

## OČENAŠ U NOVIJIM TUMAČENJIMA (II.)

### Kruh naš

Istaknimo najprije što sve može značiti „kruh“ za koji molimo u Očenašu.<sup>62</sup> U grčkome *ártos* je skroz određena riječ. Označuje pšenični i ječmeni kruh. Međutim, nije isto s hebrejskom riječi za „kruh“. Na mnogim biblijskim stranicama znači, doduše, isto što i naša riječ. Ali hebrejska Biblija ima i takvih ulomaka gdje je pojam „kruh“ mnogo širi od grčkoga *ártos*. Proteže se na svaku vrstu osnovne hrane kojom se hrani narod koji živi od poljodjelstva.<sup>63</sup> Tu širinu hebrejske riječi zadržao je i *ártos* u Novome zavjetu. Stoga nimalo ne čudi što se *ártos* iz Očenaša kroz povijest izlaganja raznoliko poimao. Bijaše tumača – i još ih ima – koji drže da se *ártos* u Gospodnjoj molitvi isključivo odnosi na tjelesnu hranu koju nazivamo kruhom.<sup>64</sup> Ali je oduvijek u Crkvi bilo teologa koji su *ártos* Kristove molitve drukčije shvaćali.<sup>65</sup> Učili su da se *ártos* odnosi na „nebeski kruh“ i „kruh života“ o kome Isus govori u Iv 6,26-58. Isto se tako odnosi na „kruh“ koji je Krist „dao svojim učenicima“ (Mt 26,26) na zadnjoj večeri. Isti izlagači pred očima imaju i onu gozbu koju će Gospodin blagovati kada „dođe kraljevstvo Božje“ (Lk 22,18). Čak bi se po istima smjelo kazati da je *ártos* iz Očenaša sami Isus koji za se tvrdi da je „kruh života“ koji silazi „s neba“ (Iv 6,34 i 32).

Razumljivo je što ima egzegeta koji se ne žele lišiti ni jednoga ni drugoga poimanja. Po njima<sup>66</sup> *ártos* u Očenašu podjednako znači tjelesnu i duhovnu hranu. Čovjek je duh i tijelo. Živi „od kruha i riječi“ (Mt 4,3). Tako su „kruh“ o kome je riječ u Očenašu veoma rano shvaćali latinski Oci. Tumačenje je već poznato Tertulijanu. Na Istoku se pojavljuje nešto kasnije, ali ga već nalazimo u Ćirila Aleksandrijskoga (+444).

### Svagdanji

Najveću poteškoću u čitavu Očenašu pruža razumijevanje pridjeva koji obilježuje „kruh“ kao *epiúsios*. Riječ *epiúsios* u sveukupnome profanom i biblijskom grčkom imamo pouzdano jedino u Očenašu. Na to je već upozorio takav

---

62. osim autora niže navedenih, usp. J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 152-154; A. REBIĆ, *Očenaš*, 64-72; G. EICHHOLZ, *Auslegung*, 125-130; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 77-78; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 124-127.

63. Usp. TOB, I, 160 bilj. d; 662 bilj. c.

64. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 153-156.

65. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 143-191; L. SABOURIN, *Discorso*, 439-443; J. JEREMIAS, *Paroles*, 91-94.

66. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 156-166.

poznavalac grčkoga kakav bijaše Origen (+254). Istina je da su istraživači naišli na nekoliko papirusa gdje se možda čita *epioúsios*. Ali moramo dodati da su ta vrela skroz nesigurna. Spomenuti su papirusi oštećeni i teško čitljivi.

Da bi se dobilo donekle razgovijetno shvaćanje za *epioúsios*, nema druge mogućnosti osim da se pozovemo na korijensku vrijednost riječi. Tumači su to i učinili. Utanačili su nekoliko hipoteza da bi unišili u trag osnovnome značenju našega pridjeva. Ali sama činjenica da je trebalo segnuti za većim brojem polazišta pokazuje da nas ni etimološko izvođenje ne dovodi do konačnog uspjeha koji bi svi prihvatili. Već sada smijemo reći da *epioúsios* ostaje nejasan i da ga nije moguće raščlaniti bez ostatka.

