

Marijan Vugdelija

OČENAŠ – MOLITVA GOSPODNJA

Egzegetsko-teološka studija

Our Father – Lord's prayer

Exegetic-theological study

UDK: 231.1

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 07/2004.

Sažetak

Ovaj članak je dio jednog šireg istraživačkog projekta, a to je egzegetsko tumačenje Očenaša. U ovom prvom dijelu iznosimo preliminarne literarne opaske koje smatramo važnima za egzegezu molitve Gospodnje. Prije svega nastojali smo utvrditi smještaj Očenaša u strukturi Govora na gori. Na osnovi detaljne literarne analize došli smo do zaključka da Očenaš formalno i sadržajno stoji u središtu Govora na gori, da tvori njegovo srce. Tako mu već strukturalno i literarno pripada središnje značenje. Potom smo prešli na izlaganje strukture molitve Gospodnje. Iz analize proizlazi da se formalno i sadržajno razlikuju dva dijela Očenaša. Na samom početku stoji naslov u kome se Boga oslovljava s "Oče naš, koji jesi na nebesima!" To početno oslovljavanje Boga kao Oca stoji nad čitavom molitvom. Iza toga slijede najprije tri prošnje u trećem licu jednine, koje tvore prvi dio Očenaša. Drugim članom treće prošnje ("kako na nebu tako i na zemlji") elegantno se uokviruje prvi dio molitve aludirajući na uvodni redak ("koji jesi na nebesima"), i u isto vrijeme s natuknicom "tako i na zemlji" već se intonira zemaljska perspektiva drugog dijela Očenaša. Tri prve prošnje su ne samo formalno nego i sadržajno tijesno povezane, što treba uzeti u obzir u tumačenju teksta. U prošnjama prvoga dijela ravna se čovjekov odnos s Bogom, dok se četiri prošnje drugoga dijela odnose na ljudske potrebe. U toj dvodijelnosti Očenaša može se vidjeti aluzija na dvije ploče Dekaloga. Nakon detaljne raščlambe Lukine i Matejeve verzije Očenaša, dolazi se do zaključka da je kraća Lukina verzija izvornija od duže Matejeve, ali da je Matej bolje respektirao tekst zajedničke predaje. Lukina

verzija molitve Gospodnje bila bi bliža najstarijem sloju predaje. To vrijedi posebno za broj prošnji. Proširenja u Mateja pripadala bi kasnijem sloju predaje. Pomoću njih se vrši reinterpretacija poklada Objave. Nema sumnje da iza Očenaša stoji vrlo stara, u konačnici Isusovska predaja. Usmjerenost na Oca, njegovo Kraljevstvo, i njegovu volju, tvore središte Isusova poslanja i njegova navještaja. Prošnja za oprostjenje grijeha uklapa se savršeno u njegov navještaj. Jednom riječju, jeka Očenaša posvuda odzvanja u Novom zavjetu. Stoga, s velikom većinom stručnjaka držimo da veliki dio Očenaša potječe od Isusa. Prvotni oblik, koji se daje rekonstruirati pomoću sinoptičke usporedbe, pripada zasigurno navještaju povijesnog Isusa.

Očenaš u svom materijalu pokazuje mnogostruke dodire sa židovskom molitvenom literaturom. U toj literaturi postoje brojne paralele za prošnje Očenaša. Moguće je stoga da su prošnje molitve Gospodnje čak starije od Isusa. Stoga nije nužno tvrditi apsolutnu izvornost i jedinstvenost Isusovih formulacija na tom području. Ipak, iako se svaka riječ Očenaša pojavljuje već prije u nekoj židovskoj molitvi, ona sada poprima novi smisao u svjetlu evanđelja. U tom smislu se može govoriti o Očenašu kao jednoj novoj molitvi. U svakom slučaju, neovisno o tome kako se odnos tih i drugih molitvenih tekstova može pobliže odrediti prema najstarijem obliku Očenaša, nema sumnje da oni svjedoče Isusovu ukorijenjenost i njegove molitve u židovstvu. Stoga, Očenaš treba tumačiti u povezanosti sa židovskom molitvenom predajom.

Ključne riječi: Očenaš, molitva Gospodnja, Govor na gori, dvije verzije Očenaša, sinoptička usporedba, autorstvo Očenaša, Očenaš i Dekalog.

UVOD

Znameniti evanđeoski ulomak Mt 6,9-13, koji svi kršćani znaju naizust, obično zovemo Očenaš ili molitva Gospodnja. Očenaš se zove po početnim riječima, a molitva Gospodnja radi svoga podrijetla¹. Ta kratka i jednostavna molitva, puna je dubine i sadržaja², sadrži svu kršćansku teologiju. Za nju već

¹ Usp. CIPRIJAN, *De dominica oratione*, u: CSEL, III., 1,267-294; GRGUR NIŠKI, *De oratione dominica*, u: PG 44,1120-1193; vidi također *Did* 8,2: "Ne molite kao licemjeri, nego kako je Gospodin naložio u svom evanđelju..."

² Papini za nju reče: "Jedna od najjednostavnijih molitava na svijetu. Najdublja

Tertulijan kaza da je “*breviarium totius evangelii*”, to jest sažetak čitavog evanđelja, njegova kerigmatskog navještaja i moralnog učenja³. Isto želi naglasiti i Ciprijan kad o Očenašu kaže da je to “*coelestis doctrinae compendium*”, sažetak nebeskog nauka⁴. Značajno je u tom pogledu da Očenaš u Matejevoj verziji ima sedam prošnji. To sigurno nije slučajno. U semitskoj i biblijskoj simbolici taj broj označuje puninu, savršenost, sveobuhvatnost. Sve što bi se o Bogu i čovjeku trebalo reći, dade se tu naći; u toj molitvi je sve sadržano što čovjek može željeti, i to u redu u kojem on to treba željeti. Jednom riječju, stari kršćanski pisci vidjeli su u Očenašu sažetak čitave kršćanske vjere i morala.

Danas se, u ozračju ekumenizma, naglašava posebno ekumenska strana Očenaša. I doista, ako postoji jedan tekst koji trajno budi i obnavlja ekumensku svijest, koji ne samo prigodimice nego praktično u svakom bogoslužju članove kršćanskih Crkava podsjeća da su oni djeca jednog i istog Oca, onda je to Očenaš⁵. Već je Augustin bio svjestan te ekumenske dimenzije Očenaša. Govoreći o odijeljenim kršćanima njegova vremena, on veli: “Htjeli - ne htjeli, braća su nam. Braća bi nam prestala biti onda kad bi prestali govoriti *Oče naš*”⁶. To sveopće bratstvo kršćana u jednom i zajedničkom Ocu danas se proteže i na pripadnike drugih vjera i općenito svih ljudi. Onaj koga Isusovi učenici zazivaju kao svog Oca, on je također Otac svih ljudi. S razloga univerzalnosti Božjeg oćinstva, molitva Gospodnja tvori ekumensku molitvu par excellence⁷.

Zbog sadržajnih bogatstava i važnosti koju je ta znamenita molitva imala u životu kršćanskih vjernika⁸, ona je trajno

molitva koja se diže iz čovječjih i Božjih domova... Najljepša od svih” (G. PAPINI, *Povijest Kristova*, Sinj, 1981., 113). Nigdje iste misli nisu izražene tako kratko, tim redom i tom jednostavnošću.

³ TERTULIJAN, *De oratione*, u: PL 1,1255 AB. Pojašnjavajući izričaj “*breviarium totius evangelii*”, Tertulijan veli da Očenaš obuhvaća “gotovo svekoliku Gospodnju propovijed” (*sermo Domini*) i da je u isto vrijeme “sjećanje” na čitavi evanđeoski moralni nauk (*commemoratio disciplinae*). Usp. M. MANDAC, *Tertulijanovo tumačenje Očenaša*, u: Služba Božja 4 (1986.), 304; I. DUGANDŽIĆ, *Nova pravednost* (KS), Zagreb, 1991., 53.

⁴ Navedeno prema: U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, (EKK I/1-3), Zürich-Neukirchen-Vluyn, 1997., 337. Usp. F. MUŠURA, *Proglas zakona ljubavi. Analiza Isusova Govora na gori* (Svjetlo Riječi), Sarajevo, 1990., 195.

⁵ Opširnije o tome, vidi: J. M. LOCHMAN, *Unser Vater. Auslegung des Vaterunsers*, Gütersloh, 1988, 8; K. Rennstich, *Das Unservater und die Blumhardts*, u: *Theologische Zeitschrift* 1(1992.), 127.

⁶ Sv. AUGUSTIN, *Tumačenje psalama* : u: CCL 38, 272 (Ps 32,29).

⁷ Usp. H. OTT, *Das universale Gebet*, u: *Theologische Zeitschrift* 1(1992.), 9.

⁸ U staroj Crkvi ta se molitva prije krštenja svečano predavala krštenicima.

bila izazovna za kršćanske tumače Pisma. Lako nam je stoga razumjeti zašto su tumači evanđelja tom znamenitom tekstu uvijek iznova posvećivali posebnu pozornost i nastojali ga uvijek iznova komentirati. Komentare na Očenaš ostavili su: Tertulijan, Ciprijan, Origen, Grgur Niški, Toma Akvinski, da spomenemo samo neka imena⁹. Taj trend se nastavio i u novijoj povijesti Crkve. Gotovo da i nije bilo uvaženijeg novozavjetnika koji se nije okušao u tumačenju Očenaša. To je slučaj i danas.

Postoje tri poglavita tipa izlaganja Očenaša. Kako smo već istakli, od vremena Tertulijana shvaća se Očenaš kao sažetak kršćanskog navještaja i kao sažetak kršćanskog morala. Otuda dogmatsko i etičko tumačenje Očenaša. U novije vrijeme javlja se i treći tip tumačenja: eshatološko tumačenje. U tom potonjem pristupu Očenaš se shvaća kao izraz eshatološkog Isusova iščekivanja. Tu se prošnje Očenaša stavljaju u odnos s eshatonom, odnosno, izlažu se isključivo iz situacije eshatološkog Isusova navještaja. Prema tom tumačenju, Isus ovdje uči svoje učenike jednu molitvu koju oni trebaju moliti svjesni činjenice da je kraj povijesti neposredno pred njima. U prošnjama te molitve izranja na vidjelo čežnja za jednim potpuno novim svijetom gdje će konačno biti uništeno sve zlo. U skladu s tim tumačenjem prošnja “ne uvedi nas u napast” (Mt 6,13) stavlja se u vezu s “velikom kušnjom na kraju vremena”. To eshatološko tumačenje Očenaša danas je najproširenije. Ono prevladava kod velike većine egzegeta¹⁰.

Treba ipak reći da čisto eshatološko tumačenje Očenaša usmjerava Isusovo samoshvaćanje previše na budućnost, na

Kršćani su od samog početka znali da “nije dovoljno o Bogu govoriti, već treba s njime govoriti (...). Molitva je uvijek najsigurniji znak žive vjere, kao što je disanje znak života” (I. DUGANDŽIĆ, *Nova pravednost*, 53-54). A u molitvi Gospodnjoj imamo istodobno pouku u molitvi i uzorak prave kršćanske molitve. Ona nam kaže da je Bog jedino biće u kojem možemo naći našu definitivnu puninu.

⁹ Detaljnije o latinskim izlaganjima Očenaša u Staroj Crkvi do petog stoljeća, vidi: K. B. SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau-Basel- Wien, 1985. Na Tomino tumačenje Očenaša u novije vrijeme podsjetio je: M. A. SCHMIDT, *Thomas von Aquino zu Matthäus 6,9-10*, u: *Theologische Zeitschrift* 1(1992.), 46-55.

¹⁰ Usp. R. BROWN, *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, u: *ISTI, New Testament Essays*, Garden City, 1968., 275-320; J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, u: *ISTI, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966., 152-171; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 339.

svršetak povijesti. A prošnje molitve Gospodnje od četvrte do sedme uvode nas u konkretnu ljudsku svakodnevicu, sa svojim svakodnevnim brigama i ugroženostima. Moguće je da se u Isusovo vrijeme prve tri prošnje shvaćalo čisto eshatološki: kao prošnje za konačno proslavljenje imena Božjega, za potpuno i konačno uspostavljenje kraljevstva Božjega. "Ali kršćanin matejevske zajednice, koji je molio tu molitvu, nije više mislio na taj način eshatološki"¹¹. U jeziku te molitve nema ništa što bi upućivalo da se misli samo na jedan događaj koji sad eshatološki nadire, odnosno, da su u vidu događaji kojima se završava povijest. Naprotiv, iskustvo Crkve kroz vjekove pokazuje da se ta molitva dobro uklapa u ovdje i sada.¹² Očito je da je čovjek upleten u događaje za koje se moli u prošnjama. Tako se i ovdje, kao i inače na području biblijske religije, tijesno isprepliću vjera i ethos. S pravom su stoga kršćani svih vremena Očenaš shvaćali kao model-molitvu koja ravna Isusove učenike u njihovu vjerničkom životu ovdje i sada.

