

OČENAŠ U NOVIJIM TUMAČENJIMA

PAR UVODNIH NAPOMENA

Danas sustavno izlagati Očenaš nije nimalo lagan posao. U ovome radu nije nam do nikakve izvornosti. Kanimo iznijeti kako se u novije doba među egzegetima općenitije tumači ta znamenita molitva. Po sebi se razumije da smo pred očima imali samo određeni broj novijih tumača, jer je bibliografija vezana uz Očenaš tako reći bezbrojna. Postoje cjelovite knjige u kojima se jedino dijelom navelo što je o Gospodnjoj molitvi napisano tijekom stoljeća¹.

Vrela za Očenaš

Očenaš je zasigurno kao cjelina izvorna tvorevina. Već je na početku kršćanstva Tertulijan (+ 220) s pravom zamijetio da je Gospodnja prošnja „sazetak cijeloga evanđelja”². U Očenašu se nalazi srž Isusove propovijedi i naviještanja. Kao što je Kristov nauk u suštini nesvediv i neizvediv iz bilo kojih predložaka, isto vrijedi i za Očenaš. To ipak ne znači da se tu ne mogu naći utjecaji sa strane. To se u prvome redu odnosi na Stari zavjet. Tumači priznaju da je Stari zavjet poleđina iz koje je niknuo Očenaš. Postoje dodirne teme između Očenaša i starozavjetne Biblije³. Isto se mora reći za uobičajene židovske molitve koje je Isus poznao i zacijelo molio tijekom cijeloga života⁴. Veze pak s kumranskim djelima dosta su tanke i veoma neodređene⁵. Ali već vanjsko uspoređivanje Očenaša s drevnim molitvama pokazuje koliko se Očenaš od njih razlikuje. Pogani su se u svojim molitvama molili dugo. Htjeli su na neki način dugim govorom zamoriti bogove i tako ih donekle prisiliti da im udijele traženo. I židovske su molitve redovito bile duge. Krist pak upozorava učenike: „Kada molite, ne blebećite kao pogani. Misle da će s mnoštva riječi biti uslišani. Ne nalikujte na njih” (Mt 6, 7). Zbog toga je Očenaš jednostavna i kratka molitva. Priprosta je kao riječi koje nejakom dijete s puno ljubavi i pouzdanja upućuje ocu znajući da će ga on uslišati⁶.

1. Usp. M. DORNEICH, *Vater-Unser. Bibliographie*, Freiburg – Br., 1982; J. CARMIGNAC, *Recherches sur le „Notre Pere”*, Paris, 1969.

2. Tertulijan, *De oratione*, I, PL, 1, 1255 B.

3. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 348-353.

4. Usp. R. ARON, *Les origines juives du Pater*, u *La Maison-Dieu*, 85 (1966), 36-40; 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, A. HAMMAN, *La Prière, I, Le Nouveau Testament*, Desclée, 1959, 97-100.

5. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 354-360.

6. Usp. L. SABOURIN, *Il discorso della montagna nel Vangelo di Matteo*, Roma, 1976, 426; J. SCHNIEWIND, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia, 1977, 144-145; *Traduction*

Jezik Očenaša

Mi ćemo se, jasno, u tumačenju držati grčkoga teksta. On je za nas danas mjerodavan. Ali nije na odmet spomenuti da je Očenaš u Mt 6, 9-13 sigurno stanoviti prijevod. Pomno promatranje Očenaša na tome mjestu pokazuje da se u njegovoj osnovi nalazi semitski način mišljenja i izražavanja. Neki se izričaji mogu tek onda potpuno shvatiti ako se pođe od hebrejskoga i aramejskog izvornika. Uostalom, Krist je Očenaš zacijelo izgovorio na svome materinskom jeziku te ga je i Matej bez sumnje izvorno pribilježio na tome jeziku⁷.

Postanak Očenaša

Način kako je nastao Očenaš vjerojatno najbolje pokazuje Luka kada navodi da je „jedan od učenika” dok se Isus „na nekome mjestu molio” rekao: „Gospodine, nauči nas moliti kao što je i Ivan naučio svoje učenike” (Lk 11, 1). U ono su doba sve posebne vjerske skupine imale svoje vlastite molitve koje su značajke njihova odnosa s Bogom. U tim su molitvama izražavale svoje poimanje Boga koje ih je razlikovalo od ostalih vjerskih udruga. Te su molitve također stvarale i izražavale nutarnju svezu među članovima dotične zajednice. Svoje su naročite molitve posjedovali farizeji, kumramska zajednica, Krstiteljevi učenici i ostale manje poznate skupine. Ponukani tim primjerom, i Kristovi su učenici željeli posjedovati svoju vlastitu molitvu koja će ih sjedinjivati s Bogom i međusobno. U tu ih je svrhu Isus naučio moliti Očenaš⁸.

Tekstualno pitanje

Poznato je da u Novome zavjetu postoje dva različita oblika Očenaša. Jedan donosi Matej u 6, 9-13, a drugi Luka u 11, 2-4. Osnovna je razlika među tim dvama oblicima što je Lukin tekst osjetno kraći. U Mateja Očenaš sadrži sedam prošnja. U Luke ih ima samo pet. Uz to dade se i u onome što je u oba teksta zajedničko zapaziti nekoliko neznatnijih razlika. Razumljivo je što su se istraživači pitali koji je oblik izvoran. Danas se redovitije smatra da Matejev Očenaš potječe izravno od Isusa. Tako je postupilo i najstarije bogoslužje cijele Crkve. Posvuda je upotrebljavalo Matejev oblik. Ipak razboritost nalaže reći da se ne mo-

oecuménique de la Bible, II, Nouveau Testament, Paris, 1977, 57 bilj. v; P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, 81.

7. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 29-52; J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus*, Paris, 1967, 78-79, 95.

8. To posebice ističe J. JEREMIAS, *Paroles*, 81-101. Vidi također R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 93-96.

že sa svom sigurnošću tvrditi da je Matejev Očenaš drevniji od Lukina⁹. Mi ćemo, inače, tumačiti tekst kako se nalazi u Mt 6, 9-13.

Završni slavospjev

U brojnim rukopisima Matejeva evanđelja Očenaš se završava kraćim ili dužim slavospjevom koji redovito glasi: „Jer tebi pripada vlast, moć i slava u vijekove vjekova. Amen”. Te su riječi, zacijelo, uzete iz kršćanskoga bogoslužja prvoga ili drugoga stoljeća. U Matejev ih je tekst umetnuo neki antiohijski prepisivač trećega stoljeća. Prema tome, gotovo je sigurno da ne pripadaju izvornome Mateju¹⁰.

Očenaš u bogoslužju

Najstarije crkveno vrelo koje izvan Novoga zavjeta spominje Očenaš zacijelo je znameniti rani kršćanski spis s naslovom *Didakhê*¹¹. Tu se čita naređenje da je svaki kršćanin dužan makar „tri puta na dan” moliti Gospodnju prošnju. Na prvi bismo pogled mogli pomisliti da to djelo Očenaš ne uvrštava u kršćansko bogoslužje. Ali kako se u *Didakhê* o Očenašu govori poslije naznaka o krštenju i prije nego se prijeđe na euharistiju, dade se nekako zaključiti da je Očenaš i po *Didakhê* već vezan uz sakramentalnu liturgiju¹².