Brojni egzegeti drže da *epioúsios* dolazi od *epiénaí* što znači „primicati se“, „približiti se“ i „doći“. U grčkome uobičajen je i čest izričaj *hê epioúsa hêméra*. Znači „naredni“ ili „udući dan“ odnosno „sutra“. Čak se susreće jednostavna naznaka *tê epioúsê* te i bez dodatka *hêméra* označuje dan „koji dolazi“. Taj način izražavanja čitamo u više navrata u *Djelima apostolskim*.<sup>67</sup> Prema tome, poznat je novozavjetnoj Bibliji. Sv. Jeronim (+ 420) nekoliko puta napominje da je u jednome hebrejskome evanđelju za *epiousios* čitao hebrejsku riječ koja u prijevodu znači „sutra“. Prema Jeronimu, dakle, hebrejski „sutra“ na grčki je preveden s *epioúsios*. Polazeći od toga izvođenja u Očenašu „danas“, molimo da nam se dade kruh za „dan koji tek dolazi“ ili za „sutra“. To tumačenje posebice dobro pristaje molitvi Gospodnjoj ako se uzme da je Očenaš prvenstveno večernja molitva. Po židovskome, naime, poimanju novi dan počinje s večeri. U tome slučaju moli se kruh za dan koji upravo ima nastati. Isto se smije kazati kada se Očenaš moli kao jutarnja prošnja. Dan je netom počeo te se moli za kruh toga dana. Ipak valja primijetiti da postoji stanovita nepogoda da se na taj način shvati *epioúsios*. Već je u Starome zavjetu s obzirom na mǎnu koja zacijelo simbolizira kruh Očenaša bilo naređeno da se skupi „svaki dan koliko treba za dan“ (Izl 16,4). Židovi su zaista „skupljali svako jutro koliko je kome potrebno“. Inače „kada bi sunce ogrijelo, mǎna bi se rastopila“ (Izl 16,21). Uostalom, i sam je Isus govorio učenicima: „Ne budite zabrinuti za sutra. Sutra će se brinuti za se. Dosta je svakome danu zla njegova“ (Mt 6,34). Imajući pred očima starozavjetni stav pred mǎnom i navedenu Isusovu opomenu, teško je povjerovati da Isus uči da se u Očenašu molimo „danas“ za kruh „dana koji će tek doći“. Međutim, istraživači koji ostaju pri tome da *epioúsios* ipak dolazi od *épeimi* te se odnosi na „dan koji dolazi“ vele da je u Očenašu riječ prije svega o euharistijskome i eshatološkome kruhu vječne gozbe. Ali ni taj odgovor nije bez prigovora. Jedva su, naime, učenici u času kada ih je Isus učio moliti Očenaš išta znali o euharistiji.

Neki egzegeti *epioúsios* povezuju s izričajem *hê epioúsa* koji se nalazi u Izr 27,1 i znači „danas“. U tome slučaju „danas“ molimo za kruh koji je za „danas“. Isto rješenje dobivamo ako se *epioúsios* izvede iz fraze koja glasi *epì tèn oúsan hêméran* jer ona doslovno prevedena znači „za dan koji jest“. Vidi se da i takvim

---

67. Usp. Dj 7,26; 16,11; 23,11.

izvođenjem pridjeva *epioulosios* stječemo dobar smisao. Naša je molba da nam Otac „danas“ udijeli kruh koji nam je potrebit za „danas“. Dodajmo da pojam „kruh“ u tome tumačenju može zadržati svu širinu svoga opsega kako sprijeda naznačismo.

Već je Origen u svojim izlaganjima tvrdio da *epioulosios* može potjecati od izraza *epi tēn ousían*. On je osobno mislio da u tom izričaju *epi* valja shvatiti u smislu „povrh“ ili „iznad“. Po tome izlaganju „kruh“ o kome se govori o Očenašu stoji „iznad“ i „povrh biti“. Origen logično dodaje da je „kruh“ Očenaša duhovni euharistijski kruh i Božja Riječ. Stoga se za taj „kruh“ kaže da je *epioulosios*, tj. „nad-naravni“. Međutim, prijedlog *epi* s akuzativom redovito u grčkome znači „u svezi sa“, „s obzirom na“, „u odnosu na“ i „u pogledu“. Polazeći otuda, *epioulosios* se može razumjeti u smislu „u odnosu na bitak“. *Epì* je „u odnosu na“, a *oulosios* neka vrsta pridjeva od *ousía* (= „bitak“). Prema tome, za „kruh“ Očenaša piše da je *epioulosios* jer stoji „u odnosu na“ našu „bit“. Taj, dakle, „kruh“ hrani našu „bit“. Budući pak da se čovjek sastoji od duha i tijela, i „kruh“ koji mu je potrebit mora biti duhovan kao Božja riječ i euharistija, ali i materijalan da bi sitio tijelo.

Ponekad se *epioulosios* dovodi u vezu s *épeimi*. Taj glagol znači „biti“ ili, još točnije, „biti iznad“. Ako *epioulosios* dolazi otuda, tada u Očenašu molimo za „kruh“ koji „je tu“ odnosno koji „je povrh“ biti. Očito je da je to izvođenje blisko prethodnome. Molitva Očenaša bi se brinula za kruh koji je potrebit za održavanje ovozemnoga i nadnaravnoga života.

Opet na kraju treba ponoviti da je još uvijek nemoguće sa sigurnošću reći što je Isus kanio obznaniti kada je „kruh“ u Očenašu nazvao *epioulosios*. Možda je najkorisnije zadržati najrazličitije preljeve te otajstvene riječi. Ona je sposobna Očenašu pružiti veoma bogati smisao. Dobro je da je Očenaš kao temeljna molitva neizrecive vrijednosti i značenja.<sup>68</sup>

### Daj nam danas

U Očenašu molimo da nam Otac „dade“ (*dós*) kruh. Izričaj *dós* je aorisni imperativ. Njime se želi naglasiti jedincatost i neponovljivost čina kojim Bog daje.<sup>69</sup> Posebnu vrijednost ima i riječ „danas“ na koncu molitve za kruh.<sup>70</sup> Čak se može reći da se na „danas“ dijelom nalazi naglasak toga stavka u Očenašu. Kršćanin zna da se vrijeme otputilo svome konačnome svršetku i da povratka na minulo nema. Od svih razdoblja svete povijesti preostaje još jedino da Krist opet dođe. U međuvremenu svima je potrebit kruh koji može utažiti glad tijela i duše. Ostati i jedan dan bez toga kruha znači odijeliti se od života. Zato kršćanin prosi da u svaki „danas“ dođe Očev kruh. O tome kruhu ovisi čovjekov opstanak. Stoga se za nj moli svaki „danas“.