Mi držimo da je glavna zadaća egzegeze otkrivanje poruke biblijskih tekstova na njihovoj sadašnjoj razini. Po našem sudu, svi drugi pristupi tom tekstu trebali bi u konačnici služiti tom glavnom i jedinom cilju. U stvari, "samo ta u apostolskoj Crkvi ispravno shvaćena i protumačena riječ Gospodinova jest od Duha Svetog nadahnuta i za nas mjerodavna riječ"¹³. Stoga, poanta našeg egzegetskog istraživanja ne ide za tim da

¹¹ H. WEDER, *Die "Rede der Reden". Eine Auslegung der Bergpredigt heute* (Theol. Verlag Zürich), Zürich, 1987., 180. Izričaj 'eshatološko kraljevstvo Božje' može imati dva značenja: 1) može označavati "nazočno eshatološko kraljevstvo Božje", tj. stvarnost koja karakterizira situaciju vjernika između Isusova dolaska na svijet i njegove paruzije, i 2) "buduće eshatološko kraljevstvo Božje", tj. period koji slijedi poslije paruzije, nakon što su uskrснуće mrtvih i sud već izvršeni (usp. H. D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1978., 69). J. Carmignac drži da se sva zbrka, koja danas postoji na području shvaćanja kraljevstva Božjega, duguje upravo dvoznačnosti terminologije. Polazeći od etimološkog značenja riječi 'eshatološko', veli on, došlo se do pogrešnog brkanja ustanovljenja kraljevstva Božjega sa svršetkom svijeta (*Le Mirage de l'Eschatologie*, Paris, 1979.), a to ne odgovara danostima evanđelja.

¹² Tako L. MORRIS, *The Gospel according Matthew* (Grand Rapids), Michigan, 1995., 140.

¹³ W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus* (Patmos - Verlag), Düsseldorf, 1970., 213. Na istoj crti se nalazi i R. Brown kad piše: "What Jesus intended by his words is in itself not strictly a sense of Scripture, for Jesus was not the writer of the Gospels. The inspired literal sense of a Gospel passage is the meaning attributed to Jesus' words by the individual Evangelist" (R. E. BROWN-J. A. FITZMYER-R. E. MURPHY (ur.), *The Jerome Biblical Commentary* (Geoffrey Chapman), London, 1970., 71: 11).

rekonstruira *ipsissima verba Jesu* (same Isusove riječi). Pred tim pothvatom, koji ostaje uvijek hipotetičan u svojim rezultatima, mi dajemo prednost pristupu koji ide za tim da otkrije poruku teksta na razini sadašnjeg evanđelja.¹⁴ Ako je Očenaš “sažetak čitavog evanđelja”, to onda znači da ga se ispravno može shvatiti samo u svjetlu cjelokupnog Isusova navještaja. Budući da mi analiziramo jedan ulomak iz Matejeva evanđelja, neophodno je u toj analizi uzeti u obzir cjelokupnu teologiju sastavljača tog spisa.

I. Preliminarne literarne opaske za egzegezu Očenaša

U ovom prvom dijelu nastojat ćemo najprije iznijeti na vidjelo smještaj Očenaša u strukturi Govora na gori (Mt 5,1-7,29) i uočiti njegovu strukturu. Potom ćemo usporediti Matejevu i Lukinu verziju molitve Gospodnje. I na kraju ćemo pokušati rasvijetliti židovsku pozadinu Očenaša.

1. SMJEŠTAJ OČENAŠA U STRUKTURI GOVORA NA GORI

Govor na gori je jedan od pet velikih govora od kojih je satkano Matejevo evanđelje¹⁵. O tom Govoru samoispovjedno H. Weder reče: “Najsnažniji Govor koji ja poznajem, Govor nad govorima”¹⁶. Polazeći od njegova sadržaja, isti autor se usuđuje ustvrditi: “Bez obzira da li Bog postoji ili ne, zahtjev čovjeka Isusa unatoč tome ostaje istinit”¹⁷. U taj Govor utkana je ova znamenita Isusova molitva, i tvori njegovo srce, njegovo središte.

Da Očenaš formalno i sadržajno stoji u središtu Govora na gori, u tome se slažu gotovo svi tumači¹⁸. Svi oni ističu da je struktura Govora na gori izgrađena simetrično oko jedne osi, a to je Očenaš (Mt 6,9-13). Odlomci prije i poslije Očenaša se

¹⁴ Danas postoji tendencija da se ponovno uhvati temeljno jedinstvo poruke u sinkroničnom čitanju, koje vidi u evanđelju jedinstveni i koherentni tekst, neovisno o povijesno-literarnim procesima koji su doveli do njega.

¹⁵ Opširnije o tim govorima i strukturi Matejeva evanđelja, vidi: M. VUGDELJIA, *Pastoralni aspekti Besjede u prispodobama (Mt 13,1-52)*, Zagreb, 1985., 37-42.

¹⁶ H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 11.

¹⁷ H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 13.

¹⁸ Usp. H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus. Kommentar 1* (Patmos Verlag), Düsseldorf, 1999., 243-244; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 185; H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 133.

međusobno paraleliziraju. Očito je da su oni usredotočeni prema tom središnjem tekstu kao prema svom žarištu¹⁹. Te tvrdnje nisu proizvoljne; one imaju svoju čvrstu potporu u formalnim elementima tog znamenitog Isusova govora.

Matej je Govor na gori uokvirio inkluzivnim rečenicama. Inkluzija, kao literarna tehnika, vrlo je učestala u hebrejskoj i aramejskoj književnosti. Ona predstavlja neku vrstu pripjeva. Sastoji se u tome da jedna literarna jedinica počinje i završava istom ili sličnom riječju, riječima ili mislima. Time odlomak, koji je obilježen inkluzijom, jasno predstavlja zasebnu literarnu cjelinu (usp. Mt 5,3b.10b; 7,16a.20; 16,6.12; 19,30 i 20,16). Upravo je to slučaj i s Govorom na gori. Početne i završne riječi tog Govora (Mt 5,1sl i 7,28-8,1a) tvore inkluziju. Inkluzija se ostvaruje pomoću sljedećih riječi: “mnoštvo” (o;cloy), “učiti” (dida,skw), “uziči” (Vanabai,nw), “sići” (katabi,nw), “gora” (o’roj).

Ta tehnika inkluzije nastavlja se onda i unutar Govora na gori. Ona tu služi za razlučivanje manjih zasebnih jedinica unutar tog dugog Govora i za prizivanje dijelova koji se paraleliziraju. Na taj način se paraleliziraju uvodni i zaključni dio Govora (Mt 5,3-16 i 7,13-27). Tu imamo inkluziju na osnovi središnjeg izričaja Govora na gori i cijelog evanđelja, a to je “kraljevstvo nebesko” (Mt 5,3.10; 7,21). Isto tako se paraleliziraju i prizivaju uvod i zaključak glavnog dijela Govora na gori (Mt 5,17-20; 7,12). Inkluzija se tu ostvaruje pomoću izričaja “Zakon i Proroci” (no,moj kai. profh,tai). Unutar tog glavnog dijela Govora razlikuju se tri zasebne jedinice: 1. Antiteze ili Isusovo tumačenje Zakona (Mt 5,21-48); 2. Prava pobožnost (Mt 6,1-18); 3. Druge važne upute učenicima: o odnosu prema vremenitim dobrima, o nesuđenju, o pouzdanju i ustrajnosti u molitvi (Mt 6,19-7,11). Kako se vidi, Očenaš sa svojim okvirom (Mt 6,7-15) utkan je u središnji odjeljak glavnog dijela Govora na gori. Dakle, strukturalno gledano, Očenaš se nalazi u središtu Govora na gori, njegovo je žarište.²⁰

Cijeli središnji odlomak Govora na gori u koji je utkan Očenaš (Mt 6,1-18), tematski gledano, može se nasloviti s

¹⁹ Za širi okvir u koji je uklopljen Govor na gori (Mt 4,23-9,35), vidi U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 178; J. D. KINGSBURY, *The place, structure and Meaning of the Sermon*, u: *Interp.* 41(1987.), 131; J. KÜRZINGER, *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus*, u: *Bib* 40(1959.), 569-589; R. RIESNER, *Der Aufbau der Reden im Matthäus-Evangelium*, u: *Th Beit* 9(1978.), 173-176.

²⁰ Usp. također U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 186; H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus*, 243.

“Prava pobožnost”. Na samom početku (r.1) Isus stavlja osnovno načelo koje se odnosi na čitavi odlomak. Tu se naglašava da se vlastita pravednost ne smije činiti pred ljudima s ciljem da nas oni vide. U tom slučaju Isusovi učenici neće imati nikakve nagrade kod svoga nebeskog Oca. Potom se u svjetlu tog načela daju upute o tri osnovna čina pobožnosti: o lažnom i ispravnom držanju pri davanju milostinje (6,2-4), pri molitvi (6,5-6) i pri postu (6,16-18). Osnovna struktura tih uputa se ponavlja u sva tri slučaja. Iza negativnog dijela (rr. 2.5.7sl.16) slijedi pozitivna antiteza (rr. 3sl.6.9-13.17sl.).²¹ Unutar točno paralelno strukturiranih uputa, opširno bavljenje molitvom, prije svega donošenje molitve Gospodnje, za svako pozorno oko ukazuje se kao ekskursus. Točnije, retci 7-15 pokazuju se kao proširenje središnje upute o molitvi. Ne uklapaju se u pokazanu shemu nego naspram njoj djeluju kao umetak. To proširenje upute o molitvi u ovom središnjem odlomku Govora na gori pokazuje da evanđelist toj uputi poklanja posebnu pozornost i pridaje posebnu važnost. I ovo zapažanje glede kompozicije središnjeg odlomka Govora na gori potvrđuje dosadašnji uvid o iznimnom položaju Očenaša u Govoru na gori i o njegovu istaknuću u središnjem odlomku tog istog Govora. Sve to pokazuje da Očenaš formalno stoji točno u sredini središnjeg odlomka Govora na gori, i to na način da ne označava tematski prekid između onoga što mu neposredno prethodi i onoga što neposredno slijedi iza njega. On djeluje kao most koji povezuje uputu koja mu prethodi i uputu koja slijedi iza njega. Zapravo, u sve tri upute se raspravlja o pravom kultu, o pravom štovanju Boga. Molitva Gospodnja je tako središte ovog odlomka, a time i središte čitavog Govora na gori.²²

Ne samo formalno nego i sadržajno Očenaš je sigurno središte oko koga se sve vrti. U stvari, tu se navodi teološki temelj koji nosi ne samo poglavlja 5 - 7 nego čitavu teologiju Matejeva evanđelja. Taj nosivi temelj je ‘Božje očinstvo’. Nema sumnje da je molitveno oslovljavanje Boga s “Oče naš, koji jesi na nebesima” (Mt 6,9) riječ vodilja čitavog odlomka, koja stalno izranja i tako se čitatelju utiskuje (rr. 1.4.6.8.9.14.15.18).

²¹ Gledajući s formalne strane, molitva Gospodnja se tu pokazuje kao antiteza na opomenu pred mnogorječivom molitvom pogana (rr. 7-8); ali sadržajno ona nadilazi taj okvir. Usp. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1986., 124.

²² Usp. W. KNÖRZER, *Die Bergpredigt. Modell einer neuen Welt* (KBW 19), Stuttgart, 1970., 19: “U središtu Govora na gori stoji Očenaš”.

Zapravo, taj naslov za Boga odgovara izričaju “vaš Otac koji je na nebesima”. Pomoću tog izričaja ovaj središnji odlomak se povezuje s dijelom Govora na gori koji mu prethodi i koji slijedi iza njega (Mt 5,16.45.48; 6,26.32; 7,11.21).²³ Umnažanje riječi “Otac” (path,r) pokazuje već izvanjski gdje sadržajno leži središte, na što se stavlja naglasak.

U ovom kontekstu treba upozoriti na još jedan važni detalj. Na ovom središnjem dijelu svoga Govora na gori, nakon što ih je suočio sa zahtjevom više pravednosti i savršenstva (Mt 5,20-48), uvodi Matej učenike u unutrašnji prostor molitve. Put od prakse savršenosti u molitvu k Ocu i onda ponovno natrag k plodovima dobrih djela, kojim Matej tijekom Govora na gori ide, ima veliku dubinu. Očito je da Matej zna za duboku povezanost prakse i milosti u molitvi. Za njega molitva nije nikakav bijeg iz prakse, nego njezina unutarnja strana. Molitva omogućuje Isusovim učenicima da Isusov zahtjev iskuse kao volju Oca i da iz toga crpe snagu. Molitva ne biva suvišna pomoću djelovanja, nego djelovanje ostaje trajno upućeno na molitvu. Matejevska povezanost molitve i djelovanja je od temeljnog značenja.²⁴

Iz svega što je već rečeno jasno proizlazi da se Očenaš nalazi u središtu triju glavnih dijelova Govora na gori, da tvori njihov epicentar. Osim toga, ta znamenita molitva stoji u samom središtu glavnog odlomka Govora na gori, u ulomku u kojem Isus uči svoje učenike i slušatelje o pravom kultu, o pravom štovanju Boga. Konačno, unutar Isusove pouke o molitvi stoji Očenaš još jednom u središtu. Tako mu već strukturalno i literarno pripada visoko značenje. Štoviše, može se reći da ta molitva vrijedi kao središte i sažetak Isusova navještaja, kao srce njegova nauka uopće. Neki drže da Govor na gori nije drugo doli tumačenje Očenaša. Ono što mu prethodi tumači prvi dio Očenaša, a ono što slijedi iza drugi dio. Oni koji se proglašavaju blaženima zbog njihova ponašanja dovode druge da slave ime Božje (“sveti se ime tvoje”) i posredstvom tih djela aktualizira se na zemlji kraljevstvo nebesko (“dođi kraljevstvo tvoje”). Potom se proglašava izvorna volja Božja, a to je volja dobrostivog Oca prema svojoj djeci. Mi smo pozvani da u našem ponašanju prema

²³ U Isusovim riječima kod Mateja taj izričaj se pojavljuje 20 puta.

