oględnie: „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'szajnu*)”¹⁵⁴. Co prawda, dalsze słowa sugerują, by Bóg pozwolił Żydom odbudować Świątynię i składać przepisane ofiary, niemniej jednak przytoczone zdanie wskazuje wyraźnie na świadomość tego, że odkupienia może dokonać tylko sam Bóg.

¹⁵⁰ M. WOJCIECHOWSKI, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objasnienie Kazania na Górze*. Częstochowa 2006, s. 80.

¹⁵¹ J.A. KŁOCZKOWSKI, *Ojciec nasz – źródło modlitwy*. Poznań 2009, s. 72.

¹⁵² Ibidem, s. 73.

¹⁵³ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 129.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 15.

Prośba o odpuszczenie grzechów pojawia się również w codziennej modlitwie *Amida* i odwołuje się do natury Boga, który jest „litościwy, przebaczący”: „Odpuść nam (hbr. *selach lanu*), Ojciec nasz, ponieważ zgrzeszyliśmy, przebacz nam (hbr. *m'chal lanu*), królu nasz, gdyż popełniliśmy wykroczenie (hbr. *faszaenu*)”¹⁵⁵.

Współczesne tłumaczenie Nowego Testamentu na hebrajski wykorzystuje pojęcie *chet*, wyraźnie oznaczające ‘grzech’, a nie dług, podczas gdy Peszitta zawiera wspomniany wyraz *hauben*. Być może, jest to podyktowane słabą znajomością arameizmów u współczesnych użytkowników języka hebrajskiego, którzy w większości nie rozumieją części aramejskich włączonych do modlitewników, Hagady na Paschę i innych tekstów religijnych. Dodatkowo, dzięki takiemu tłumaczeniu widać wyraźniej związek pomiędzy tekstem Modlitwy Pańskiej a przytoczoną wieczorną modlitwą prywatną o odpuszczenie grzechów.

4.7. Nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego

„Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie, ale nas zachowaj od złego!” Dosłowny przekład z języka greckiego brzmiałby następująco: „Nie wprowadź nas w doświadczenie”¹⁵⁶, jednak zgodnie z duchem języka hebrajskiego należy przekładać greckie zdanie inaczej: „Spraw, byśmy nie ulegli pokusie”¹⁵⁷. 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 straszliwym bluźnierstwem”¹⁵⁸. W tym znaczeniu „kuszenie jest częścią Bożego planu zbawienia. Plan ten zakłada wolność człowieka, bez której dojście do Boga nie sprawiałoby żadnej trudności”¹⁵⁹. 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”¹⁶⁰.

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”¹⁶¹.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 51.

¹⁵⁶ R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, tłum., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne...*, op. cit., s. 24.

¹⁵⁷ P.R. GRYZIEC, op. cit., s. 101.

¹⁵⁸ Brat John z Taizé, *Ojciec nasz... w Biblii i w życiu*. Katowice 1992, s. 64.

¹⁵⁹ Mnich Kościoła Wschodniego, *Ojciec nasz*. Bydgoszcz 1999, s. 70.

¹⁶⁰ A. NAPIÓRKOWSKI, op. cit., s. 149-151.

¹⁶¹ C.S. KEENER, op. cit., s. 22.

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 wodzi na pokuszenie (wypróbowuje) człowieka¹⁶². Rozumowanie tego typu jest zawarte w traktacie talmudycznym *Sanhedrin* 107a, gdzie jest powiedziane, że człowiek powinien unikać pokusy (lub próby, hbr. *nisajon*). W rozważaniach przywołano Ps 26,2, w którym Dawid modlił się: „Sprawdź mnie, Panie, i wypróbuj”. Kiedy jednak nadeszła godzina pokusy (próby), Dawid nie był w stanie się oprzeć i zgrzeszył (chodzi o cudzołóstwo z Batszebą)¹⁶³. 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 (hbr. *harchikenu*) człowieka złego i towarzysza złego”¹⁶⁴. 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 (hbr. *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 ludzka, przed pomówieniem, przed śmiercią gwałtowną, przed chorobą ciężką, przed nieszczęśliwym wypadkiem, przed wrogiem (hbr. *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”¹⁶⁵. Widzimy, jak wiele aspektów może się kryć za prostymi słowami „zachowaj nas ode złego” (dosłownie ‘wyciągnij nas ze złego’¹⁶⁶).

Znamienne jest, że w codziennej modlitwie żydowskiej pojawia się wezwanie: „Boże mój! Zachowaj (hbr. *nacor*) mój język od zła”¹⁶⁷. W sposób oczywisty koresponduje to z myślami, zawartymi w Liście Jakuba, który uważa, że język „jest pełen śmiertelności 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 zachowa 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

¹⁶² A. PRONZATTO, *Ojciec nasz. Modlitwa dzieci Bożych*. Warszawa 1999, s. 148-151.

¹⁶³ H.L. STRACK, P. BILLERBECK, op. cit., s. 422.

¹⁶⁴ *Sidur szabchej...* op. cit., s. 10.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 11.

¹⁶⁶ R. POPOWSKI, M. WOJCIECHOWSKI, op. cit., s. 24.

¹⁶⁷ *Sidur szabchej...*, op. cit., s. 61, 155 i in.

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” (hbr. *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 (hbr. *haszaot haraot*) i odpędzi złe skłonności (hbr. *jecer hara*) od tych, których sam niesie”¹⁶⁸.

4.8. Twoje jest królestwo, potęga i chwała

Ostatnie wezwanie, niewłączone do tekstu krytycznego NA²⁷, 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”¹⁶⁹.

4.9. Podsumowanie

Nie sposób nie zauważyć uderzającej zbieżności pomiędzy dzisiejszymi modlitwami Izraela a Modlitwą Pańską. Nie może to być przypadek. 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 formułek modlitewnych w judaizmie w czasach Jezusa, które uległy późniejszemu rozbudowaniu i rozwinięciu. Pomimo sztucznego oddzielenia Kościoła od synagogi i wprowadzenia „wrogości” 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 jest zgodne z naukami Mistrza z Nazaretu.

Nie mogę się powstrzymać i nie przytoczyć świadectwa pewnego izraelskiego żyda¹⁷⁰, który uwierzył w Pana Jezusa, i został wezwany do rabina. Na zarzut, że czyta „heretycki” Nowy

¹⁶⁸ Ibidem, s. 74.

¹⁶⁹ Ibidem, s. 74.

¹⁷⁰ Jest to świadectwo ustne, nieopublikowane, usłyszane w czasie mojego pobytu w Izraelu w roku 2008, w jednej z rozmów prywatnych.

Testament i wierzy w Jezusa, żyd ten odpowiedział: „Ja nie muszę czytać Nowego Testamentu, by wierzyć w Jezusa. Czyż rabbi sam nie modlisz się co roku, wzywając imienia Jezusa, księcia naszego oblicza, nazwanego Metatronem?”. Rabin nie miał żadnego argumentu, ponieważ rzeczywiście każdy modlitewnik *Machzor* na Jom Kippur zawiera wezwanie do Eliasza z adnotacją *zal* (‘świętej pamięci’) oraz do Jezusa Księcia Oblicza (hbr. *sar hapanim*), który żyje i zasiada na tronie chwały¹⁷¹. Niech przykład ten wystarczy, by zilustrować głębokie wewnętrzne powiązanie między judaizmem a chrześcijaństwem, rozciągające się daleko poza granice jednej tylko omawianej Modlitwy Pańskiej.

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 formułkę 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.

Można wyciągnąć z tego pewną praktyczną wskazówkę duszpasterską. Mianowicie, głosząc niewierzącym Ewangelię o Królestwie Bożym i nawet zachęcając ich do modlitwy nie powinniśmy „promować” modlitwy w imię Jezusa wcześniej niż przekonamy kogoś o tym, Kim Jezus jest, co uczynił, i jak może zadziałać w życiu człowieka, wyznającego Go swoim Panem.

¹⁷¹ Przeciętny żyd nie wie, co znaczy umieszczony w nawiasach po imieniu Jezusa skrót *mt*’t, ale rabini przeważnie wiedzą, że jest to imię Mesjasza, królującego w chwale, z greckiego *Metatron*, ‘zasiadający na tronie [niebios]’. W modlitewniku *Machzor*..., op. cit., to wezwanie do Jezusa można znaleźć na stronie 35b.