68. Usp. TOB, II, 59 bilj. b; W. FOERSTER, *Epioulosios*, u ThW 2(1935), 587-595; J. JEREMIAS, *Paroles*, 90-96; L. SABOURIN, *Discorso*, 439-443; J. CARMIGNAC, *Recherches*, 118-221; J. DUPONT — P. BONNARD, *Notre*, 21-25.

69. O *dós* vidi J. DUPONT — P. BONNARD, *Notre*, 21-25.

## I otpusti nam duge naše

Grčku riječ *opheilêma* („dug“) susrećemo iznimno rijetko u Novome zavjetu. Izuzevši ovo naše mjesto, još se nalazi u Rim 4,4. Inače je novozavjetni pisci nisu upotrijebili. Riječ „dug“ u smislu dugovanja jednoga čovjeka drugome dobro je poznata profanome grčkom i grčkoj Bibliji. Riječ pripada u pravno nazivlje. Izražava obavezu među ljudima. U drevna vremena „dug“ je igrao veliku ulogu i bio veoma stroga obaveza. Često se nemogućnost vraćanja „duga“ plaćala gubitkom osobne slobode. Zacijelo je i ta misao lebdjela pred očima početnim moliteljima Očenaša.

Nije beznačajno što se u Očenašu grijeh izražava slikom „duga“. Istina je da se u Starome zavjetu ta usporedba ne čita. Ali se u rabinskoj književnosti grijeh dosta često naziva „dugom“. To na poseban način osvjetljuje shvaćanje grijeha. Tako se, ponajprije, proširuje pojam grešnosti. Opačina nije samo prekoracjenje naredaba što ih je Bog postavio već svaki propust kada treba učiniti dobro bližnjemu. Prema tome, u „dug“ valja ubrojiti svako izostavljanje dobrog djela. Sve što čovjek nije učinio, a to je mogao u dobru učiniti, neka je vrsta „duga“ pred Bogom.

Grijež kao „dug“ doziva čovjeku u svijest da je Bogu dužnik. Čovjek Bogu zbog svojih propusta i neposrednih prijestupa toliko duguje da mu „dugovanje“ može otpustiti samo Bog koji je Otac. Zato je otpust „dugova“ vrhovni oblik Očeve dobrote, velikodušnosti i milosrđa. Prava je pravcata milost. Grešnik nije ničim sposoban zaslužiti da mu „dug“ bude izbrisan. To može učiniti jedino Bog u svojoj posvemašnjoj darežljivosti i slobodi koja ga stavlja s druge strane grijeha.

U Starome zavjetu često je govor da će Bog oprostiti grijehe svome narodu. Starozavjetni vjernik rado moli Boga da mu otpusti opačine. Psalmist proglašuje blaženim onoga kome Bog „ne uračunava grijeha“ (Ps 32,1-2). I evanđelja su puna govora o opraštanju grijeha. Otpust zlih djela se ukazuje razlgom Kristova dolaska u svijet. Isus se rodio da bi „spasio svoj narod od grijeha“ (Mt 1,21). Krstitelj sažima svrhu Kristova boravka na zemlji kada kaže: „Evo Jaganjca Božjega koji oduzima grijeh svijeta“ (Iv 1,29). Uostalom, sam je Isus na oproštajnoj večeri razjasnio smisao svoga života i smrti ističući da je sve činio da ljudi zadobiju „oproštenje grijeha“ (Mt 26,28). Za života je mnogima oprostio grijehe. Na Križu je vapio: „Oče, oprost im“ (Lk 23,34)! U Mk 10,45 Isus jedinstveno tvrdi da je njegov život „otkupnina za mnoge“. Po Pavlu, u Rim 5,12-21, Isus je Novi Adam koji je dao zadovoljštinu za grijeh ljudskoga Praroditelja i prijestupe svih njegovih potomaka. Apostol je iznimno slikovit u Kol 2,13-14. Tu navodi da je Krist na Križu dokinuo „zadužnicu“ na kojoj su bili ispisani svi naši „prekršaji“.

Ali i Duh Sveti je unišao u ljudsku povijest u svezi s našim grijehom. To se očito vidi iz Iv 20,22-23. Apostoli i njihovi nasljednici opraštaju grijehe po Duhu kojega posjeduju. Mi zapravo Oca molimo da nam oprost krivice jer u zadnjoj

---

70. Izričaj „danas“ pojašnjaju P. BONNARD, *Évangile*, 85 i J. JEREMIAS, *Paroles* 94.

raščlambi njega vrijeđamo svakim svojim zlim djelom. On nam pak oprašta zbog životne žrtve svoga Sina koji se na Križu prikazao za nas. Tako stoji u najizvornijem kršćanskom Vjeronanju zapisanu u 1 Kor 15,3. Pracrkva na tome mjestu isповijeda da je Krist „umro za naše grijehе“. Isus je tajanstveni Sluga Izajinih pjesama. O njemu je Prorok zabilježio da je „na sebi ponio grijehе mnogih“ (Iz 53,12).

