„Kieleckie Studia Teologiczne”
15 (2016), s. 199–222

Ks. Tomasz Siemieniec – Kielce

„Ojcze nasz” jako modlitwa chrześcijan i Żydów? Modlitwa Pańska w kontekście literatury i teologii żydowskiej

Stwierdzenie, że Modlitwa Pańska ma swe korzenie w judaizmie nie jest odkrywcze. Przyjmują je wszyscy badacze[1]. Jezus był Żydem, a Jego nauczania nie można odrywać od judaistycznego kontekstu. Dlatego oczywiste jest, że modlitwa, której nauczył swoich uczniów (z pochodzenia także Żydów) musiała nosić żydowskie rysy. Badacze analizujący to zagadnienie, najczęściej wskazują na podobieństwo idei teologicznych wynikających z Modlitwy Pańskiej z ideami judaizmu czasów Jezusa. W związku z tym dochodzą do konkluzji, że właściwie nie ma żadnych przeszkód, aby była to wspólna modlitwa chrześcijan i Żydów[2]. Naszym zdaniem jednak opinia taka domaga się pogłębienia, które powinno pójść w kierunku odpowiedzi na pytanie, czy istnieją

---

[1] Wśród najnowszych prac na ten temat na gruncie polskim można wymienić: M. Rosik, *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na Górze*, „Verbum Vitae”, 20 (2011), s. 115–138; F. Mickiewicz, *Modlitwa „Ojcze nasz” (Mt 6,9-13) w świetle starotestamentalnej symboliki i mentalności żydowskiej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 35 (2015) 1, s. 7–29; M. Rucki, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, „Scriptura Sacra”, 16 (2012), s. 121–140.

[2] Zob. np. konkluzję artykułu F. Mickiewicza: „modlitwa «Ojcze nasz» ma charakter zarówno starotestamentalny i żydowski, jak też całkowicie ewangeliczny i chrześcijański. Oznacza to w praktyce, że modlitwę tę mogą odmawiać wspólnie i Żydzi, i chrześcijanie, bez sporu o poglądy i słowa, zjednoczeni przez jednego Ojca, który jest w niebie” (*Modlitwa „Ojcze nasz”*, s. 27). M. Rosik dostrzega pewne różnice: „największa z nich wyraża się w tym, iż modlitwa chrześcijańska ma wymiar bardziej uniwersalistyczny niż modlitwy żydowskie, których przedmiotem jest przede wszystkim naród żydowski i jego dobro. Inaczej jest rozumiana także idea królestwa Bożego, która łączy się z oczekiwaniami mesjańskimi” (*Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej*, s. 136).

teologiczne podstawy do wspólnego odmawiania modlitwy „Ojcze nasz" przez chrześcijan i Żydów[3].

1. „Ojcze nasz" jako modlitwa zakorzeniona w judaizmie

Rozpatrywanie Modlitwy Pańskiej jako modlitwy zakorzenionej w judaizmie można ująć dwojako: od strony formalnej i od strony treściowej. W niniejszym punkcie wskażemy na formalne i treściowe związki modlitwy „Ojcze nasz" z szeroko pojętym tłem judaistycznym. W przypadku elementów formalnych będzie chodziło o pokazanie, że kompozycja modlitwy bazuje na środkach, którymi posługiwali się autorzy żydowscy (przede wszystkim autorzy Starego Testamentu). W przypadku elementów treściowych zostaną wskazane te motywy (wyrażenia), które zakorzenione są w żydowskiej tradycji religijnej.

Jeśli chodzi o kompozycję Modlitwy Pańskiej, to trzeba zauważyć, że mieści się ona w nurcie żydowskich tekstów religijnych. Co prawda dziś mamy do dyspozycji tekst grecki, jednak nie można z tego wysnuwać wniosku, że przynależy ona do literatury greckiej. Przede wszystkim Modlitwa Pańska nie wykazuje charakteru stroficznego, jak również pod względem metryki daleka jest od dzieł znanych ze starożytnej Grecji[4].

W kompozycji „Ojcze nasz" według wersji Mateusza (6,9b-13) wyróżnić można wiele środków retorycznych charakterystycznych dla literatury żydowskiej. Na pierwszym miejscu należy wymienić tzw. *homoioteleuton*[5]. Jest to zabieg retoryczny polegający na podobieństwie dźwięków końcowych sylab, bądź też na podobieństwie końcowych wyrazów w poszczególnych wersetach. Przykłady takiego zjawiska w tekstach poetyckich Starego Testamentu są liczne, np. Iz 33,22; Prz 4,3; Hi 10,8b-12; 21,14-15a; Ps 88,15 (wg LXX). W omawianej modlitwie pojawia się ono w pierwszych trzech prośbach:

---

[3] Mówiąc o Żydach, mamy na myśli reprezentantów judaizmu ortodoksyjnego. Pamiętać jednak trzeba, że nie jest to jedyny nurt w ramach judaizmu (jest bowiem także judaizm konserwatywny, judaizm reformowany czy wreszcie judaizm mesjanistyczny).

[4] Por. M. Wade Martin, *The Poetry of Lord's Prayer: A Study in Poetic Device,* „Journal of Biblical Literature", 134 (2015) 2, s. 348–349 (zwł. przypis 6).

[5] W. G. E. Watson w swoim klasycznym dziele na temat hebrajskiej poezji określa to zjawisko jako „rym końcowy" (*end-rhyme*) i zauważa, że jednym z najczęściej spotykanych sposobów tworzenia takiego rymu jest podobieństwo sufiksów. Tekst grecki ma tutaj oczywiście zaimek σου, ale w tekście hebrajskim (aramejskim) bez wątpienia był tutaj sufiks dla 2. osoby liczby pojedynczej. Por. W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry* (JSOT SS 26), Sheffield: JSOT Press 1986, s. 231–233.

ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου
ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου
γενηθήτω τὸ θέλημά σου

Każda z próśb kończy się zaimkiem dzierżawczym σου, który jest tutaj enklityką (wyrazem bez własnego akcentu) dołączoną do poprzedzającego rzeczownika, zawsze zakończonego na akcentowane α (ew. ια). W wersecie tym mamy zarazem jeszcze inny środek retoryczny, tzw. epiforę, która polega na powtórzeniu na końcu każdej linijki tego samego wyrazu. *Homoioteleuton* można dostrzec także w wersecie 11, gdzie mamy trzy wyrazy zakończone na nieakcentowane -ον: τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.

Inne zjawisko retoryczne, typowe dla poezji hebrajskiej to tzw. *homoioarkton*. W ST pojawia się on np. w Ps 102,7; Hi 8,11; Ps 89,13; Prz 6,21. Polega on na podobieństwie lub powtórzeniu wyrazów znajdujących się na początku stychów albo zdań. W omawianej modlitwie przykładem mogą być wspomniane już pierwsze trzy prośby. Każda z nich rozpoczyna się czasownikiem w 3 os. *imperativi aoristi passivi*. Ich cechą charakterystyczną jest końcówka ήτω (lub -έτω).

Anafora, tj. powtórzenie na początku każdej linijki tego samego wyrazu, pojawia się na początku wersetu 12 i 13, gdzie mamy spójnik καί. Inny środek stylistyczny to poliptoton, polegający na powtórzeniu obok siebie tego samego wyrazu (ale w innej formie gramatycznej). W 9b i 10 dwa razy pojawia się rzeczownik οὐρανός, zaś w 6,11-13 aż 7 razy zaimek ἡμεῖς w różnych przypadkach. W 6,10 pojawia się meryzm, czyli zestawienie dwóch terminów wskazujących na krańce danej rzeczywistości: ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς[6].

Wszystkie powyższe uwagi pozwalają zatem na konkluzję, że grecki tekst „Ojcze nasz" trzeba traktować jako precyzyjną kompozycję literacką, którą należy umieścić w nurcie starożytnej żydowskiej poezji religijnej[7].

Kolejnym etapem będzie pokazanie, że poszczególne prośby Modlitwy Pańskiej są mocno zakorzenione w teologicznej tradycji judaistycznej epoki przełomu obu Testamentów. Ponieważ szczególne miejsce w samej modlitwie

---

[6] Por. M. Wade Martin, *The Poetry of Lord's Prayer*, s. 347–372. M. Wade Martin doszukuje się w tekście Modlitwy Pańskiej także innych zjawisk, jak np. *pariosis* czy *paronomazja*. W przypadku wyrażenia ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, określa je nie jako meryzm, lecz antytezę (s. 364), zaś w 6,12 dostrzega aż 8 różnego rodzaju środków stylistycznych. Por. także W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, s. 275–277.

[7] Na marginesie można zauważyć, że podobne zjawiska stylistyczne łatwo dostrzec w hipotetycznym, odtworzonym tekście aramejskim tej modlitwy. Taką propozycję podaje: J. C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer,* w: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 74), red. W. van der Meer, J. C. de Moor, Sheffield: Sheffield Academic Press 1988, s. 397–422 (zwł. s. 421).

odgrywa inwokacja „Ojcze", należy jej poświęcić więcej miejsca i dlatego zostanie ona potraktowana oddzielnie. Wydaje się to uzasadnione, ponieważ od tego, jak rozumiana jest idea ojcostwa Bożego względem Żydów i chrześcijan, zależy odpowiedź na postawione na początku opracowania pytanie[8].

