

# ISUSOVA MOLITVA U GETSEMANIJU, MK 14,32-42<sup>1</sup>

Marinko Vidović, Split

## 1. UVODNA ZAPAŽANJA

U odnosu prema drugim Isusovim molitvama u Markovu Evanđelju<sup>2</sup>, molitva u Getsemaniju je najpotpunija. Ne samo zbog toga što po prvi put upoznajemo sadržaj Isusove molitve, nego i zbog toga što sam Isus po prvi put otkriva pred svojim učenicima nakanu da se želi povući u molitvu i što pred nekima od njih razotkriva svoje unutarnje raspoloženje kao razlog svoje molitve.

Ovaj odlomak je po svemu osobit. Prije negoli počnemo s proučavanjem pojedinih komponenata Markova prikaza, želimo baciti barem letimičan pogled na unutarnju strukturu epizode<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ovdje se želimo pozabaviti Isusovom molitvom u Getsemaniju onako kako ju opisuje Marko, polazeći od teksta koji nalazimo u grčkim kritičkim izdanjima Evanđelja. Pitanja o tome kakva je povijesno bila Isusova molitva, o odnosu između konačne redakcije Evanđelja i prethodnih stadija tradicije (istraživanje izvora, tj. rekonstrukcija tekstova koji bi prethodili tekstu koji danas imamo u rukama, ne vodi nas daleko u pogledu sigurnih rezultata, jer je veoma hipotetska i dovodi nas do niza veoma subjektivnih i nagadajućih tvrdnji), o načinu kako Matej i Luka tretiraju ovu temu, nećemo direktno obrađivati, ali ćemo ih dodirnuti u mjeri u kojoj se to pokazuje nužnim i korisnim za jasnoću naše teme. Krećemo se, dakle, na liniji sinkronične egzegeze (što se tiče temeljnih principa ove egzegeze slijedimo W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, posebno str. 75-167), tj. pokušat ćemo prije svega razumjeti sami tekst kao književnu cjelinu koja ima svoj smisao upravo kao takva. Sinkronično čitanje uključuje u sebe istraživanja strukturalnog tipa koje teži razjašnjenju ujedinenosti teksta, naime želi pokazati da tekst nije konfuzni zbir različitih fragmenata, nego artikulirana cjelina u kojoj svaki pojedini elemenat dobiva smisao i značenje od uloge koju igra unutar cjeline. Ovakav pristup tekstu je narativnog tipa, uživljava se u pripovjedačevu točku gledišta, pažljiv je na učinke koje on želi izazvati kod čitatelja, računa s veznom niti koja povezuje različite epizode, s napetostima koje radajući se i rješavajući se na nivou makrokonteksta određuju dubinsku dinamiku pripovijedanja sve do konačnog rješenja. Ukratko, pretpostavka je da ispriopovijedani događaji postaju razumljiviji više iz smještaja u književni kontekst ("Sitz in der Literatur"), negoli iz smještaja u život ("Sitz im Leben").

<sup>2</sup> Uzevši u obzir glagole koji izražavaju molitveno ponašanje u NZ (*euhomai, euhe, proseuhomai, proseuhe, deomai, deesis, euharisteo, eulogeo*), u Markovu Evanđelju susrećemo 8 odlomaka u kojima se radi o Isusovoj molitvi (1,35; 6,46; 14,32-42; 15,34; 6,41; 8,6,7; 14,22,23; 10,16). U 1,35; 6,46 i 14,32-42 upotrebljen je glagol *proseuhomai*; u 6,41; 8,6,7 i 14,22 ss upotrebljeni su glagoli *eulogeo* i *euharisteo*; ovima treba dodati i glagol *boao* u 15,34, jer stoji pod utjecajem Psaltira, i on pripada rječniku molitve (usp. M. Cimosi, *La Preghiera nella Bibbia Greca. Studi sul vocabolario dei LXX*, Roma 1992, str. 105).

<sup>3</sup> Izdvajanje epizode iz konteksta je jasno naznačeno: 1. preko semantičkih podudaranja u početnom i završnom retku: glagolima *erhontai/kathisate* u r. 32 odgovaraju glagoli *agomen/egeirestho* u r. 42; 2. u odnosu na ono što prethodi tematika je promijenjena: Isus naznačuje pred svim učenicima nakanu o povlačenju u molitvu; 3. promjena prisutnih koji u r. 43 bivaju prošireni naznačuje kraj epizode. Uključenje epizode u neposredni kontekst ne stvara probleme. Četiri epizode (14,26-31. 32-42. 43-50. 51-52) su povezane jednim mjestom događanja

### 1.1. Unutarnja struktura

Temeljeći se na pokazateljima književne/literarne ujedinjenosti izvještaja<sup>4</sup>, smatramo da ga je moguće podijeliti u tri sekcije<sup>5</sup>; u središtu stoji Isusova molitva (rr. 35-36).