Duh Sveti tijekom povijesti udjeljuje vjernicima na temelju njihove vjere i po sakramentima milost oprostjenja. To nam u pamet doziva izričaj „oprostjenja grijehа“ koji gotovo neizostavno dolazi nakon spomena u Duhu Svetome u svim Vjeronanjima što ih je Crkva sročila kroz svoj stoljetni život. Napominjemo da i u najnovijem obrascu sakramentalnoga odrješenja stoji da je Otac „izlio Duha Svetoga za otpuštenje grijehа“.

U Očenašu molimo da nam Bog oprostí „duge naše“. Pred očima, doduše, imamo prije svega onaj posljednji Dan kada će se konačno i za svu vječnost sređivati ljudski računi i podmirivati dugovi. To pak ne priječi da mislimo i na svaki dan. Svednevice grijeshimo. Stoga je nužno da bez prekida tražimo oprostjenje. Tek tako se dadu podnositi ovi dani koji su trajna priprava nza onaj Dan. Bez Očeva odrješenja živi se teško. To zna svatko tko grijeshi, a to nam je zajednička sudbina. Bog se, opraštajući „naše dugove“, najdublje objavljuje kao „naš Otac“. Oprostjenje grijehа na pojedincu obistinjuje smisao božanskih poslanja u svijet.<sup>71</sup>

### Kako i mi otpuštamo dužnicima našim

U ovome dijelu Očenaša valja najprije svratiti pozornost na jednu tekstualnu poteškoću, Neki, naime, rukopisi imaju prezent za glagol „oprostiti“, dok se u drugima čita aorist. Stručnjaci koji su se izbliza za to zanimali drže da je Matej napisao aorist. To, priznajemo, sobom povlači ozbiljnu teološku poteškoću naše rečenice. Njome se veli da nam Otac oprašta naše dugove pošto smo mi „oprostili svojim dužnicima“. Tako je naše oprostjenje uvjet da Bog i nama oprostí. Postavka na prvi pogled zvuči čudno i neobično. Bog u svome postupku donekle ovisi o našem činu koji mora prethoditi Božjem djelovanju. Na taj se način neka-ko stupa u trgovačko cjenkanje i pregovaranje s Bogom. Kao da za naš odnos prema Bogu vrijedi pravni zakon izražen poznatom izrekom „dajem da dadeš“. Ali usprkos toj poteškoći navedena je tvrdnja Očenaša dobro utemeljena u Svetome pismu, i Isus posebice drži do njezina sadržaja. Ima, naime, više ulomaka u starozavjetnoj Bibliji gdje se ističe da svatko mora najprije oprostiti svome bližnjemu ako želi da i Bog njemu oprostí.<sup>72</sup> Misao je gotovo klasično izrazio Si-

71. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 225-235; J. DUPONT – P. BONNARD, *Notre*, 25-27; L. SABOURIN, *Discorso*, 443-445; J. JEREMIAS, *Paroles*, 94-96; A. REBIĆ, *Očenaš*, 73-79; F. HAUCK, *Ophéîéma*, u ThW 5(1954), 564-565; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 154-156; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 78-79; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 127-132; H. SESEMANN, *Peirasmós*, u ThW 6(1959), 403-404; TOB, II, 59 bilj. c.

72. Usp. 1 Sam 26,23-24 i Mudr 12,22.

rah tvrdeći: „Oprosti. . . bližnjemu. . . pa kada budeš molio, grijesi tvoji će ti se oprostiti” (Sir 28,2-4).

Krist je u više navrata posve jasno rekao da je uzalud moliti da nam Otac oprosti i usliši molitvu ako mi nismo prethodno oprostili svojim dužnicima. To je novozavjetni zakon.<sup>73</sup> Očito je da Isus u svojoj naredbi polazi od činjenice da su ljudi međusobno braća i djeca zajedničkoga Oca. Dužni su jedni drugima oprostiti ako sami traže da i njima Bog oprosti. Njihovo je praštanje pogodba Božjega milosrđa. Kršćani opraštaju vjerujući da je Otac njima oprostio. Očeva ih dobrotu čini spremnima na opraštanje. Kršćani su oprostili i opraštat će da bi se povodili za „Ocem koj je na nebesima” (Mt 6,1). Stoga se smije reći da je Očeva blagost koja oprašta vrelo kršćaninova stava prema dugovima „njegovih dužnika”. Krist je nejednom tražio od svojih učenika da u svemu nasljeduju Boga. Bog je mjerilo kršćaninova ponašanja i postupanja u životu.<sup>74</sup>