Ipak prvi pisac koji zbog *disciplina arcani* samo natuknicom daje na znanje da se u njegovo doba barem u njegovoj zajednici Očenaš nalazi u bogoslužju bez sumnje je Ciprijan iz Kartage (+ 258). Iz Ciprijanovih spisa donekle proizlazi da se tada Očenaš molio zajednički prilikom pričešćivanja kod euharistijske službe Božje. Slično treba kazati i za neke Optatove ulomke¹³. Uza sve to valja čekati Ćirila Jeruzalemskoga (+ 386) i konac četvrtoga stoljeća da budemo skroz sigurni da se posvuda u Crkvi uobičajilo da se Očenaš moli za vrijeme euharistije. Tada se Očenaš izgovarao između misnoga kanona i pričesti. Bio je zapravo najbliža priprava za pričesno otajstvo. Očenaš je molio sav puk sa svećenikom koji predvodi euharistijsko slavlje. U ono se doba Očenaš nazivao „vjerničkom molitvom”. Zbog euharistijske uporabe Očenaš je postao predmetom produblje-

9. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 18-28, J. DUPONT-P. BONNARD, *Le Notre Père. Notes exégétiques*, u *La Maison-Dieu*, 85 (1966), 7; L. SABOURIN, *Discorso*, 432; J. JEREMIAS, *Paroles*, 69-80, A. REBIĆ, *Očenaš*, 5-7; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 81-99; A. SOLIGNAC, *Pater noster*, u *DSP* 12 (1984), 388; TOB, II, 57 bilj. v.

10. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 320-333 i TOB, II, 60 bilj. e.

11. Potanko o tome spisu u T. J. ŠAGI-BUNIĆ, *Povijest kršćanske literature*, Zagreb, 1976, 42-66. U svezi s Očenašom, str. 49. i 57.

12. Usp. A. HAMMAN, *Le Notre Père dans la catéchèse des Pères de l'Église*, u *La Maison-Dieu*, 85 (1966), 42; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 71-73; J. JEREMIAS, *Paroles*, 65-66.

13. Usp. J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 73-75.

nih katekumenskih i mistagoških izlaganja. Kroz predavanja se obrazlagala molba po molba. Na kraju se davalo sažeto tumačenje čitavoga Očenaša. Katekumeni su morali Očenaš naučiti naizust. Prvi put su ga javno u zajednici molili nakon krštenja za vrijeme prve svečane euharistije. To znači na uskrsnome bdjenju¹⁴.

PODROBNIJE IZLAGANJE

Oče

1. – Neobična je povijest čovjekove vjere u Božje očinstvo. Religijski istraživači gotovo jednodušno ističu da je skupno ljudsko osvjedočenje od praiskonskih početaka da je Bog svekoliki Otac. To uvjerenje spada u osnovnu ljudsku zbilju. Bilo da su drevni narodi ostali na niskome stupnju civilizacije ili se vinuli do savršenijih njezinih oblika, svi su postojano vjerovali u Boga kao Oca. Ta je vjera, uz to, bila posvuda raširena. Zahvaćala je narode oko Sredozemnoga mora, stari Bliski i Daleki istok kao i indijska područja. Božje se očinstvo poimalo veoma realistički. Narodi su držali da je Bog fizički „roditelj” svega¹⁵.

U ovome se sklopu posebice rado navodi nekoliko drevnih himana u kojima se različitim bogovima podjeljuje naziv „otac”. Tako postoji sumersko-akadska pjesma bogu mjeseca Sin gdje se Sin naziva „ocem koji je milosrdan u svojim rasporedbama i drži u ruci život cijele zemlje”. Naziv „milosrdnoga oca” nosi i babilonski bog Ea. Uz milosrdnost u tim se pjesmama božanstvu posredstvom imena „otac” iskazivala posvemašnja vlast nad životom i smrću¹⁶.

Naročito valja naglasiti da je na Bliskome istoku gdje su boravili Židovi bila iznimno živa misao o Božjemu očinstvu. Tu su brojni narodi, mnoga plemena i utjecajne obitelji rado govorili da za pređe imaju razna božanska bića. Posebice se božansko podrijetlo pripisivalo vladarima da bi im se kao narodnim predstavnicima i zastupnicima priznala neograničena vlast i velika moć¹⁷.

Ideja o Božjem očinstvu nazočna je i među Grcima. Homer u svojim djelima veoma često Zeusa naziva „ocem ljudi i bogova”. Neprestance se u grčkoj književnosti nailazi na Zeusov naziv *patêr kai genetêr* u smislu „otac”. Rimljani su Jupitera častili kao oca i oslovljavali s *genitor* („otac”). I u Egiptu davnih stoljeća Boga su smatrali „roditeljem”. Tu se držalo da faraon tjelesno potječe iz Boga. Uvjerenje da je Bog otac vlada među Skitima, stanovnicima Bitinije i Frigije. Isto vrijedi za misterijske religije u kojima se štuje Cibela, Izida ili Mitra¹⁸.

14. Usp. A. HAMMAN, *Notre*, 43; J. JEREMIAS, *Paroles*, 63-64.

15. Usp. G. SCHRENK, *Patêr*, u ThW 5 (1954), 951-952.

16. Usp. J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, 9-10; J. JEREMIAS, *Abba*, Brescia, 1968, 7.

17. Usp. J. JEREMIAS, *Message*, 9; W. KNOERZER, *Vater unser*, Stuttgart, 1969, 71-73.

18. Usp. G. SCHRENK, *Patêr*, 951-952.

2. — Za naše je izlaganje naročito važno vidjeti što kaže Stari zavjet o Božjemu očinstvu¹⁹. Prvo što uočujemo jest velika rijetkost da se na starozavjetnim stranicama Bog zove Ocem. Valja čekati proroke²⁰ da se nešto češće čuje ime Otac pripisano Bogu u starozavjetnoj objavi. I onda kada pisci Staroga zavjeta bilježe riječ Otac za Boga, redovito je uzimaju u smislu Stvoritelj. Tako čitamo u Pnz 32, 6: „Narode, Jahve je otac tvoj, Stvoritelj”. Podjednako starozavjetni najvjestitelji Boga nazivlju Ocem ukoliko je Bog izbavitelj i spasitelj svoga naroda koji neprestance zapada u najrazličitije neprilike i poteškoće.

Božje se očinstvo u Starome zavjetu prije svega odnosi na Izraela kao cjelinu. Čitavi je narod „Jahvin sin” (Pnz 14, 1). Izrael je „prvorodenac” (Izl 1, 22; Jr 31, 9). Kada se narod posebice osjeća grešnim, pun pouzdanja veli Bogu „moj Otac” (Jr 3, 4). Hošea napominje da će se u zadnje doba o Izraelcima govoriti da su „sinovi Boga živoga” (Hoš 2, 1).

U Starome zavjetu rado se naznačuje da će se na budućem Pomazaniku na zaseban način obistinuti Božje očinstvo. U Sir 51, 10 Mesija govori Bogu: „Ti si moj Otac.” U Ps 89, 27 stoji da će Mesija kazati Bogu „Oče moj”.