²⁴ Ne stoji stoga tvrdnja Egentera: “Mi možemo samo moliti za dolazak Kraljevstva (Mt 6,10)” R. EGENTER, *Die sittlich-religiöse Bedeutung der Reichgottesbotschaft*, u: Katech. Bl. 91(1966.), 177-185, ovdje 179. Mi trebamo također i nešto raditi u funkciji kraljevstva Božjega.

bližnjima prakticiramo isti stav koji Otac ima prema njima ("budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji").²⁵

2. KONTEKST I STRUKTURA MOLITVE GOSPODNJE

Luka donosi molitvu Gospodnju u prvom od tri ulomka koji donose pouku o molitvi: Očenaš (Lk 11,2-4), prispodoba o upornosti u molitvi (11,5-8), izjave o uslišanju molitve (11,9-13). Ta uputa o molitvi uvodi se molbom jednog od učenika da ih Isus nauči moliti kao što je Ivan Krstitelj naučio svoje učenike (Lk 11,1).

I Matej uklapa molitvu Gospodnju u sklop jednog katehetskog odlomka. Kako smo već istakli, Očenaš je utkan u središnji odlomak Govora na gori u kome Isus uči svoje učenike o pravom kultu, o pravom štovanju Boga (Mt 6,1-18). Točnije, molitva Gospodnja tvori dio središnje upute tog odlomka, a to je kateheza o molitvi (Mt 6,5-15). Ta kateheza se sastoji iz tri dijela: iz dvostruke opomene kako se ne smije moliti (rr. 5-8)²⁶, iz jedne pozitivne upute u obliku Očenaša (rr. 9-13)²⁷ i zaključne opomene koja preuzima govorno i sadržajno najopširniju prošnju Očenaša, prošnju za oprostjenje iz r. 12 (rr. 14-15). Drukčije rečeno, iza druge upute o pravom kultu (Mt 6,5-6), koja govori o molitvi u skrovitosti, slijedi veliko proširenje. Evandelist je tu umetnuo molitvu Gospodnju (6,9-13) i uokvirio je s dva logiona (6,7-8 i 6,14-15).²⁸ Redci 7-8 preuzimaju natuknicu 'moliti'

²⁵ Usp. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK), Berlin, 1972., 204-206.

²⁶ Od dva primjera neispravne molitve jedan se uzima iz židovskoga svijeta a drugi iz poganskog. Kao predstavnici nevaljale molitve u židovstvu uzimaju se farizeji i pismoznanci, licemjeri. Oni obavljaju molitvu da ih ljudi vide i priznaju kao pobožne. Naprotiv prava molitva treba se događati u isključivoj usmjerenosti na nebeskog Oca koji vidi u tajnosti (Mt 6,5sl). Kao daljnji primjer za neispravnu molitvu navodi se molitva pogana, za koje je mnogorječivost karakteristična. Uvođenje polemike protiv pogana, tj. nežidova, i upozorenje da se njima ne suobličuje, daju zaključiti na židokršćane u dijaspori kao mjesto nastanka ovog proširenja.

²⁷ Protivno poganskoj mnogorječivosti, prava molitva treba biti koncentrirana na bitno (Mt 6,7sl). Kao uzorak tako kratko sročene molitve predlaže se Očenaš.

²⁸ Usp. J. GNILKA, *Das Matthäus-evangelium*, I. (HthKNT I/1-2), Freiburg-Basel-Wien, 1986., 207.212; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 318; H. D. BETZ, *Studien zur Bergpredigt* (J.C.B. Mohr), Tübingen, 1985., 51-52.55. Općenito se priznaje da se u Mt 6,7-15 radi o sekundarnom umetku. Već R. Bultmann primjećuje: "Udvostručavanje pouke o molitvi trebalo bi biti

(proseu, cesqai), da onda na nju nadovežu daljnju parenezu. Oni tvore prijelaz na Očenaš. Tako se stvara tijesna povezanost između redaka 5-6 i redaka 7-13. Kratko rečeno, u konstrukciji kateheze o molitvi redci 5-8 pripremaju mjesto za Očenaš (rr. 9-13), drugu jedinicu, koja po svom značenju stoji u središtu. Zaključno čitamo tekst o opraštanju (rr. 14-15) koji se izvodi iz Očenaša. Čovjeku se tako još jednom daje na znanje da on samo onda može od Boga tražiti oprostjenje svojih grijeha, ako se on prema bližnjemu tako ponaša kako bi želio da se Bog prema njemu ponaša.²⁹ Kako se vidi, usprkos svog sastavljenog karaktera odlomak djeluje vrlo jedinstveno, strukturalno je brižno sastavljen.

Formalno i sadržajno razlikuju se dva dijela Očenaša. Na samom početku stoji naslov u kome se Boga oslovljava s "Oče naš, koji jesi na nebesima!" (r. 9b). Očito je da to početno oslovljavanje Boga kao Oca stoji nad čitavom molitvom. U Matejevoj verziji molitve Gospodnje ono je jednako tako dugo kao prve dvije prošnje, što znači da ima veliku važnost.³⁰ Iza toga slijede najprije tri prošnje u trećem licu jednine aorista, koje su uvijek stavljene ispred subjekta. Subjekt se uvijek proširuje pomoću osobne zamjenice sou³¹ i tako stavlja u odnos s oslovljenim Ocem na početku. Treća prošnja se zaključuje s usporednom rečenicom koja se uvodi pomoću w-j. Tim drugim članom treće prošnje ("kako na nebu tako i na zemlji") elegantno se uokviruje prvi dio molitve aludirajući na uvodni redak ("koji jesi na nebesima"), i u isto vrijeme s natuknicom "tako i na zemlji" već se intonira zemaljska perspektiva drugoga dijela Očenaša.³² Te tri prve prošnje su ne samo formalno nego i sadržajno tijesno povezane, kako ćemo kasnije vidjeti, i one tvore prvi dio Očenaša (rr. 9c-10).

sekundarno" (*Geschichte*, 141). Upitno je međutim je li sam Matej to izveo ili je to već bilo napravljeno u građi koju je on preuzeo. H. D. Betz pretpostavlja da je Matej 6,7-15 već bio sastavni dio te građe. Sadržajna bliskost s Mt 6,5-6 bila je razlog da se taj odjeljak uklopi na ovom mjestu u Mt 6,1-18.

²⁹ U ovoj molitvenoj katehezi tijesno se isprepliću teološka i antropološka perspektiva. Opširnije o tome, vidi: F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde. Ein Kommentar zur "Bergpredigt" (Mt 5 - 7)*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 2002., 133.

³⁰ Vjerojatno se tu nalazi razlog zašto Gnilka dijeli Očenaš na tri dijela: 1. Oslovljavanje Boga ("Oče"); 2. Prve tri prošnje; 3. Četiri druge prošnje (J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I., 212).

³¹ To je razlog zašto se te prošnje često nazivaju "ti-prošnje" (usp. F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 139).

³² Usp. H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus*, I., 245-246.

S druge strane, i prošnje od četvrte do sedme pokazuju među sobom sintaktičke sličnosti. Stalno je riječ o prošnjama u drugom licu jednine aorista. Te prošnje, izuzev četvrte koja se nalazi u sredini i uvodi drugi dio Očenaša, stoje uvijek na početku. Oni koji prose stalno se u osobnoj zamjenici (“daj nam”, “otпусти nam”, “ne uvedi nas”, “izbavi nas”) navode kao objekti na kojima se vrši radnja³³. Ovdje ne susrećemo više osobne zamjenice sou koja se odnosi na Oca. Prošnje drugog dijela Očenaša su dvočlane, za razliku od prošnji prvoga dijela, gdje je samo posljednja dvočlana. Recimo i to da su prošnje prvoga dijela nanizane jedna uz drugu, dok su prošnje drugoga dijela međusobno povezane pomoću sastavnog veznika “i”.³⁴ Već i ovaj letimični pregled našeg teksta s formalnog gledišta pokazuje neospornu dvodijelnost Očenaša. Dakle, molitva Gospodnja sastoji se od dva glavna dijela, tri kraće prošnje u prvom dijelu (rr. 9c-10) i četiri nešto duže u drugom dijelu (rr. 11-13).

Što se tiče sadržaja, tri prošnje prvoga dijela odnese se na Oca i opisuju događaje koji se njega tiču. U četiri prošnje drugoga dijela moli se Boga za djelovanje na moliteljima. Drukčije rečeno, u prošnjama prvoga dijela regulira se čovjekov odnos s Bogom, riječ je “o potvrđivanju stvari Božje”³⁵; četiri daljnje prošnje odnose se na ljudske potrebe, tiču se “ljudske stvari”³⁶. Redoslijed dvaju dijelova nije sigurno slučajan. Prošnje molitelja za sebe i za svoje potrebe očito su podređene prošnjama za posvećivanje imena Božjega, za dolazak njegova Kraljevstva i za izvršavanje njegove volje. To je potpuno u skladu s Mt 6,33, gdje se kaže: “Tražite najprije kraljevstvo Božje i pravednost njegovu, a sve će vam se ostalo dodati”. To je jedini ispravan red želja za biblijske vjernike. Prema ovoj molitvi, dakle, Isus preuzima molitelje u svoj vlastiti odnos s Bogom. Njemu je prije svega stalo do Oca, njegova imena, njegova Kraljevstva, koje on naviješta i uvodi, i do njegove volje, kako to molitva u Getsemaniju pokazuje (Mt 26,39.42). Za sve, što učenici svakodnevno trebaju, mogu se oni s povjerenjem obratiti Ocu, i smiju mu također povjeriti svoju prošlost kao i

³³ Otuda naziv za te prošnje “mi - prošnje”. Usp. K. HAACKER, *Stammt das Vater-Unser also doch von Jesus?* u: Th. Beit 28(1997.), 291-295, ovdje 293.

³⁴ Upadno je da je prošnja za neuvođenje u napast jedina formulirana u negativnom obliku; možda je to bio razlog da je ta prošnja kasnije antitetički nadopunjena pomoću prošnje za oslobođenje od Zloga.

³⁵ K. HAACKER, *Vater-Unser*, 293.

³⁶ G. STRECKER, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar* (Vandenhoeck & Ruprecht), Göttingen, 1984., 113.

svoju budućnost. Prožeti i nošeni tim pouzdanjem u Boga, mogu oni opušteno i bez tjeskobne brige u sadašnjosti živjeti, kako će to još jednom pokazati sljedeći ulomak Govora na gori (Mt 6,25-34). Samo ako je Bog na prvom mjestu u životu čovjeka, onda će sve biti na pravom mjestu. To je nauk prve Božje zapovijedi kao i Očenaša. Priznavanje Boga i njegovih prava nije umanjenje i gubitak za čovjeka, nego preduvjet njegova ispunjenja³⁷. Kad se radi o Bogu, radi se istodobno o čovjeku. Upravo tu, gdje je Bog potpuno Bog, on je to za čovjeka.

Mnogi tumači u formalnoj i sadržajnoj dvodijelnosti Očenaša vide aluziju na dvije ploče Dekaloga. Po njima, prošnje Očenaša bile bi složene po tom principu.³⁸ U stvari, zapovijedi Dekaloga su razdijeljene na dvije ploče, od kojih se prva bavi obvezama prema Bogu, a druga obvezama prema bližnjima. Istu dvodijelnost susrećemo i u molitvi Gospodnjoj, gdje se prve tri od sedam prošnji bave Božjom čašću, a posljednje četiri nama samima i našim potrebama. Iako se ta dva područja mogu razlikovati, njih se ne smije razdvajati. I u Dekalogu i u Očenašu oba područja su nerazdvojno povezana, supružimaju se i međusobno presijecaju.