### I ne uvedi nas u napast

1. — Ovaj dio Očenaša nije baš lako shvatiti. Poteškoću su osjećali svi koji su ga izlagali. To vrijedi za tumače svih razdoblja. Ni danas se egzegeti ne slažu kako valja razumjeti tu prošnju. Ako se pođe od njezinoga grčkog teksta, smjesta se nailazi na gotovo nesavladivu prepreku. Molba uključivo pretpostavlja da je Otac izvor „napasti”, a „napast”, po definiciji, znači poticaj na grijeh. Stoga molimo da ne budemo uvedeni „u napast”. Očito je pak da se takvo poimanje navedene fraze protivi pravome shvaćanju Boga. Bog je dobar i svet. Ne može, prema tome, „napastovati” — navoditi na grijeh. Bogu je zlo tuđe. Dosljedno tome, i „napast”.<sup>75</sup> Već je Sirah to jasno zabilježio upozoravajući grešnika da ne rekne kako je „grijeh od Boga” i da ga je Bog „zaveo” (Sir 15,11-12).

Molitva koju izlažemo i stilski je čudna. U sklopu se Očenaša doimlje kao nešto neobično, nenadano i gotovo oporo. Samo je ona negativno oblikovana.<sup>76</sup> Čini se da ju je Isus preuzeo iz židovske večernje molitve i unio kao važnu u molitvu svojih učenika.<sup>77</sup>

Riječ *peirasmós* (= „napast”) u rječnicima ima dva značenja koja mogu pristajati našem mjestu. *Peirasmós* znači „kušnja”, ali i „napast”. Isto vrijedi i za glagol iz kojega je nastala imenica. I *peirázô* posjeduje dva značenja — „kušati” i „napastovati”, tj. „zavoditi na zlo”.

73. Usp. Mt 6,14-15; 18,35; 5,23-24; Mk 11,25.

74. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 226-232; J. DUPONT — P. BONNARD, *Notre*, 26-27; L. SABOURIN, *Discorso*, 443-445; J. JEREMIAS, *Paroles*, 95; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 156; W. KNOERZER, *Bergpredigt*, 78; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 130; H. SEESE-MANN, *Peirasmós*, 404; TOB, II, 59 bilj. c.

75. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 238-239; J. JEREMIAS, *Paroles*, 96-101; H. SEESEMANN, *Peirasmós*, 23-37; A. REBIĆ, *Očenaš*, 50-87; W. TRILLING, *Evangelium*, 149; R. SCHNACKENBURG, *Alles*, 132-136.

76. To ističe J. JEREMIAS, *Paroles*, 99-101.

77. Usp. J. JEREMIAS, *Paroles*, 99-101.

Stari zavjet upotrebljava *peirázô* kada je riječ o Bogu. Bog je češće subjekt toga glagola. U tim slučajevima *peirázô* znači „kušati“, „iskušavati“ i „stavljati na kušnju“, a nikada „navoditi na zlo“. U starozavjetnome Pismu na više mjesta piše da je Bog „kušao“ (*epeírasen*) Abrahama koji se tako našao „na kušnji“ (*en peirasmô*). Bog je „iskušavao“ da li je Abraham vjeran.<sup>78</sup> Isto čitamo u Heb 11,17: „Vjerom je. . . Abraham bio kušan“ (*peirazómenos*). Osim Abrahama Bog je diljem povijesti „kušao“ cijeli izraelski narod. Po „kušnji“ je htio znati da li ga Izrael zaista ljubi svim srcem i svom dušom te opslužuje njegove naredbe. Jahve je „kušao“ narod da bi vidio drži li se puta koji mu je on zacrtao.<sup>79</sup>

Mogli bismo, dakle, u skladu sa Starim zavjetom misliti da u Očenašu ištemo da nas Otac ne stavlja na „kušnju“. Željeli bismo, svjesni svoje slabosti, da nas mimoide i takva „kušnja“ kojom je ispitivana vjernost starozavjetnih vjernika. Naša fraza, shvaćena na taj način, očito gubi svaku oštricu. Uopće više ne strši u Očenašu. Ali red je priznati da je jedva moguće da je to neposredni i najdublji smisao riječi *peirasmós* u molitvi Gospodnjoj. Tu, po svemu sudeći, *peirasmós* znači „napast“, tj. poticanje na grijeh. Moramo, prema tome, pronaći razlog zašto se u Očenašu pojavljuje riječ „napast“ i u kojem je odnosu s Ocem.

Istraživači upozoravaju da se u Novome zavjetu nigdje ne kaže da Bog stoji iza glagola *peirázô* niti da Bog ima ikakvu izravnu svezu s *peirasmós*. Uostalom, to Jakov u 1,13 izrijeком niječe. Smijemo čak dodati da on tu odbacuje krivo mišljenje koje bi nastalo na temelju Mt 6,13 i tvrdilo da Bog „uvodi u napast“. Jakov zna da je čovjek često „napastovan“ (*peirázomenos*), ali nikome ne dopušta reći da je „od Boga napastovan“. Bog, naime, „nikoga ne napastuje“ (*peirázei*). Jakov, dakle, isključuje da Bog može biti subjekt za *peirázô* i *peirasmós*.