Božje očinstvo dolazi jače do izražaja u knjizi *Mudrosti*. Tu se pod helenističkim utjecajem u više navrata²¹ ističe da je Bog Otac. Ipak u Starome zavjetu valja posebice svratiti pozornost na Sir 23, 1-4. To je mjesto naročite vrijednosti kada je riječ o Božjemu očinstvu. Na žalost hebrejski je tekst za te retke nepoznat. Posjedujemo ih samo na grčkome. Stoga nismo posve sigurni kako je glasila izvorna misao. U grčkome je tekstu naznačeno da se jedna pojedinačna osoba usudila tvrditi da je Bog „Otac njezina života”. Tim je izrazom to mjesto jedinstveno u čitavoj starozavjetnoj Bibliji. Pojedinaac Boga zove „Ocem svoga života”. Iako je i ta izreka vjerojatno plod helenističkoga utjecaja, velike je koristi i sjajne budućnosti.

Stari zavjet svjesno Boga rijetko zove Ocem. Time se želi odvojiti od mišljenja okolnih naroda koji Božje očinstvo smatraju biološkim. Taj mitološki način govora Stari zavjet odlučno zabacuje. Židovi su se bojali da bi nazivanje Boga Ocem moglo opet zavesti na mnogoboštvo. Oni su pak uvijek svjesni koliko ih je truda stajalo dok su se vinuli do čiste vjere u jednoga Boga. Stoga jednoboštvo ljubomorno čuvaju kao najveću dragocjenost i blago. Osim toga, Božje očinstvo ne žele jako isticati da bi što bolje štitili Božju transcendentnost. Židovi nisu u Starome zavjetu došli na pomisao da očinstvo izražava samu Božju bit. Kada su ipak Boga nazivali Ocem, izražavali su uvjerenje da Bog ima neograničenu vlast i da gospodari svijetom i poviješću. Nazivom Otac htjeli su ispovjediti da su Bogu

19. O Bogu kao Ocu u Starome zavjetu vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 55-60; J. JEREMIAS, *Message*, 10-16, J. JEREMIAS, *Abba*, 8-11; G. EICHHOLZ, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen, 1978, 117; *Traduction oecuménique de la Bible. Ancien Testament*, I, Paris, 1976, 2151 bilj. r; G. QUELL, *Patêr*, u ThW 5 (1954), 969-971; J. JEREMIAS, *Paroles*, 83-87, A. REBIČ, *Očenaš*, 29-41; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 71-73.

20. Usp. Jr 3, 4; 3, 19, Mal 1, 6; Iz 63, 16, 64, 7.

21. Usp. *Mudr* 2, 16, 11, 10; 14, 3.

poslušni, da u nj imaju povjerenje i da pred njim gaje ljubav i strahopoštovanje. U Starome se zavjetu uz Božje očinstvo rado veže misao o milosrđu i praštanju. Bog je Otac jer milosrdno oprašta sve slabosti svoje djece.

3. — Teološka židovska vanbiblijska književnost u Palestini dosta je, kao i Stari zavjet, suzdržana pred nazivom Otac za Boga. Poneki put se ipak naide na koje mjesto gdje se o nekome kaže da mu je Bog Otac. Pojedinci se, uza sve to, ne osmjeljuju reći Bogu „moj Oče”. Novost je u odnosu na Bibliju što se u liturgijskim molitvama makar pokatkada Bog naziva Ocem. U Isusovo doba Božje se očinstvo poglavito shvaćalo kao poticaj na poslušnost prema Zakonu. Bog je Otac i zato treba opsluživati njegovu volju očitovanu u biblijskim propisima. Osim toga, uz Boga kao Oca veže se očinska ljubav koja nema međe. Nadilazi svekoliku ljudsku grešnost. U Izraelu se vjeruje u Božju ljubav koja oprašta sve nedostatke i grijeha koje čovjek u svojoj slabosti počinja^{2 2}.

Židovi u diaspori nekako su bili skloniji Boga častiti imenom Otac. Vjerojatno je to posljedica njihova življenja u svijetu koji je govorio grčki. I rabini su nerijetko u svojim izlaganjima isticali da je Bog Otac. U kumramskim knjigama, začudo, postoji samo jedan ulomak gdje se Bog drži za Oca^{2 3}.

4. — Evanđelisti gotovo nebrojeno puta bilježe^{2 4} da je Isus Boga nazivao Ocem. To je, zacijelo, najbitnija Kristova objava o Bogu. Smije se reći da je Božje očinstvo temeljna misao i ono najvažnije u svekolikoj Isusovoj propovijedi. Imamo dojam da je Gospodin želio naučiti svoje slušatelje da je Bogu zapravo vlastito ime Otac. Bog je sav u očinstvu. To je njegova suština. Takav je u sebi i prema svijetu. Očinstvo je srž Božjega bića. Ono je Božja „nutrina” (Iv 1, 18).

U svome govoru o Bogu kao Ocu Isus pomno i trajno razlikuje izričaje „moj Otac” (Mt 7, 21) i „vaš Otac” (Mt 5, 16). Svjestan je da se on kao „Sin” (Mk 13, 32; Mt 11, 27) i „Sin Božji” (Mt 16, 16) bitno razlikuje od svih ostalih na koje se odnosi izraz „vaš Otac”. Isusu je Bog Ocem kao nikome drugom. Samo se on rađanjem kao Bog rađa od Oca. I kao čovjek svoje „postanje” (Mt 1, 18) jedini on neposredno posjeduje od Boga (Mt 1, 16) i „Duha Svetoga” (Mt 1, 18). Samo Isusovo bogosinovstvo opravdava u strogome smislu Božji naziv Otac. Isus je ipak želio ljudima omogućiti da imaju dijela na njegovu sinovstvu i da po njemu mogu Boga nazivati Ocem. Zato je učenike poučavao da je Bog njihov Otac. To najočitije dolazi do izražaja u izričaju „vaš Otac”. I vjernici se po krsnome „novoporođu” (Tit 3, 5) i vjeri „rađaju iz Boga” (Iv 1, 13). Tako postaju „djeca Božja” (Iv 1, 12). Stoga im Bog nije Ocem samo zato što ih je stvorio već i zato što ih je spasio i otkupio. To je novi razlog zbog kojega imaju pravo i dužnost Boga zvati Ocem^{2 5}.

22. Usp. J. JEREMIAS, *Message*, 13-16; J. JEREMIAS, *Abba*, 12-27; G. SCHRENK, *Patêr*, 977.

23. Usp. J. JEREMIAS, *Message*, 13-16, TOB, I, 2151 bilj. r; G. SCHRENK, *Patêr*, 978, G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 117-118.

24. Usp. J. JEREMIAS, *Message*, 20-24; J. JEREMIAS, *Abba*, 28-70; G. SCHRENK, *Patêr*, 981-996.

25. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 65.68.69; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 110-113.