Wracając do próśb zawartych w Modlitwie Pańskiej, trzeba zauważyć, że nie ma wśród uczonych zasadniczych rozbieżności co do ich podziału. W pierwszych trzech akcent położny jest na osobie Ojca, do którego modlący zwracają się w 2. osobie liczby pojedynczej (charakterystyczny zaimek dzierżawczy „Twój" na końcu każdej z próśb. Kolejne trzy prośby, choć są skierowane do Boga, to jednak w centrum mają wspólnotę, stąd aż 8 razy powtórzony zaimek „my" w różnych formach. Można odnieść wrażenie, że pierwsze trzy prośby mają charakter uniwersalny, zaś kolejne „przyziemny", związany z konkretnymi sytuacjami życiowymi wspólnoty. Wydaje się jednak, że rację ma Marc Philonenko, który uważa Modlitwę Pańską za wskroś eschatologiczną i proponuje w tym kluczu rozpatrywać wszystkie sześć próśb[9].

Pierwsze dwie prośby mają swoją paralelę w starej aramejskiej modlitwie, nazywanej Kadisz. Sformułowana została po aramejsku, ponieważ odmawiano ją na końcu wyjaśnienia tekstu świętego dawanego w tym właśnie języku. Hebrajską, przepracowaną wersją Kadiszu jest modlitwa *'al Hakkol.* Centrum tej modlitwy, wokół którego grupują się pierwsze dwie strofy, to błogosławieństwo, które w Wielkim Dniu Przebłagania było wypowiadane na przemian przez kapłanów i lud, podczas gdy arcykapłan w świątyni wypowiadał imię Boga: „niech będzie błogosławione wspaniałe Imię Jego królestwa na zawsze i na wieki". To błogosławieństwo zachowało się w liturgii synagogalnej, odmawiane rano po modlitwie *Šᵉma'.* Pojawia się np. w Targumie Neofiti do Rdz 49,2, jest także znane w 1 Hen 39,13; 61,11. Błogosławieństwo to łączy dwie rzeczywistości: Imię Boga i Królestwo[10].

Przekład pierwszych dwóch strof Kadiszu brzmi następująco:

I.

Niech będzie wywyższone i uświęcone Jego wielkie Imię
W świecie, który On stworzył według swojej woli.
Niech zapanuje Jego królestwo w czasach waszego życia i za waszych dni.
I za dni całego domu Izraela, Szybko i w najbliższym czasie.
I mówcie: Amen
Niech Jego wielkie Imię będzie błogosławione na wieki. Na wieki i na wieki wieków.

---

[8] Zob. niżej: p. 2 niniejszego opracowania.

[9] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger* (Uni-Taschenbücher 2312), Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 20–23.

[10] Por. tamże, s. 24–25. Polski przekład Targumu Neofiti do Rdz zob. *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju* (Biblia Aramejska 1), przekład i opracowanie M. S. Wróbel, Lublin: Gaudium 2014, s. 489.

II.

Niech będzie błogosławione i wysławione, i uwielbiony i wywyższony i wyniesione i opiewane, i uświetnione i sławione Imię Świętego – niech będzie błogosławiony – wyniesione – ponad wszelkie błogosławieństwa

i pieśni
i pochwały
i pocieszenia,

które będą wypowiedziane na świecie.

I mówcie: Amen[11].

Paralele do tych dwóch strof można dostrzec w literaturze epoki międzytestamentalnej, np. w tzw. Księdze Przypowieści Henocha (1 Hen 47,2; 1 Hen 48,5; 1 Hen 61,11-12). Autor 1 Księgi Henocha rozumie te słowa jako odbicie niebiańskiej liturgii[12]. Czasownik „uświęcić" (ἁγιάζω) występuje tu w stronie biernej, którą można zinterpretować jako tzw. *passivum divinum.* Jezus zatem nie mówi do Ojca: „uświęć swoje Imię", lecz wypowiada się zgodnie z żydowskimi regułami tamtych czasów. *Passivum divinum* było często używane, aby w zawoalowany sposób ukazać działanie samego Boga. Właściwym podmiotem jest tutaj sam Bóg. To On uświęca swoje Imię. W judaizmie wymawianie Imienia Boga było zabronione. Poza tym samo sformułowanie „Imię" (hebr. *šēm*) było stosowane dla zastąpienia imienia JHWH (*Adonai*)[13]. Widać to np. w 1 Hen 39,7; 39,9; 39,13; 43,4. Tam autor często zastępuje JHWH przez wyrażenie „Pan Duchów", a to wyrażenie jest poprzedzane przez „Imię", stąd pojawia się zwrot: „wasze wargi sławiły Imię Pana Duchów" (1 Hen 39,7)[14]. Podobne zjawisko daje się zauważyć także w targumach, np. Targum Neofiti do Lb 20,12 ma wyrażenie: „aby uświęcić Imię moje", podczas gdy tekst masorecki ma: „aby Mnie uświęcić"[15].

Powstaje w tym miejscu pytanie o to, czy człowiek przez jakiekolwiek swoje działanie może przyczynić się do uświęcenia Imienia Bożego. Użycie

---

[11] Przekład Kadiszu na podstawie tekstu oryginalnego w: *Altjüdische liturgische Gebete,* red. W. Staerk, Bonn: A. Markus und E. Weber's Verlag 1910, s. 30–32.

[12] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 26–27.

[13] Por. F. V. Reiterer, *šēm*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* t. XV, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2006, s. 136–137.

[14] Por. M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition* (Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha 7), Leiden: E. J. Brill 1985, s. 198–199.

[15] Warto zauważyć, że terminem przeciwstawnym do „uświęcić" jest „zbezcześcić", jak to widać w Ez 38,23. Zatem prośba o uświęcenie Imienia oznacza prośbę, aby Imię Boga nie było bezczeszczone. To spostrzeżenie jest szczególnie ważne przy próbie poszukiwania znaczenia pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej. Szerzej na ten temat zob. G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był* (Alfa i Omega 30), Poznań: W Drodze 2012, s. 109–113.

passivum divinum akcentuje działanie Boga, ale pamiętać trzeba, że są teksty, które pokazują np. działanie aniołów ogłaszających świętość Boga. Klasycznym tutaj tekstem jest Iz 6. Tę aklamację aniołów podejmują ludzie, czego świadectwem jest modlitwa zwana *Qedushah.* Jej historia jest skomplikowana, ale prawdopodobnie sięga liturgii świątynnej. Bez wątpienia była stałą modlitwą pobożnych Żydów, którzy niejako włączają się w liturgię anielską. Można zatem powiedzieć, że ludzie w pewien sposób także włączają się w ogłaszanie świętości Imienia Pana. 1 Hen 39,12 stwierdza, że owo uświęcenie dokona się w pełni w Dzień Pana. Wtedy Jego Imię zostanie ostatecznie uświęcone[16].

Druga prośba („niech przyjdzie Twoje Królestwo”[17]) nawiązuje do Kadiszu, ale nie jest jego kopią. Idea królowania Boga w Biblii ma dwa wymiary:

---

[16] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 49–50.

[17] W rękopisach Ewangelii Łukaszowej można wyróżnić kilka wariantów tekstowych: 1) kodeks D ma lekcję „Twoje Królestwo niech przyjdzie na nas”. Być może zmiana dokonała się pod wpływem ostatnich trzech próśb, gdzie pojawia się zaimek „my”. Możliwe także, że jest tu nawiązanie do Mi 4,7. Targum do tego tekstu mówi: „Królestwo JHWH objawi się nad nimi”. 2) dwa rękopisy minuskułowe: 700 i 162 mają lekcję: „Twój święty Duch niech przyjdzie na nas i oczyści nas” (taki wariant znany był np. Grzegorzowi z Nyssy i Maksymowi Wyznawcy. Dopisek ten pojawił się najprawdopodobniej na skutek wpływów liturgii chrześcijańskiej. Powstaje jednak pytanie, dlaczego w ogóle funkcjonowały takie wersje? Jest to o tyle istotne, że w Łk 11,13 jest wzmianka o darze Ducha Świętego danym przez Ojca (por. także Dz 15,8). Czy zatem nie można przyjąć autentyczności tego tekstu? Jeremias widzi tu wpływ liturgii chrzcielnej, gdzie używano Modlitwy Pańskiej. Wskazuje on także na wpływ targumicznej tradycji związanej z Mi 4,7, która znalazła się w liturgii żydowskiej. Prośba o Ducha zastępuje prośbę o Królestwo. Prośba o Ducha może nawiązywać do Iz 11,2, który to tekst znalazł się w żydowskiej modlitwie *Ribbono szel 'olam.* Jest w niej prośba o dar Ducha (nie o Ducha Świętego), ale już w Testamencie Lewiego (4Q) jest prośba o Ducha Świętego, podobnie jak w PsSal 17,37. Wyrażenie „Duch Święty” pojawia się trzy razy w ST (Iz 63,10; 63,11; Ps 51,13). Pojawia się także w apokryfach i w tekstach z Qumran, jak również w Targumie Neofiti (tam jest mowa o „Duchu Świętości” – zob. Targum Neofiti do Rdz 41,38; 42,1; do Wj 31,3; 35,31; do Lb 11,17; 11,25; 11,26; 11,29; 14,24; 24,2; 27,18) oraz w innych targumach (por. Targum do Iz 42,1; 44,3; Jl 3,1). Targum Onkelosa z kolei mówi o „Duchu Proroctwa” (np. Targum do Rdz 45,27). W tekstach rabinackich Duch Święty odgrywa ograniczoną rolę, ale w tekstach z Qumran jest inaczej. Wspólnota wierzyła, że Duch, który oczyszcza, działa w odniesieniu do niej (np. 4Q504, fr. 1-2,V,15). Oczyszczający Duch ma zatem rolę eschatologiczną. Być może ta właśnie esseńska idea jest u podstaw prośby w wersji Łukaszowej. Zdaniem Philonenki prośba o Ducha ma genezę targumiczną, a także qumrańską. To nie oznacza jednak, że lekcja jest oryginalna. Jedynie jest to potwierdzenie, że we wczesnym chrześcijaństwie Modlitwa Pańska była obiektem prac redakcyjnych, których ślady mamy w niektórych rękopisach. Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 62–68.