Pogleda li se u Novi zavjet, vidimo da se *peirázô* stalno pojavljuje vezan uz đavla. To pokazuje zgoda s Isusovom kušnjom u pustinji gdje je Gospodin „bio napastovan (*peirasthênai*) od đavla“ (Mt 4,1). Đavao je nastojao Isusa odvesti s puta koji mu je naznačio Otac. Htio je da Isus odabere način djelovanja koji nije u skladu s Božjom voljom. Otac je predvidio da će Krist kao njegov Sluga svojom patnjom i smrću za ljude otkupiti čovječanstvo. Đavao je pak pokušao Isusa skloniti da odabere stazu vlasti, ovozemnih dobara i čudesnih čina. Ali Krist je nadvladao „napast“ i odbio đavla. Đavlu je toliko svojstveno „napastovati“ – poticati na grijeh – i odvoditi od Božje zapovijedi da ga Novi zavjet često naziva „napasnik“ (*ho peirázôn*). Gotovo da mu je to vlastito ime. Već se u pustinjaškome odmjeravanju s Kristom đavao oslovljuje „napasnikom“ (Mt 4,3). I za vrijeme svoje muke kada je „napasnik“ pomislio da je pustinjaški poraz pretvorio u pobjedu, Isus upozorava apostole da bdiju i mole jer će u protivnome zapasti „u napast“ (*peirasmón*). Postat će podložnici „napasnika“ (Mt 26,41).

78. Usp. Post 22,1; Sir 44,20; 1 Mak 2,52.

79. Usp. Izl 15,25; 2 Ljet 32,31; Izl 16,4; 20,20; Pnz 8,2; 13,4; Suci 2,22; 3,1; 3,4; Mudr 11,9.

Isto o đavlu sude i druga novozavjetna vrela. Pavao đavla u 1 Sol 3,5 također naziva „napasnik“ (*ho peirázon*). Poznata su i Petrova upozorenja u 1 Pt 6,8-9. Očito je, dakle, da se riječi *peirázo* i *peirasmós* u novozavjetnoj predaji odnose izravno na đavla. Tu znače „nutkati na grijeh“ i „napast“. Istina je, doduše, da po sudu Biblije ima više uzroka za ljudsku opačinu i grešnu sklonost. Može se navesti čovjekova požuda, nutarnja podvojenost, praroditeljski pad i rađanje u grešničkome rodu.<sup>80</sup> Uza sve to, iza svakoga osobnoga grijeha bez sumnje stoji „napasnik“ i „napast“ – đavao. Već je Eva odvrtila Bogu: „Zmija me prevarila“ (Post 3,13). Stoga nam se čini da u Očenašu zapravo tražimo da nas Otac oslobodi kobnoga „napasnikova“ utjecaja. Đavao „napastuje“ da bi nas „napašću“ udaljio od Očeve svetosti, kraljevstva i volje. On je „čovjekoubojica od početka“ (Iv 8,44).

I Pavao u 1 Kor 10,13 razmišlja o „napasti“ (*peirasmós*). Spominje da je kršćanin „napastovan“ (*peirasthênai*). Apostol tumači da Bog „ne dopušta“ da „napastovanje“ bude „preko ljudskih sila“. Ističe da Bog „s napašću“ (*syn tô peirasmô*) pruža i milost da se „može izdržati“. Imamo, dakle, dojam da i Pavao „napast“ pripisuje đavlu. Međutim, Pavao razjašnjuje da je i „napast“ pod Božjom vlašću i nadzorom. Bog je u svakome pogledu posvemašnji Gospodar. Mnogi su crkveni Oci<sup>81</sup> upravo pomoću 1 Kor 10,13 tumačili *peirasmós* iz Očenaša. Učili su<sup>82</sup> da Bog „pripušta“ samo toliku mjeru „napasti“ kojoj možemo odoljeti. Navodili su 1 Tim 6,9 gdje piše da nas Bog čuva da posve „ne upadnemo u napast“. Napasnik nije gospodar napasti. Može djelovati jedino po Božjem pripuštenju.

2. – Tumači se također pitaju o kojoj je „napasti“ prvenstveno govor u Očenašu. Polazeći od aorista *eisenégkês* odgovaraju<sup>83</sup> da se u molitvi Gospodnjoj u prvome redu cilja na „napast“ koja će prethoditi Isusovu slavnome povratku. Sam se Gospodin otajstveno pitao: „Ali kada Sin čovječji dođe, hoće li naći vjere na zemlji?“ (Lk 18,8). Znamo da se Pavao veoma detaljno bavio tim pitanjima u paruzijskim ulomcima svojih pisama. Nagovijestio je da će se prije Isusova zadnjeg dolaska zbiti golemi „otpad“ (2 Sol 2,3). Isto se tvrdi u Otk 3,10. Tu se događaji što prethode paruziji označuju kao „trenutak napasti“ (*toû peirasmôû*). Zbivaju se u svijetu da se svi „iskušaju“. Učenici osjećaju strah pred tim događajima. U Očenašu mole da ih mimoide ta „napast“ koju će prouzročiti „čovjek bezakonja“, „protivnik“ i „bezakonik“ (2 Sol 2,3-4.7-8).