Inaczej narażamy człowieka na niebezpieczeństwo traktowania „imienia Jezus” jako magicznej formułki, co może źle się skończyć dla tych, kto nie pokłada w tym Imieniu prawdziwej ufności, jak to się stało w przypadku siedmiu egzorcystów żydowskich (Dz 19,13-17). I tym bardziej na etapie ewangelizacji i/lub dialogu nie należy zachęcać Żydów do zanoszenia modlitwy „w imieniu Jezusa”.

Jednym z najważniejszych wniosków ogólnych, wynikających z przeprowadzonej analizy, jest obserwacja, że w strukturze, zaproponowanej w rozdz. 4.2, blok „My” obejmuje w jednakowym stopniu i żydów, i chrześcijan. Podzielam przekonanie, że „*Ojciec nasz* nie jest modlitwą czyjąkolwiek, wymienialną, którą każdy mógłby zaakceptować i zastosować, niczym wspólny paszport ważny w każdej strefie religijnej”¹⁷². Z analizy wynika, że razem z żydami należymy do tej samej „strefy religijnej”. Niezależnie od tego, co my myślimy o nich, a oni o nas, znajdujemy się razem w tym samym miejscu w stosunku do Boga, którego nazywamy naszym Ojcem, którego imię uświęcamy i królestwo przyjmujemy na siebie, którego wolę chcemy pełnić i oczekujemy, że Bóg będzie pełnił w świecie, którego prosimy o pokarm, o przebaczenie grzechów oraz o zachowanie nas od zła w rozmaitych jego przejawach (nie wykluczając osobowego zła w postaci „przeciwnika” – hbr. *satana*). Z tego punktu widzenia łatwo zauważyć, że łączy nas znacznie więcej niż nam i im się wydaje. „Tylko w łączności z ‘my’ dzieci Bożych możemy w ogóle przekraczać granicę tego świata i wznosić się do Boga”¹⁷³.

¹⁷² A. PRONZATTO, op. cit., s. 6.

¹⁷³ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, op. cit., s. 116.

Zakończenie

W pracy rozpatrzono Modlitwę Pańską w wersji Ewangelii Mateusza 6,9-13 i porównano do tekstów modlitw, zawartych w typowym współczesnym modlitewniku hebrajskim. Wyboru dokonano w oparciu o historyczne i wewnętrzne świadectwa, umiejscawiające zarówno Autora jak i odbiorców Ewangelii Mateusza w żydowskim środowisku językowym oraz religijno-kulturowym. Wszystko wskazuje bowiem na to, że żydowski autor opisywał wypowiedzi i czyny żydowskiego Mesjasza w kontaktach z żydami, używając języka żydowskiego i pojęć, zrozumiałych dla żydowskiego czytelnika. Mając na uwadze ponadczasowy charakter Ewangelii, wydaje się jak najbardziej słuszne, by rozpatrywać przesłanie Pana Jezusa w kategoriach myślowych współczesnego judaizmu: „Dla Żydów stałem się Żydem, aby ich pozyskać” (1Kor 9,20). W analizie uwzględniono wypowiedzi dzisiejszych rabinów, którzy nie znajdują w Modlitwie Pańskiej nic sprzecznego z judaizmem, a nawet sami korzystają z niej.

Aby umiejscowić wypowiedzi Pana Jezusa we właściwym kontekście, przytoczono i omówiono szerszy i węższy kontekst biblijny oraz religijny (w odniesieniu do niektórych pojęć związanych z modlitwą w judaizmie). Najbardziej pomocne w zrozumieniu nauczania Jezusa o modlitwie okazało się rozróżnienie pomiędzy modlitwą społeczną a prywatną w judaizmie.

Przeprowadzono analizę porównawczą tekstu Modlitwy Pańskiej w odniesieniu do tekstów, zawartych w typowym modlitewniku żydowskim, odczytywanych przez przeciętnego żyda w dni powszednie, soboty i święta. Okazało się, że wszystkie najważniejsze tematy, poruszone w Modlitwie Pańskiej, są żywe w modlitwie dzisiejszego Izraela. W wyniku analizy stwierdzono, że opinia o zgodności formuł modlitewnych podanych przez Jezusa z koncepcjami judaistycznymi jest jak najbardziej poprawna. Modlitewnik zawiera liczne rozwinięcia poszczególnych wezwań Modlitwy Pańskiej, które mogą być odkrywczymi dla chrześcijan, a w szczególności:

- uświęcanie imienia Boga odbywa się poprzez samego Boga oraz poprzez Jego lud; odbywa się wobec tych, którzy nie znają Boga; odbywa się na wzór tego, jak to czynią aniołowie; odbywa się poprzez życie lub męczeńską śmierć wiernych;

- królowanie Boga nad światem jest stwierdzonym faktem; królowanie Boga obejmuje tych, kto je uznaje i żyje według jego praw; królowanie Boga stopniowo mają przyjąć wszyscy ludzie;

- prosząc Boga o cokolwiek, żyd wyraża życzenie, by taka właśnie była wola Boga; realizacja woli Boga w życiu pojedynczego człowieka może doprowadzić do męczeństwa

na chwałę Boga; prośby o realizację woli Boga są powiązane z konkretnymi działaniami, zgodnymi z wola Boga;

- chleb powszedni pochodzi od Boga; praca, która przyczynia się do otrzymania chleba, powinna być uczciwa;

- odpuszczenie grzechów jest związane z odkupieniem; odpuszczenie jest potrzebne każdemu, ponieważ każdy zgrzeszył; prośba o przebaczenie grzechów jest powiązana z przebaczeniem każdemu, kto zgrzeszył przeciwko nam nawet nieumyślnie;

- Bóg wybawia człowieka od różnorodnego zła (złe okoliczności, zło osobowe, zło pochodzące od samego człowieka); modlitwa o wybawienie od złego jest powiązana z deklaracją wyrzeczenia się złego i postanowienia poprawy.

Z drugiej strony, wyznawcy judaizmu obeznani z typowymi żydowskimi formułkami modlitewnymi, mogą na podstawie przeprowadzonej analizy odkryć, że:

- uświęcanie imienia Boga jest przywilejem i obowiązkiem nie tylko aniołów i Żydów, ale również narodów (hbr. *goyim*) wyznających Jezusa Chrystusa; chrześcijanie uświęcają imię Boga wypowiadając te same słowa, jakie wypowiadają w niebiosach aniołowie, i jakie wypowiadają w synagogach żydzi; chrześcijanie uświęcają imię Boga również własną śmiercią męczeńską;

- modlitwa Izraela o uznanie królowania Boga przez narody jest w dużej mierze spełniona, gdyż narody chrześcijańskie uznają Boga za króla i modlą się o rozszerzenie Jego królowania na pozostałych ludzi; chrześcijanie podejmują aktywne kroki w celu doprowadzenia wszystkich ludzi do uznania królowania Boga;

- chrześcijanie pragną pełnić i pełnią wolę Boga, choć czynią to na inny sposób niż żydzi; modląc się o realizację woli Bożej na ziemi chrześcijanie modlą się o to samo, co i żydzi, którzy też pragną jej realizacji; uzgodnienie intencji modlitewnych z chrześcijanami jest zgodne z wolą Boga, może wzmocnić modlitwy i przyspieszyć ich realizację;

- chrześcijanie również uznają, że chleb codzienny pochodzi od Boga, który według żydowskiego rozumienia karmi wszystko, co żyje;

- chrześcijanie również błagają o przebaczenie win, powołując się na to, że i sami przebaczą; chrześcijanie zwracają się z ufnością o przebaczenie godnie z pouczeniem żydowskiego Mesjasza; chrześcijanie nie mając żadnych przepisów o ofiarach za grzech oczekują, że Bóg sam odkupi ich przewinienia i usprawiedliwi ich; chrześcijanie mają przekonanie, że to odkupienie i usprawiedliwienie dokonało się przez śmierć i zmartwychwstanie żydowskiego Mesjasza;

- chrześcijanie mają podobne odniesienie do zła, które nie jest relatywne – to samo, co jest złe dla Żyda, jest złe dla chrześcijanina, ponieważ Bóg jest tym, kto wybawia od złego i jednych, i drugich.