czasowy („Królestwo, które przychodzi" – por. Mk 1,15) i przestrzenny („Królestwo, do którego się wchodzi" – por. Mt 5,20). W omawianej modlitwie podkreślony jest ten wymiar czasowy (prośba o „przyjście Królestwa"). Idea Królestwa Bożego sięga swymi korzeniami do początków religii Izraela, gdzie ważne miejsce miała idea panowania JHWH. Widoczne to jest już w tzw. psalmach królewskich. W tych psalmach cechą charakterystyczną było wyrażenie „JHWH króluje" (Ps 93,1; 97,1; 99,1). U synoptyków wyrażenie „Królestwo Boże" pojawia się prawie 50 razy. Najczęściej w wypowiedziach Jezusa. Pojęcie Królestwa Bożego ma charakter eschatologiczny. Teksty z Qumran dostarczyły tu nowego materiału. Zwłaszcza Pieśni Ofiary Szabatowej (4Q400-405) pokazują, że idea Królestwa Bożego była wśród esseńczyków żywa. W tych tekstach Bóg jest sławiony jako wspaniały Król, Pan wszystkich rzeczy i czasów. Pieśni liturgiczne nie mają akcentów eschatologicznych, ale pokazują, w jaki sposób Bóg dzisiaj sprawuje władzę jako Król i w jaki sposób wykonuje to w odniesieniu do ziemi[18].

Zwrot: „Niech przyjdzie Twoje Królestwo" nie ma odpowiedników w Starym Testamencie czy też literaturze żydowskiej. Teksty żydowskie mówiły o objawieniu się Królestwa, Jezus mówił o jego przyjściu. Czy te dwa wyrażenia wskazują na jakąś różnicę? W zrozumieniu tego pomocne mogą być targumy. Panuje w nich pewna reguła, którą dostrzegł Chester[19]. Otóż jeśli jakiś czasownik odnoszący się do poznania albo do ruchu ma za podmiot Imię Boga, to targumiści skłaniają się ku temu, aby te różne czasowniki oddać za pomocą czasownika *glj,* co znaczy „objawić się, ukazać się, pojawić się" (np. w Rdz 31,24 tekst masorecki ma „Elohim przybył do Labana", zaś Targum Neofiti do tego tekstu: „JHWH ukazał się Labanowi". Taka zamiana miała na celu uniknięcie antropomorfizmu, a nade wszystko podkreślenie Bożej transcendencji. Bóg nie przychodzi, Bóg się objawia. W targumach można także dostrzec zasadę, że zamiast Imienia Bożego pojawia się aramejskie *malkûṯā* (Targum do Mi 4,7; Targum do Iz 52,7). Ten styl targumiczny zdaje się występować w Ewangeliach, np. w Łk 19,11: *myśleli, że Królestwo Boże zaraz się zjawi* czy też w Mk 9,1: *niektórzy z tych, co tu stoją nie zaznają śmierci, aż zobaczą Królestwo Boże przychodzące z mocą*. W Ewangeliach widzimy pewną niejednoznaczność. Są teksty, które mówią o nadziei na rychłe nadejście Królestwa Bożego (np. Mt 6,10; Łk 11,2), ale są i takie, które

---

[18] Szerzej na ten temat zob. A. M. Schwemer, *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran,* w: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), red. A. M. Schwemer, M. Hengel, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, s. 45–118.

[19] Por. A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 14), Tübingen: J. C. B. Mohr 1986, s. 31–57.

mówią, że owo królestwo już jest obecne (Mk 1,15). Jest zatem widoczne pewne eschatologiczne napięcie[20]. Być może z tego powodu w Jezusowej modlitwie są widoczne pewne różnice w porównaniu do modlitw żydowskich, np. brak jest powtórzeń, przydawek (np. nie ma wyrażenia „Wielkie Imię"), paralelizmów synonimicznych, których nagromadzenie można zaobserwować m.in. w Kadiszu. Ma to być bowiem krótka modlitwa odmawiana w obliczu przybliżenia się Królestwa Bożego.

W trzeciej prośbie modlący zwraca się do Boga: „Twoja wola niech się stanie tak w niebie, jak i na ziemi". Wyrażenie „czynić wolę Boga" ma umocowanie w Starym Testamencie (por. Ps 40,9; Ps 103,21; Ps 143,10; 1 Mch 3,60; Syr 18,3). Podobnie też w literaturze qumrańskiej idea czynienia woli Boga była jedną z centralnych (por. Reguła Wspólnoty 9,13.23; 4Q541, fr. 9,I,3). Tak samo jest w innych tekstach epoki międzytestamentalnej (Jub 21,2; 22,10; LAB 50,5; Testament Neftalego 3,1).

W języku hebrajskim idea woli Bożej była oddawana przede wszystkim przez terminy wywodzące się od rdzenia *hpṣ*. Szczególnie ważne jest użycie tych terminów u Deutero-Izajasza (Iz 40-55), gdzie odnoszą się one do woli JHWH, która realizuje się w historii, przynosząc wybawienie ludowi Izraela. Bóg realizuje swoją zbawczą wolę, wykorzystując jako narzędzie poszczególnych ludzi (np. Cyrusa – por. Iz 44,28; 48,14; czy też Sługę JHWH – por. Iz 53,10)[21].

Drugim ważnym terminem związanym z ideą woli JHWH był rzeczownik *rāṣôn*. Ma on wiele znaczeń: „upodobanie, pragnienie, chęć, łaska, wola, przyjęcie (np. ofiary w kulcie)". W Biblii hebrajskiej termin ten bardzo często pojawia się w Psalmach i wyraża nastawienie, jakie Bóg przyjmuje względem ludzi prawych (np. Ps 5,13). U Deutero-Izajasza ów rzeczownik pojawia się w różnych kontekstach, również w powiązaniu z eschatologicznym zbawieniem (Iz 49,8; por. Ez 20,40-41)[22].

Tłem dla tej prośby Modlitwy Pańskiej może być hebrajski zwrot *'āsāh r^{e}ṣôn*, który pojawia się w Ps 40,9; 103, 21; 143,10. Rabbi Eliezer polecał swoim uczniom, aby się modlili do JHWH: *'ăseh r^{e}ṣônk̲ā baššāmajim*[23]. Także w tekstach qumrańskich idea woli JHWH pełniła znaczącą rolę. Przede wszystkim pojawia się ona w kontekście zobowiązania wszystkich członków wspólnoty do tego, aby pełnili wolę JHWH (*Reguła Wspólnoty* 9,13.23).

---

[20] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 53–60.

[21] Por. G. J. Botterweck, *Hāp̄ēṣ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* t. V, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 1986, s. 105–106.

[22] Por. H. M. Barstad, *Rāṣāh, rāṣôn*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIII, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2004, s. 625–628.

[23] Zob. bBer 29b.

W ten sposób mają naśladować Abrahama, który przez całe swoje życie pełnił wolę JHWH (Jub 21,2). To samo zlecił Izaakowi (Jub 22,10). W aramejskiej wersji Testamentu Lewiego mowa jest o eschatologicznym Najwyższym Kapłanie, którego pouczenie będzie się zgadzało z wolą Bożą (4Q541, fr. 9,I,3). Biorąc to wszystko pod uwagę, trzeba zauważyć, że na trzecią prośbę Modlitwy „Ojcze nasz" można patrzeć niejako z dwóch stron. Od strony Boga można widzieć tutaj Jego zbawczy plan odnoszący się do świata. Od strony człowieka należy podkreślić obowiązek pełnienia woli Bożej. Oba te spojrzenia nie są przeciwstawne, ale wzajemnie się uzupełniają[24].

Jeśli chodzi o prośbę czwartą, to na pozór ma ona charakter „przyziemny", bo wydaje się, że chodzi o chleb codzienny. Dla zrozumienia znaczenia tej prośby konieczne jest wyjaśnienie terminu ἐπιούσιος. Jest on *hapax legomenon*. Pojawia się tylko w Modlitwie Pańskiej (u Mt i Łk)[25]. Ciekawe rozróżnienie można dostrzec w przekładach na język łaciński. W Wulgacie Łk 11,3 ἐπιούσιος przełożone zostało jako *cotidianum* („codzienny, powszedni"). Tak samo było w Vetus Latina. Natomiast w Mt 6,11 pojawia się inny termin – *supersubstantialem* („ponadsubstancjalny"), który jest neologizmem. Uczeni dyskutują, gdzie należy szukać genezy terminu ἐπιούσιος. Są podawane dwie propozycje: 1) czasownik ἐπεῖναι, co znaczy „być ponad" – wtedy ἐπιούσιος oznacza „ponadnaturalny, ponadsubstancjalny"; 2) czasownik ἐπιέναι, co znaczy „następować, iść po" – wtedy ἐπιούσιος oznacza „przeznaczony na dzień następny" („Chleb na jutro"). W takim przypadku całą prośbę można przetłumaczyć: „chleba na jutro daj nam dzisiaj". Gdzie można szukać tekstu, który rozjaśniłby znaczenie tej prośby? Philonenko widzi tutaj nawiązanie do Wj 16,4, gdzie jest mowa o mannie. W szóstym dniu lud zbierał mannę „na dziś i na jutro". Tekst Wj 16,4 w przekładzie Targumu Pseudo-Jonatana brzmi: „jutro jest szabat, szabat świętości przed Panem. Upieczcie dzisiaj to, co jutro musielibyście upiec i ugotujcie dzisiaj to, co jutro musielibyście ugotować, i zważajcie na wszystko, aby pozostało z tego, co dzisiaj będziecie jeść i aby pozostało na jutro". Najprawdopodobniej grecki termin ἐπιούσιος ma swój aramejski odpowiednik w *māḥār*. Termin ten może mieć znaczenie eschatologiczne. Wtedy wspomniana manna w targumie do Wj 16,4 powinna być także rozumiana w znaczeniu eschatologicznym, jako chleb na czas zbawienia, chleb

---

[24] Niejako na marginesie warto zauważyć, że w 1941 r. A. Kleber opublikował artykuł, w którym starał się wykazać, że Modlitwa Pańska jest ściśle związana z Dekalogiem. Odnośnie do trzeciej prośby omawianej modlitwy badacz zauważa, iż zwrot „bądź wola Twoja" niejako streszcza w sobie większość przykazań Dekalogu. Wypełniając przykazania, człowiek pełni wolę Boga, a zarazem przyczynia się do tego, że Jego zbawczy plan jest coraz bliżej pełnej realizacji. Por. A. Kleber, *The Lord's Prayer and the Decalog,* „Catholic Biblical Quarterly", 3 (1941), s. 312–314.