Iako je eshatologija osnovno usmjerenje ovoga dijela Očenaša, zacijelo se ne zaboravlja ni svakodnevna „napast“ kojom Božji i čovjekov protivnik želi vjernika otrgnuti od Boga. Krist je, istina, svojom žrtvom i uskrsnućem obeskrjepio protivne moći, ali i za tu zbilju vrijedi novozavjetni zakon izražen riječima

---

80. Usp. TOB, II, 702 bilj. p.

81. Tako na primjer: Hilarije, Ambrozije, Kromacije Aleksandrijski i Jeronim. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 239-241; J. DOIGNON, *Une Addition éphémère au texte de l'Oraison dominicale chez plusieurs Pères latins*, BLE 78(1977), 161-180.

82. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 239-241.

83. Usp. J. JEREMIAS, *Paroles*, 96-101.



„već“ i „još ne“. Đavao je „već“ nadvladan. Usprkos tome, njegovo „napastovanje“ traje „još“ jer se nije zbio zadnji čin spasenja — Kristov povratak. Zbog toga đavao može još uvijek „napastovati“ i vjernika zavoditi na grijeh. Povijest Crkve i osobni život pojedinih kršćana na žalost svjedoče da je napasnik imao makar prividnih uspjeha. Zato u Očenašu tražimo da nas Otac očuva ne samo eshatološke „napasti“ nego i svakodnevna đavlova zavođenja.

3. — Nije jednostavno razjasniti ni aorisni konjunktiv *eisenégkês* koji imamo u svome tekstu. Već nekoliko puta, obrazlažući ranije izreke Očenaša, istaknuso vrijednosti aorista u toj molitvi. U svezi s konjunktivom pripominjemo da na nj spada izraziti naredbu. Glagol *eiphérô* doslovce<sup>84</sup> znači „u nešto unijeti“, „donijeti“ i „navesti“. Očito je da glagol pretpostavlja prostor u koji se „unositi“ ili „donositi“. Kada bi se neposredno pošlo od grčkoga *eisenégkês*, teško bi se našlo značenje koje odgovara Očenašu. Izričaj bi uključivao da Otac „unositi“ vjernika „u napast“ i tako ga sklanja na zlodjelo. Vjernik bi, zauzvrat, molio da Otac to „ne“<sup>85</sup> počinja. Na nemogućnost smo te misli već dijelom upozorili. Tumači pri pojašnjenju izričaja *eisenégkês* često polaze od njegove semitske pozadine<sup>86</sup> i na taj način dolaze do dobra i prihvatljiva smisla. Frazu *mê eisenégkês* shvaćaju kao molbu da Otac „učini te ne uđemo u napast“.

O vjerniku u Heb 4,15 piše da je tijekom života „svime napastovan“. Ipak „ne griješi“. To je neizreciva Božja milost. Napasnik nastoji nad vjernikom rastegnuti mrežu „napasti“. Otac pak ne dopušta da u nju „uniđemo“ jer ga za to usrdno molimo u Očenašu. Isus znaše iz osobnoga iskustva svu strahotu đavolске „napasti“. Stoga upozorava učenike da ištu od Oca da „učini“ te oni „ne uniđu u napast“. Tako im napasnik neće moći nauditi.<sup>87</sup>

### Nego nas izbavi od zla

Zaustavljamo se najprije na izričaju *toû ponêrou*. On, i gramatički i sadržajem, može biti genitiv od *ho ponêros* i *tò ponêron*. Već su se crkveni Oci uglavnome podijelili u dva tabora razglabajući *toû poneroû*. Grci su redovito držali da je *toû ponêrou* drugi padež od *ho ponerós*. Latini su većinom pomišljali na imenicu srednjega roda. Pravo govoreći, i današnji su tumači jednako podvojeni.

Pitanje se zaista ne da konačno riješiti. Razlog je jednostavan. U Novome zavjetu susrećemo obje imenice. Tako se na više mjesta riječju *ho ponêros* označuje đavao kao biće koje je po sebi i u svakome pogledu zlo. Đavlu je, tako reći, vlastito ime zli (*ho ponêros*). Đavao je na taj način sigurno označen u Mt 13,19, ali također u 2 Sol 3,3 i Iv 17,15. Vjerojatno isto treba kazati o Mt 5,37 i 13,38.

84. Za *eisphérô*, usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 268-282.

85. O *mê* vidi J. CARMIGNAC, *Recherches*, 283-292.

86. Usp. TOB, II, 59 bilj. d.

87. Također vidi J. DUPONT — P. BONNARD, *Notre*, 27-32; L. SABOURIN, *Discorso*, 445-448.

Međutim, Novi zavjet pozna i *tò ponêrôn*. Time iskazuje sve što drži zlim. U tome se smislu riječ pojavljuje u Mt 6,23 i 5,11 te u 2 Tim 4,18. Polazeći, dakle, od Novoga zavjeta teško je odlučiti koje značenje valja pripisati genitivu *toû ponêroû* u Očenašu.