Dzięki wynikom przeprowadzonej analizy, Żydzi i chrześcijanie mogą lepiej zrozumieć swoje miejsce przed Bogiem i zauważyć, że „mur nienawiści” jest sztucznym tworem, który musi runąć przed obliczem Boga żydowskiego, wyznawanego przez chrześcijan. Aktualność tego zagadnienia jest nie do przecenienia, gdyż już od dwóch tysięcy lat ciężą nad Kościołem Rzymskim słowa wybitnego rabina żydowskiego Szaula z Tarsu, wysłanego do narodów z Ewangelią o zbawieniu: „Gorąco pragnę ratunku dla nich i modłę się o to do Boga” (Rz 10,1). Czy możemy sobie wyobrazić inną metodę świadczenia o tym ratunku, jeśli nie przez miłość, wzajemne zrozumienie, wzajemny szacunek i wspólna modlitwę?

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- ALAND, K. - ALAND, B. - KARAVIDOPOULOS, J. - MARTINI, C.M. - METZGER, B.M., ed., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁷ 1998.
- POPOWSKI, R. - WOJCIECHOWSKI, M., tłum., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993.
- EPIFANIUSZ, *Panarion*, <http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm> (10.12.2010).
- EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia Kościelna*, Poznań 1924 (WAM, Kraków 1993).
- Habrit hachadasza*, Jeruzalem 1976.
- Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiv 1962.
- Peshitta Aramaic/English Interlinear New Testament*, dostępne w Internecie 15.12.2010: http://www.aramaicpeshitta.com/AramaicNTtools/peshitta_interlinear.htm
- Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem – Moskwa 1993.
- Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995.

II. Dokumenty Kościoła

- BENEDYKT XVI, *Spe Salvi*, encyklika, Kraków 2007.
- BENEDYKT XVI, *Sacramentum Caritatis*, posynodalna adhortacja apostołska, Poznań 2007.
- BENEDYKT XVI, *Verbum Domini*, posynodalna adhortacja apostołska, Wrocław 2010.
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Fides et Ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- KOMISJA STOLICY APOSTOLSKIEJ DO SPRAW STOSUNKÓW RELIGIJNYCH Z JUDAIZMEM, *Żydzi i judaizm w głoszeniu Słowa Bożego i katechezie Kościoła Katolickiego*, w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990.
- Nostra aetate (deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich)*, w: *Sobór Watykański II – konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań³ 1986.
- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

III. Narzędzia

- BARDSKI, K., *Podręcznik do nauki języka greckiego Nowego Testamentu*. Warszawa 1999
- BRIKS, P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa³ 2000.
- BUDDE, K., *Hebräisches Schulbuch*, Berlin¹² 1919.
- CAŁA, A., WĘGRZYNEK, H., ZALEWSKA, G., *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.
- Ewangelia wg św. Mateusza*, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Józef Homerski. Lublin 1995.

Ewangelia wg św. Mateusza, tłumaczenie, wstęp i komentarz ks. Tadeusz Loska SJ. Katowice 1995.
Konkordancja biblijna, Warszawa 1995.
Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart³ 1993.
 LANGKAMMER, H., *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1993.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań³ 1992.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, [brak miejsca wydania] 2008.
 POPOWSKI, R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
 ROMANIUK, K., ed., *Synopsa polska czterech ewangelii*, Wrocław 1985.
 STERN, D., *Komentarz żydowski do Nowego testamentu*. Warszawa 2004.
 SUMMERS, R., *Essentials of New Testament Greek*, Nashville 1950.
Библия, «Жизнь с Богом», Брюссель 1989.

IV. Opracowania

BARTNICKI, R., *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa³ 2003.
 BEDNARZ, M., *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1992.
 BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007.
 BOROWSKI, A. – KONTKOWSKI, J.L. – SZYMANEK, Z., *Ojciec nasz*, Kraków 1999.
 BRAT JOHN Z TAIZÉ, *Ojciec nasz... w Biblii i w życiu*, Katowice 1992.
 CHROSTOWSKI, W., *Kościół, Żydzi, Polska*, Warszawa 2009.
 CZERSKI, J., *Ewangelie synoptyczne w aspekcie literackim, historycznym i teologicznym*, Opole 1996.
 GADECKI, S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992.
 GRYZIEC, P. R., *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*. Kraków 1998.
 DE VRIES MZN., S.PH., *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 2001.
 HORT, F. J. A., *Way, Truth and the Life*, New York 1984.
 IGNATOWSKI, G., *Inicjatywy Kościoła katolickiego we Francji na rzecz dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, Katowice 2004.
 JAN PAWEŁ II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Warszawa 1991.
 KEENER, C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
 KESICH, V., *The Gospel Image of Christ*, [brak miejsca wydania] 1991.
 KŁOCZKOWSKI, J. A., *Ojciec nasz – źródło modlitwy*, Poznań 2009.
 KUDASIEWICZ, J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986.
 KUDASIEWICZ, J., *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987.
 KUDASIEWICZ, J., *Ewangelie synoptyczne*, w: RUBINKIEWICZ, R., ed. *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, 37-273.
 LANGKAMMER, H., *Ewangelie synoptyczne. Wstęp – komentarze*, Wrocław 1994.
 LOHFINK, G., *Czy Jezus głosił utopię?* Poznań 2006.
 MĘDALA, S., *Ewangelie synoptyczne (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych)*, Warszawa 2006.
 MNICH KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO, *Ojciec nasz*, Bydgoszcz 1999.
 MUCHOWSKI, P., *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 1996

- NAPIÓRKOWSKI, A., *Ojciec nasz. Medytacje z Jezusem*, Kraków 2010.
- NEUSNER, J., *A Rabbi Talks with Jesus*. McGill-Queen's University Press 2000
- PACIOREK, A., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Cz. I, rozdziały 1-13*. Łódź 2005.
- PACIOREK, A., *Ewangelie synoptyczne. I. Wprowadzenie ogólne*, Tarnów 2001.
- PACIOREK, A., *Ewangelie synoptyczne. III. Ewangelia według św. Marka*, Tarnów 2002.
- PRONZATTO, A., *Ojciec nasz. Modlitwa dzieci Bożych*, Warszawa 1999.
- PECARIC, S., *Hagada na Pesach i Pieśń nad Pieśniami*, Kraków 2002.
- ROMANIUK, K., *Komentarz do codziennego pacierza*, Kraków 1998.
- SALAS, A., *Ewangelie synoptyczne. Jezus – Ten, który głosi Królestwo Boże*, Częstochowa 2002.
- SHERWIN, B. L., *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, Warszawa 1995.
- STRACK, H.L., BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*, München¹⁰ 1994.
- ŚW. TOMASZ Z AKWINU, *Wykład pacierza*, Poznań 1987
- THIEDE, C. P., D'ANCONA, M., *Jezusowy papirus*, Warszawa 2007.
- WITKOWSKI, S., *Nowa jakość Życia – Kazanie na Górze*. Kraków 2004.
- WOJCIECHOWSKI, M., *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objąsnienie Kazania na Górze*. Częstochowa 2006.
- WÓJTOWICZ, K., „Powróćmy do Ojciec nasz”, *Via Conserata* 9-10/2010, s. 32-36.
- VANDERKAM, J. C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996.
- VERMES, G., *Jezus Żyd*, Kraków 2003.
- ZATORSKI, W., *Kiedy mówimy „Ojciec nasz...”*, Kraków² 2005.
- ŻYWICA, Z., *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza*, Olsztyn 2006

WYKAZ SKRÓTÓW

Tytuły:

KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego

NA²⁷ – Nestle – Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart²⁷ 1998

TaNaCH – Biblia Hebrajska, składająca się z trzech części: *Tora*, *Newiim*, *Ktuwim*

VD – *Verbum Domini*, adhortacja posynodalna

Skróty hebrajskie:

zal – hbr. *zichrono liwracha*, ‘błogosławionej pamięci’

mt’’t – hebrajski skrót greckiego słowa *Metatron*, oznaczającego Mesjasza siedzącego na tronie chwały