[25] Por. C. Müller, ἐπιούσιος, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, H. Balz, G. Schneider, Edinburgh: T & T Clark 1990, s. 32.

życia. Dodać trzeba, że palestyńska tradycja o mannie jest bardzo bogata. 2 Ba 29,8 nadaje mannie sens eschatologiczny[26].

Wyrażenie δὸς ἡμῖν u Mateusza (u Łukasza jest forma δίδου ἡμῖν) to odpowiednik hebrajskiego *hab* (*imperativus* od *jāhab*). W ten sposób podkreślony został wymiar daru (por. PsSal 5,8-10). Zatem chleb, o który wspólnota prosi Ojca, to może być manna traktowana w kategoriach eschatologicznych. W ten sposób uczniowie nawiązują do słów Mojżesza (wg Targumu Pseudo-Jonatana do Wj 16,15): „To chleb, który dla was został odłożony od początku niebios u góry i który JHWH wam teraz daje do jedzenia". Ten chleb, według żydowskiej tradycji, należał do dziesięciu rzeczy stworzonych w wieczór pierwszego szabatu. Ponieważ w Wj 16,4-5 mowa jest o mannie „odłożonej" przez Boga na szabat, tak samo w omawianej prośbie z Modlitwy Pańskiej można widzieć chleb odłożony przez Boga na czas eschatologicznego szabatu – na czas końca[27].

Kolejna prośba występuje w podwójnej wersji: u Mateusza brzmi: *I odpuść nam nasze winy, tak jak my odpuściliśmy naszym winowajcom/dłużnikom* (6,12), zaś u Łukasza: *I odpuść nam nasze grzechy, ponieważ i my sami odpuszczamy każdemu, to co jest nam winien* (11,4).

Mateusz mówi o winach (gr. τὰ ὀφειλήματα), Łukasz o grzechach (gr. αἱ ἁμαρτίαι). Tłem aramejskim dla obu wersji jest słowo *ḥôbā'*. Ma ono dwa znaczenia: „wina" („dług") i „grzech". Takie zlanie się obu znaczeń znane jest w tradycji targumicznej (np. Targum Neofiti do Rdz 18,23 i 20,9). Grzesznik jest zatem dłużnikiem przed Bogiem. W języku aramejskim dług i grzech należą do tego samego pola semantycznego. Skoro długi można darować, to tak samo i grzech. W targumach wiele razy mowa jest o darowaniu długów/win. Wyrażają to dwa rdzenie czasownikowe: *šrj* („rozwiązać, uwolnić") i *šbq* („darować, odpuszczać"). Widać to np. w Targumie Neofiti do Wj 32,32 bądź w Targumie Neofiti do Rdz 4,13, gdzie oba te czasowniki występują obok siebie. Czasownik aramejski *šbq*, w przypadku, kiedy występuje samotnie, zdaje się mieć znaczenie „odpuścić", co w grece oddawane jest przez ἀφίημι (por. Mt 18,35).

Przy analizie omawianej prośby z Modlitwy Pańskiej trzeba postawić pytanie o to, czy zarówno u Mateusza, jak i u Łukasza chodzi o to samo. Prawdopodobnie tak nie jest. Mateuszowe wyrażenie ἀφιέναι τὰ ὀφειλήματα przypuszczalnie należy interpretować w świetle tekstów Księgi Powtórzonego Prawa, które mówią o prawie związanym z rokiem szabatowym. Co siedem lat dochodziło do *šᵉmiṭṭāh*, czyli do darowania długów. Septuaginta

---

[26] Zapewne echa tej tradycji widoczne są w Ap 2,17, gdzie zwycięzca ma otrzymać „mannę ukrytą". Szerzej na ten temat zob. D. E. Aune, *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52a), Dallas: Word 1997, s. 189.

[27] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 77–86.

oddawała to przez grecki termin ἄφεσις. Podobnie było w Roku Jubileuszowym. Możliwe, że nastąpiło przeniesienie zasad roku szabatowego na Rok Jubileuszowy. Takiego darowania długów dłużnicy oczekiwali z niecierpliwością, stąd to oczekiwanie szybko nabrało rysów eschatologicznych. Potwierdzeniem tego jest 11QMelchizedek. Jest to eschatologiczny komentarz do Kpł 25,10. Według tego tekstu uwolnienie z długów dokona się na końcu czasów (=w dniu ostatnim).

Druga część prośby – „Tak jak my odpuściliśmy naszym dłużnikom" – może być zrozumiała w świetle Targumu Neofiti do Lb 14,19. Czytamy tam o odpuszczeniu przez Boga, które już się dokonało w przeszłości. U Mateusza jest mowa o odpuszczeniu win/długów przez ludzi, które poprzedza odpuszczenie przez Boga. Powstaje pytanie, jak to możliwe, że modlimy się o odpuszczenie win przez Boga, skoro my sami jeszcze nie odpuściliśmy długów/win? Ta niejasność znika, jeśli uświadomimy sobie, że uczniowie proszą Boga o odpuszczenie, ale nie w najbliższym roku szabatowym, lecz na końcu czasów, który może się zdarzyć w każdym momencie[28].

Ostatnia prośba wzbudza najwięcej dyskusji. Pierwsza część tej prośby jest podobna u Łukasza i u Mateusza. Wyrażenie greckie καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς przełożone zostało w Wulgacie jako *et ne inducas nos*. Z kolei rzeczownik πειρασμός przełożono jako *temptatio.* Termin πειρασμός pojawia się bardzo rzadko w greckiej literaturze świeckiej (są zaledwie 3 przypadki). Znaczenie jest następujące: „doświadczenie, niebezpieczeństwo, ćwiczenie, próba". W LXX πειρασμός występuje 19 razy. Czasownik πειράζειν w Septuagincie pojawia się 60 razy i jest odpowiednikiem hebrajskiego *nsh*, którego podstawowe znaczenie to „wystawiać na próbę" (por. Rdz 22,1). Chodzi zatem o sprawdzenie czyjejś wierności. W NT także oznacza próbę (por. Ga 4,14; 2 P 2,9; Ap 3,10). W żydowskim apokryfie Księga Jubileuszów pojawia się fragment, który może być pomocny w interpretacji tej prośby Modlitwy Pańskiej. Jest tam modlitwa Noego i Modlitwa Mastemy. Mastema to książę demonów. Prosi on Boga, by Ten pozostawił mu pewną część demonów do dyspozycji. Wykorzystać ją ma do zwodzenia (grecka wersja Księgi Jubileuszów ma πειρασμός) złych ludzi (Jub 10,1-2). Istotę próby najlepiej oddaje tekst Rdz 22,1, wprowadzający opowiadanie o ofierze z Izaaka. Księga Jubileuszów interpretuje to wydarzenie jako dokonane za podpowiedzią wspomnianego Mastemy (zatem sytuacja jest analogiczna jak w Hi 1-2). Według apokryfu nie była to ani pierwsza, ani ostatnia próba, której poddany został Abraham (było ich siedem, m.in. głód, bogactwo, pokusa za sprawą Hagar). Dodatkowe trzy opisane są w Jub 19,8. Są to: niepłodność Sary, ofiara z Izaaka i śmierć Sary. Potwierdzenie tego mamy w Targumie Neofiti do Rdz 22,1, który mówi, że była to próba dziesiąta (por. także Targum do 22,14). Próba

[28] Por. tamże, s. 87–92

miała na celu objawienie wierności Abrahama. Biorąc to pod uwagę, wydaje się, że pierwszą część ostatniej prośby najlepiej przełożyć: „nie dopuść, abyśmy zostali poddani próbie". Taka interpretacja dopuszcza rozumienie, że próba może mieć swe źródło niekoniecznie w Bogu. Narzędziem może być kto inny. Bóg jest tym, który jedynie dopuszcza próbę (dokładnie jak u Hioba; por. Jk 1,13). Odpowiednikiem aramejskim dla greckiego czasownika εἰσφέρω będzie *'ll* w osnowie afel, a w hebrajskim *bw'* w *hifil.* Ponieważ Jezus tutaj mówi o próbie w ogólności, dlatego można ją traktować jako próbę eschatologiczną, której szatan podda świat (por. Ap 3,10).