Glede broja prošnji u Matejevoj verziji Očenaša, postoje različita stajališta. Većina grčkih Otaca broje šest prošnji. Katoličko i luteransko brojenje od sedam prošnji slijedi Augustina. Da li u drugom dijelu Očenaša imamo tri ili četiri prošnje, ovisi o tome, da li se r. 13 shvaća kao jedna prošnja ili kao dvije zasebne prošnje. Glede tog pitanja ne postoji suglasnost ni u današnjoj egzegezi. I tu se pojavljuju dva različita stajališta kao i u Staroj Crkvi. Ili se naglašava simetrija dvaju dijelova Očenaša

³⁷ Sv. Toma to stajalište ovako obrazlaže: "Želja se usmjerava prema cilju. Stoga je u svakom ono što prvo treba željeti - cilj. A cilj je Bog; stoga je čast Božja koju najprije treba prositi. I to dolazi do izražaja kad molimo: 'Sveti se ime tvoje, dođi kraljevstvo tvoje, budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji!'" (Sv. TOMA AKVINSKI, *Lectura super Matthaeum*; navedeno prema: M. A. SCHMIDT, *Thomas von Aquino zu Matthäus 6,9-10*, u: *Theologische Zeitschrift* 1(1992.), 46-55, ovdje 51). - Istu misao samo drugim riječima izražavaju i drugi tumači Govora na gori. Tako G. Eichholz izjavljuje: "Čovjek i svijet ne mogu izići na kraj (doći do svog prava: zurechtkommen), ako Bog ne dođe do svog prava" (G. EICHHOLZ, *Auslegung der Bergpredigt* (Neukirchener Verlag), Neukirchen-Vluyn, 1978., 132). Na istoj crti se nalazi i K. Barth kad kaže: "Ako Bog kao Stvoritelj ne želi biti Bog bez čovjeka, onda ne može ni čovjek kao stvorenje biti čovjek bez Boga" (*Ondje*).

³⁸ Tako npr. K. HAMMER, *Predigt über die erste Bitte des Unservaters: "Geheiligt werde Dein Name!"*, u: *Theol. Zeitschrift* 1(1992.), 56; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113.

s po tri prošnje³⁹, ili se naglašava simbolika broja sedam kao broja savršenstva i sveobuhvatnosti⁴⁰. Vjerujem da je broj sedam ovdje namjerno odabran i da nije slučajan. Odabirom tog broja za prošnje Očenaša Matej je želio naglasiti savršeni i obuhvatni red molitve Gospodnje. Dakle, “u ovoj je molitvi sve sadržano, što čovjek može željeti, i to u redu u kojem on to treba željeti”⁴¹.

3. DVIJE VERZIJE OČENAŠA: SINOPTIČKA USPOREDBA

Molitva Gospodnja je očuvana u dvije verzije: Mt 6,9b-13 i Lk 11,2b-4. Male razlike postoje u dionicama koje su im zajedničke, ali dvije verzije se razlikuju prije svega po broju prošnji. Lukina verzija je znatno kraća. U Mateja imamo sedam prošnji, dok u Luke imamo samo pet. Naš zadatak je da iznesemo na vidjelo sve te razlike i da pokušamo protumačiti kako je do njih došlo.

Kako smo već istakli, i Matej i Luka stavljaju Očenaš u kontekst molitvene kateheze. Matej ga donosi u Govoru na gori kao primjer prave molitve u dodatku njegove pouke o molitvi. U Lukinu evanđelju stoji on kao jedna od tri upute o molitvi.

Prema primljenoj raspodjeli, Očenaš u Mateja obuhvaća sedam prošnji koje se dijele u dvije skupine: tri prve prošnje na “ti” i četiri ostale prošnje na “mi”. U Luke nemamo prošnji “budi volja tvoja ...” i “izbavi nas od Zloga”. Dakle, u njegovoj verziji ništa ne odgovara trećoj i sedmoj prošnji kod Mateja. Zaključna doksologija (“Jer tvoje je kraljevstvo i moć i slava u vijeke”), koja je potvrđena samo u jednom dijelu rukopisa Matejeva evanđelja

³⁹ Tako U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 334.

⁴⁰ Tako J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I., 212: “To je broj punine, i Matej ga je namjerno odabrao”; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 128; H. FRANKEMÖLLE, *Matthäus*, I., 245. Ne smije se zaboraviti da je i Matejevo evanđelje sastavljeno od 7 dijelova: prolog, epilog i 5 velikih govora.

⁴¹ Sv. TOMA AKVINSKI, *Lectura super Matthaeum*; navedeno prema M. A. SCHMIDT, *Thomas von Aquino zu Matthäus 6,9-10*, 51.

⁴² Nju ne sadrži ni najstarija egipatska predaja, B kao ni “zapadni tekst” (Codex D). U osnovi leži starozavjetno-židovska doksološka predaja, kako se pojavljuje npr. u 1 Ljet 29,11-13, a koja se i inače primjenjuje u Novom zavjetu (usp. Otk 4,11; 12,10). Ta doksologija odgovara židovskom molitvenom stilu. Ona je u židovsko-kršćanskom ozračju nadodana Očenašu, i vjerojatna je odatle onda ušla u jedan dio rukopisa Matejeva evanđelja, među kojima i većinski carigradski tekst. Svakako, njezino preuzimanje je vrlo staro jer je već *Didache* sadrži. Ipak na osnovi stanja rukopisa ne može se vidjeti kao izvorna (usp. G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 111; K. NIEDERWIMMER, *Die Didache* (KAV

i smatra se kasnijim dodatkom izvornom tekstu⁴², Luki nije poznata. Prva i druga prošnja prvoga dijela Očenaša i treća prošnja drugoga dijela podudaraju se doslovce u Matejevoj i Lukinoj verziji.⁴³ U prvoj prošnji drugoga dijela Očenaša postoje razlike. Dok u Luke 11,3 čitamo: "Kruh naš ... daj nam svaki dan (di,dou h-mi/n to. kaqV h-me,ran)", Mt 6,11 ima: "Kruh naš ... daj nam danas (do.jh-mi/nsh,meron)". Prošnja za oprostjenje glasi u Luke: "I otpusti nam grijehе naše (a-marti,aj h-mw/n): ta i mi otpuštamo svakom dužniku (ovfei,lonti) svojem!" Matej naprotiv piše: "I otpusti nam duge naše (ovfeilh,mata h-mw/n) kako i mi otpustismo (avfh,kamen) dužnicima (ovfeile,tajj) svojim".

Da protumači te razlike u dvjema verzijama Očenaša, kritika je predložila različita rješenja koja ovdje ukratko iznosimo. Prema jednim, koje predstavlja prije svega E. Lohmeyer⁴⁴, nema mjesta da se izabere između dva oblika Očenaša. Dva teksta ne ovise jedan od drugoga i ne isplati se umovati u terminima skraćivanja ili proširivanja sa strane jednog od evanđelista. Po njemu, riječ je o dvije paralelne recenzije, kao što je to učestali slučaj u židovskim molitvama i liturgijskim tekstovima, obje "dragocjena jeka Isusova naučavanja".⁴⁵ U tom kontekstu pobornici tog stajališta pokazuju i na spontane varijacije židovskih molitava.⁴⁶ Taj fenomen nam omogućava shvatiti kako nadodane prošnje u Mateja tako i moguće izmjene rječnika. Osim toga, ako je Isus ozbiljno mislio da Očenaš bude oblik koji će se doslovno tako upotrebljavati ili kao model, krajnje je nevjerojatno da bi ga on izgovorio samo jednom. A ako se on treba upotrebljavati kao uzorak radije nego kao fiksni oblik, ništa nije vjerojatnije nego da je on trebao ponešto varirati u različitim prigodama. Nije stoga isključeno da ga je Isus učio više puta i u ponešto različitom obliku. Već je Origen postavio tezu o dvije različite

1- *Ergänzungsreihe zum KEK, Bd.1*), Göttingen, 1989., 170; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 138).

⁴³ Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le "Notre Père"*, Paris, 1969.; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 138.

⁴⁴ E. LOHMEYER, *Das Vater-unser*, Göttingen, 1962., 207-211.

⁴⁵ P. BONNARD, *L' évangile selon saint Matthieu* (CNT - N), Neuchâtel, Paris, 1970., 81.

⁴⁶ Usp. J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, 1977. (SJ 9), 43; I. ABRAHAMS, *Some Rabbinic Ideas of Prayer*, u: ISTI, *Studies, II*, 84 bilj. 2 ukazuje na rabinske tekstove koji naprosto zabranjuju doslovno fiksiranje molitava: *Ab 2,13; Ber 4,4; bBer 29b. pBer 4,8a*: "Samo ne (smije se molitva) tako (obavljati), kao da bi se čitalo jedno pismo ... Treba se svakog dana (propisanoj molitvi) novo nadodati."

izvorne recenzije Očenaša⁴⁷. Svakako, molitva Gospodnja je već prije Mateja i Luke bila moljena u različitim verzijama.

Prema drugima, prvotni oblik molitve sačuvan je vjerno u Mateja. Želeći skratiti i izbjeći ono što je on smatrao ponavljanje, Luka bi izostavio treću i sedmu prošnju prvotnog teksta.⁴⁸ Malo je vjerojatno da bi Luka jednu tako časnú molitvu skraćivao, da bi se usudio u nju dirati.⁴⁹

Treći pak drže da je Luka onaj koji je očuvao oblik koji je Očenaš imao u zajedničkoj predaji kojom su se poslužili Matej i Luka (Q). Prema tom tumačenju, elementi vlastiti Mateju trebaju se smatrati kao predredakcijska proširenja. U novijoj egzegezi to stajalište je izložio J. Jeremias. Evo, ukratko, njegovih argumenata: Lukin tekst se sav nalazi u Mateja; vlastiti elementi tom potonjem smješteni su redovito na kraju jedne dionice Očenaša; riječ je o razvojem liturgijskog karaktera.⁵⁰ Dakle, nakon rasčlambe Lukine i Matejeve verzije, zastupnici ovog trećeg stajališta dolaze do zaključka da je kraća Lukina verzija izvornija od duže Matejeve, ali da je Matej bolje respektirao tekst zajedničke predaje⁵¹. Lukina verzija molitve Gospodnje bila bi bliža najstarijem sloju predaje. To vrijedi posebno za broj prošnji. Proširenja u Mateja pripadala bi kasnijem sloju predaje. Ipak, što se tiče sadržaja i rječnika pojedinih prošnji, ponekad treba dati prednost Matejevoj verziji. Novija egzegeza se izjašnjava sve više i više za to treće stajalište⁵², gotovo se može reći da se dolazi

⁴⁷ ORIGEN, *De oratione*, u: PG 11,416-561, ovdje 18,2sl. Lohmeyer Matejevu recenziju pripisuje galilejskoj, Lukinu jeruzalemskoj zajednici (*Das Vater-unser*, 15-17.208sl.). Usp. također L. MORRIS, *The Gospel according Matthew* (Grand Rapids), Michigan, 1995., 141.

⁴⁸ Tako J. CARMIGNAC, *Recherches*, 26; M.D. GOULDNER, *The Composition of the Lord's Prayer*, u: JThS 14(1963.), 32-45, ovdje 35sl; M. D. GOULDNER, *Midrash and Lction in Matthew*, London, 1974., 300-301; L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, I. (Ediz. Paoline), Marino, 1976., 437.

⁴⁹ Usp. H. TROADEC, *Signore, insegnaci a pregare* (EDB), Bologna, 1978., 24; H. WEDER, *Die "Rede der Reden"*, 174.

⁵⁰ Usp. J. JEREMIAS, *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung* (Calwer Verlag), Stuttgart, 1965., 15; ISTI, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Vandenhoeck&Ruprecht), Göttingen, 1966., 152-171; ISTI, *Verkündigung Jesu*, 188-196.

⁵¹ Tako T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels according to St Matthew and St Luke Arranged with Introduction and Commentary* (SCM Press), London, 1949., 266; J. JEREMIAS, *Abba*, 160.

⁵² Vidi npr. F. HAHN, *Der urchristliche Gottesdienst* (SBS 41), Stuttgart, 1970., 24; S. SCHULZ, *Q - Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972., 84-86; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen, 1967., 91-100; A. VÖGTLE, *Das Vaterunser - ein Gebet für Juden und Christen?*, u: M. BROCKE

do općeg suglasja u toj stvari.⁵³ Nakon ovih globalnih tvrdnji, prijedimo sada na detaljno tumačenje razlika koje susrećemo u dvije verzije Očenaša.

Tumači se slažu da je Matej preuzeo Očenaš iz Q. To pokazuje paralelni tekst kod Lk 11,2-4.⁵⁴ Oba se evanđelista slažu u oslovljavanju Boga s “Oče” i slijede zajednički predložak u prvoj, drugoj, četvrtoj, petoj i šestoj prošnji. U tim dionicama Matejeva i Lukina verzija podudaraju se do te mjere da se za njih može prihvatiti zajednička predaja. Ipak, i tu susrećemo razlike u detaljima. Već je oslovljavanje Boga na početku molitve različito predano. U Mateja čitamo: “Oče naš, koji si na nebesima”, a u Luke samo “Oče”. Po svoj prilici iza tog oslovljavanja stoji aramejski termin *Abba*, koji je u Novom zavjetu očuvan i u grčkoj transkripciji (usp. Mk 14,36; Rim 8,15; Gal 4,6). Ako je to slučaj, onda bi Lukin “Oče” na početku molitve Gospodnje reproducirao izvorni tekst, što podupire i usporedba s Iv 17,1. Precizacije “naš” i “koji si na nebesima” bile bi kasnija proširenja.