Rękopisy Nowego Testamentu:

(bo) – tłumaczenie koptyjskie bohairskie (bohairyjskie) (Bohairica)

(it) – przekład starołaciński Nowego Testamentu

(mae) – tłumaczenie ze środkowego Egiptu

(sa) – tłumaczenie koptyjskie saidzkie (sahidyckie) (Sahidica)

(sy^c) – kodeks syryjski Curetona (Curetonianus Syriacus)

(vg) – Wulgata św. Hieronima,

Pojęcia gramatyczne:

con. aor. act. – coniunctivus aoristum activum

imperat. aor. act. – imperativus aoristum activum

imperat. aor. med. – imperativus aoristum medium

imperat. aor. pass. – imperativus aoristum passivum

Aneks 1. Propozycja rekolekcji (dni skupienia) dla Żydów zainteresowanych dialogiem z chrześcijanami

Przygotowanie cyklu wykładów dla Żydów o chrześcijaństwie, a w szczególności o Nowym Testamencie, wiąże się z szeregiem trudności. Przede wszystkim, musi być przestrzegana zasada, że „podczas spotkań chrześcijańsko-żydowskich należy unikać prozelityzmu, a także uznać prawo każdego uczestnika do dawania własnego i pełnego świadectwa na temat wyznawanej przez siebie wiary”¹⁷⁴. Wynika z tego, że postawa prowadzącego względem żydowskich słuchaczy musi być szczerą i autentyczną, a jego celem ma być dzielenie się z nimi odkrytym skarbem. Prowadzący musi mieć świadomość, że pierwotnie skarb ten należał do synów Abrahama, Izaaka i Jakuba według ciała, i w sposób naturalny do nich należy, mimo że oni o tym nie wiedzą, a czasami nawet nie chcą wiedzieć.

Gdyby więc w ramach dialogu żydowsko-chrześcijańskiego grupa osób pochodzenia żydowskiego (niekoniecznie związanych z judaizmem) wyraziła zainteresowanie tematem Modlitwy Pańskiej i jej żydowskich korzeni, spotkania można poprowadzić według poniższego schematu. Najlepiej byłoby zorganizować rekolekcje weekendowe (dni skupienia), które można byłoby rozpocząć w piątek wieczorem nabożeństwem *Kaballat szabat* (hbr. „powitanie soboty”). Nabożeństwo to nie zawiera żadnych elementów, które byłyby sprzeczne z wiarą chrześcijańską, dlatego mogą w nim uczestniczyć również wyznawcy Chrystusa. Dla Żydów (zwłaszcza tych niezwiązanych z judaizmem) jest to ważny element „wzbudzający zazdrość”: goje, których nie obowiązuje przestrzeganie szabatu, zachęcają Żyda do tej typowo żydowskiej praktyki. W tym przypadku należy mieć na uwadze, by nie recytować „Ojciec nasz” jako modlitwy od chwili zapalenia świec w piątkowy wieczór aż do odprawienia *Hawdali* w sobotę wieczorem (zob. rozdz. 5.5).

Tematy są dobrane i sformułowane na sposób żydowski, najczęściej w postaci pytań, by pobudzić słuchaczy do myślenia, a nie tylko przekazać im pewne treści. Prowadzenie takich rekolekcji (dni skupienia) wymaga znajomości żydowskiego widzenia świata, żydowskiego pojmowania Tory i Przymierza z Bogiem, oraz żydowskiego sposobu dyskusowania. Przedstawiona w niniejszej pracy propozycja stanowi jedynie ramy, ukazujące ważne tematy, które mogą przełamać bariery, utrzymujące przeciętnego Żyda w nieufności względem chrześcijan.

¹⁷⁴ G. IGNATOWSKI, op. cit., s. 48.

Temat 1. Jeśli goj może się modlić razem z Żydami, to dlaczego Żyd nie mógłby się pomodlić razem z gojem?

Zasadniczo Żydzi nigdy nie wypędzają z synagogi goja, który przyszedł, by się z nimi razem modlić, w myśl proroka Jeszaja 56,7:

כִּי בֵיתִי בֵית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכֹל הָעַמִּים

To spotkanie jest poświęcone zagadnieniu: do kogo chrześcijanie zwracają się słowami „Ojcze nasz”, których się nauczyli od rabina żydowskiego imieniem Jezua? Czy to jest tylko zbieg okoliczności, czy rzeczywiście chrześcijanie mają prawo nazwać swoim Ojcem Niebieskim tego, kogo Żydzi znają jako Przedwiecznego B-ga Izraela?

Nie podlega dyskusji, że swoje nauczanie Jezua kierował do Żydów, i ono współbrzmie z innymi naukami rabinów np. odnośnie tego, jak długa powinna być modlitwa (można tu porównać Mt 6,7-8 z traktatem *Brachot* 34a). Ponadto, Jezua jednoznacznie przeciwstawia swoich słuchaczy poganom (Mt 6,7), dlatego słowa „Ojciec nasz w niebie” nie wolno odnosić do nikogo innego, jak tylko do żydowskiego B-ga – B-ga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Św. Tomasz z Akwinu, mówiąc o synostwie chrześcijan wobec B-ga, nazywa trzy powody: On nas stworzył, On nad nami króluje, On nas uznał za synów. Te powody całkowicie pasują również do Żydów.

W takim razie, skoro i Żydzi, i chrześcijanie odbierają B-ga jako Ojca, który ich stworzył, który nad nimi króluje i który uznał ich za synów, to modlitwa chrześcijańska nie ma nic wspólnego z modlitwami pogańskimi. Zatem wspólna modlitwa chrześcijanina i Żyda to modlitwa dwóch braci, którzy bardzo długo byli rozłączeni, każdy z których ma swoje zadania, ale każdy z których jest bliski i drogi Ojcu.

Po odczytaniu Tory Żydzi mówią: „Oby było wolą naszego Ojca w niebie, byśmy poznali i usłyszeli radosne wieści o zbawieniu i pocieszeniu”. Właśnie takie wieści radości i pocieszenia Żyd może usłyszeć, kiedy się modli razem z chrześcijaninem.

Temat 2. Dlaczego goj uświęca Imię P-ńskie?

„Święć się Imię Twoje”

Dla każdego Żyda jest jasne, że swoim życiem lub śmiercią musi on uświęcać Święte Imię. *Kidusz haSzem* to pojęcie, znane każdemu Żydowi. W codziennej modlitwie porannej Żyd mówi¹⁷⁵: „Uświęć Imię swoje nad tymi, kto uświęca Twoje Imię, i ujawnij je jako święte na tym

¹⁷⁵ Mając przed sobą słuchaczy, którzy nie modlą się systematycznie używając żydowskiego modlitewnika, prowadzący pobudza ich w ten sposób do zainteresowania się tradycyjną modlitwą Izraela, która znajduje swoje spełnienie w naszych czasach.

świecie”. Być może, Żyd nawet nie podejrzewa, że słowa tej modlitwy spełniają się na jego oczach.

Przede wszystkim, praktycznie w każdym kościele (przynajmniej katolickim) codziennie na każdej Mszy goje wypowiadają anielskie słowa „Święty, święty, święty, P-n, B-g Zastępów” (Iz 6,3), uświęcając w ten sposób Święte Imię razem z Aniołami i Żydami¹⁷⁶. Jednak czynią to nie tylko słowem. Wystarczy nadmienić liczbę 45 mln chrześcijan, którzy oddali życie za swoją wiarę w samym tylko XX wieku. Chodzi o ludzi, którzy **świadomie i dobrowolnie** oddali życie, ponieważ nie chcieli wyrzec się kochającego ich Ojca, którego Imię oni uświęcali swoim życiem. I jeśli w sposób słuszny dla Żyda *Szoah*¹⁷⁷ stanowi bolesne wspomnienie, to tym bardziej dla każdego chrześcijanina świadomość śmierci tak ogromnej liczby współbraci w przeszłości i narastające ich prześladowania obecnie ma sens wyłącznie w związku z uświęcaniem Imienia. (Do wiadomości: według danych PKwP, obecnie średnio 170 tys. chrześcijan rocznie ginie z imieniem żydowskiego Mesjasza na ustach, a co najmniej 200 mln rocznie pada ofiarą przemocy za wiarę w Niego. Gdyby tylko wyrzekli się wiary w żydowskiego B-ga, mogliby uniknąć prześladowań i śmierci).