Druga część prośby: „wybaw nas ode Złego" (Mt 6,13b) u Łukasza nie występuje. Aby nie zostać poddanymi próbie, uczniowie muszą zostać ochronieni przed działalnością Złego. W Księdze Jubileuszów tak właśnie brzmi ciągła modlitwa wiernych: proszą o ochronę przed Szatanem (Jub 1,20; 10,3; 12,20; 19,28). Podobnie jest w Modlitwie Lewiego (TestLev 2,3). Od początku w historii egzegezy zastanawiano się, czy πονηροῦ należy wyprowadzić od *neutrum*, czy od *masculinum*. Obie możliwości filologicznie są dopuszczalne (Zły lub zło). Raczej należy przyjąć pierwsze znaczenie: Szatan jest narzędziem próby dopuszczonej przez Boga. Ostatnia prośba zawiera więc modlitwę o wyzwolenie od Szatana[29].

2. Modlitwa Pańska jako modlitwa dzieci Boga, które zwracają się do swego Ojca

Modlitwa Pańska, mocno zakorzeniona w mentalności semickiej, co pokazała analiza jej kompozycji i głównych idei teologicznych, ma także bogate odniesienia do teologii judaizmu. Trzeba tutaj pamiętać, że mówiąc o tej teologii nie możemy się odwoływać jedynie do tekstów starotestamentalnych. Jeszcze ważniejsze jest odwołanie się do tekstów epoki międzytestamentalnej (szczególne miejsce należy poświęcić targumom i tekstom qumrańskim). Teksty te bowiem pokazują, w którym kierunku szła żydowska interpretacja Biblii i one właśnie stanowią podstawowy kontekst teologiczny dla działalności Jezusa.

Modlitwa rozpoczyna się inwokacją „Ojcze". Inwokacja ta w wersji Mateuszowej zawiera jeszcze dopowiedzenie, na które składa się zaimek osobowy „nasz" oraz zdanie względne „który jesteś w niebie". Wersja Łukaszowa zawiera tylko inwokację, bez żadnych dopowiedzeń. Szukając tła starotestamentalnego dla tej (rozbudowanej) inwokacji, musimy najpierw zauważyć, że Biblia hebrajska nie ma żadnego tekstu, który zawierałby inwokację „Ojcze" skierowaną do Boga. Trzeba jednak pamiętać, że idea ojcostwa Boga

[29] Por. tamże, s. 93–104.

względem ludu wybranego nie była obca Żydom. Jej ślady pojawiają się już w niektórych imionach żydowskich i to takich, które poświadczane są w tekstach dawnych. Można tu wymienić np. imię Joab (hebr. *Jô'āḇ*: „JHWH jest Ojcem" – występuje wielokrotnie w 2 Sm, 1 Krl i 1 Krn) czy też Abiasz (hebr. *'Ăḇîjāh*: „Moim Ojcem JHWH – np. 1 Sm 8,2). Być może w tych najstarszych tekstach chodziło o wyrażenie idei opieki Boga nad konkretną osobą. Ponadto teksty poświadczają bardzo dużą ilość imion z elementem *'aḇ* (w różnych konfiguracjach), który wyraża ideę ojcostwa (np. Aminadab, Abigajil, Abiram)[30].

Oprócz onomastyki na ideę ojcostwa Boga wskazują też pewne teksty Biblii hebrajskiej, które obrazowo przedstawiają relację Bóg–Izrael na podobieństwo relacji ojciec–syn (synowie). W ten sposób podkreślona została z jednej strony więź miłości, jaka jest między Bogiem a ludem, a z drugiej strony całkowita zależność ludu od JHWH. To ojcostwo Boga na początku jest rozumiane kolektywnie – Bóg jawi się jako Ojciec dla ludu Izraela, a doświadczeniem tego było wyjście z Egiptu (por. Wj 4,22, gdzie Izrael nazwany jest „synem pierworodnym", Lb 11,12; Pwt 32,6)[31].

W literaturze prorockiej idea ojcostwa Boga rozwinięta została przede wszystkim przez Deutero- i Trito-Izajasza (Iz 40-55 i 56-66). W Iz 43,1-7 mowa jest o nowym wyjściu Izraela (z niewoli babilońskiej), które będzie podobne do wyjścia z Egiptu. Tekst Iz 43,1-7 przytaczając słowa Boga: „przywiedź moich synów z daleka i córki moje z krańców ziemi", odwołuje się do narracji

---

[30] Por. H. Ringgren, *'äbh,* w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G. J. Botterweck, H, Ringgren, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1997, s. 16–17.

[31] Por. R. Rumianek, *„Synem moim pierworodnym jest Izrael" (Wj 4,22)*, w: *Ty, Panie, Jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu* (Rozprawy i Studia Biblijne 5), red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa: Vocatio 1999, s. 61–69. Autor stwierdza: „dlaczego Izrael został nazwany pierworodnym synem Boga. Wydaje się, że może dlatego, iż jako pierwszy spośród ludzi jako naród poznał prawdziwego Boga. Ponadto z Biblii wynika jednoznacznie, że był narodem umiłowanym wśród wszystkich narodów" (s. 66). H. Spieckermann uważa, że idea ojcostwa Boga względem ludu ma swoje źródło w starożytnym Egipcie, gdzie tamtejsza religia często ukazywała bogów (zwłaszcza Amona) jako ojców: najpierw samego faraona, a potem także i ludu. W tym kontekście jeszcze bardziej zrozumiałe stają się słowa wypowiedziane przez Boga za pośrednictwem Mojżesza do faraona: „Synem moim pierworodnym jest Izrael" (Wj 4,22). Zob. H. Spieckermann, *The "Father" of the Old Testament and Its History,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 74. Odnośnie do Pwt 32,6 trzeba jednak wspomnieć, że nie brak badaczy, którzy uważają cały rozdział Pwt 32 za pochodzący z czasów powygnaniowych.

o wyjściu (zwłaszcza do Wj 4,22)[32]. Wreszcie najbardziej wyraziście prawdę o ojcostwie Boga względem ludu pokazuje Iz 63,7-64,11. Tekst ten wyraża doświadczenie wspólnoty powygnaniowej. Jest to doświadczenie wspólnoty, która stoi w obliczu trudnej sytuacji i ma poczucie, że Bóg milczy. W swoim wołaniu powołuje się na Boga jako Ojca, trzykrotnie zwracając się do Niego: „Ty jesteś naszym Ojcem" (hebr. *'attāh 'abînű* – 63,16 [dwa razy]; 64,7). Tytuł Ojca jest tutaj powiązany z tytułem Odkupiciela. To odwołanie się do idei ojcostwa ma skłonić Boga do odpowiedzi na błaganie ludu[33].

Kolejnym nurtem rozwoju żydowskiej teologii jest literatura targumiczna. Ciekawym przykładem jest tutaj Targum Fragmentaryczny do Pwt 32,6, który rozbudowuje werset Tory: „Czyż On nie jest Ojcem, który jest w niebie, który Cię nabył? On cię stworzył". Targum nazywa zatem Boga Ojcem ze względu na dzieło stworzenia. Najbliższy kontekst Pwt 32,6 pozwala to stworzenie rozumieć dwojako: chodzi o stworzenie świata (por. 32,8, gdzie np. jest mowa o Najwyższym, który ludom granice wytyczał) oraz o „stworzenie Izraela jako ludu" (w 32,6 pojawia się czasownik hebrajski *qanā,* który ma podwójne znaczenie: „nabyć", ale i „stworzyć"). Bardzo ważnym kontekstem jest tutaj także idea opieki Boga nad ludem, która wyraża się poprzez obronę ludu w obliczu przeciwników i poprzez ochronę jego życia.

Łącznie badacze doszukali się w Pięcioksięgu dwunastu targumicznych odniesień, w których Bóg został nazwany Ojcem[34]. Owe odniesienia pojawiają się w specyficznych kontekstach: np. przy passusach mówiących o Bogu jako Stwórcy, który zapewnia swojemu ludowi pożywienie. W greckim Starym Testamencie idea ta również jest często obecna (nawet częściej niż w Misznie czy Tosefcie). Można tu wymienić Tb 13,1-8; Syr 23,1.4; 51,10. W tekstach tych daje się zauważyć powiązanie idei ojcostwa Boga względem Izraela (Izraelity) z ideą Bożej łaskawości. Ponadto, od strony formalnej, trzeba zauważyć, że często Bóg jest nazywany Ojcem w kontekście modlitwy (inaczej mówiąc: w kontekście liturgicznym). Z tego powodu należy podkreślić, że w targumach określenie Boga jako Ojca nie jest powszechne i pojawia się w określonych kontekstach. Fakt, że często jest to kontekst modlitwy, każe wysnuć wniosek,

---

[32] Szerzej na ten temat zob. S. J. Dille, *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 398), London – New York: T & T Clark 2004, s. 91–99.

[33] Por. H. Spieckermann, *The "Father" of the Old Testament*, s. 79–83; H. Ringgren, *'äbh,* s. 17–18.

[34] Chodzi o teksty, gdzie oryginał hebrajski nie ma terminu „Ojciec". Lista miejsc biblijnych wraz z odniesieniami do poszczególnych targumów zob. R. Hayward, *God as Father in the Pentateuchal Targumim,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 140–141.

iż bardziej niż w targumach idea Boga jako Ojca ma swoje źródło w żydowskiej praktyce modlitewnej[35].

W tekstach qumrańskich określenie Boga jako Ojca nie jest częste. Tytuł ten pojawia się obok innych tytułów, takich jak *Elohim, El, Eloah, Adonaj* czy JHWH. W dwóch tekstach natrafiamy na zwrot skierowany do Boga: „Mój Ojcze". Pierwszym tekstem jest 4Q372. To apokryf, który zwrot ten wkłada w usta Józefa, syna Jakuba, modlącego się do Boga o to, by go obronił przed wrogami („narodami"). Drugi tekst – 4Q460 to pseudoepigraf, którego jednak nie da się przypisać konkretnej osobie. Narratorem mógł być jeden z patriarchów. Modlitwa kończy się dziękczynieniem za ochronę ze strony Boga. Orant określa siebie mianem „Twój sługa" i swoją modlitwę kończy inwokacją „mój Ojcze i mój Panie".