Za zamjenicu “naš” moguća su različita tumačenja: a) Matej voli riječ “Otac” popratiti osobnim zamjenicama, tako da bi dodatak “naš” mogao biti njegovo djelo. Treba ipak reći da je Mt 6,9 jedini tekst evanđelja gdje se zamjenica koja prati path,r nalazi u prvom licu množine. Isus u Matejevu evanđelju uvijek govori o “svom Ocu” ili “vašem Ocu”, a izričaj “naš Otac” nalazi se samo ovdje. Može se stoga pretpostaviti da taj izričaj upućuje na zajedničku molitvu i da imamo pred sobom židovsko-kršćansku kulturnu verziju. U stvari, rabini su čak za osobnu

i drugi (izd.), *Vaterunser*, Freiburg-Basel-Wien, 1974., 165-195, ovdje 165-168; ISTI, *Der “eschatologische” Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, u: E. ELLIS-E. GRÄSSER (Izd.), *Jesus und Paulus* (FS. W. G. Kümmel), Göttingen, 1975., 344-362, ovdje 344-347; J. C. O’NEILL, *The Lord’s Prayer*, u: JSNT 51(1993.), 3-25.

⁵³ Vidi G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 111-112; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, i, 334-335; Sh. CARRUTH-A. GARSKY, *Q 11,2b-4 (Documenta Q. Reconstruction of Q through two Centuries of Gospel Research. Excerpted, Sorted and Evaluated)*, Leuven : Peeters, 1996.

⁵⁴ Postoji osim toga još jedna stara verzija, slična onoj u Mateja, koju donosi prvi kršćanski katekizam, *Didahe*. To je najstarije svjedočanstvo poslije Novoga zavjeta za molitvu Gospodnju, koje se pretežito podudara s Matejevim tekstom i izravno ili neizravno ga pretpostavlja. Ta predaja je očito ovisna o Mateju i u odnosu na njegov tekst sadrži samo neke male jezične varijacije: u uvodu “o- evn tw/ouvranow/|/”, upetoj prošnji “th.novfeilh.nh-mw/n” kao iglagojski oblik “avfi,emen” u prezentu i onda već spomenuta zaključna doksologija. Danas znamo i za druge verzije Očenaša koje su bile u upotrebi u Staroj Crkvi (Usp. D. BETZ, *The Sermon of the Mount*, Minneapolis MN, 1995., 371). Detaljnije o Očenašu u bogoslužju kroz prva četiri stoljeća, vidi: M. MANDAC, *Očenaš u novijim tumačenjima*, I, u: Služba Božja 1(1986.), 18-19.

molitvu preporučivali kazati “naš” kad se obraća Bogu; samo eminentne osobe mogle su kazati “moj”; u sinagogalnoj molitvi “naš” je uobičajeno⁵⁵. Dakle, zamjenica “naš” (h-mw/n) mogla bi se sasvim dobro protumačiti na toj rabinskoj pozadini. U tom slučaju priključuje se zajednica sinagogalnoj jezičnoj upotrebi⁵⁶; b) Budući da je aramejski predložak vjerojatno glasio *Abba* i da se taj termin upotrebljavao kao vokativ kako za grupu tako i za pojedinu osobu⁵⁷, moguće je da su pa,ter(Lk) i pa,terh-mw/n(Mt) samo varijante prijevoda⁵⁸. Sve to pokazuje da bi kraće oslovljavanje Boga na početku Očenaša trebalo biti izvorno. Ono nas vodi u blizinu Isusova govornog stila, kako ga mi poznamo i od Pavla. I precizacija, da je riječ o Ocu na nebesima, nastala je tek kasnije u Matejevoj zajednici, gdje je ona bila familijarna⁵⁹. Dakle, i izričaj “koji si na nebesima” (o-entoi/jouvranoi/j) predstavlja dodatak koji je vjerojatno nadahnut frazeologijom rabina i sinagogalnom liturgijom⁶⁰. Kako *Didahe* donosi ekvivalent evntw/ouvrnw/, može se taj dodatak pripisati žido-kršćanskim zajednicama⁶¹, radije nego Matejevoj redakciji. Kako se vidi, oslovljavanje Boga na početku Očenaša u Mateja je prošireno po uzoru na židovsko molitveno oslovljavanje Boga kao “Oca koji je na nebesima”, koje je bilo tada u optičaju.

Iza oslovljavanja Boga slijede u Q prve dvije prošnje Očenaša. One se doslovno podudaraju u Mateja i Luke. Treća prošnja (“Budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji”), koju ne susrećemo u Lukinoj verziji, mogla bi biti dodatak Matejeve zajednice, što je u svakom slučaju prihvatljivije nego skraćivanje teksta od strane Luke. Volja Božja igra u Matejevoj misli važnu ulogu. Već čisto statistički taj termin je kod Mateja daleko učestaliji nego kod drugih sinoptika. Osim toga, u Isusovoj molitvi u Getsemaniju

⁵⁵ Usp. BILL., I., 410-411.

⁵⁶ Usp. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 341; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 138.

⁵⁷ Usp. J. JEREMIAS, *Abba*, 60-61.

⁵⁸ Tako K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim* (WUNT 1), Tübingen, 1950., 34; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, I. *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh, 1971., 191.

⁵⁹ Usp. H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 174; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 335.

⁶⁰ Tako T. W. MANSON, *The Lord’s Prayer*, u: BJRL 38(1955/56.), 99-113, ovdje 105.

⁶¹ Tako K. G. KUHN, *Achtzehngebet und Vaterunser*, 34; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen, 1971., 18.

(Mt 26,42) susrećemo doslovce istu prošnju kao i ovdje: “Budi volja tvoja!” Vjerojatno je Isusova molitva u Getsemaniju izvorno mjesto ove treće prošnje Očenaša. Odatle je ona prenesena i u molitvu učenika. Dopustiti da se dogodi volja Božja, to tvori srž svake molitve. Da je to u jednoj prošnji izriječkom izrečeno, sasvim je smisleno i za očekivati.

U prvoj prošnji drugoga dijela Očenaša, kako smo već naznačili, postoje razlike u rječniku i glagolskim oblicima. U Mateja se prosi kruh za “danas”: “Kruh naš ... daj nam danas” (doj h-mi/n sh,meron), u Luke naprotiv kruh za “svaki dan”: “Kruh naš ... daj nam svaki dan” (di,dou h-emi/n to.kaqV h-meran). Većinom se prihvaća da u ovom slučaju Matej nudi izvorniji oblik i da ga je Luka promijenio, budući da se za njega radi o kruhu koji kršćanin treba svakoga dana u vremenu koje se nastavlja (usp. Lk 9,23; 11,3; 16,19; 19,47; 22,53). Dakle, Luka zamjenjuje aorist pomoću prezenta, što ima iterativno značenje, i u isto vrijeme preformulira “danas” u “svaki dan”. Te izmjene odražavaju kašnjenje paruzije.

U prošnji za oprostjenje trebao bi termin “duge” (ovfeilh,mata) kod Mateja biti izvorniji nego termin “grijehe” (a-marti,aj) kod Luke. To potvrđuje i taj obojici zajednički glagol avfi,hmi (otпустiti), koji pripada poslovnom jeziku⁶². Osim toga, aramejski termin hb|Ax (hova), koji je vjerojatni predložak grčkog prijevoda, može značiti “dug” i “grieh”. Mijenjajući Matejev “duge” u “grijehe” Luka je želio pojasniti svojoj publici značenje tog stavka Očenaša. Teže je odlučiti glede izričaja “kako i mi otpustismo (avfh,kamen) dužnicima svojim” (Mt) odnosno “jer i mi otpuštamo (avfi,omen) svakom dužniku svojem!” (Lk). Vjerojatno prezent u drugom članu prošnje za oprostjenje, koji je stavljen u odnos s moliteljima, predstavlja samo jezičnu varijantu istovjetnog aramejskog predloška. Naprotiv, G. Strecker i F. Zeilinger vide određenu teologiju u tom izboru glagolskog vremena. Po Luki, za oprostjenje grijeha treba se i u poukrskom vremenu uvijek iznova moliti. U skladu s tim upotrebljava on u drugom članu te prošnje također oblik prezenta (“kako i mi otpuštamo”). Izborom prezenta Luka stavlja naglasak na “trajanje djelovanja”.⁶³ Naprotiv Matej upotrebljava aorist (“kako i mi otpustismo”). On ostaje na liniji koja iščekuje božanski otpust dugova za konačni

⁶² Usp. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (Regensburger Neues Testament), Regensburg, 1986., 126.

⁶³ G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 124.

sud. Taj već izvršeni ljudski otpust dugova prethodi tom konačnom sudu. U tom pravcu idu i rr. 14-15, koji pojašnjavaju već rečeno.⁶⁴

Iza prošnje “i ne uvedi nas u napast”, koja je doslovce jednaka u Mateja i Luke, u Matejevoj verziji dodaje se posljednja prošnja Očenaša koja glasi “nego izbavi nas od Zloga”, o kojoj nema nikakva traga u Lukinoj verziji. Pomoću te pozitivno formulirane paralelne rečenice postignuta je veća blizina s drugim prošnjama (sve druge prošnje su formulirane u pozitivnom obliku) i veća simetrija cjeline (sve druge prošnje drugoga dijela su dvočlane). Kako se vidi, Matej je molitvu Gospodnju proširio za dvije prošnje (treća i sedma prošnja). Te prošnje su označene tipičnim matejevskim rječnikom (usp. “budi”, “tvoja volja”, “nebo/zemlja”, “Zli”) i pripadaju u specifično blago tog evanđeliste. Lako je stoga prihvatiti da se radi o kasnijim proširenjima.⁶⁵

Kada su jednom otklonjena kasnija proširenja i redakcijski zahvati, molitva Gospodnja pruža vrlo jednostavnu strukturu. Na osnovi iznesenih opažanja njezin praoblik dade se ovako rekonstruirati: “*Oče, sveti se ime tvoje, dođi kraljevstvo tvoje. Kruh naš, potrebni, daj nam danas, i otpusti nam naše duge, i ne uvedi nas u napast.*” Dakle, tekst Očenaša je začuđujuće dobro predan.

Ovdje se samo od sebe nameće pitanje, jesu li ta sekundarna proširenja i preformulacije plod redakcije dvojice evanđelista ili su ih oni već pronašli u građi kojom su se poslužili za sastavljanje svojih evanđelja. Pitanje je da li bi se Matej usudio jedan tako častan i fiksiran tekst u liturgiji zajednice⁶⁶ kao molitva Gospodnja preformulirati i proširivati.⁶⁷ Svakako, Mateju će se pripisati smještanje Očenaša u priključku na rr. 7sl.⁶⁸ Da li obe dodane prošnje (r. 10b i 13b) i prošireno oslovljavanje Boga na početku idu na njega, teško je sa sigurnošću odrediti. Doduše, jezik

⁶⁴ Tako F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 138.

⁶⁵ Usp. A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 126; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 139.

⁶⁶ Nema sumnje da već u Matejevoj verziji Očenaša izvjesni himnički element dolazi do izražaja, koji je omogućio razvoj za liturgijsku upotrebu. Treba ipak priznati da Očenaš postaje molitvenom “formulom” nešto kasnije. Tek u *Didahe* čitamo napomenu da se molitva Gospodnja treba “moliti tri puta na dan” (Did 8,2-3).

⁶⁷ J. Jeremias to odbija riječima: “Nijedan autor se ne bi usudio samovoljno mijenjati molitvu Gospodnju” *Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung*, u: ISTI, *Abba*, 152-171, ovdje 157.

⁶⁸ “Vi, dakle, ovako molite” (r. 9a) vjerojatno je Matej formulirao.

dodanih prošnji je matejevski⁶⁹, ali poneke pojedinosti govore protiv matejevskog sastava.⁷⁰ Osim toga, matejevska verzija je vrlo rano posvjedočena i u spisima koji inače ne pokazuju bliskost i doticaj s Matejevim evanđeljem.⁷¹ Najvjerojatnije je stoga da je Matej već pronašao obje dodane prošnje u građi kojom se koristio, tj. da ih on nije sam sastavio.⁷² Samom činjenicom da se radi o molitvi Gospodnjoj već su povučene tijesne granice mogućnostima zahvata evanđelista. Oni vjerojatno predaju verziju koja je bila u upotrebi u njihovim zajednicama.⁷³ Bitna proširenja prvotne predaje dogodila su se već prije Matejeva sastavljanja evanđelja. Ipak, Matej je taj ulomak iz predaje preradio i prilagodio ga za svoj tijek misli.⁷⁴

Na osnovi ovog kratkog pogleda na povijest predaje Očenaša dade se utvrditi, s jedne strane, velika stvarna postojanost, s druge strane primjećujemo kako su se slobodno ophodile prve kršćanske zajednice s doslovnim tekstom i prilagođavanjem molitve Gospodnje promijenjenim povijesnim situacijama. Koje i kakve promjene naglaska su nastale u odnosu na Isusov oblik Očenaša, to treba pokazati tumačenje samog teksta.

4. IZVORNI JEZIK OČENAŠA

Većina stručnjaka pretpostavlja da je izvorni jezik Očenaša - aramejski. Za to navode različite argumente. Prije svega kao argument za to stajalište donosi se aBa, koji bi trebao stajati iza Lukina pa,ter. Kao potpora za tu pretpostavku navodi se i termin ovfei,lhma. Taj termin označuje u grčkom samo "novčani dug"; njegova metaforička primjena u r. 12 može se razumjeti samo na

⁶⁹ "Otac ... koji je na nebesima", "volja Očeva", "Zli", itd.