Zatem, każdy Żyd powinien wiedzieć, że jedyny powód, dla którego chrześcijanie dochowują wierności żydowskiemu B-gu nawet za cenę własnego życia, tkwi w fakcie zmartwychwstania żydowskiego Mesjasza, o którym powiedziano (Tehilim 16,10):

כִּי לֹא תַעֲזֹב נַפְשִׁי לְשֵׂאוֹל לֹא תִתֵּן חַסִּידָךָ לְרֵאוֹת שְׁחָת

Czy może Żyd zignorować fakt, że Mesjasz żydowski swoim zmartwychwstaniem pobudził gojów do takiej wierności, uświęcającej Imię B-ga „przed oczami wszystkiego, co żyje”? Czy fakt ten naprawdę nie dotyczy Żyda?

Temat 3. Jaką drogą jest ustanawiane królestwo B-ga?

„Przyjdź królestwo Twoje”

Codziennie pod koniec modlitwy *szacharit* Żydzi modlą się słowami: „Poznają i rozumieją wszyscy mieszkańcy tego świata, że przed Tobą muszą ugiąć się wszystkie kolana (...). I wszyscy przyjmą na siebie ciężar Twojego królowania”. Dla każdego Żyda jest oczywiste, że on sam przyjął na siebie ciężar królowania B-ga na Synaju. Być może, nie interesuje go, w jaki sposób B-g spełni tę modlitwę o przyjęcie tegoż ciężaru przez wszystkich gojów. I zapewne Żyd nie wie, że również słowa tej modlitwy spełniają się na jego oczach.

¹⁷⁶ W żydowskim pojmowaniu liturgii, recytacja tego fragmentu Izajasza w synagodze jest jednym z elementów procesu uświęcania Imienia Boga.

¹⁷⁷ Wyraz *Szoah* oznacza zagładę Żydów w okresie II wojny światowej.

Chodzi o to, że chrześcijanie nie tylko błagają B-ga, by Jego królestwo przyszło na ziemię w dalekiej przyszłości. Oni przyjmują na siebie ciężar królowania B-ga, i czynią to właściwie już od I w. po Chr. Oni uważają swoim królem żydowskiego Mesjasza, który rządzi nimi w imieniu samego B-ga, i są przekonani, że tą drogą B-g ustanowi swoje królestwo na całym świecie. Wygląda na to, że Żydzi nie zauważyli, że już 2000 lat temu zaczęły się spełniać słowa ich modlitwy, wypowiedane w czasie nabożeństwa *mincha*, że pobożni należący do B-ga (*chasidecha*) opowiedzą całej ludzkości (*bnej Adam*) o chwale Jego królowania. Właśnie wtedy Apostołowie (hbr. *szlichim*) na czele z pobożnym rabinem Szaulem z Tarsu rozeszli się po całym świecie, opowiadając gojom o królowaniu żydowskiego B-ga.

Dziś na świecie żyje 7 mld ludzi, z tego zaledwie kilkanaście milionów jest Żydów. Natomiast chrześcijanie samego tylko Kościoła Katolickiego stanowią ponad miliard osób. Stopniowo B-g ustanawia swoje królestwo, powoli, ale nieustannie, zgodnie z żydowską modlitwą: „Błogosławiony jesteś, B-że, królujący w chwale! I będzie królował nad nami na wieki, i nad całym swoim stworzeniem”.

Temat 4. יהי רצון מלפניך

„Bądź wola Twoja”

Żydzi się modlą: „Niech Twoja wola przebywa z narodem Izraela”. Motyw ten jest również związany z męczeństwem Żydów; wspominając męczenników, Żyd modli się: „i w życiu, i w śmierci oni trwali w jedności z B-giem (...), pełniąc Jego wolę”. Wola Najwyższego to radość i szczęście, ale czasami również cierpienie.

Chrześcijanie odbierają to w ten sam sposób: czasami jest nam ciężko przyjąć „wolę B-ga”, ale my rozumiemy, że On jest Królem, a my jesteśmy Jego sługami, którzy wykonują Jego wolę. Chrześcijanie starają się postępować zgodnie z Jego wolą, którą poznają z TaNaChu¹⁷⁸ i Brit Chadasha¹⁷⁹. Nie zawsze się to udaje, ale kiedy się udaje, wymaga czasami poświęcenia i cierpienia. Jednak radość z tego, że się pełni wolę B-ga, jest większa niż cierpienie, którego się doznaje ze strony bezbożników za wierność Jemu.

Podam jeden tylko przykład: ratowanie Żydów w czasie *Szoah*. W Polsce Naziści rozlokowali obozy zagłady, i w Polsce masowo mordowali Żydów. Polakom nie wolno było pomagać Żydom, i wielu ze strachu tego nie czyniło. Jednak było wielu takich, którzy zapłacili własną krew za to, że chowali Żydów. Rozstrzeliwano ich całymi rodzinami, nie szczędząc nawet małych dzieci i kobiet w ciąży, by wzbudzić lęk u pozostałych. Jednak ogromna liczba

¹⁷⁸ Skrót od wyrazów *Tora, Newim, Ktuwim*, obejmujących trzy części Biblii Hebrajskiej.

¹⁷⁹ Hebrajska nazwa Nowego Testamentu.

„Sprawiedliwych wśród gojów” z Polski świadczy o tym, że pełnienie woli B-ga było dla wielu ważniejsze niż nawet zachowanie własnego życia i bezpieczeństwa. Wystarczy pójść do muzeum *Jad waszem*, by się przekonać o tym.

Tak samo, jak Żydzi, chrześcijanie często zwracają się do B-ga ze swoimi prośbami prywatnymi w nadziei, że kochający Ojciec wesprze ich w tej czy innej potrzebie. I tak samo, jak Żydzi, chrześcijanie rozumieją, że kiedy ich prośby są sprzeczne z wolą B-ga lub przeszkadzają w realizacji Jego planów, to nie będą one wysłuchane i spełnione.

Temat 5. Dlaczego goj nie przestrzega *kaszrutu*?

„Chleba naszego daj nam dziś”

Każdy Żyd rozumie, że chleb (czyli jedzenie w ogóle) można otrzymać jedynie od B-ga. Pożywienie zdobywa się nie własnym rozumem i pracą, tylko Opatrznością B-ga, który daje deszcz i rosę, i wyprowadza chleb z ziemi.

Również dla chrześcijanina to są prawdy oczywiste. Tak samo, jak Żyd, chrześcijanin modli się o to, by miał możliwość zarabiać na życie w sposób uczciwy, a chrześcijańscy rolnicy modlą się, by B-g dał deszcz i obfite plony. Oni dosłownie spełniają słowa modlitwy, recytowanej w synagogach: „Wszystko co żyje wznosi ku Tobie swoje oczy, a Ty ich karmisz we właściwym czasie”. Chrześcijanie nie błagają o plony jakieś bożki płodności i urodzaju, oni zwracają się do B-ga Izraela, jak powiedziano (Tehilim 104,28):

תִּתֵּן לָהֶם יְלֻקְטוֹן תִּפְתַּח יָדְךָ יִשְׁבְּעוֹן טוֹב

Jednak, w odróżnieniu od Żydów, od gojów nie jest wymagane przestrzeganie *kaszrutu*. I wcale nie dlatego, że Jezua jakoby zniósł przepisy *kaszrutu* jako takie. One nadal obowiązują, ale ponieważ nie prowadzą do życia wiecznego, nie ma konieczności ich przestrzegania.

W tym temacie na podstawie tekstów z Nowego Testamentu można wykazać, że ani jeden z Dwunastu Apostołów nigdy nie zaprzestał przestrzegania *kaszrutu*, i że początkowo niektórzy z nich nawet chcieli narzucić zachowywanie tych zasad gojom, a wielu gojów z chęcią zaczęło ich przestrzegać. Ale w końcu podjęto decyzję, że goje mogą spożywać to, co mają w zwyczaju spożywać, ponieważ „Królestwo B-ga to nie pokarm i napój, tylko sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14,17).