Isusovo poimanje Božjega očinstva na zaseban se način očituje u njegovim molitvama. O Isusu kao molitelju posebno rado piše Luka u svome evanđelju. U više navrata²⁶ bilježi da se Isus molio Bogu. U svojim molitvama Krist se ne-
prestance obraća Bogu nazivajući ga Ocem. Štoviše, upotrebljavao je aramejsku riječ *abbá*²⁷. To se vidi iz Mk 14, 36. Čini se da izričaj *abbá*, primijenjen na Boga, najjasnije izražava što je Krist mislio o Bogu. To se uočuje ako primijetimo da *abbá* pripada u prisni židovski obiteljski rječnik. Po svjedočanstvu talmuda i antiohijskih crkvenih otaca koji su u kući govorili jezikom bližim aramejskom, nekako dijete izgovara *abbá* kada prvi put stane tepati i upućivati riječ vlastitome ocu. S *abbá* su se ocu obraćali mladići i djevojke kada su htjeli iskazati blizinu, poslušnost i ljubav prema svome roditelju. Sada je jasno zašto se ta svakodnevna i jednostavna riječ ne pojavljuje u židovskome religioznom rječniku. Nema nijedne židovske molitve u kojoj bi se vjernik s *abbá* u prošnji upravio na Boga. Krist se, naprotiv, poslužio upravo s *abba* kada je molio Boga. Nije, prema tome, teško uočiti svu smionost, svježinu i novost koju posjeduje taj izraz upotrijebljen u molitvi. Smijemo reći da u *abbá* nalazimo najvredniju Kristovu tvrdnju o Bogu. Sjajno iskazuje ono što je Isus mislio i učio o Božjemu očinstvu.

Posve je, dakle, prirodno što je Isus započeo i onu molitvu koju je dao učenicima kao znamen uzajamnoga zajedništva i jedinstva s Bogom prisnom riječju „Oče”. U izričaju „Oče” sažeto je svekoliko ljudsko nastojanje da se pronikne u najdublju Božju tajnu. Bezbrojni su narodi i nesvjesno osjećali da je Vrhovno biće u koje vjeruju Otac. Stari je zavjet pripremio duhove da plodonosno saslušaju navještaj o Bogu kao Ocu. Ipak moramo reći da je Krist preko svoje zajednice naj snažnije propovijedao Božje očinstvo. U riječi „Oče” kojom počinje Očenaš ostavio je najdublju i najvažniju vjersku istinu koja će prijeći u sva kršćanska Vjerovanja. Ona bez iznimke počinju vjerom u „Boga koji je Otac”.

5. — Već su kršćani prvoga pokoljenja Boga nazivali Ocem. To svjedoči tvrdnja u 1 Pt 1, 17. Tu Petar, po svemu sudeći, polazi od Očenaša²⁸. Veli da vjernici „Boga nazivaju Ocem”. Apostol Pavao, iako piše kršćanima koji su govorili grčki, dvaput se navraća na *abbá*. Znači da je smisao riječi tako poznat i važan da ga poznaju svi ondašnji vjernici. *Abba* kao oznaku za Oca čitamo u Rim 8, 15 i Gal 4, 6. Mjesta su sadržajem gotovo istovjetna. Pavao doziva u svijest zbog čega je Duh Sveti došao u povijest. Razlog je upravo *abbá*. Isus je učio da je Bog *abbá*. U Očenašu je naučio učenike da se tako mole Bogu. Ali, da bi to prodrlo u vjernička srca i postalo najdublje osvjedočenje, potrebit je Duh Sveti. On u vjerniku „kliče” Bogu *abbá*. Nije riječ o nekom nerazgovijetnom i vansebnom zazivanju koje bi prelazilo u galamu već o djetinjem pouzdanju kada se snažno zove u pomoć. Smije se reći da u Rim 8, 15 i Gal 4, 6 imamo stanovitu srčiku

26. Usp. Lk 22, 42; 23, 34; 23, 46, 10, 21.

27. O *abba* vidi J. JEREMIAS, *Message*, 16-26; J. JEREMIAS, *Abba*, 56-70; L. SABOURIN, *Discorso*, 433-434, G. SCHRENK, *Patêr*, 984-985; TOB, II, 469 bilj. z; 173 bilj. s; 232 bilj. z; J. JEREMIAS, *Théologie, du Nouveau Testament*, Paris, 1973, 49-50, 81-88.

28. Usp. TOB, II, 718 bilj. s.

novozavjetne vjere. Kršćanin se određuje kao onaj tko u Duhu Svetome na temelju Isusove objave Boga naziva „Oče – *abbá*”²⁹.

Naš

Biblijski tumači drage volje upozoravaju na vrijednost zamjenice „naš” u Očenašu. Misle da se ta rječca u prvome redu odnosi na dvanaestoricu apostola koje je Isus učio moliti Očenaš. Razumije se da se „naš” proteže i na sve one koji će osim Dvanaestorice poći za Isusom tijekom povijesti. Tu su na prvome mjestu učenici koji su se neposredno ili izdaljeg družili s Kristom, mada nisu pripadali u uži apostolski krug. Poslije Isusovih suvremenika izraz „naš” obuhvaća sve kršćane koji se kao jedna obitelj obraćaju Bogu, svome zajedničkome Ocu. Smije se, štoviše, kazati da se u tome „naš” u neku ruku nalaze svi koji su, općenito govoreći, pozvani moliti molitvu Gospodnju. Isus je, zacijelo, govoreći Očenaš, pred očima imao cijeli ljudski rod. Njega kršćani zastupaju kada izgovaraju „Oče naš”. Stoga se u „naš” okuplja čitavo čovječanstvo. Očenaš, prema tome, nije molitva pojedinca. Pojedinac je moli, ali se u njegovu glasu sabiru glasovi svega ljudskoga roda³⁰.

Egzegeti se također pitaju da li je u „naš” iz Očenaša uključen i sami Gospodin Isus. Podijeljena su suda. Jedni³¹ smatraju da je Isus pozvao svoje sljedbenike da zajedno s njime mole „Oče naš”. Krist bi sve ljude sjedinio u svojoj osobnoj molitvi Ocu. Osnovica za takvo mišljenje dade se nazreti u riječi Uskrsloga kada učenike naziva „svojom braćom” (Iv 20, 17; Mt 28, 10). Svi ljudi kao braća, okupljeni oko Krista, mole zajedničkoga Oca. Tako se u izričaju „naš” nalazi i sami Isus.

Ipak pretežiti dio novozavjetnih tumača drži da je Isus izuzet iz zamjenice „naš”. Na to ih navodi činjenica što je Isus — kako već istaknusmo — svjesno razdvajao izričaj „moj Otac” i „vaš Otac”. Isus svoje jedinstveno sinovstvo ne može s nikim podijeliti. Ono je njegova osobna svojina. Stoga Isus i ne veli Bogu s ostalim ljudima „Oče naš”. Ljudi su sinovi Božji po milosti i posinovljenju. Bog je za njih sve jednako Otac. To je ljudima zavrijedio Krist svojim životom i djelima. U tu se svrhu šalje i Duh Sveti. On u pojedincu odjelotvoruje Božje milosno sinovstvo koje je zaslužio Isus. Zato je Bog „naš” Otac. Zbog toga svi ljudi zajedno zazivaju Boga kao svoga Oca. Oni su neposredni subjekt zamjenice „naš” u Očenašu³².