⁷⁰ Npr. w-j))) kai, (r. 10) ne susrećemo više nikada u Mateja.

⁷¹ U 2 Tim 4,18 nalazi se reminiscencija na Matejevu završnu prošnju, a da Matej nije poznat. Obraćanje na "Oca, koji je na nebesima" u Mk 11,25 (usp. Mk 6,14), u jednom logionu koji dolazi u blizini prošnje za oprostjenje, svjedoči to također. Budući da je ono kod Marka jedincato, trebalo bi biti vjerojatno reminiscencija na Očenaš.

⁷² Vjerojatnije je da su židovsko-kršćanske zajednice, od kojih je Matej crpio svoju građu, razvile Isusovu molitvu.

⁷³ Moguće je da je već u tom periodu predaje pridodano utemeljenje prošnje za oprostjenje (r. 12b) / Tako A. VÖGTLE, *Der "eschatologische" Bezug der Wir. Bitten des Vaterunsers*, u: *Jesus und Paulus*, FS W. Kümmel, hg. v. E. E. Ellis und E. Grässer, 1975., 344-362, ovdje 345-347.

⁷⁴ Detaljnije o tome, vidi: A. SAND, *Das Evangelium nach Matthäus*, 126-127; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 112.

pozadini aramejskog termina ḥb|Ax (hova), koji u isto vrijeme može značiti “novčani dug” i “griješ”. Osim toga, židovska molitva *Kaddiš*, na koju se Očenaš naslanja u svom prvom dijelu, isto tako je aramejski formulirana. Zanimljivo je u ovom kontekstu spomenuti i to da je aramejski ekvivalent grčke riječi *evpiou*, sioj jednako tako teško pronosiv kao i taj *sam*⁷⁵. Bez obzira je li izvorno bila sastavljena na aramejskom ili hebrejskom, molitva Gospodnja se već prije Mateja i Luke molila u različitim grčkim verzijama.

5. AUTORSTVO MOLITVE GOSPODNJE

Koliko je stara ta molitva? Može li se ona pripisati povijesnom Isusu, ili ju je tek zajednica sastavila, iako djelomično iz pojedinačnih Gospodinovih riječi? Odražava li se sadržaj te molitve već u Pavla i Marka, iako se ne navodi izravno?

Čudi da Ivan, ljubljani učenik, nije očuvao molitvu koju je Gospodin naučio svoje učenike. Matej, kako smo vidjeli, donosi tako mudro izrađenu i u potpunosti sukladnu čitavom svom evanđelju, tako da se može pomisliti da je čitavi Očenaš on sastavio na osnovi izričaja koje je Isus izrekao u različitim zgodama; Luka bi ga potom prilagodio svojim zahtjevima.⁷⁶ I doista, M. D. Goulder drži da je tek Matej (o kome je Luka ovisan) sastavio tu molitvu. Točnije, on pretpostavlja da je Marko preuzeo Isusov opći nauk o molitvi, a Matej je onda taj nauk sastavio u obliku Očenaša, koji je Luka ponešto skratio.⁷⁷ S. van Tilburg preuzima Goulderovu hipotezu, ali je tumači povijesno-liturgijski. Po njemu, molitva Gospodnja je nastala unutar židokršćanske zajednice kao “liturgijska refleksija na događaj u Getsemaniju” (Mk 14,32-42). Ona je potom već ostavila odražaja na verzije tog događaja u Mt 26 i Lk 22.⁷⁸ Sa svoje strane, S. Schulz drži Očenaš za molitveni formular “najstarije židokršćanske Q-zajednice u

⁷⁵ Usp. H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 175.

⁷⁶ Usp. M. PHILONENKO, *De la ‘Prière de Jésus’ au ‘Notre Père’*, u: *Rev Hist Phil Rel* 77(1997.), 133-140.

⁷⁷ M. D. GOULDER, *The composition of the Lord’s Prayer*, u: *JThS* 14(1963.), 32-45, ovdje 35sl.

⁷⁸ S. van TILBURG, *A Form-Criticism of the Lord’s Prayer*, u: *NT* 14(1972.), 94-105, ovdje 104sl. Detaljnije o svemu tome, vidi: W. POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser. Formgeschichtliche Beobachtungen zum Gebet Jesu*, u: *ZNW* 81(1990.), 1-20, ovdje 7; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 112.

Palestini”, premda on koristi najstariju predaju⁷⁹. Treba ipak reći kako je ta pretpostavka, koja se poneki put čuje, tj. da je Očenaš nastao tek u židokršćanskoj zajednici prakršćanstva, neodržiava.

Istina, ni u Marka ni u Ivana ne postoji izričita i potpuna paralela za Očenaš. Ipak obojica donose paralelne zahtjeve pojedinim stavkama Očenaša. U Marka, osim molitve u Getsemaniju (Mk 14,36), Isus poziva da se oprostimo moleći (Mk 11,25) i da se moli da se ne bi upalo u napast (Mk 14,38). U Iv 6,34 mnoštvo traži: “Gospodine, daj nam uvijek tog kruha”, prošnja dosta slična onoj u Očenašu. I posebno velika Isusova molitva Ocu (Iv 17) odgovara onoj iz Getsemanija i predstavlja snažne analogije ali i značajne razlike, kao što je to uvijek slučaj kad se radi o Ivanovim paralelama za sinoptičke ulomke⁸⁰. Ona se ne predlaže kao molitva i nije obrazac. Isus tu poistovjećuje svoju volju s Očevom (Iv 17,24), dok u Getsemaniju i Očenašu traži da se vrši volja Očeva, gotovo suprotstavljena onoj osobnoj, ljudskoj. Ali bit molitve ostaje ista, od zaziva Ocu i od slavljenja (posvećivanja) njegova imena, do središnjeg zahtjeva spasenja ljudi prema volji Očevoj, da ih zaštiti od Zloga, gotovo istim riječima (Iv 17,15). Da iza Očenaša stoji vrlo stara, u konačnici isusovska predaja, pokazuje i pogled na Pavla, koji je vrlo povjerljivo oslovljavanje Boga kao “Oca” predao i u aramejskom obliku *Abba* (usp. Rim 8,15; Gal 4,6), oba puta u molitvenom kontekstu. Usmjerenost na Oca, njegovo Kraljevstvo, i njegovu volju, tvore središte Isusova poslanja i njegova navještaja. Prošnja za oprostjenje grijeha kao i zaključne prošnje uklapaju se savršeno u njegov navještaj (usp. Mk 2,9 par; Mt 26,41 par; Lk 22,31sl). Dakle, jeka Očenaša posvuda odzvanja u Novom zavjetu. Stoga, velika većina stručnjaka drži da veliki dio Očenaša potječe od Isusa. Uvjereni su da prvotni oblik, koji se daje rekonstruirati pomoću sinoptičke usporedbe, pripada zasigurno navještaju povijesnog Isusa.⁸¹ Ta molitva pokazivala je prvotnoj zajednici ne samo kako se ispravno treba moliti, nego i tko može ispravno moliti. Ona je postala središnja i sržna molitva svih kršćanskih Crkava.

⁷⁹ S. SCHULZ, *Q*, 86.87.93.

⁸⁰ Usp. W. O. WALKER, *The Lord's Prayer in Matthew and John*, u: NTS 28(1982.), 237-256; R. BROWN, *Giovanni*, 909-911.

⁸¹ Tako G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 112; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 335; W. POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser*, 6.

6. ŽIDOVSKA POZADINA MOLITVE GOSPODNJE

Za cijeli Govor na gori H. Weder reče da je to “Govor koji je rođen iz židovstva”.⁸² To isto vrijedi i za njegov središnji dio, za molitvu Gospodnju. I doista, Očenaš u svom materijalu pokazuje mnogostruke dodire sa židovskom molitvenom literaturom.⁸³ Već molitveno oslovljavanje Boga na početku (“Oče naš, koji jesi na nebesima”), reproducira gotovo doslovno izričaj: *Avinu šebašamajim* (Naš Otac koji je na nebesima), koji se često susreće u židovskim molitvama. Ta Isusova molitva do te mjere odražava duh židovske molitvene predaje, da je se često promatra kao “molitveni formular najstarijeg židokršćanstva Palestine, nastao u oslonu na kasnožidovske molitve”.⁸⁴ Istina, u obredu Sinagoge ne postoji jedna fiksna molitva te vrste. Sastavljanje pojedinih prošnji Očenaša u jednu u sebi zatvorenu molitvu, vlastito je djelo onoga koji je tu molitvu sastavio po prvi put, ali su elementi iz kojih je ona sastavljena uzeti zasigurno iz molitvene predaje sinagoge.⁸⁵ Budući da je Isus Židov, ne iznenađuje da literatura starog židovstva prenosi molitve koje se u mnogočemu podudaraju s Isusovom molitvom. Upravo o tim molitvama i o podrijetlu molitve Gospodnje iz svijeta židovske molitve i pobožnosti želimo sada nešto reći. Usporedba sa židovskim molitvama može biti od koristi za shvaćanje i tumačenje Očenaša i za rekonstrukciju semitskog prateksta, posebno kad je riječ o pojedinim teškim formulacijama, među koje sigurno spadaju “i ne uvedi nas u napast” i termin *evpiou,sioj*, koji do tada u grčkom gotovo i nije postojao.⁸⁶

Prije svega prve dvije prošnje Očenaša pokazuju se dobro posvjedočene u molitvenom svijetu ondašnjeg židovstva.⁸⁷

⁸² H. WEDER, *Die “Rede der Reden”*, 11.

⁸³ Usp. J. JEREMIAS, *Abba*, 160.164sl; BILL., I., 406sl; K. G. KUHN, *Achtzehngebet*, 30sl; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 343-344; M. BROCKE u. a. (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen*, Freiburg, 1974.

⁸⁴ S. SCHULZ, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, 1972., 87.93; usp. U. MELL, *Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge*, u: *Th Beit* 28(1997.), 283-290., ovdje 283sl.

⁸⁵ Usp. P. TRUMMER-J. PICHLER (Hg), *Kann die Bergpredigt Berge versetzen?* (Styria), Graz-Wien-Köln, 2002., 93; W. POPKES, *Die letzte Bitte des Vater-Unser*, 6; A. REBIĆ, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, Zagreb, 1973., 20-26; R. SCHNACKENBURG, *Alles kann, wer glaubt. Bergpredigt und Vater-unser in der Absicht Jesu* (Herder), 1984., 102-105.

⁸⁶ Usp. KUHN, *Achtzehngebet*, 30sl; E. LOHMEYER, *Vater-unser*, 14-18; J. JEREMIAS, *Abba*, 160.

⁸⁷ Usp. J. JEREMIAS, *Abba*, 152-171; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 136-137.

Posebnu ulogu igra tu molitva *Kaddiš*, koja se u sinagogalnoj službi Božjoj govori iza propovijedi. U toj molitvi dolazi prošnja za posvećivanje imena Božjega i ona za dolazak Kraljevstva neposredno jedna iza druge, jednako kao i u Očenašu. I na jednom i na drugom mjestu te dvije prošnje stavljene su jedna pored druge bez veznika, asindetski.⁸⁸ Dakle, postoji upadna sličnost. Isusova formulacija djeluje kao skraćenje te dvostruke prošnje iz *Kaddiša*. Od brojnih židovskih molitava koje sadrže jednu prošnju paralelnu onima u Očenašu⁸⁹, *Kaddiš*, s razloga svoje starosti i posebne bliskosti s molitvom Gospodnjom, zaslužuje posebnu pozornost. Isplati se stoga tu staru židovsku molitvu na aramejskom izbližega razmotriti.

Ta stara židovska molitva posvjedočena je pod različitim oblicima više ili manje razvijenima.⁹⁰ Po sudu specijalista⁹¹, prvotna jezgra bila je sastavljena od dvije kratke prošnje i jednog kratkog blagoslova. U mjeri u kojoj se dade kritički uspostaviti, sadržaj tih prošnji trebao je biti sljedeći: "Neka se veliča i sveti njegovo veliko ime u svijetu, koji je on stvorio (...); neka on učini da vlada njegovo Kraljevstvo (...) za vrijeme vašeg života i u vaše dane i u dane čitave kuće Izraelove, sada i u skoro vrijeme".⁹²

Točno vrijeme nastanka tog prvotnog oblika nije poznato. Može se samo reći da je *Kaddiš* vrlo star. Mnogi istraživači drže da je nastao prije 70. poslije Krista, jer odaje bliskost liturgiji Hrama i jer u njemu nema nikakve aluzije na razrušenje Hrama.⁹³ Neki prvi dio Očenaša vide kao Isusov sažetak te stare židovske molitve.⁹⁴ Nema sumnje da se u prošnjama Očenaša

⁸⁸ Na taj detalj s pravom vraćaju pozornost G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113; W. KNÖRZER, *Bergpredigt*, 81.

⁸⁹ Najznačajnije među njima navodi G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I., Darmstadt, 1965., 304-310.