Temat 6. Ile razy można przebaczać?

„Wybacz nam, bo i my wybaczamy”

Żyd ma zakaz chowania urazy względem bliźniego (Wajikra 19,17-18). Przed odczytaniem wieczornego *Szma* Żyd mówi: „Oto przebaczam każdemu, kto mnie skrzywdził, lub obraził, lub spowodował szkody – czy to moje, czy mojego majątku, czy mojego imienia, czy tego, co do mnie należy; świadomie lub nieświadomie, przez pomyłkę lub z premedytacją, słowem lub czynem. Niech nikt z mojego powodu nie zostanie ukarany”. W tym kontekście bardzo dziwnie wygląda napis na cmentarzu żydowskim w Warszawie obok pomnika ofiarom Holokaustu: „Nigdy nie przebaczymy”.

Jeszua tłumaczył swoim uczniom (Mt 6,14), że jeśli nie zdobędą się na przebaczenie, to i Ojciec w niebie nie będzie mógł i przebaczyć. Podobne nauczanie zawarte jest w *Machzorze*, gdzie jest mowa o przygotowaniu do Dnia Sądu.

Dlaczego więc pomiędzy nami – Żydami i chrześcijanami – pojawia się problem ze **wzajemnym przebaczeniem**? Przecież jeśli wiemy, że B-g oczekuje od nas umiejętności przebaczenia sobie nawzajem, to co nam przeszkadza w realizacji tego oczekiwania?

Temat 7. Czy można zwyciężyć zło w sobie?

„Wybaw nas od złego”

Żydowska modlitwa poranna zawiera prośby: „Nie sprowadzaj na nas doświadczenie i hańbę, niech nie przewycięży w nas zła skłonność (*jecer hara'a*). I odsuń od nas złego człowieka i złego towarzysza”. Zło, które tkwi w nas samych, jest najbardziej niebezpieczne, i nie jesteśmy w stanie go przewyciężyć.

Rabbi Szaul z Tarsu w swoim liście do rzymskich gojów (Rz 7,15-21) opisał działanie *jecer hara'a* w sposób następujący:

Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech. Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło.

I w tym samym liście daje on odpowiedź: „B-gu niech będą dzięki przez Jeszua haMasziach, naszego P-na!” (Rz 7,24). Dla rabiego Szaula Jeszua jest wybawieniem z mocy wewnętrznego zła, którego człowiek o własnych siłach nie jest w stanie przewyciężyć. W tym jest widoczne spełnienie słów proroka Jirmejahu (31,33-34):

כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶחָרֵי הַיָּמִים הֵהֵם נָאִם יְדֹד נְתַתִּי אֶת
תּוֹרַתִּי בְּקִרְבָּם וְעַל לִבָּם אֶכְתַּבְנָה וְהָיְתָה לִּי לְעָם וְהָיְתָה יְהוָה לֵאמֹתָם וְהָיְתָה לִּי לְעָם וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד

אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת אָחִיו לְאֹמֵר דְּעוּ אֶת יְדוּד כִּי כוֹלָם יִדְעוּ אוֹתֵי לְמִקְטָנָם וְעַד גְּדוּלָּם
בְּאֵם יְדוּד כִּי אֶסְלַח לְעוֹנָם וּלְחַטָּאתָם לֹא אֶזְכֵּר עוֹד

To Przymierze z definicji jest przeznaczone dla synów Izraela. Goje „przetestowali” je na sobie, i widać gołym okiem, że każdy człowiek może doświadczyć jego wspaniałych życiodajnych owoców. Tak więc, skoro nawet gojów to nowe przymierze przemienia w tak cudowny sposób, to czyż i Żyd nie będzie mógł odnieść zwycięstwo nad swoim *jecer hara'a*, posługując się tą samą metodą, zaproponowaną przez B-ga?

Temat 8. Zakończenie: „Jestem Józef, wasz brat...”¹⁸⁰

W tym temacie można prześledzić ciekawą zbieżność pomiędzy opowiadaniem o spotkaniu Sprawiedliwego Józefa z braćmi a przypowieścią o synu marnotrawnym, którą Jezua opowiedział swoim uczniom, Żydom, i którą wielokrotnie powtarzają i doceniają wszyscy chrześcijanie.

Kiedy synowie Izraela przybyli do Egiptu, oni zobaczyli gojskiego władcę, prawą rękę faraona, w gojskich ubraniach, z gojską fryzurą i brodą, z którym mogli porozumieć się tylko przez tłumacza. Dopiero potem się okazało, że to ich rodzony brat, który za swoją wierność B-gu ledwo nie stracił życia, i dla uratowania swoich braci otrzymał od B-ga wysoką posadę przy dworze gojskiego króla.

W przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32) również pojawia się wątek spotkania dwóch braci. Tutaj młodszy brat po latach włóczenia się i grzesznego życia powrócił do domu ojca. Kiedy ojciec przywitał go radośnie, starszy brat (sprawiedliwie) obraził się na ojca i nie chciał brać udziału w świętowaniu powrotu brata. Ojciec wyszedł do niego i prosił, by i on cieszył się z powrotu marnotrawnego syna, który to powrót został porównany do zmartwychwstania.

W tych dwóch opowiadaniach przewija się wspólny motyw: bracia, których wzajemne relacje były zniszczone, mogą pojednać się w objęcia kochającego Ojca. W opowiadaniu o Józefie to on przyjął postać nierozpoznawalną dla braci, ale nie zrzekł się ani ich, ani ojca. Dzięki temu B-g mógł „wyhodować zbawienie” (*macmiach jeszua*)¹⁸¹ dla całego domu Izraela. W opowiadaniu o synu marnotrawnym to młodszy brat był sam winien swojej nędznej sytuacji, lecz miłosierny i kochający ojciec przyjął go z powrotem. Pragnieniem ojca było pojednanie obu jego synów.

¹⁸⁰ Tymi słowami zwrócił się do delegacji żydowskiej papież Jan XXIII w październiku 1960 r. (za: G. IGNATOWSKI, op. cit., s. 40).

¹⁸¹ Takie sformułowanie pojawia się w drugim błogosławieństwie modlitwy *Amida*.

Ten wspólny wątek dotyczy również wzajemnych relacji pomiędzy Żydami i chrześcijanami. Narody pogańskie odmówiły przyjęcia Tory, i tylko Żydzi się zgodzili¹⁸². Ale Ojciec nie chciał, by tak liczna rzesza Jego dzieci poszła na zatracenie, i po wielu latach zaproponował narodom możliwość powrotu do domu. Jezua haMasziach spełnił wszystkie proroctwa mesjańskie, by w imieniu Ojca przyjąć gojów z powrotem do rodziny. Czy dla Żydów tak wielki problem stanowi fakt, że ci bracia bardzo się zmienili, i trudno w nich rozpoznać braci? Przecież sam Ojciec ich rozpoznał i przyjął. Czyżby dla Żydów stało się niemożliwe wejść do domu razem z Ojcem i odzyskanymi braćmi, kiedy i Ojciec, i bracia wyszli do nich i zapraszają na wspólną ucztę w domu Ojca?

¹⁸² *Mechilta* do Księgi Wyjścia 20,1 opowiada, że zanim Izrael przyjął ofertę Tory od Boga, została ona zaproponowana innym narodom, które odmówiły jej przyjęcia.

Aneks 2. Propozycja rekolekcji (dni skupienia) dla chrześcijan zainteresowanych dialogiem z judaizmem

Chrześcijanie, poszukujący lepszego zrozumienia Nowego Testamentu i samej istoty chrześcijaństwa, mogą znacznie się ubogacić, jeśli się im przedstawi materiał Modlitwy Pańskiej w zestawieniu z modlitwami żydowskimi, które stanowią jej rozwinięcie i wyjaśnienie. Dzięki zrozumieniu powiązań pomiędzy Modlitwą Pańską a żydowskim życiem modlitewnym chrześcijanie będą mogli pogłębić własne życie modlitewne.