29. Stanovito tumačenje *abbá* u Pavla pružaju L. SABOURIN, *Discorso*, 433-434; J. JEREMIAS, *Abbá*, 67-70, TOB, II, 469 bilj. z; G. SCHRENK, *Patêr*, 984.1007-1008.

30. O obujmu zamjenice „naš” usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 64-65; P. BONNARD, *Evangile*, 28; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 8; J. JEREMIAS, *Message*, 22; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1972, 199; K. BARTH, *La prière*, Delachaux-Niestlé, 1967, 42-43.

31. U tome se smislu izjašnjavaju npr. K. BARTH, *Prière*, 42-43; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 69-71. Sud ne zabacuje ni J. CARMIGNAC, *Recherches*, 64-65.

32. Da je Isus isključen iz „naš”, drže primjerice J. CARMIGNAC, *Recherches*, 64-65; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 146; P. BONNARD, *Evangile*, 82; L. SABOURIN, *Discorso*,

Na nebesima

Drevni je čovjek „nebo” smatrao svodom koji natkriljuje ravnu zemljinu plohu. Tako je „nebo” sastavni dio svijeta. Ono je njegov gornji i viši dio. Nebo je nalik ogromnome šatoru na koji su pričvršćene zvijezde³³. Svakolika Biblija drži da je „nebo” Božje obitavalište. Istodobno je slika za Božju transcendenciju i posvemašnju odvojenost od zemlje i svega što se na njoj zbiva. Nebo je znak Božje veličine i veličanstva. Bog je „na nebu” da bi gospodario svime što se događa na zemlji i u čitavom svemiru. Nebo je predio odakle počinje Božje djelovanje u svijetu i povijesti. Kazati da je Bog „u nebesima” znači istaknuti da se posve razlikuje od čovjeka³⁴. Ipak Božje prebivanje „na nebesima” ne isključuje Boga iz ljudskoga zbivanja. Semiti upravo naglašuju da je Bog „na nebu” kako bi mogli dodati da je posve bliz čovjeku i da se za nj očinski brine³⁵. Čini se da te misli spontano doziva u svijest grčka izreka iz Očenaša prevedena s riječima „na nebesima”. Ali ako se pođe od hebrejske osnove grčke sintagme, dobiva se nova misao³⁶. Ona, doduše, ne zabacuje rečeno već ga upotpunjuje i pozornost svraća na drugo tumačenje. Semitska fraza „Otac na nebesima” ističe razliku između zemaljskoga oca i Oca koji je „na nebesima”. Zemaljski otac zaostaje za nebeskim. On je, dakako, važan, ali za vjernika ne može se usporediti sa značenjem Oca „na nebu”. Zapravo jedini pravi čovjekov Otac je onaj što prebiva „u nebesima”. To je tumačenje tog dijela Očenaša u skladu s Gospodinovom riječi: „Ni ocem ne zovite nikoga na zemlji. Ta jedan je Otac vaš — onaj na nebesima” (Mt 23, 9).

Sveti se

Prva je prošnja u Očenašu izražena s *hagiasthêtô*. U izričaju se posve očito osjeća stanovito strahopočitanje pred Bogom³⁷. Vidi se to otuda što se molitelj ne obraća Bogu izravnim zazivom već se skriva iza pasivnoga oblika³⁸. Biblija se dragovoljno služi pasivom kada govori o Bogu. Pasiv je skroviti i zaobilazni način da se spomene i prizove Bog, a da se istovremeno prešuti njegovo ime. Sva-ko je suvišno i pretjerano izricanje Božjega imena uzaludno. Biblijski pak čovjek ne zaboravlja naredbu: „Ne uzimaj uzalud imena Jahve, Boga svoga” (Izl 20, 7).

434, G. SCHRENK, *Pater*, 988. Općenito o pitanju vidi J. JEREMIAS, *Message*, 38-56; TOB, II, 348 bilj. i; G. SCHRENK, *Patêr*, 987-988.

33. Usp. H. TRAUB, *Ouranós*, u ThW 5 (1954), 513-514.

34. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 70-77; P. BONNARD, *Évangile*, 82; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 8; G. SCHRENK, *Patêr*, 979-980; W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, Dusseldorf, 1970, 146; K. BARTH, *Prière*, 46-48; A. REBIĆ, *Očenaš*. 29-41, G. SCHRENK, *Patêr*, 985-987.

35. Usp. P. BONNARD, *Évangile*, 82; TOB, II, 58 bilj. w.

36. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 70-77; A. HAMMAN, *Prière*, 103.

37. Usp. J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 147-148.

38. Ulogu pasiva na tome mjestu ističu: P. BONNARD, *Évangile*, 83; L. SABOURIN, *Discorso*, 434-435; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 121; TOB, II, 58 bilj. x.

Glagol *hagiázô* je gotovo nepoznat profanome grčkome jeziku³⁹. To je svetopisamska riječ. Posebice je česta u Septuaginti. U sinoptika je dosta rijetko upotrijebljena. Najznamenitije mjesto gdje se u Novome zavjetu čita upravo je ovo koje raščlanjujemo.

Čini se da je molba, izražena s *hagiasthêtô*, stanoviti odjek molitve kojom se završavalo bogoslužje u sinagogi⁴⁰. Jasno je da je Isus tu molitvu poznavao i molio od najranije dobi. To nas upućuje na to da sadržaj izričaja *hagiasthêtô* kušamo tumačiti polazeći iz Svetoga pisma i židovske teološke književnosti.

Biblija veoma često i na razne načine izražava misao da je Bog svet. Ona Boga donekle određuje kao osobu kojoj je vlastito ime „Sveti” (*ho hágios*). Izričaj se čita u Iz 40, 25 i 43, 14. Jednako se na jednome mjestu izrazio i Sirah (Sir 36, 3). Uz to, postoje brojna starozavjetna mjesta⁴¹ gdje se Bogu pripisuje pridjev „sveti” (*hágios*). Također se ističe⁴² da je Božje ime „sveto” (*hágion*). Izaija je Boga oslovljavao izričajem „Svetac Izraelov” (Iz 1, 4). Naziv je poznat i drugim starozavjetnim piscima.⁴³ Svetost, pripisana Bogu, nije neko svojstvo koje bi se moglo brojiti s ostalim osobinama koje Pismo veže uz Boga. Čak nije ni kakvoća koju bismo smjeli držati najvišom Božjom odlikom. Svetost je srž Božjega bitka. Ona je isto što i Božje božanstvo. Jasno je da je Božja svetost potpuna i da joj se odnikuda ne može ništa dodati. Nitko ne dopunja Božju svetost. Ona je u sebi cjelovita⁴⁴.