Oprócz wspomnianych dwóch tekstów, zawierających inwokację „Mój Ojcze", można jeszcze wymienić kilka innych, gdzie Bóg został porównany do Ojca[36]. Ponadto są teksty, w których pojawia się idea adopcji – „Bóg stanie się Ojcem dla Izraela, a oni staną się dla mnie dziećmi" (Jub 1,24) oraz teksty, w których Bóg jest rozpoznawany jako Ojciec („On jest naszym Ojcem", np. 4Q502 [4QRytuał Zaślubin])[37].

W tekście modlitwy „Ojcze nasz" – podanym zarówno przez Mateusza, jak i Łukasza – występuje inwokacja „Ojcze" (u Mt rozszerzona)[38]. W Ewangeliach, w tekstach, które mówią o modlitwie Jezusa, można zauważyć, że

---

[35] Por. tamże, s. 159–162.

[36] Por. 4Q378 (4QPsalmy Jozuego[a], 6 i 8); 4Q379 (4QPsalmy Jozuego[b], 18 4); 4Q448 (4QApokryficzny Psalm i Modlitwa); 4Q392 (4QDzieła Boże); 4Q418 86,1 (4QPouczenia); 4Q423 7,3 (4QPouczenia); 4Q369 (4QModlitwa Enosza, 1,ii,10).

[37] Por. L. Doering, *God as Father in Texts from Qumran,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 107–132.

[38] J. C. de Moor stwierdza, że ta krótsza forma była prawdopodobnie pierwotna, na co wskazuje Mk 14,36, przytaczając słowa Jezusa. Zatem modlitwa Jezusa wypowiedziana w języku aramejskim zawierała jedynie słowo *Abba.* Formuła ta, w swojej aramejskiej wersji, przyjęła się w pierwotnym Kościele, na co wskazuje Rz 8,15 i Ga 4,6. Por. J. C. de Moor, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer*, s. 404. Dopowiedzenie wyrażone zdaniem względnym „który jesteś w niebiosach" można tutaj odczytać jako typowo Mateuszowe (por. Mt 5,16.45; 6,1; 7,11; 7,21; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.14.19; 23,9), a zarazem mocno zakorzenione w tradycji żydowskiej, gdzie termin „niebiosa" był terminem zastępczym na określenie Boga. Szerzej na ten temat zob. M. Parchem, *Teologiczne znaczenie terminu „niebiosa" jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej,* w: *Gloriam Praecedit Humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. Rocznicę urodzin,* red. M. Szmajdzinski, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae" 2015, s. 515–533.

w nich wszystkich Jezus zwraca się do Boga „Ojcze" (wyjątkiem jest tylko modlitwa na krzyżu, będąca właściwie recytacją Ps 22)[39]. Według tekstu greckiego Jezus zwraca się do Boga Πάτερ albo Πατερ μου. Ta inwokacja nie jest nowością w żydowskich modlitwach[40]. Można zakładać, że modlący się po aramejsku Jezus wypowiadał wówczas słowo *'Abbā'* (potwierdzeniem tego może być tekst Mk 14,36, który podaje obok siebie termin aramejski i grecki: *'Abbā'* – Πάτερ)[41].

Historia tego zwrotu jest skomplikowana. Na pewno stanowi pewną odmianę aramejskiego słowa *'aḇ,* które oznacza Ojca. Wyrażenie „Mój Ojcze" brzmi *'aḇî* (*'aḇ* z sufiksem). Te dwie formy stosowano zamiennie. Forma *'aḇî* była regularnie stosowana w aramejskich tekstach z Qumran[42]. *'aḇî* i *'Abbā'* to były zwroty, jakich używało dziecko, zwracając się do ojca. W tym drugim wyrażeniu jest większy ładunek uczuciowy. Co prawda niektórzy badacze (np. Jeremias i Cullmann) uważali, że w tekstach żydowskich nie było praktyki, by zwracać się do Boga „Ojcze", jednak ostatnie badania (zwłaszcza zwrócenie uwagi na Targum do Ps 89,27 oraz wzmiankowane już teksty 4Q369 i 4Q460) każą problem ten ponownie przemyśleć. Przy czym należy zwrócić uwagę na rozróżnienie między terminem *'Abbā'* i *'aḇî*. O ile ten drugi zwrot pojawia się dość często, o tyle *'Abbā'* występuje jedynie w dwóch tekstach Starego Testamentu w wersji targumicznej. Są to Ml 2,10 i Ps 89,27. Czy mają one charakter inwokacji? Na pewno nie w przypadku Ml 2,10. Inaczej jest w Targumie do Ps 87,27. Tam jest mowa o potomku Dawida – mesjańskim Królu, który będzie wołał do JHWH: „Ty jesteś moim Bogiem" (Targum: *hw' jqrj lj 'b' 't*). A zatem mamy inwokację. Trzeba jednak pamiętać, że nie jest to inwokacja wypowiadana przez lud. Jest ona przypisana potomkowi Dawida – oczekiwanemu królowi mesjańskiemu. To Potomek Dawidowy będzie wołał do JHWH: „Ty jesteś moim Ojcem (*'abbā' att*)". Możliwe, że właśnie ten tekst stał się fundamentem modlitwy Jezusa, który pojmował swoją misję jako realizację zapowiedzi mesjańskich Starego Testamentu[43].

---

[39] Są to następujące teksty: Mk 14,36; Mt 26,39; Łk 22,42; Łk 11,2; Mt 11,25-27; Łk 10,21n; Mt 26,42; Łk 23,34.46; J 11,41; 12,27n; 17,1.5.11.21.24n.

[40] Por. Syr 23,1.4; Mdr 14,3; 3 Mch 6,3.8; Apokryf Ezechiela 3.

[41] Por. F. Wilk, *„Vater…". Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 201–202.

[42] Zob. Apokryfon do Księgi Rodzaju 2,19; 2,24; 3,3; Księga Tobiasza 1,22; 6,15; 7,5, Księga Gigantów (6q8, fragment 1,4), aramejski Testament Lewiego (4Q213a, fr. 1,II,12; 4Q213 b4).

[43] Por. M. Philonenko, *Das Vaterunser*, s. 33–43.

Na co wskazuje rozszerzona wersja inwokacji, którą znajdujemy u Mateusza (Mt 6,9)? Najpierw trzeba zauważyć, że choć wezwanie *'Abbā'* (które najprawdopodobniej było w hipotetycznym tekście aramejskim Mt) jest zakorzenione w tradycji judaistycznej, to Jezus, kiedy je wypowiada, nie wypowiada je jako Izraelita (czyli nie jako jeden z synów Izraela), ale jako Syn Boży. Przemawia za tym fakt, że wspomniane wezwanie *'Abbā'* jedynie raz pojawiło się wcześniej jako inwokacja modlitewna, lecz miał ją wznieść mesjański Król zapowiadany w Ps 89,27. Jezus teraz włącza swoich uczniów w tę głęboką relację[44]. Ma ona dwa wymiary: wspólnotowy i indywidualny. Tutaj, za sprawą zaimka „nasz", wyakcentowany został wymiar wspólnotowy. Jednakże nie może on zaistnieć bez wymiaru indywidualnego. Aby zrozumieć, na czym polega ta idea nowej jakości w synostwie Bożym uczniów, trzeba odwołać się do nauczania Pawła. W Ga 3,26 mówi on, że wierzący są „synami w Chrystusie (υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). To jedyne miejsce w tym liście, gdzie pojawia się wyrażenie „synowie Boga". Owo synostwo kształtowane jest przez dwie rzeczywistości: chrzest i wiarę w Chrystusa. Obie są ze sobą ściśle związane, tzn. Paweł widzi tutaj wiarę w Jezusa jako rzeczywistość, która wyraża się poprzez przyjęcie chrztu. Dla pierwotnego Kościoła było to coś oczywistego. Synostwo Boże wierzącego staje się zatem możliwe tylko w jeden sposób – poprzez zjednoczenie z Chrystusem. Apostoł Narodów używa tutaj obrazu przyodziania Chrystusa (Χριστὸν ἐνεδύσασθε), które dokonuje się w chrzcie. Skutkiem tego synostwa jest dar Ducha, co Paweł wyraźnie podkreśla w dalszym ciągu swojej argumentacji (4,6). Franz Mussner komentując ten tekst, zauważa: „za sprawą wiary, chrztu i otrzymania Ducha proces adopcji [=stawanie się synami Bożymi] zostaje poniekąd ratyfikowany". W ten sposób ochrzczeni wchodzą w niezwykle intymną, osobistą relację względem Boga. Dany im Duch woła w ich sercach do Boga *'Abbā'*, co wcześniej było przywilejem jedynie Jezusa. Zatem Duch otwiera i umożliwia całkiem nową relację względem Boga. Jest to możliwe dlatego, że Duch jest „Duchem Jego Syna" (τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), przy czym w wyrażeniu tym akcent nie jest położony na Jezusie jako Tym, który daje Ducha, lecz chodzi o podkreślenie, że ochrzczeni mają tego samego Ducha, którego ma Jezus[45].

Inwokacja Modlitwy Pańskiej, nazywająca Boga Ojcem, jest zatem mocno zakorzeniona w judaizmie. Niemniej trzeba pamiętać, że kiedy Jezus mówi

---

[44] Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe I/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder 2001, s. 217.