⁹⁰ Vidi M. BROCKE-J. PETUCHOWSKI-W. STROLZ (izd.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg-Basel-Wien, 1974., 43-44.

⁹¹ Vidi I. ELBOGEN, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1967., 92-98; E. GRAUBARD, *Das "Kaddisch"-Gebet*, u: M. BROCKE i. drugi (izd.), *Das Vaterunser*, 102-119.

⁹² Vidi G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I., 1898., 305 (aramijski tekst); J. JEREMIAS, *Vater-Unser*, 164; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 136.

⁹³ Usp. D. de SOLA POOL, *The Old Jewish-Aramaic Prayer. The Kaddisch*, Leipzig, 1909., 21-24; I. ELBOGEN, *Der Jüdische Gottesdienst*, 93sl; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 343.

⁹⁴ Tako P. FIEBIG, *Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes*, u: BFChTh 30(1927.), 34-36; J. JEREMIAS, *Abba*, 164.

“sveti se ime tvoje” i “dođi kraljevstvo tvoje” čuje jeka prošnji Kaddiša “neka se sveti njegovo veliko ime” i “neka on dade da vlada njegovo kraljevstvo”.⁹⁵ I u jednom i u drugom slučaju riječ je o posvećivanju imena Božjega pomoću skorog dolaska njegova kraljevstva. Kako se vidi, postoji začuđujuća blizina najstarije jezgre Kaddiša s dvjema prvim prošnjama Očenaša.

Kontakti između Kaddiša i prvog dijela Očenaša su bez sumnje tijesni, ali ne do te mjere da bi trebalo zahtijevati literarnu ovisnost Očenaša u odnosu na Kaddiš. Tvrditi da je Isus poznao Kaddiš i da ga je on sazeo u dvije prve prošnje svoje vlastite molitve, značilo bi ići predaleko. Ne može se sa sigurnošću utvrditi je li se Kaddiš recitirao s tim istim riječima na početku prvog stoljeća, ali se može prihvatiti da te formulacije odražavaju religiozni rječnik i odgovaraju načinu mišljenja židovskog naroda u Isusovo vrijeme.⁹⁶ Drukčije rečeno, neporeciva srodnost među te dvije molitve vodi do zaključka da “one izviru iz istog izvora i da one imaju kao domovinu isti svijet vjere”.⁹⁷ To je dosta da se opravda posebna pozornost koja se posvećuje Kaddišu u tumačenju Očenaša.

I u drugim židovskim molitvama često prošnja za Ime i za kraljevstvo Božje dolaze jedna uz drugu. Ovdje prije svega treba spomenuti molitvu hrf[hnmv (šemone esre), koja je imala veliki utjecaj na židovsku molitvenu praksu. Ta molitva, koju još zovu *Amida* ili jednostavno *Tefilla* (molitva)⁹⁸, postoji u dvije recenzije, palestinskoj i babilonskoj.⁹⁹ Kao i obično kad je riječ o molitvama, točni datum i precizni sadržaj molitve teško je odrediti, ali bitni elementi od kojih je sastavljena palestinska recenzija, općenito

⁹⁵ Tako P. TRUMMER-J. PICHLER, *Bergpredigt*, 93.

⁹⁶ Usp. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, I., 1973, 192; J. HEINEMANN, *The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition*, u: J. J. PETUCHOWSKI-M. BROCKE (ed.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, London, 1978., 81-89; I. G. CIVIT, “*Venga tu Reino*” *Petition central del Padrenuestro* (I), u: RCatT 1(1998.)5-31, ovdje 26.

⁹⁷ E. GRAUBARD, *Das “Kaddisch”-Gebet*, 104. Zapravo, formulacije Očenaša i Kaddiša nadahnute su na sljedećim starozavjetnim tekstovima: Dn 2,2; Ez 38,23; Ps 72,19; Ps 145; Ps 113,2. Detaljnije o tome, vidi: E. ULLENDORF, *Some Notes on the Relationship of the Paternoster to the Qaddish*, u: *Journal of Jewish Studies* 1(2003.), 122-124.

⁹⁸ O toj molitvi, vidi: I. ELBOGEN, *Gottesdienst*, 27-60. 515-520. 582-586; BILL., I., 406-408; IV., 208-249; J. BARTA, *Das Achtzehngebet - eine Betrachtung*, u: M. BROCKE i drugi, *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg-Basel-Wien, 1974.; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113-114; F. Zeilinger, *Zwischen Himmel und Erde*, 136.

⁹⁹ Tekstovi u G. DALMAN, *Worte*, 299-304.

je prihvaćeno, potječu iz vremena prije 70. poslije Krista; točnije, “potječe iz prve polovine prvog kršćanskog stoljeća, u koju je kasnije uneseno prokletstvo Nazarenaca i heretika (*Birkath ha-minim*)”.¹⁰⁰

Složeni karakter te molitve tumači poteškoće, koje su osjećali već rabini¹⁰¹, da tu nađu suvisli red. Molitva obuhvaća osamnaest blagoslova (*Berakoth*). Među njima se može izdvojiti središnje blagoslove (4-14), koje se onda sadržajno može razdijeliti u dvije skupine: 4-9, koji se odnose radije na sadašnjost (veličanje djela Božjih kao Stvoritelja i Uzdržavatelja svijeta, posvećivanje njegova imena, prošnja za spoznajom Tore, oprostjenje grijeha, pomoć u potrebi i bolesti, prošnja za plodnost zemlje), i 10-14, koji promatraju budućnost (sabiranje raspršenih, uništenje stranog gospodstva, prihvaćanje obraćenih pogana, konačno otkupljenje Izraela, ponovna izgradnja Jeruzalema i Hrama, prošnja za Jahvinu vladavinu mira), i koji imaju očito eshatološki značaj, tj. smjeraju na eshatološko dovršenje.¹⁰² Kako se vidi, i ovdje imamo dvije skupine prošnji kao i u Očenašu, samo obrnutim redom od onog koji susrećemo u molitvi Gospodnjoj.

Podudarnosti postoje i u pojedinačnim prošnjama. Tako odgovara treći blagoslov prvoj prošnji Očenaša: “Ti si svet i strašno je tvoje ime. Izvan tebe nema Boga.” Drugoj prošnji Očenaša odgovara jedanaesti blagoslov. Serija 10-14 otvara se blagoslovom u kojemu molitelj moli Boga da izvede oslobođenje Izraela i skupi raspršene.¹⁰³ Kada oslobođenje postane stvarnost, sam Bog će biti kralj nad Izraelom. Čini se, stoga, da bi ovako trebalo shvatiti jedanaesti blagoslov: “Obnovi naše sudce kao na početku i naše savjetnike kao nekoć i kraljuj nad nama, ti sam! Blagoslovljen budi ti, Jahve, koji ljubiš sud!” Petoj prošnji Očenaša (“Otpusti nam duge naše ...”) odgovara šesti blagoslov iz *Šmone esre* gdje čitamo: “Oprosti nam, Oče naš. Sagriješili smo protiv tebe! Otpusti naša zlodjela, izbaci ih iz svojih očiju, jer bogato je tvoje smilovanje. Slavljjen da si Gospodine, koji si bogat praštanjem”.¹⁰⁴ Postoji

¹⁰⁰ G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113.

¹⁰¹ Usp. I. ELBOGEN, *Gottesdienst*, 30.

¹⁰² Ta raspodjela, koju predlaže K. G. KUHN (*Achtzehngebet*, 25), ima prednost pred onom koju daje I. ELBOGEN (*Gottesdienst*, 32-35), a koja razlikuje individualne i nacionalne prošnje. Usp. također: J. BARTA, *Achtzehngebet*, 83; G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 113-114.

¹⁰³ Dakle, blagoslov preuzima vrlo poznatu proročku temu. Usp. Iz 11,12; 27,13; 61,1; Ez 20,41; 28,25; 36,33-34; 39,27.

¹⁰⁴ Usp. P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg, 1966., 7sl; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 136.

također sličnost između prošnje za Božju pomoć u sedmom blagoslovu (Ber 7) i šestoj i sedmoj prošnji Očenaša. Ni treća prošnja Očenaša nije bez analogije u *Šemone esre*. U trinaestom blagoslovu (palestinska recenzija) kaže se: “Daj nam dobru nagradu s onima koji vrše tvoju volju”.¹⁰⁵

Teme prošnji Očenaša pojavljuju se i u mlađim židovskim molitvama iz kojih ovdje navodimo poneki ulomak. Tako u *Musafu* za Novu godinu čitamo: “... ti ćeš učiniti da iščezne kraljevstvo (*mmšlh*) nepravde sa zemlje i kraljevstvo (*mlkut*) oholosti; ti ćeš ga brzo (*mhrh*) iskorijeniti i srušiti i ti ćeš biti kralj (*timlok*), ti, ubrzo (*mhrh*), nad svim tvojim djelima u Jeruzalemu tvojemu gradu i nad gorom Sionom, boravištem tvoje slave”.¹⁰⁶ U istoj molitvi se kaže: “Mi znamo ..., da je vlast (*šaltan*) kod tebe (...) i tvoje strašno ime nad svim, što si ti stvorio”¹⁰⁷. Na istoj crti je i molitva *Alenu*¹⁰⁸. Tu među ostalim čitamo i ovo: “... Svi će stanovnici zemlje priznati i znati da će se pred tobom prignuti svako koljeno i zakleti svaki jezik. Pred tobom, Jahve Bože naš, neka se oni prostru i padnu na zemlju, i neka na slavu tvoga velikog Imena dadnu čast i neka prime na sebe jaram tvoga Kraljevstva (*malkut*) i da ti kraljuješ nad njima uvijek i zavazda jer Kraljevstvo (*malkut*) ti pripada i zavazda ćeš kraljevati (*timlok*) u slavi.” U istom duhu molitelj u molitvi *Al-hakkol*¹⁰⁹ prosi: “... Sveti se ime tvoje među nama pred očima svega što živi; neka se objavi i pokaže njegovo Kraljevstvo nad nama, brzo i u skoro vrijeme.” Isto tako u molitvi *Seder Rab Amram 1(9a)* moli se: “Učini jedincatim tvoje ime u tvom svijetu; učini jedincatim tvoje kraljevstvo u tvom svijetu.”

Za treću prošnju Očenaša dade se uputiti na *bBer 29b*. Tu čitamo: “Neka se tvoja volja događa na nebu, i na zemlji čini što je milo u tvojim očima”.¹¹⁰ Šestoj prošnji (“I ne uvedi nas u napast”) stoji blizu jedna rečenica iz jedne jutarnje, odnosno, večernje molitve u babilonskom Talmudu koja glasi: “Ne uvedi me u vlast

¹⁰⁵ Za daljnji usporedni materijal, vidi: G. DALMAN, *Worte Jesu*, 314sl; J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, I., 221.

¹⁰⁶ Tekst u G. DALMAN, *Worte Jesu*, 306.313; BILL., I, 178.

¹⁰⁷ Tekst kod W. STAERK, *Altjüdische liturgische Gebete*, u: KT 58(1910.), 22; BILL., I., 419; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, I., 343.

¹⁰⁸ Tekst u G. DALMAN, *Worte Jesu*, 307; BILL., I., 178 i 419; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I., Cambridge, 1970., 434.

¹⁰⁹ Usp. G. DALMAN, *Worte Jesu*, 311; BILL., I., 179; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 343.

¹¹⁰ Navedeno prema G. B. GINZEL, *Die Bergpredigt: jüdisches und christliches Glaubensdokument. Eine Synopse* (Lambert Schneider TB), Heidelberg, 1985.,

grijeha, / ne uvedi me u vlast krivice (duga), ne uvedi me u vlast napasti, ne uvedi me u vlast sramotnoga” (*bBer 60b*).¹¹¹

Mimo tih tekstualnih podudarnosti za pojedine prošnje Očenaša u židovskim molitvama, može se reći da čitavi način izražavanja molitve Gospodnje odgovara židovskoj pobožnosti i molitvenom svijetu. Tako živi do dana današnjega u Crkvi mnogo starog blaga Sinagoge i židovske molitve. Ali uza svu tu formalnu sličnost lako se dađe utvrditi i razlika između Isusove poruke i one židovstva. Duh molitve ne ovisi samo o formulama koje se upotrebljavaju¹¹². Normalno je da se Isus služio židovskim tradicionalnim terminima kada je želio naučiti svoje učenike jednu molitvu, ali on je dao toj molitvi novi duh. U tom smislu se može govoriti o Očenašu kao “jednoj novoj molitvi”.¹¹³

Dakle, u židovskoj molitvenoj literaturi postoje brojne paralele za prošnje Očenaša. Moguće je stoga da su prošnje molitve Gospodnje čak starije od Isusa. Stoga nije nužno tvrditi apsolutnu izvornost i jedinstvenost Isusovih formulacija na tom području¹¹⁴. Budući da je Isus bio prožet židovskom molitvenom predajom, te tematske podudarnosti nisu nikakvo iznenađenje. Ipak, iako se svaka riječ Očenaša pojavljuje već prije u nekoj židovskoj molitvi, ona sada poprima novi smisao u svjetlu evanđelja. Isusova se recepcija tog materijala iz predaje bazira na svijesti posebnog poslanja i njegovu osvjedočenju da s njime i pomoću njegova ministerija stupa na scenu eshatološko Božje kraljevstvo. Istina, “židovska zajednica i Isusovi učenici mole istim riječima (...) Pa ipak postoji velika razlika. U Kaddišu moli zajednica koja još stoji potpuno u predvorju čekanja. U Očenašu mole ljudi koji znaju da je Božje milosno djelo, veliki preokret, već započeo”.¹¹⁵

91. Ponešto drugačiju verziju donosi P. Ch. EISENBERG, *Jüdischer und Christlicher Gottesdienst*, 91-94, ovdje 93. Ona tu glasi: “Vrši svoju volju gore, daj mir duše ovdje dolje onima koji u strahopoštovanju pred tobom žive, čini što se tebi sviđa” (*babli Berahot 29b*). Usp. P. TRUMMER-J. PICHLER (Hg.), *Bergpredigt*, 93.