Smisao povijesti staroga Božjeg naroda bio je: Objaviti pucima svetost Boga u koga vjeruje. Izrael kao cjelina nije odjelotvorio to poslanje⁴⁵. To im Bog predbacuje preko proroka. Izrael je „oskvrnuo” i „obeščastio” svoga Boga (Am 2, 7, Jr 34, 16). Nije očitovao Božju „svetost” (Pnz 32, 51). Tako je i Pavao prosudio povijest vlastitoga naroda. Reče da je Izrael nepoštivanjem Zakona „obeščastio Boga” (Rim 2, 23). Budući da Izrael kao zajednica nije bio svjedok Božje svetosti u svijetu, Bog je objavio po prorocima da će on sam obznaniti svoju svetost. On će biti objavitelj svoje vlastite slave. O tome svjedoče brojni starozavjetni ulomci⁴⁶. Bog se pokazuje svetim kada se objavljuje pravednim Suce m i milosrdnim Spasiteljem ljudi⁴⁷. Božja svetost naročito dolazi do izražaja u životu i djelu Isusa Krista. Krist je objavitelj Očeve svetosti. Sam moli: „Oče, proslavi svoje Ime” (Iv 12, 28). Puna objava Božje svetosti zbit će se kada

39. Općenito o glagolu *hagiázô* vidi npr. P. BONNARD, *Évangile*, 83 i O. PROKSCH, *Hagiázô*, u ThW 1 (1933), 112-113.

40. Židovsku ovisnost napominje J. JEREMIAS, *Paroles*, 88-90.

41. Usp. Ez 39, 7.

42. Usp. Ez 20, 39; 36, 20-22, 39, 7.25; 43, 7-8.

43. Evo tih mjesta: 2 Kr 19, 22; Jr 50, 29; 51, 5; Ps 71, 22; 78, 41; 89, 19.

44. O Božjoj svetosti vidi npr.: J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 9-13; TOB, II, 58 bilj x, TOB, I, 1070 bilj. r; 2177 bilj. j.

45. Usp. J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 147-148; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 200.

46. Usp. Ez 36, 23, Ps 115, 1; Ez 20, 41; Ps 79,9; Iz 29, 23; 48, 11; 52, 9.

47. Usp. Iz 5, 16; Ez 20, 41; 28, 22, 28, 25, 38, 16, 38, 23; 39, 27.

Bog uspostavi svoje kraljevstvo. Božja se svetost ukazuje kao zadnji čin cjelokupne povijesti spasenja. Spašenici će kroz svu vječnost ponavljati usklik: „Svet! Svet! Svet!” (Otk 4, 8).

O Bogu kao posvetitelju svoga imena na otmjen i tajanstven način govori i pasivni *hagiasthêtô* iz Očenaša. U njemu kršćanin moli da Bog napokon pokaže svoju svetost u ovome svijetu koji ne časti Božjega imena. Svijet je otkupljen, ali sile zla još nisu posve uništene. Stoga kršćanin s *hagiasthêtô* vapi da se Bog smiluje te očituje svoju svetost. Tako će nestati zla u svijetu⁴⁸.

Hagiasthêtô otvara još jednu mogućnost tumačenja. I nju iznose tumači. Riječ je o moliteljevoj ulozi u posvećenju Božjega imena⁴⁹. Po Iz 29, 23, zadaća je „Jakovljeve kuće posvećivati ime” Jahvino. U Mt 5, 16 pak piše: „Tako neka svijetli vaša svjetlost pred ljudima da vide vaša dobra djela i slave Oca vašega koji je na nebesima”. I drugdje se u Pismu čita da čovjek „posvećuje” Boga kada opslužuje njegove zapovijedi⁵⁰. Vjernik „posvećuje” Božje ime ako ga spoznaje kao sveto. Također ga „posvećuje” kada priznaje Božju svetost te joj se divi i iskazuje posvemašnju čast. Bog poklanja svoju svetost vjerniku koji je dužan da joj bude svjedokom pred ljudima. Vidi se, dakle, da *hagiasthêtô* sadrži bitni poklad naše vjere. U *hagiasthêtô* kršćanin ispovijeda Božju svetost i odaje joj počast. Time pridonosi Božjoj proslavi.

Navedene načine tumačenja *hagiasthêtô* ne treba međusobno suprotstavljati. Uzajamno se ne isključuju. Skladno povezani, izrazuju veliku molitvu. Vjernik s *hagiasthêtô* prosi da Bog osobno objavi svoju svetost i da je on iznutra prihvati te je razglašuje u svijetu u kojem živi. Tako sve postaje sveto.

Ime tvoje

Vjernik u Očenašu blagosiva Božje „ime”. Valja, prema tome, svratiti pozornost na biblijsko poimanje osobnih imena. Za naš zapadni način mišljenja osobno ime nema naročite vrijednosti. Jedina mu je uloga međusobno razlikovati osobe. Ime po sebi ništa ne veli o osobi koja ga posjeduje. Biblija i narodi na drevnome Istoku posve drukčije vrednuju ime. Tu ime ima veliku ulogu. Ono izrazuje samu bit svoga nositelja. Po imenu se zna što je i kakva je osoba koja ga ima. Isto tako ime izražava ulogu svoje osobe. Ono, dakle, nije nešto sporedno i izvana dodano biću. S bićem je jedno i biće objavljuje. Sve to nadasve vrijedi za

48. O Bogu kao subjektu za *hagiázô* vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 78-88; J. DUPONT - P. BONNARD, *Notre*, 9-13; L. SABOURIN, *Discorso*, 434-435; J. JEREMIAS, *Paroles*, 88-90; A. REBIĆ, *Očenaš*, 43-46; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 147-148; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 74; W. GRUNDMANN, *Evangelium*, 200; TOB, II, 58 bilj. x; TOB, I, 1066 bilj. q, 2177 bilj. j.

49. O čovjekovu udjelu u *hagiasthêtô* vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 78-88; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 9-13; L. SABOURIN, *Discorso*, 434-435; TOB, II, 58 bilj. x.

50. Usp. Lev 22, 32; Br 27, 14; Pnz 32, 51; Iz 8, 13; 29, 13.

samoga Boga. Biblijski je čovjek želio upoznati Božje ime da bi ga mogao zazivati, slaviti i pripćiti drugima^{5 1}.

Bog je u Starome zavjetu objavio svoje ime. Učinio je to u znamenitome razgovoru s Mojsijem (Izl 3, 13-15). Tada je očitovao da se zove Jahve. Istina je da neki drže da se Bog i ranije objavljivao pod tim imenom. Ali je nepobitno da će se ime Jahve ukorijeniti u Izraelu na temelju Izl 3, 13-15. Što pak znači ime Jahve, nije lako reći. Možda se Bog nazvao Jahvom da bi čovjeka upozorio kako je njegovo ime neiskazivo jer je i njegovo biće nedostupno svakome razumijevanju. Božje je ime „povrh svakoga imena” (Fil 2, 9). Bog je zapravo bezimni ili posjeduje sva imena. Neki su ipak kušali tumačiti otajstveno ime Jahve. Dovedili su ga u svezu s raznim hebrejskim riječima i tako dobivali različita rješenja. Bog se naziva Jahve jer opstoji posvemašnjom opstojnošću. Nije ništavilo kao božanstva koja štuju neznabošci. Isto tako on je onaj koji daje opstanak svemu što postoji. Bića postoje ukoliko imaju dijela na Jahveu koga oba Zvjeta često nazivaju „Onaj koji jest” (*ho ôn*). Ali Bog se naziva Jahve i zato što se nalazi uz Mojsija i odabrani narod. Jahve prati povijest svoga naroda. Izraelska je povijest hodočasnički mimohod s Jahveom. Jahve je neprestani „Gospodin s nama” (Iz 8, 8-10). Bog nosi ime Jahve jer je stvorio sve što postoji i jer se za sve brine^{5 2}.