Neke opaske mogu potaknuti da se opredijelimo za imenicu srednjega roda. Tako, na primjer, glagol *hrýomai* vezan uz *toû ponêroû* u Očenašu nigdje se u Bibliji ne odnosi na đavla koji se shvaća kao osobno biće. „Napast“, zauzvrat, o kojoj je neposredno govora ispred *toû ponêroû*, bolje se razumije ako *toû ponêroû* uzmemo za osobnu naznaku. U tome je slučaju *toû ponêroû* genitiv od *ho ponêrós* i označuje đavla koji je zli. Tako misli većina egzegeta. Neznatniji pak dio u *toû ponêroû* vidi neosobno zlo koje se želi čovjeku nametnuti.

Ni glagol *hrýomai* upotrijebljen u Očenašu u aorisnome imperativu nije skroz jasan. Tim se, naime, glagolom u grčkome izražava dvoje. Riječ znači „izvući iz opasnosti“ u kojoj se već netko našao, ali isto tako „udaljiti od pogibelji“ koja se tek približava. Čini se da drugo značenje bolje odgovara Gospodnjoj prošnji. Kako je na tome mjestu upotrijebljen aorist, imamo dojam da se s *hrýomai* misli na strogo određeni Božji čin koji je tako reći u svojoj jedincatosti neponovljiv. Inače se *hrýomai* u Pismu redovito javlja kada je riječ o eshatološkome Božjem zahvatu. Kada Zli u zadnje doba stane „napastovati“ i zavoditi na „otpad“ (2 Sol 2,3), vjernik će moliti da Otac stupi na poprište i „udalji“ tu opasnost.

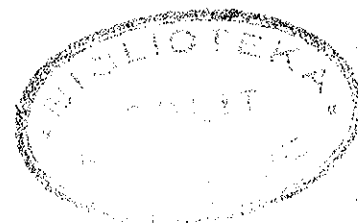
Vodeći računa o upravo kazanome kao i o bližemu kontekstu, naše se mjesto dade priličito razložito razumjeti. Začetnik „napasti“ koja će na zaseban način biti djelatna u vremenu što prethodi paruziji jest „Zli“ (*ho ponêrós*). On nastoji upropastiti vjernika i tako osujetiti Očevu spasenjsko djelo. Kršćanin zna da je taj trenutak presudan i koban. Pozna svu svoju slabost i bijedu. Stoga s dna svoje nemoći vapi da ga Otac „udalji“ od „Zloga“. Tako bi se ovaj zaziv koji nema usporednice u starozavjetnoj Bibliji ni u židovskoj teološkoj literaturi mogao smatrati stanovitim vrhuncem Očenaša. Ipak moramo kazati da se i ovaj dio Gospodnje prošnje odnosi i na svakodnevni kršćaninov život. „Zli“ i „zlo“ stalno opsjedaju i trude se vjerne udaljiti od Oca. Imaju bezbroj oblika i najrazličitiju zavodljivost. Kršćanin je u neprekidnoj opasnosti da zaveden Zlim počini zlo. Stoga pripada krutoj zbilji žarka želja da nas Otac „izbavi od Zloga“. Oca molimo da nas čuva od zla i ako po nesreći u nj padnemo da nas iz njega „izvuče“. Razumije se da time ispovijedamo Očevu posvemašnju moć. Naš je Otac nebeski jači nego Zli u svim svojim očitovanjima zala.<sup>88</sup>

\* \* \*

---

88. Usp. J. CARMIGNAC, *Recherches*, 305-319; J. DUPONT – P. BONNARD, *Notre*, 27-32; L. SABOURIN, *Discorso*, 448-450; J. JEREMIAS, *Paroles*, 99; A. REBIĆ, *Očenaš*, 80-87; W. KASCH, *Hrýiomai*, ThW, 6(1959), 999-1004; G. HARDER, *Ponêrós*, u ThW 6(1955), 546-566; J. SCHNIEWIND, *Vangelo*, 159-160; TOB, II, 60 bilj. e.

Prethodne stranice o Očenašu zapravo napisasmo kao stanovitu pregradu za kasnije istraživanje. Svrha nam je, naime, proučiti kako su Gospodnju molitvu tumačili najraniji crkveni teolozi. S tom smo nakanom već pregledali Ambrozijeva pojašnjenja u *De sacramentis*.<sup>89</sup> Ali se zna da su i drugi Oci razglabali Očenaš u zasebnim djelima. To učiniše na primjer Tertulijan,<sup>90</sup> Origen,<sup>91</sup> Ciprijan<sup>92</sup> i Grgur iz Nise.<sup>93</sup> Da bismo, dakle, što plodonosnije i s više koristi mogli slijediti otačka razmatranja, htjedosmo najprije vidjeti što neki noviji egzegeti govore o Očenašu u svojim pojašnjenjima.



- 
89. AMBROZIJE, *De sacramentis*, PL 16, 435A-482A.  
90. TERTULIJAN, *Liber de oratione*, u PL, 1249C-1304.  
91. ORIGEN, *Peri eukhês*, u PG, 11, 416A-562B.  
92. CIPRIJAN, *De oratione dominica*, u PL, 4, 535C-562A.  
93. GRGUR NISKI, *Eis tèn proseukhên*, u PG 44, 1120B-1194A.