Središnji položaj ovih dvaju redaka naznačen je na više načina. Nakana o molitvi, zbog koje se Isus i stavlja u pokret, doseže ovdje svoj vrhunac. Istina je da se on ponovo kreće prema trojici izabranih učenika, ali ovi novi pokreti određeni su upravo njegovim 'biti u molitvi'.

I nazočnost različitih osoba potvrđuje središnjicu ovih redaka. Isus najprije izabire trojicu najprisnijih učenika da budu s njim, a onda napušta i njih da bi bio u nazočnosti Onoga koji mu je najbliži: Bog, Otac. Razgovor s Ocem je odrednica za sve druge razgovore: oni koji prethode pripremaju razgovor s Ocem, a oni koji slijede razjašnjuju ovaj razgovor. Samo za ovaj razgovor s Ocem naznačeno je i trajanje, i to na dva načina: kada se spominje vrijeme od 'jednog sata' u koje Petar nije uspio biti budan i preko glagolskih vremena u imperfektu, koji samo ovdje izriču određenu radnju (u r. 40 imperfekt izražava stanje učenika). Na ovaj način naznačena je najvažnija radnja koja se dogodila u Getsemaniju.

Središnjost rr. 35-36 dijeli izvještaj u tri sekcije i omogućuje njegovo istraživanje u tri faze.

---

(=Getsemani). U ovom bloku neke datosti se oslanjaju jedna na drugu na način da ih se susljedno razvija. Tako, Isusov prijekor upućen Petru u r. 37 odnosi se vrlo vjerojatno na njegove riječi u r. 29. Isusovo pretkazivanje da će se svi učenici raspršiti u r. 27 ostvaruje se u r. 50. Termini *heiras* (rr. 41.46) i *paradidotai/paradidou* (rr. 41.42.44) funkcioniraju kao veza s epizodom Isusova uhićenja. Kronološko određenje povezuje ove četiri epizode sa slavljenjem Pashalne večere (usp. 14,17) i s noćnim procesom Isusu pred Velikim svećenicima (usp. 15,1).

<sup>4</sup> Književno gledano izvještaj se pokazuje kao veoma uspio. Rječnik, tematika, protagonisti radnje, mjesta, pomicanja i upotrebljena stilska sredstva pokazatelji su književne/literarne ujedinjenosti epizode. S obzirom na ovo vidi: R. Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemane-erzählung als Schlüssel der Markuspassion*, Wunt 2/21, Tübingen 1987, str. 113-120; M. Gallizi, *Gesù nel Getsemani* (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,39-46), Roma 1972, str. 27-28; S. E. Dowd, *Prayer Power and the Problem of Suffering. Mark 11,22-25 in the Context of Marcan Theology*, SBLDS 105, Atlanta 1988, str. 151-152; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, AnBib 96, Roma 1981, str. 39. Ovo ne znači da je izvještaj bez unutarnjih napetosti. Ipak, ove napetosti su pokazatelj "gerade der Steigerung eines einheitlichen Textaufbaus und nicht als literarkritische Indizien einer Schichtung eines nichteinheitlichen Textes". R. Pesch, *Das Markusevangelium*, HThKNT II, vol. II, Freiburg-Basel-Wien 1977, str. 386. U svom sudu Pesch se oslanja na E. Lohmeyer (*Das Evangelium des Markus*, Göttingen <sup>17</sup>1967, str. 319) koji piše: "Die Erzählung ist in sich einheitlich (...) und es kann ohne Schaden kein Glied aus dem geschlossenen Ganzen gelöst werden."

<sup>5</sup> I R. Feldmeier (*Die Krisis*, str. 120-125) čini isto: 1. početak, u kojem se radi o Isusovu povlačenju ( r. 32-35a); 2. središte, dvostruka Isusova molitva i pozaspali učenici (rr. 35b-41a) i 3. odluka, Isusovo izručenje (rr. 41b-42).