Novi zavjet je objavio da je Jahve Otac. Isto tako u Novome zavjetu kao i u Septuaginti Jahvinoj se osobi kao vlastito ime pripisuje vrhovna riječ religioznoga rječnika, a to je „Bog” (*ho Theós*). Kada Biblija bilježi tu riječ, gotovo isključivo pomišlja na Jahvea ili Oca. Sve što god na bilo koji način postoji u zadnjoj raščlambi, iako na različiti način, dolazi iz Oca. Zato se Otac naziva *ho Theós*. Ta imena kršćanin slavi u Očenašu. Naziva ih svetima. Moli Oca da ih objavi i učini da svi ljudi prigle spasenje sadržano u imenu Jahve, Otac i Bog.

Dođi

Glagol „doći” u Matejevu je evanđelju samo u Očenašu vezan uz „kraljevstvo”. Upotrijebljeni oblik je pasivni aorisni imperativ (*elthétô*). Jedno i drugo, čini se, ima određeni smisao. Ukoliko je riječ o pasivu, očito se želi naznačiti da je jedino Ocu moguće izvršiti imperativ „dođi”. Aorist pak daje naslutiti da zbivanje na koje se odnosi „dođi” nije zamišljeno kao dugo i polagano ostvarenje nego kao čin koji se odjednom i konačno događa. Ipak treba dodati da točna vrijednost izričaja „dođi” ovisi o smislu „kraljevstva” na koje se odnosi^{5 3}.

51. O značenju „imena” vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 78-88; J. BONNARD, *Evangile*, 83; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 9-13; A. REBIĆ, *Očenaš*, 43-46; H. BIETENHARD, *Onoma*, u ThW 5 (1954), 242-243; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 121; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 74, TOB, I, 167 bilj. y; 246 bilj. f; 359 bilj. k; TOB, II, 58 bilj. x.

52. U svezi s imenom Jahve, usp. TOB, I, 138 bilj. a.

53. O „dođi” vidi P. BONNARD, *Evangile*, 83 i J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 13-16.

Kraljevstvo tvoje

Predmet je druge molitve u Očenašu Očevo „kraljevstvo”. Grčka riječ *basileia* ima tri osnovna značenja⁵⁴. Sva tri se pojavljuju, premda raznomjerno, na novozavjetnim stranicama. Tako *basileia* znači „kraljevsko dostojanstvo i vlast” onoga tko se rodi ili postane kraljem. S *basileia* se također izražava kraljevo „vladanje”. Često se *basileia* odnosi na osobe i predio na kojem se rasprostire kraljeva moć. U tome se slučaju zgodno prevodi riječju „kraljevstvo”.

Riječ *basileia*, vezanu uz Božje ime, dosta rijetko susrećemo u Starome zavjetu⁵⁵. Taj se Zavjet izražava konkretnije. Rado ističe da je Bog „kralj” i da svi-me „vlada”. Po starozavjetnome nauku, „vladanje” i „kraljevsko dostojanstvo” pripada Bogu od svih vremena. To je vječna obilježba Božjega bića. Temu o Bogu kao vladaru povijesti i svijeta posebice isticahu proroci. Oni su izraelsku povijest tumačili kao razdoblje u kojem se jasno i zamjetljivo pokazuje Božje „vladanje”. Misao je prešla u svekoliku židovsku predaju koja ju je stoljećima čuvala živom. Židovi su neprestance maštali o tome da će Bog u Jeruzalemu očitovati svoje „kraljevsko dostojanstvo” i tu uspostaviti svoje „vladanje”. Jeruzalem bi imao postati duhovno središte čitavoga svijeta. Čovječanstvo će se okupiti oko Jeruzalema. Bog će otuda rasprostrti svoje „kraljevstvo” do posljednjih među na zemlji.

Tema „kraljevstva” u Novome je zavjetu veoma česta. To naročito vrijedi za Matejevo evanđelje. Matej zapravo u svome djelu želi navijestiti da je starozavjetno i općenito židovsko očekivanje da će Bog uspostaviti svoju *basileia* s Isusovim dolaskom postalo zbilja. Zato Matej naznačuje da je *basileia* središnja točka Isusove propovijedi. U Kristu je Božja *basileia* postala bliza i već nastupila (Mt 4, 17; 10, 7; 12, 28). Po sebi se razumije da tu riječ *basileia* ima sva tri svoja značenja. Bog po Isusu okuplja Crkvu u kojoj se ljudi podlažu drage volje i s ljubavlju Božjemu „vladanju”. Na članovima se Crkve već stala ostvarivati Božja „kraljevska vlast”. Vjernici priznaju Božje „kraljevsko dostojanstvo”. Oni su podložnici Božjega „kraljevstva”. Bog djeluje u srcima vjernika. Vjernici priznaju i prihvaćaju zakon Božjega kraljevstva. U njima je milost pobijedila zlo.

U Očenašu, dakle, molimo da dođe Očeva *basileia*. Tražimo od Oca da očituje svoje „kraljevsko dostojanstvo”. Ištemo da njegovo „vladanje” postane zbiljom u našem životu i u cijelome svijetu. Kada ljudi prigrle Božje „vladanje”, svemir će postati Božje „kraljevstvo”. Očito je da to još nije svakodnevna zbilja. Ali smisao je povijesti i milosnoga djelovanja u njoj da čovječanstvo svakim danom sve to više postaje Božje „kraljevstvo”. To će se u punini ozbiljiti kada svi ljudi priznaju Očevo „vladanje” i kada stanu po njemu živjeti. Iako je Očevo

54. O značenju riječi *basileia*, usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 91; TOB, II, 207 bilj. v, M. VUGDELIJA, *Pastoralni aspekti Besjede u prisposodobama (Mt 13, 1-52)*, Zagreb, 1985, 42-46.

55. O starozavjetnome poimanju „kraljevstva” vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 89-102, J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 13-16; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 106; TOB, II, 47 bilj. g.

„kraljevstvo” već istina gdje je milost nadjačala grijeh i gdje vlada Kristov zakon, ono još nije posve proželo svijet. Stoga je „kraljevstvo” još uvijek predmet kršćanskoga ufanja i iščekivanja. U molitvi Gospodnjoj molimo da Otac, jedini za to sposoban, uskori dan kada će „njegovo kraljevstvo” biti jedina zbilja što postoji⁵⁶. To će se ostvariti kada Krist iznova dođe. Taj je dolazak „cilj” (1 Kor 15, 24) cjelokupne ljudske povijesti. On je također istinski „konac” (1 Kor 15, 24) svega zbivanja. Tada će se uspostaviti vječna Očeva *basileia*. Stoga se za nju može u pasivu aorisno reći *elthêto* – „dođi!”