[45] F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe), Freiburg – Basel – Wien: Herder 2002, s. 274–275: „Mit Glauben, Taufe und Geistesempfang ist der Vorgang der Adoption gleichsam ratifiziert".

uczniom, że do Boga mają się zwracać „Ojcze nasz", to idzie krok dalej niż synostwo w starotestamentalnym rozumieniu. Pokazuje, że uczniowie włączeni są w Jego szczególną relację z Bogiem. Relację, która była poza zasięgiem ludu wybranego. W związku z tym pozostaje otwartym pytanie, czy można wejść w taką wyjątkową relację z Bogiem bez relacji, którą Paweł określa jako εἶναι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

3. Pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej jako wyzwanie dla chrześcijan i Żydów

Dotychczasowe analizy wykazały, że relacja synowska Żydów względem Ojca w niebie jest innego rodzaju niż relacja chrześcijan, którzy są synami ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Czy zatem istnieje jakaś płaszczyzna związana z teologią modlitwy „Ojcze nasz" (która jest przecież teologią na wskroś „judaistyczną"), która mogłaby łączyć Żydów i chrześcijan? Naszym zdaniem taką płaszczyzną jest pierwsza prośba modlitwy – prośba o uświęcenie imienia Ojca.

Niemiecki egzegeta Gerhard Lohfink zwrócił uwagę, że pierwszą prośbę Modlitwy Pańskiej należy interpretować jako prośbę o zgromadzenie ludu Bożego czasów ostatecznych. Taka konkluzja możliwa jest, zdaniem badacza, kiedy uwzględni się dwa starotestamentalne teksty, które mówią o uświęceniu Imienia JHWH: Iz 29,23 i Ez 36,23. Pierwszy z tych tekstów jest wyrocznią ukazującą działanie Boga w historii: „Odtąd Jakub nie będzie się rumienił ani oblicze jego już nie przyblednie, bo gdy ujrzy swoje dzieci, dzieło mych rąk, wśród siebie, ogłosi moje Imię jako święte". W tej wypowiedzi (oraz w jej najbliższym kontekście) trzykrotnie pojawia się imię Jakub. W ten sposób wskazany został adresat całej wyroczni, którym jest Jakub-Izrael[46]. Izajasz zapowiada powstanie nowego „domu Jakuba", który będzie „ogłaszał Imię Boga jako święte" (dosł. „uświęci Imię moje" – LXX: ἁγιάσουσιν τὸ ὄνομά μου). Ta nowa wspólnota będzie zawierać dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje najpierw wszystkich pokornych (hebr. *'ănāwîm*, w. 18-19a), którzy od początku byli wierni Bogu. Teraz ich radość w Panu ulegnie pomnożeniu (w. 19). Druga grupa obejmuje tych, którzy się „nawrócą". Są oni w w. 15 określeni jako „kryjący się przed Panem, aby zataić swe zamysły". Jednakże widząc dzieło rąk Pana (w. 23), na nowo poznają mądrość i otrzymają pouczenie. Tak więc w tej wizji widać zapowiedź zgromadzenia – zjednoczenia ludu, dotychczas wewnętrznie podzielonego, dzięki czemu Imię Boga będzie uświęcone[47].

---

[46] Por. Iz 2,3.5n; 10,20n; 14,1; 27,6.9; ponadto wiele razy pojawia się wzmianka o „domu Jakuba": 2,6; 8,17; 10.20; 14,1 oraz zestawienie Jakub-Izrael: 9,7; 14,1; 27,6.

[47] Por. G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 101–113; por. także W. Beuken, *Isaiah 28–39* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 2001, s. 125–129.

U Ezechiela zapowiedź uświęcenia Imienia Boga pojawia się w Ez 36,23: „Chcę uświęcić wielkie imię moje (hebr. *wᵉqiddašti eṯ-šemî,* gr. kai. ἁγιάσω τὸ ὄνομά μου τὸ μέγα), które zbezczeszczone jest pośród ludów, zbezczeszczone przez was pośród nich, i poznają ludy, że Ja jestem Pan – wyrocznia Pana Boga – gdy okażę się Świętym względem was przed ich oczami". Dla zrozumienia tego tekstu ważna jest odpowiedź na dwa pytania: 1) w jaki sposób Imię Boga zostało zbezczeszczone oraz 2) w jaki sposób zostanie ono uświęcone? Zbezczeszczenie Imienia JHWH dokonuje się najpierw przez grzechy ludu. Tak to rozumie Księga Kapłańska (por. Kpł 18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32). Jednakże u Ezechiela powód zbezczeszczenia Imienia JHWH jest inny. Dokonuje się ono za sprawą zniszczenia narodu wybranego. Widać to dobrze, kiedy zestawimy historyczne *summarium* w Ez 20 z Ez 36. W Ez 20,9.14.22 niczym refren pojawia się stwierdzenie, że kara wygnania i rozproszenia, jaka dotknęła Izrael, była konieczna, aby „Imię JHWH nie było bezczeszczone na oczach wszystkich narodów". Jednakże kiedy katastrofa już nastąpiła, to Ez 36,20-23 interpretuje ją jako „zbezczeszczenie Imienia Pana". Tak właśnie interpretowane jest rozproszenie ludu. Wyjaśnienie tego znajduje się w Ez 36,21. Jest tam mowa o tym, że wygnanie Izraela spowodowało szydercze komentarze ze strony narodów pogańskich: „To jest lud Pana. Musieli się oni wyprowadzić ze swego kraju"[48]. Wszechmoc Boga JHWH została tym samym zakwestionowana, ponieważ inne narody (źle) zinterpretowały rozproszenie Izraela jako dowód słabości jego Boga. Stąd Bóg musi się upomnieć o swoje prerogatywy. Musi ponownie objawić siebie jako Świętego. Może tego dokonać jedynie poprzez zjednoczenie rozproszonego ludu.

Idea zgromadzenia rozproszonego ludu Bożego stanowi od czasów niewoli babilońskiej jeden z podstawowych tematów teologicznych. Szczególne miejsce znajduje ona w tekstach proroków. Staje się ona tam swego rodzaju terminem technicznym oznaczającym nastanie zbawienia. Bardzo często wyrażenie „zgromadzić Izraela" jest połączone z takimi zwrotami, jak „oswobodzić Izraela", „ocalić", „zbawić" czy „odkupić". Tym, który gromadzi lud jest zawsze Bóg. Lud nie jest w stanie zgromadzić się sam, tak jak rozproszone owce nie są w stanie same na nowo stworzyć stada. Lohfink dostrzega też bardzo ważny aspekt tego gromadzenia. Otóż jest ono czymś więcej niż tylko zewnętrznym zebraniem ludzi na pewnym określonym terenie. Zgromadzenie oznacza także przywrócenie wewnętrznej jedności. Dobrze to oddaje tekst

[48] Por. A. Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile,* Oxford 2006, s. 159. J. Bailey Wells zauważa: "God's holiness cannot be abstracted from the people with whom he has associated his name. By logical necessity the restoration of God's name involves the restoration of the holy nation" (*God's Holy People. A Theme in Biblical Theology* (Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 305), Sheffield 2000, s. 168).

Iz 11,12-13, gdzie zgromadzenie wygnańców z Izraela i Judy i zebranie ich razem oznaczać będzie jednocześnie naprawienie wzajemnych relacji[49].

W modlitwie Osiemnastu Błogosławieństw, która powstała w I w. po Chr., w dziesiątej prośbie znajdują się słowa: „Zadmij w trąbę dla naszego uwolnienia! Wznieś sztandar, by zebrać naszych wygnańców! Błogosławiony jesteś Ty, Pan, który zbiera rozproszonych ze swego ludu Izraela". Powstanie tej modlitwy w I w. po Chr. nie oznacza, że idee w niej zawarte pochodzą z tego wieku. Funkcjonowały one w żydowskich modlitwach znacznie wcześniej[50]. Swoje analizy Gerhard Lohfink podsumowuje następująco:

> Prośba o zgromadzenie Izraela czasów ostatecznych należy zatem do utrwalonych formuł modlitewnych Izraela. Prośba ta była już od dawna znana w czasach Jezusa. Zatem dla Jezusa czymś oczywistym było to, by sięgnąć po pojęcie „zgromadzenia". I wcale nie musiał myśleć przy tym bezpośrednio o gromadzeniu ludu z diaspory. Pojęcie „zgromadzenia" uzyskało już bowiem samodzielne znaczenie. Odnosiło się ono do ostatecznego zjednoczenia, ocalenia i odkupienia Izraela[51].

Biorąc to pod uwagę, należy zauważyć, że zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie pojmują swoją wspólnotę jako lud Boży. Jedni i drudzy, choć oddzielnie, w różnych modlitwach (Kadisz i „Ojcze Nasz"), modlą się jednak o to samo: o uświęcenie Imienia JHWH. Innymi słowy, proszą o to, by Bóg uświęcił swoje Imię, gromadząc swój lud. Wydaje się, że można tutaj widzieć nie tylko prośbę o osobne zgromadzenie Izraela – ludu pierwszego wybrania i osobne zgromadzenie Nowego Izraela – Kościoła, ale można tę prośbę rozpatrywać w szerszej perspektywie: jako modlitwę o to, aby Bóg na nowo zgromadził wszystkich, którzy uważają Go za swego Ojca. Jak Bóg tego dokona, pozostaje tajemnicą, niemniej trzeba podkreślić, że myśl ta nieobca była już apostołowi Pawłowi (por. Rz 11,25-32)[52].