Temat 1. Żydowski kontekst Ewangelii Mateusza oraz Modlitwy Pańskiej

Naświetlenie zagadnień kontekstowych (żydowski nadawca – odbiorca, żydowska tematyka, żydowski sposób przekazu, żydowskie „wartości domyślne”, żydowscy bohaterowie – Pan Jezus, uczniowie, faryzeusze itp.) pomoże chrześcijanom lepiej zrozumieć treść Ewangelii i Kazania na Górze. W szczególności, warto podkreślić wagę dla Żydów następujących zagadnień:

- Tora jako Prawo nadane bezpośrednio przez Boga, które Izrael zobowiązał się wypełniać;
- oczekiwania mesjańskie (prorok, król i kapłan); rola tekstów biblijnych w identyfikacji Mesjasza (*peszarim* i rozpoznawanie czasów);
- rola modlitwy w życiu Izraela (obowiązek modlitwy, centralne znaczenie recytacji *Szma*, modlitwa społeczna i prywatna, istnienie różnorodnych formułek modlitewnych, „modlitwa zamiast ofiary” itp.).

Temat 2. Uświęcanie Imienia Bożego

Modlitwa *Kadisz*, recytowana w czterech postaciach (*Kadisz jatom*, *Hacy Kadisz*, *Kadisz szalem* oraz *Kadisz de-rabanan*), zawiera ideę uświęcania Imienia Bożego poprzez życie względnie śmierć każdego Żyda. Męczeństwo jako *kidusz haSzem* – uświęcenie Imienia. Inne aspekty uświęcania Imienia Boga, wynikające z tekstów *siduru*:

- uświęcanie imienia Boga odbywa się poprzez samego Boga oraz poprzez Jego lud;
- odbywa się wobec tych, którzy nie znają Boga;
- odbywa się na wzór tego, jak to czynią aniołowie (recytacja Iz 6,3);
- odbywa się poprzez bogobojne życie lub męczeńską śmierć wiernych.

Prośba „święć się Imię Twoje” niesie potężny ładunek zobowiązania: *jestem gotów uświęcać Imię Boga zarówno życiem, jak i śmiercią.*

Temat 3. Przyjście Królestwa Bożego

Za pomocą tekstów modlitw żydowskich, powiązanych z tym zagadnieniem, można wykazać, że królowanie Boga nad światem jest stwierdzonym faktem, ale nie zawsze jest widoczne ze względu na wolną wolę, jaką cieszy się człowiek: bezbożnik może żyć tak, jak gdyby Bóg nie królował na świecie.

Zatem przede wszystkim królowanie Boga obejmuje tych, kto je uznaje i żyje według Bożych praw. We własnym postrzeganiu Izrael jawi się jako naród, który wziął na siebie ciężar królowania Boga, i który, lepiej czy gorzej, stara się temu królowaniu podporządkować. Przejawia się to m.in. w drobiazgowym przestrzeganiu wszystkich 613 nakazów i zakazów, jakie tylko się udało znaleźć w Torze.

Warto odnotować, że podchodząc do Nowego Testamentu z żydowską skrupulatnością, można w nim znaleźć ponad tysiąc nakazów i zakazów, składających się na królowanie Boga. Uwzględnianie tych Przykazań w życiu codziennym (liczenie się z wolą Boga i Jego Prawem w każdej swojej decyzji) jest czynnym poddaniem się królowaniu Boga. Mówiąc bowiem o Prawie Miłości Nowy Testament wielokrotnie i na wiele sposobów ukazuje różne aspekty jego realizacji.

Królowanie Boga stopniowo mają przyjąć wszyscy ludzie; z punktu widzenia chrześcijaństwa oznacza to nieustanne działania ewangelizacyjne, mające doprowadzić do stanu, „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich i podziemnych” (Flp 2,10). Między innymi, dotyczy to ewangelizacji Izraela, o którym św. Paweł pisał: „w sercu swoim odczuwam wielki smutek i nieprzerwany ból. Wolałbym bowiem sam być pod klątwą [odłączony] od Chrystusa dla [zbawienia] braci moich, którzy według ciała są moimi rodakami” (Rz 9,2-3). Taka ewangelizacja jest jednak niemożliwa bez miłości, zrozumienia i modlitwy za naród, do którego należał Pan Jezus, Jego najświętsza Matka oraz wszyscy Apostołowie.

Temat 4. Realizacja woli Boga

Prosząc Boga o cokolwiek, żyd wyraża życzenie, by taka właśnie była wola Boga: „Oby było Twoją wolą to i tamto...” To zagadnienie jest niezwykle interesujące, ponieważ w sposób paradoksalny żydzi potrafią łączyć ciągle „spieranie się” z Bogiem i nawet „walkę” z Nim¹⁸³ z akceptacją dla Jego woli, która niekoniecznie jest zbieżna z życzeniem żyda. Nie chodzi o bierne „pogodzenie się” z wolą Boga, chodzi o czynne uczestniczenie w realizacji woli Boga w swoim

¹⁸³ Żydowska etymologia łączy imię „Izrael” z pojęciem *sara* ‘walka’ (por. Rdz 32,29 oraz Oz 12,3).

życiu codziennym, w świecie, w którym żyjemy. 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. Mówiąc „bądź wola Twoja” powinniśmy mieć to na uwadze, by potem tę wolę Boga realizować.

Pirkej Awot (2,4) mówi: „wykonuj wolę Jego jak własną wolę, by i On wypełniał twoją wolę jak własną; stłum własną wolę przed wolą Jego, a On stłumi wolę innych przed wolą twoją”. W sposób oczywisty zależność między wolą człowieka i jego uczynkami oraz wolą Boga jest przedstawiona bardzo pozytywnie. M.in. żyd zawsze oczekuje, że Bóg umożliwi mu spełnianie Swojej woli: skoro sam nas wybrał i nakazał nam czynić to lub tamto, to niech teraz zapewni możliwość wykonania tego wszystkiego...

Podsumowując: realizacja woli Boga w życiu pojedynczego człowieka może doprowadzić do męczeństwa na chwałę Boga; prośby o realizację woli Boga muszą być powiązane z konkretnymi działaniami, zgodnymi z wolą Boga.

Temat 5. Odpuszczenie grzechów

W nauczaniu Pana Jezusa odpuszczenie nam grzechów jest ściśle uzależnione od tego, czy będziemy zdolni przebaczyć swoim „dłużnikom”. W przeliczeniu na pieniądze (bo mówiąc do Żydów, najlepiej jest przeliczyć wszystko na pieniądze) Pan Jezus oszacował zadłużenie człowieka wobec Boga na 10 tys. talentów, czyli 300 ton złota, zaś wzajemne krzywdy międzyludzkie na 100 denarów, czyli niecałe pół kilo srebra (Mt 18,21-35). Ówczesny słuchacz mów Pana Jezusa lub pierwszy żydowski czytelnik Ewangelii Mateusza jednoznacznie rozumiał, że dług wielkości 300 ton złota nikt nie jest w stanie spłacić, zaś na spłacenie 100 denarów wystarczy rok niewykwalifikowanej pracy robotnika najemnego na roli.

Współczesnemu judaizmowi nie jest obce to rozumowanie; modlitwy hebrajskie zawierają motyw przebaczenia ludziom oraz prośby o odpuszczenie grzechów. Odpuszczenie grzechów jest związane z odkupieniem, którego Żydzi jeszcze nie doświadczyli, a o które cały czas się modlą. Zrozumienie tego aspektu żydowskiej pobożności może pomóc w doniesieniu do nich Prawdy o Mesjaszu Odkupicielu.

W judaizmie prośba o przebaczenie grzechów jest powiązana z przebaczeniem każdemu, kto zgrzeszył przeciwko nam nawet nieumyślnie. Jest to ważny element modlitwy wieczornej. Powtarzając mechanicznie „odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom” niejedni chrześcijanin kultywuje w sercu brak przebaczenia. Rozwinięcie tego tematu w oparciu o modlitwy żydowskie pozwoli słuchaczom zrozumieć, że odpuszczenie jest

potrzebne każdemu, ponieważ każdy zgrzeszył; a dostąpić odpuszczenia może tylko ten, kto zdobył się na przebaczenie.