Budi

U Očenašu još jednom nailazimo na pasivni aorisni imperativ – *genêthêto*. Glagol *gígnomai* („postati”) po sebi je iznimno široka opsega. Oznaka je svakoga bića i najrazličitijih zbivanja. Sve se u stvorenome zbiva i događa. Jedino Bog nema sveze s postajanjem. To ga bitno razlikuje od stvorenja kojemu je zbivanje bitna značajka. Bog jest, stvorenje postaje. Po imperativu *genêthêto* vidimo da je ono na što se taj izričaj odnosi velika i žarka moliteljeva želja. Čak bi se moglo reći da molitelj donekle naređuje da se posvuda, uvijek i od svih stvorenja provodi u djelo objekt na koji se s *genêthêto* smjera. Jasno je da takvu puninu može ostvariti jedino Otac. Već to upućuje na misao da je pravi subjekt u *genêthêto* izravno Bog. Uostalom, to donekle traži i pasivni oblik upotrijebljenoga glagola. Prema tome, u Gospodnjoj se prošnji moli da Otac osobno učini da svugdje, na svakome mjestu i vazda kod svih stvorenja „bude”, tj. „postane” njegova volja⁵⁷.

Volja tvoja

U grčkome postoje dvije riječi koje na hrvatski prevodimo s „volja”. Grk posize za *thélêsis* kada želi kazati da neko biće posjeduje moć koja se zove „htjenje”. „Htjenje” je sastavni dio razumne duhovne naravi. Riječ *thélêma* koju citamo u Očenašu izražava zapravo ono što *thelesis* nastoji posjedovati u svojoj vlasti jer to cijeni i ljubi. Dok se *thélêsis*, vezana uz subjekt, uzima u subjektivnome smislu, *thélêma* se odnosi na predmet koji subjekt hoće i zato govorimo o njezinu objektivnome značenju⁵⁸.

56. Za ovaj dio Očenaša, usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 89-102; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 13-16; L. SABOURIN, *Discorso*, 435-436; K. L. SCHMIDT, *Basileia*, u ThW 1 (1957), 582-592; A. REBIĆ, *Očenaš*, 47-56; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 121-122; W. TRILLING, *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München, 1964, 143-151; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 74-76, R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 106-121; TOB, II, 47 bilj. g; 58 bilj. y; 207, bilj.

57. O vrijednosti i značenju toga izričaja u Očenašu, usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 106-108; J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 16-21; TOB, II, 58 bilj. z.

58. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 103-104; L. SABOURIN, *Discorso*, 437-438.

U Matejevu spisu često susrećemo riječ *thélêma*. Matej je nikada ne upotrebljava u profanome smislu. Vazda joj dodjeljuje teološko značenje. Značajno je za Matejevo evanđelje da se *thélêma* redovito veže uz Oca. Takvu svezu osim u Gal 1, 4 ne čitamo više nigdje u cjelokupnoj starozavjetnoj i novozavjetnoj Bibliji. U Mateja Isus veoma rado govori o „volji svoga Oca” (Mt 7, 21; 12, 50, 18, 14). Na zaseban je način Kristova molitva u Getsemanskome vrtu srodna s molitvom Očenaša. I tom se prigodom Isus obraća Ocu pa kao i u Očenašu veli: „Budi volja tvoja!” (Mt 26, 42). Po Mateju, dakle, Božja *thélêma* „biva”, „vrši se” i „postaje”. Stanovito se ostvarenje „volje” proteže kroz čitavo Matejevo djelo. Gotovo da mu je to jedan od biljega. Nikakvo onda nije čudo što istu temu imamo i u Očenašu⁵⁹.

Neposredni je izvršitelj Božje „volje” sami Otac. Samo je on sposoban svoju „volju” provesti u zbilju. To je posve razumljivo jer se Božja „volja” u biti odnosi na djelo ljudskoga spasenja koje može izvesti jedino Bog. Međutim, u Božju je „volju” uključen i čovjek. Čovjek mora „htjeti” prihvatiti spasenje koje mu Bog nudi. Isto je tako dužan prigrliti zapvjedi koje su niknule iz Božje spasenjske „volje”. Otuda je jasno zašto baš Matej u svome evanđelju naročito naglašeno ističe nužnost Božjih naredaba.

U Očenašu molimo da Bog svojom milošću tako pripremi našu volju da u potpunosti usvojimo i izvršimo njegovu volju. Duhovna je čovjekova povijest upravo pokušaj što prisnijega usklađivanja vlastite volje s Božjom voljom. Predmeti im se moraju podudarati. Jasno je da će se sve ljudske volje u potpunosti uskladiti s Božjom voljom kada se iz vremena prijeđe u blaženu vječnost. U ovome vijeku čovjek mora odlučno i s ljubavlju odgovarati svojim čudorednim ponašanjem Božjemu naumu. Očenašom se moli da nas Otac prikloni da se predamo njegovoj volji i da na nju u poslušnosti stalno pristajemo. Tako slijedimo primjer Krista iz Getsemanskoga vrta. Predmet naše „volje” poistovjećuje se s onim što hoće Očeva *thélêma*⁶⁰.

59. O tome posebice u W. TRILLING, *Das wahre Israel*, 187-192.

60. U svezi s trećom molbom u Očenašu, ups. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 103-109, J. DUPONT-P. BONNARD, *Notre*, 16-21, G. SCHRENK, *Thélêma*, u ThW 3 (1957), 52-63; A. REBIĆ, *Očenaš*, 57-60; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 122-123; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 150.152; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 76; TOB, II, 58 bilj. z.

Kako na nebu tako i na zemlji

Navedeni izričaj nije u Očenašu beznačajan. Čak bi se moglo kazati da na njemu bar donekle leži naglasak prvoga dijela te molitve. Izričaj je inače dobro poznat hebrejskoj Bibliji. Otuda je i prenesen u grčki tekst. Njime tražimo da „na zemlji” bude „kao na nebu”. Prema tome, „nebo” se ukazuje uzorom, slikom i ogledalom „kako” treba da je „na zemlji”. Na tome mjestu Očenaša „nebo” doziva u pamet dio svemira koji se razlikuje od „zemlje” – ljudskoga obitavališta i poprišta čovjekove povijesti. U Bibliji je „nebo” naziv za sva nebeska tjelesa koja se „pokoravaju Stvoriteljevoj volji” (Sir 42, 15). Danijel je u 3, 57-87 sjajno opisao kako svekoliko stvorenje slavi Boga. Nebeski je sklad na čast onome tko ga je uspostavio. Ljudi stoje udivljeni pred neizrecivom svemirskom ljepotom. Nebo je uvijek pozivalo čovjeka da se pokloni Bogu. Međutim, „nebo” je možda još više naznaka za blažene duhove koji trajno vrše nebesko bogoslužje u počast Božjega veličanstva. „U nebu” zacijelo caruje Očeva svetost. Tu je već ostvareno Božje „kraljevstvo” i u djelo se provodi Božja „volja”. Isto treba obistinuti „i na zemlji”. Sinovi zemlje moraju „poput neba” – nebeskih tjelesa i stanovnika u nebu – slaviti Božju svetost, ostvarivati njegovo kraljevstvo i vršiti Očevu volju. Tako će „zemlja” polako postajati „nebo”. U potpunosti će pak biti nebo kada se i na njoj ostvare sve tri prošnje Očenaša koje su „na nebu” već prava zbilja. Tad će „nebo” i „zemlja” biti jedno te isto⁶¹.

61. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 110-117; L. SABOURIN, *Discorso*, 438-439; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 121-122; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 151; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 76; TOB, II, 58 bilj. a.