¹¹¹ Usp. G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 114; F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 137; Drugi primjeri kod D. FLUSSER, *Qumran and Jewish 'Apotropaic' Prayers*, *IEJ* 16(1966.), 194-205.

¹¹² Usp. W. KNÖRZER, *Bergpredigt*, 81; L. CARDELLINO, *Il “Padre nostro”*, 150.

¹¹³ J. JEREMIAS, *Theologie*, I., 188. Usp. MARCHEL, *Abba. Père*, 200.

¹¹⁴ U tom smislu J. Jeremias izjavljuje da te prošnje nije “izvorno oblikovao Isus”, nego da one potječu “iz židovske liturgije” (*Theologie*, I., 192). Isto želi kazati i U. MELL kad piše: “Isus nije bio producent, nego primatelj sinagogalne molitve Ocu” (*Das Vater-Unser als Gebet der Synagoge*, 290).

¹¹⁵ J. JEREMIAS, *Theologie*, I., 193. Usp. također F. ZEILINGER, *Zwischen Himmel und Erde*, 137.

U svakom slučaju, neovisno o tome kako se odnos tih i drugih molitvenih tekstova može pobliže odrediti prema najstarijem obliku Očenaša, nema nikakve sumnje da oni svjedoče Isusovu ukorijenjenost i njegove molitve u židovstvu. Sve to pokazuje da Očenaš treba tumačiti u povezanosti sa židovskom molitvenom predajom.

7. TIJESNA POVEZANOST TRIJU PRVIH PROŠNJI OČENAŠA

Kako smo već istakli, drugi član treće prošnje Očenaša “kako na nebu tako i na zemlji” tvori izvjesnu inkluziju s početnim “koji jesi na nebesima”. Na taj način se zaokružuje prvi dio molitve Gospodnje i odjeljuje ga se na izvjestan način od drugog dijela. Tako se istodobno naznačuje jedinstvo prvoga dijela i naglašava određena razlika od drugoga dijela.¹¹⁶ Osim toga, već se u starini isticalo da se precizacija “kako na nebu tako i na zemlji” ne odnosi samo na treću prošnju Očenaša, nego na sve tri prošnje prvoga dijela. Tako već Origen u trećem stoljeću stavlja tu precizaciju u odnos sa sve tri prve prošnje Očenaša. Taj učeni i pronicavi tumač Pisma predlaže sljedeće shvaćanje: “... Sveti se ime tvoje kako na nebu tako i na zemlji, dođi kraljevstvo tvoje kako na nebu tako i na zemlji, budi volja tvoja kako na nebu tako i na zemlji. Stanovnici neba svete ime Božje; kraljevstvo je Božje uspostavljeno među njima; volja Božja se vrši po njima...”.¹¹⁷ I Katekizam Tridentinskog koncila iz 1566. preporučuje shvaćanje teksta na taj način. Nema sumnje da to rješenje daje izvrstan smisao. Tako bi izričaj “kako na nebu tako i na zemlji” služio kao zaglavak čitavom prvom dijelu Očenaša, a ne samo trećoj prošnji. I taj detalj pokazuje kompaktnost i tijesnu isprepletenost prvog dijela Očenaša.

Po općem priznanju, tri prošnje prvog dijela Očenaša u Matejevoj verziji tijesno su povezane međusobno. Isti način odvijanja karakterizira sve tri prošnje. Prije svega one su paralelne

¹¹⁶ Usp. L. CARDELLINO, *Il “Padre nostro” (Mt 6,9-13)*, u: *Bibbia e Oriente* 201(1999.), 129-207, ovdje 172; H. TROADEC, *Signore, insegnaci a pregare* (EDB), Bologna, 1978., 63.

¹¹⁷ ORIGEN, *Molitva*, 26,2 : PG 11, c. 500. Na istoj crti se nalazi i autor važnog djela iz petog stoljeća *Opus imperfectum in Matthaem* kad prvi dio Očenaša ovako pojašnjava: “Sveti se ime tvoje na zemlji kao na nebu, dođi kraljevstvo tvoje na zemlji kao na nebu, budi volja tvoja na zemlji kao na nebu” (*Hom. 14* : PG 56, c. 712).

u obliku: pasivni glagol na početku, odsutnost sastavnog veznika kai,, osobna zamjenica drugoga lica jednine na kraju prošnje. Ali još važnije, one su i po svom sadržaju blize jedna drugoj, gotovo se međusobno espliciraju. Stoga, nije moguće studirati temeljito jednu prošnju, a da se istodobno ne prostudiraju i druge dvije. Radije nego o tri prošnje, trebalo bi govoriti o jednoj jedinoj prošnji u tri varijacije, tri različita izražaja. Središnja prošnja za dolazak kraljevstva Božjega tijesno je povezana s onom koja joj prethodi (za posvećivanje imena) i s onom koja joj slijedi (za ostvarivanje volje Božje). Te prošnje se međusobno tumače. “Za naš način mišljenja i govorenja, druga prošnja je konkretnija od prve, a treća konkretnija od ostale dvije ...”.¹¹⁸ Stoga, tko je Očenaš učinio svojim, taj ne razdvaja više čežnju da dođe kraljevstvo Božje od čežnje da se sveti i veliča njegovo Ime. Ni od čežnje da se ostvari plan spasenja, otkupljenje ili oslobođenje, koji je namjera njegove Volje. Sve to pokazuje da se te prošnje ne smije odvajati jednu od druge, nego da svaku od njih treba shvatiti u tijesnom odnosu s druge dvije, jednu pomoću druge.¹¹⁹ One na različit način izražavaju jednu te istu stvarnost: provođenje eshatološkog Božjeg plana spasenja.

Strahopoštovanje pred Bogom brani Židovu da izravno spomene ime Božje kad mu se obraća u molitvi, kad ga moli za pomoć. Pasivni oblik prošnji ne treba stoga iznenaditi. U molitvi da “se sveti ime Božje”, glavni subjekt je sam Bog; smisao je dakle: sveti se ime tvoje po tebi, tj.: posveti svoje ime. Isto tako, “budi volja tvoja” podrazumijeva ‘po tebi’ i znači u stvari: ispuni svoj spasonosni naum. Na istoj crti prošnja “dođi kraljevstvo tvoje” izražava želju da Bog sam uspostavi svoje kraljevstvo među ljudima. Dakle, Isusov učenik moli Oca nebeskoga da ispuni svoju spasonosnu volju posvećujući svoje ime uspostavljanjem svoga kraljevstva na zemlji; objekt njegovih želja je dolazak kraljevstva Božjega, koje tvori objekt Božje volje i treba koincidirati s posvećenjem njegova imena. Kako se vidi, trostruka prošnja prvog dijela Očenaša ima samo jedan objekt, promatran pod tri različita vida; radilo bi se samo o jednom te

¹¹⁸ I. G. CIVIT, “Venga tu Reino”. *Petición central del Padrenuestro* (I), u: *Revist Cat Teol* 1(1998.), 5-31, ovdje 7.

¹¹⁹ Tu tijesnu povezanost triju prvih prošnji Očenaša naglašava i Calvin kad piše: “Inter istas tres petitiones magna est affinitas et similitudo: Santificatio enim nominis Dei cum eius regno semper coniuncta est et praecipia eiusdem regni pars, in hoc sita est, ut fiat eius voluntas” (CALVIN, *Evangelienharmonie*, Opera Vol. XLV., CR, 73,196).

istom Božjem zahvatu. Jednom riječju, osnovni ton je prošnja da Bog sam svoju svetost, svoje Kraljevstvo i ostvarenje svoje spasonosne volje provede.

Treba ipak reći da je i čovjek u sve to bitno upleten. Od njega se traži obraćenje, usklađivanje s tim novim svijetom koji se rađa ili koji će se roditi iz tog Božjeg spasonosnog zahvata za koji se moli u prošnjama. Osim toga, Matejeva kršćanska zajednica vjeruje da se znakovi tog novog svijeta očituju već ovdje i sada i da to mora imati odražaja na moralno ponašanje kršćana. U stvari, članovi vjerničke zajednice moraju dopustiti da se to Božje djelovanje na njima dogodi. Susret s tom novom stvarnošću izranja za njih i novi etički zahtjev. To jasno dolazi do izražaja u trećoj prošnji, posebno kad se ona promatra u svjetlu cjelokupne teologije Matejeva evanđelja. »Čini se, stoga, da se “preko te treće prošnje, koja je plod Matejeve ili predmatejevske redakcije, vrši prečitavanje, reinterpetacija poklada Predaje”.¹²⁰ Da se treća prošnja ne smije tumačiti isključivo eshatološki (u smislu završnog čina povijesti), to pokazuje i precizacija “kako na nebu tako i na zemlji”. Ako ta precizacija služi kao zaglavak čitavom prvom dijelu Očenaša, što nije isključeno, onda to mora utjecati i na tumačenje prvih dviju prošnji. U tom slučaju se taj “kako na nebu tako i na zemlji” može shvatiti kao izvjesna modifikacija značenja triju prošnji. Ona ne dopušta čisto eshatološko tumačenje prvog dijela Očenaša.

Iako su tri prošnje prvog dijela Očenaša u Matejevoj verziji formalno i sadržajno tijesno povezane, to ne znači da su one bez ikakve veze s prošnjama drugog dijela molitve Gospodnje. Na izvjestan način ta povezanost i suprožimanje proteže se i na prošnje drugog dijela, ukoliko božanska stvarnost Oca, svetost njegova imena i namjera njegove volje pretpostavljaju i zahtijevaju da, dok mi na zemlji raspoložemo puninom neba, bude kruha za sve, oprostjenja među svima i vjernosti volji Božjoj naspram zavodljivosti Zloga.¹²¹ (*Nastavit će se*)

¹²⁰ G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, 121. Evanđelisti su već izvršili “inkulturaciju”, tj. prilagođavanje poruke specifičnim prilikama i kulturama. To prečitavanje biblijske poruke u promijenjenim povijesnim situacijama treba se stalno vršiti. To je trajni imperativ Crkve (usp. Dekret *Ad Gentes*, br. 29; P. C. B., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma, 1993., 104-110).

¹²¹ Usp. I. G. CIVIT, “*Venga tu Reino*”, 7.

OUR FATHER – LORD’S PRAYER
Exegetic-theological study

Summary

This article is a part of a wider research-project, and that is an exegetic explanation of Our Father. In this first part we are presenting some preliminary literary remarks that we find to be important for the exegesis of the Lord’s Prayer. First of all, we have tried to determine the position of Our Father in the structure of the Sermon on the Mount. On the basis of a detailed literary analysis we have come to a conclusion that Our Father is, literary and substantially, in the centre of the Sermon on the Mount, that it is the heart of it. In this way, on the account of its structure and literary characteristics alone, the central meaning is due to it. Then we have presented the structure of the Lord’s Prayer. The analysis has shown that formally and substantially it consists of two parts. At the very beginning there is the title in which God is addressed with “ Our Father who art in heaven! “ In the petitions of the first part man’s relation to God is conformed, while the four petitions of the second part refer to human needs. In this two-part quality of Our Father one can see an allusion to the two stone-tablets of Decalogue. After a detailed analysis of Luke and Mathew’s versions of Our Father, one can come to a conclusion that Luke’s shorter version is more authentic than Mathew’s longer version, but also that Mathew respected the text of common tradition better. By means of these, a reinterpretation of the pledge of Revelation is done.

In its material Our Father shows manifold touches with Jewish prayer literature. In that literature there are numerous parallels of the petitions of Our Father. Therefore, it is possible that the petitions of the Lord’s Prayer are even older than Jesus. Consequently, one shouldn’t necessarily claim the absolute authenticity and uniqueness of Jesus’ formulations in that field. However, although every word of Our Father can be found earlier in some Jewish prayers, it now acquires new meaning in the light of Gospel. In that respect, this indicates that Our Father is a new prayer. Anyway, disregarding how these and other prayer texts can be related to the oldest form of Our Father, there is no doubt that they are an evidence of Jesus’ and of his prayer’s inveteracy in Judaism.

Key words: Our Father, Lord's Prayer, Sermon on the Mount, two versions of Our Father, synoptic comparison, authorship of Our Father, Our Father and Decalogue.