Temat 6. Wybaw nas ode złego

W modlitwach Izraela temat wybawienia od zła jest bardzo rozbudowany. Bóg wybawia człowieka od złych okoliczności, zła osobowego (hbr. *satan*), zła pochodzącego od samego człowieka, zła mieszkającego wewnątrz człowieka (hbr. *jecer hara'a*). Codziennie jest recytowana modlitwa „zachowaj mój język od złego”, która jest zbieżna z nauczaniem św. Jakuba (Jk 3,8).

W judaizmie modlitwa o wybawienie od złego jest powiązana z deklaracją wyrzeczenia się wszelkiego zła i postanowienia poprawy. Nie można prosić Boga o wybawienie od złego, a jednocześnie świadomie i dobrowolnie pełnić zło w dowolnej postaci. Traktując poważnie słowa Modlitwy Pańskiej powinniśmy jednoznacznie odciąć się od wszystkiego, co mieści się w pojęciu „zło”.

Temat 7. Wspólny Ojciec w Niebie

Ten temat jest poświęcony zagadnieniom pojednania żydowsko-chrześcijańskiego w domu naszego wspólnego Ojca. Wątek pojednania z Ojcem jest nam dobrze znany z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32); jednak przypowieść ta zawiera też kilka elementów dotyczących relacji między narodem żydowskim jako ludem Bożym a innymi narodami, które również zostały przyjęte przez Boga.

Analogia jest jednoznaczna: starszy brat to naród żydowski, który „cały czas przebywa z Ojcem”. Młodszy brat to narody pogańskie, które przez długi czas nie znały Boga, kiedy naród żydowski poznawał Go i usiłował wypełniać Jego wolę, jak napisano: „byliście w tym czasie bez Chrystusa, dalecy od społeczności izraelskiej i obcy przymierzom, zawierającym obietnicę, nie mający nadziei i bez Boga na świecie. Ale teraz wy, którzy niegdyś byliście dalecy, staliście się w Chrystusie Jezusie bliscy przez krew Chrystusową” (Ef 2,12-13). Stosunek tradycyjnego judaizmu do chrześcijaństwa bardzo dobrze oddają słowa ze wspomnianej przypowieści „rozniewał się i nie chciał wejść” (Łk 15,28).

Ważne, by w tej materii zwrócić uwagę na dwa fakty: po pierwsze, Ojciec nie odrzuca starszego syna, tylko przyznaje mu rację („ty zawsze jesteś przy mnie i wszystko moje do ciebie należy”); a po drugie, Ojciec wychodzi do niego na zewnątrz, zostawiając na chwilę młodszego brata na uczcie samego (Łk 15,28). Ponieważ przypowieść była skierowana do faryzeuszki (Łk 15,3), Pan Jezus nie powiedział, jak powinien w tej sytuacji zachować się młodszy brat.

Niemniej jednak, można wnioskować, że Ojcu zależy na pojednaniu obu braci i na wejściu starszego na uczę, by i on się cieszył z powrotu brata.

W zrozumieniu tego, co kieruje starszym bratem, może nam pomóc świadomość tego, że zgodnie z decyzją młodszego brata, cały pozostający we władaniu Ojca majątek miał przejść na własność starszego syna. On nie miał obowiązku dzielić się swoją własnością z bratem, który roztrwoniał swoją część. Miał prawo nie przyjąć brata do domu. Jedyne, co mogło go do tego zmusić, to miłość i posłuszeństwo względem Ojca. Zatem właśnie nasza relacja z Ojcem może zdecydować o tym, że starszy brat zaakceptuje nas w domu Ojca i zechce wejść **z powrotem**¹⁸⁴ i cieszyć się razem z nami. Dziś Izraelici są jakby „na zewnątrz”, zaś my znajdujemy się w domu Ojca, na ich miejscu.

Ważne jest, byśmy zrozumieli, że wchodzimy do władania „duchowym majątkiem”, który sprawiedliwie należy się Żydom. Oczekując od nich miłosierdzia i wyrozumiałości, musimy zrozumieć ich zazdrość i nawet gniew. Pamiętamy zresztą, że i sam Izrael w osobie Jakuba zajął miejsce brata (Ezawa), dziedzicząc to, co się należało pierworodnemu. Co prawda, Ezaw „zlekceważył przywilej pierworodztwa” (Rdz 25,34), ale Jakub cały czas miał poczucie winy i długu wobec starszego brata. Spotkanie dwóch braci po latach wyglądało tak, że Jakub hojnie obdarował brata, nazywając go swoim panem, i siedem razy oddał mu pokłon, zanim się do niego zbliżył (Rdz 32,1-33,3). Czyż i my nie powinniśmy obdarować hojnie „starszego brata” darami duchowymi, które otrzymaliśmy w czasie, póki on stał na zewnątrz i na nas się obrażał?

Temat 8. Wzbudzić w Żydach zazdrość

Ostatni temat w tym cyklu spotkań mógłby być poświęcony problematyce realizacji pragnienia św. Pawła – zbawienia Izraela. Pisał on: „Do was zaś, pogan, mówię: będąc apostołem pogan, przez cały czas chlubię się posługiwaniem swoim w tej nadziei, że może pobudzę do współzawodnictwa swoich rodaków i przynajmniej niektórych z nich doprowadzę do zbawienia. Bo jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?” (Rz 11,13-15).

Zazdrość o Królestwo Boże w Żydach mogą wzbudzać następujące fakty:

¹⁸⁴ Hebrajskie pojęcie *tszuwa*, tłumaczone zazwyczaj jako ‘nawrócenie’, zawiera w sobie ideę powrotu do tego, co się już miało. Wydaje się, że w powiązaniu z dzisiejszą sytuacją narodu żydowskiego oraz z przypowieścią o synu marnotrawnym, właśnie w ten sposób należy rozumieć zapowiedź proroka Ozeasza: „Wiele dni bowiem będą Izraelici bez króla i bez zwierzchnika, bez ofiary i bez steli, bez efodu i bez terafim. Potem Izraelici nawrócą się i będą szukali woli PANA, swojego Boga, oraz Dawida, swojego króla. A w czasach ostatecznych będą czcić PANA i Jego dobroć” (Oz 3,4-5).

- żydowskość duchowego dziedzictwa, przekazanego gojom przez żydowskiego Mesjasza Jezusa i Jego Apostołów (chodzi również o teksty Biblii, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu);

- spełnienie ogromnej większości proroctw mesjańskich w osobie Jezusa i niemożność spełnienia wielu z nich w nikim innym (przykładowo, obecnie żaden Żyd nie może się urodzić w Betlejem, i ten stan wydaje się być już nieodwracalny);

- spełnienie ogromnej liczby proroctw, dotyczących narodów pogańskich, w środowisku wyznawców Jezusa;

- czynna wzajemna miłość realizowana w środowiskach chrześcijan oraz okazywana Żydom ze względu na wspólnego Ojca;

- w przypadku Żydów, niezwiązanych z religijną tradycją własnego narodu, również znajomość u gojów judaizmu, Tory, Talmudu oraz modlitw żydowskich wywołuje podziw i zainteresowanie: dlaczego wy pragniecie poznać to, co jest moje, kiedy nawet ja sam nie chcę tego znać?

Wspólna modlitwa chrześcijanina i Żyda słowami „Ojcze nasz” jest jednym z elementów „pobudzania do współzawodnictwa”, gdyż jest ona skonstruowana w oparciu o najważniejsze formuły modlitewne judaizmu, i skierowana do tego samego Boga, w którym Izrael pokłada nadzieję. Nawet bez głębszej znajomości judaizmu każdy chrześcijanin może śmiało powiedzieć, że Modlitwa Pańska jest żydowską modlitwą, przekazaną Kościołowi przez Jezusa i żydowskich Apostołów – i już to jedno zdanie może zmusić Żyda do myślenia.

Pozwólmy więc Chrystusowi „stworzyć w sobie samym z dwóch jednego nowego człowieka i pojednać obojgu z Bogiem w jednym ciele przez krzyż, zniweczywszy na nim nieprzyjaźń” (Ef 2,15-16). Niech „starszy brat” zapagnie wejść z powrotem do domu Ojca, gdzie wszystko do niego należy, i gdzie zawsze jest dla niego miejsce.