---

[49] Por. G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 101–103. Egzegeta konkluduje: „Celem zgromadzenia ludu z niewoli babilońskiej nie jest tylko powrót do kraju, lecz również przezwyciężenie śmiercionośnych podziałów w samym ludzie Bożym" (s. 103).

[50] Cyt. za G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu,* s. 105.

[51] Tamże. Na temat interpretacji pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej jako modlitwy o ponowne zjednoczenie Nowego Izraela – Kościoła zob. T. Siemieniec, *„Ojcze nasz" – modlitwa o zjednoczenie chrześcijan?,* w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 305–314.

[52] Szerzej na ten temat zob. H. Witczyk, *„I w ten sposób cały Izrael będzie zbawiony" (Rz 11,26a. Miłosierdzie Boże dla Izraela),* w: *„Miłość wytrwa do końca". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2004, s. 411–425.

* * *

Przeprowadzone w niniejszym artykule analizy pozwalają na kilka końcowych wniosków. Po pierwsze, Modlitwa Pańska – zarówno pod względem formalnym, jak i treściowym – jest mocno zakorzeniona w judaizmie. Choć zachowała się w języku greckim, to jednak występuje w niej wiele środków literackich charakterystycznych dla poezji hebrajskiej. Podobnie też jej teologia jest mocno zakorzeniona w teologii judaizmu. Wszystkie prośby modlitwy „Ojcze nasz" zyskują swoje pełniejsze zrozumienie, kiedy są analizowane na podstawie tekstów żydowskich: biblijnych i pozabiblijnych. Po drugie, Modlitwa Pańska jest modlitwą uczniów Jezusa, którzy w Nim otrzymują udział w szczególnej godności synów Bożych, co pozwala wołać do Boga *Abba.* Także Żydzi pojmują swoją relację do Boga na podobieństwo relacji „dzieci–ojciec", jednakże ich rozumienie dziecięctwa Bożego jest inne niż rozumienie chrześcijańskie. Nie wchodzą oni w taką relację względem Ojca w niebie, jak ci, którzy są ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Z tego powodu pojawiają się pewne wątpliwości odnośnie do idei wspólnego odmawiania tej modlitwy przez chrześcijan i Żydów. Potwierdza to zresztą praktyka – Żydzi tej modlitwy nie odmawiają razem z chrześcijanami. Po trzecie, zarówno chrześcijanie, jak i Żydzi, choć nie modlą się wspólnie Modlitwą Pańską, to jednak modlą się *de facto* o to samo. Taką wspólną płaszczyzną jest np. pierwsza prośba „Ojcze nasz", podobna w swej treści do prośby zawartej w żydowskim Kadiszu. Prośba ta – o uświęcenie Imienia Boga – jest w istocie swej prośbą o to, aby On zgromadził wszystkie swoje dzieci w jedno.

Bibliografia

Altjüdische liturgische Gebete, red. W. Staerk, Bonn: A. Markus und E. Weber's Verlag 1910.

Aune D. E., *Revelation 1–5* (Word Biblical Commentary 52a), Dallas: Word 1997.

Bailey Wells J., *God's Holy People. A Theme in Biblical Theology* (Journal of the Study of the Old Testament. Supplement Series 305), Sheffield 2000.

Barstad H. M., *Rāṣāh, rāṣôn*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIII, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2004, s. 618–630.

Beuken W., *Isaiah 28–39* (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven 2001, s. 125–129.

Black M., *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English* Edition (Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha 7), Leiden: E. J. Brill 1985.

Botterweck G. J., *Hāp̱ēṣ*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* t. V, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 1986, s. 92–107.

Dille S.J., *Mixing Metaphors. God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 398), London – New York: T & T Clark 2004.

Doering L., *God as Father in Texts from Qumran,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 107–136.

Gnilka J., *Das Matthäusevangelium 1,1-13,58* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe I/1), Freiburg – Basel – Wien: Herder 2001.

Hayward R., *God as Father in the Pentateuchal Targumim,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 137–164.

Kleber A., *The Lord's Prayer and the Decalog,* „Catholic Biblical Quarterly", 3 (1941), s. 302–320.

Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był* (Alfa i Omega 30), Poznań: W Drodze 2012.

Mein A., *Ezekiel and the Ethics of Exile,* Oxford 2006.

Mickiewicz F., *Modlitwa „Ojcze nasz" (Mt 6,9-13) w świetle starotestamentalnej symboliki i mentalności żydowskiej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny", 35 (2015) 1, s. 7–29.

Moor J. C. de, *The Reconstruction of the Aramaic Original of the Lord's Prayer,* w: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 74), red. W. van der Meer, J. C. de Moor, Sheffield: Sheffield Academic Press 1988, s. 397–422.

Mussner F., *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Sonderausgabe), Freiburg – Basel – Wien: Herder 2002.

Müller C., ἐπιούσιος, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, t. 2, H. Balz, G. Schneider, Edinburgh: T & T Clark 1990, s. 32.

Parchem M., *Teologiczne znaczenie terminu „niebiosa" jako zastępczego określenia Boga w tradycji biblijnej oraz w literaturze rabinicznej,* w: *Gloriam Praecedit Humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. Rocznicę urodzin,* red. M. Szmajdzinski, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalne „Regina Poloniae" 2015, s. 515–533.

Philonenko M., *Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger* (Uni-Taschenbücher 2312), Tübingen: Mohr Siebeck 2002.

Reiterer V., *šēm*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament,* t. XV, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Grand Rapids – Cambridge: W. B. Eerdmans 2006, s. 128–176.

Ringgren H., *'ābh,* w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G. J. Botterweck, H, Ringgren, Grand Rapids: William B. Eerdmans 1997, s. 1–19.

Rosik M., *Judaistyczne tło Modlitwy Pańskiej (Mt 6,9-13) w świetle idei ojcostwa Bożego w Kazaniu na Górze*, „Verbum Vitae", 20 (2011), s. 115–138.

Rucki M., *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, „Scriptura Sacra", 16 (2012), s. 121–140.

Rumianek R., *„Synem moim pierworodnym jest Izrael" (Wj 4,22)*, w: *Ty, Panie, Jesteś Naszym Ojcem (Iz 64,7). Biblia o Bogu Ojcu* (Rozprawy i Studia Biblijne 5), red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa: Vocatio 1999, s. 61–69.

Schwemer A. M., *Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran,* w: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), red. A. M. Schwemer, M. Hengel, Tübingen: J. C. B. Mohr 1991, s. 45–118.

Siemieniec T., *„Ojcze nasz" – modlitwa o zjednoczenie chrześcijan?,* w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 305–314.

Spieckermann H., *The „Father" of the Old Testament and Its History,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 73–84.

Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju (Biblia Aramejska 1), przekład i opracowanie M. S. Wróbel, Lublin: Gaudium 2014.

Wade Martin M., *The Poetry of Lord's Prayer: A Study in Poetic Device,* „Journal of Biblical Literature", 134 (2015) 2, s. 347–372.

Watson W. G. E, *Classical Hebrew* Poetry (JSOT SS 26), Sheffield: JSOT Press 1986.

Wilk F., *„Vater…". Zur Bedeutung der Anrede Gottes als Vater in den Gebeten der Jesusüberlieferung,* w: *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 18), red. F. Albrecht, R. Feldmeier, Leiden – Boston: Brill 2014, s. 201–232.

Witczyk H., *„I w ten sposób cały Izrael będzie zbawiony" (Rz 11,26a. Miłosierdzie Boże dla Izraela),* w: *„Miłość wytrwa do końca". Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę*

święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2004, s. 411–425.

Summary

"Our Father" as both a Christian and Jewish Prayer? The Lord's Prayer in the Context of Jewish Theology and Literature

The present article aims at depicting the Lord's Prayer as being rooted in the Jewish literature and theology. The article consists of three parts. In the first part, the text of „Our Father" prayer was analyzed for its connection to Judaism. The analysis encompassed two questions: firstly, a study of the prayer's composition, which contains characteristics typical to Jewish texts; secondly – an analysis of the theological content, which also is strongly rooted in the theology of Judaism of Jesus' times. The second part of the article contains a search for a theological basis for possible common worship for Christians and Jews. The starting point to that is an analysis of the Jewish and Christian understanding of God's fatherhood. The Lord's Prayer is the prayer of Jesus' disciples, who in him receive a share of the special dignity of God's children, which allows for them to call God *Abba*. The Jews also understand one's relationship to God in terms of a Father-child relationship. Their understanding of divine filiation, however, differs from the Christian one. The third part of the article is a search for a common ground connecting the Jewish and Christian prayer. This may be found in the first petition of „Our Father", the content of which is similar to that of the Jewish Kaddish. This petition – to hallow God's name – is indeed a request for God that He gather all His children in one.

Keywords: Lord's Prayer, Christianity, Judaism, Gospel of Matthew, Gospel of Luke, divine filiation, God the Father

Słowa kluczowe: Modlitwa Pańska, chrześcijaństwo, judaizm, Ewangelia św. Mateusza, Ewangelia św. Łukasza, Bóg Ojciec, synostwo Boże

Ks. dr Tomasz SIEMIENIEC – ur. w 1975 r. w Pińczowie, jest absolwentem Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach. Uzyskał tytuł doktora teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (2007). Adiunkt przy katedrze Teologii Protestanckiej na Wydziale Teologii KUL, wykładowca Pisma Świętego w WSD w Kielcach, członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Pola badań naukowych: Apokalipsa św. Jana, Biblia w duszpasterstwie, Biblia w perspektywie ekumenicznej. Adres do korespondencji: Skorzeszyce 167, 26-008 Górno, e-mail: tsiemi@kielce.opoka.org.pl