U prvoj fazi (rr. 32-34) proučit ćemo radnje koje pripremaju molitvu i Isusovo duševno stanje iz kojega se rađa molitva. U drugoj, središnjoj fazi (rr. 35-36), vidjet ćemo Isusovo ponašanje za vrijeme molitve i sadržaj molitve. U trećoj fazi (rr. 37-42) istražiti ćemo Isusov napor da nadiđe duševno stanje u kojem se nalazi.

Izveštaj je prožet nazočnošću učenika i ova je veoma značajna za njihovu formaciju. Ipak, ovaj vid izvještaja ne pripada izravno kontekstu Isusove molitve, te ga nećemo pobliže proučavati.

Slijedeći unutarnju strukturu izvještaja, dijelimo naše izlaganje u tri glavna naslova: Ponašanje i Isusovo aktualno stanje prije molitve; Molitva i njezin sadržaj; Molitva i nadilaženje duševnoga stanja.

## 2. ISUSOVO AKTUALNO STANJE I PONAŠANJE PRIJE MOLITVE

U prvoj sekciji (rr. 32-34) opisane su neke Isusove radnje koje izražavaju u isto vrijeme okolnosti i bitne značajke njegove molitve: izbor mjesta koje je prikladno za molitvu (2.1.); odvajanje od učenika (2.2.); otkrivanje duševnoga stanja (2.3.); molitva kao odgovor na trenutak u kojem se živi (2.4.).

### 2.1. Izbor mjesta

Izbor prikladnog mjesta za molitvu konstanta je svih Isusovih molitava u Markovom Evandjelju.

Na koncu Pashalne večere, zajedno sa svojim učenicima, Isus se upućuje 'prema Brdu maslina' (14,26). Čini se da izbor ovoga mjesta zavisi upravo o slavljenju Pashe. Naime, Maslinsko brdo i Getsemani (14,32) zajedno s Jeruzalemom (usp. 14,17) smatrani su topografskim scenarijem pashalnog slavlja<sup>6</sup>. Ipak, pashalno slavlje ne predstavlja prvotni Markov interes. Čitava epizoda je snažno obojena Isusovom mukom. Stoga i izbor Getsemanija treba tražiti u povezanosti s njegovom mukom.

Naspram jasne Isusove spoznaje i odlučnosti da ide ususret mucima, izbor Getsemanija može biti motiviran odlukom da nađe izdvojeno mjesto koje je savršeno prikladno za ostvarenje planova njegovih protivnika, koji žele djelovati u tajnosti kako bi izbjegli pobunu naroda (usp. 14,2)<sup>7</sup>. Takav izbor, čini se, stoji u suprotnosti s Isusovom molitvom, ali predstavlja okvir koji razjašnjava kako njegovo duševno stanje, tako i samu molitvu.

<sup>6</sup> Prema prevladavajućem tumačenju Pnz 16,7 u Isusovo vrijeme Pasha se morala slaviti ne samo u Jeruzalemu, nego se također moralo prenočiti unutar gradskog okružja. Ovom okružju pripada Maslinsko brdo, čiji je dio Getsemani. Usp. J. Jeremias, *Le parole dell' Ultima Cena*, Brescia 1973, str. 43-46, 61-62.

<sup>7</sup> Usp. B. Van Iersel, *Leggere Marco*, Torino 1989, str. 264.

Svijest o mucu i odlučnost da joj ide u susret određuje izbor Getsemanija. U ovom kontekstu, nakana da se povuče u molitvu nije manje važna za izbor upravo ovoga mjesta. Isus je obično tražio osamljena mjesta samo kada je želio moliti. Getsemani je bio poznat i u SZ (usp. 2 Sam 15,30-32; Ez 11,23) kao mjesto prikladno za molitvu<sup>8</sup>. Stoga, Isus ga izabire prije svega imajući u vidu svoju molitvu, ali time se ne isključuje da on namjerava tako pružiti priliku i svojim protivnicima da mogu ostvariti svoje planove, pripremajući se za to u neposrednom kontaktu s Bogom kroz molitvu.

## 2.2. Odvajanje od učenika

Kad su stigli u Getsemani, Isus priopćava svojim učenicima da kani učiniti nešto u čemu oni ne mogu uzeti udjela. Zapovijeda im da ostanu sjediti, a on će uroniti u molitvu. Ovime je naznačena glavna tema čitave epizode<sup>9</sup>.

Isus redovito ne govori o svojoj molitvi. Ovdje on to čini po prvi put u Evanđelju, upravo pred svim učenicima. Svi moraju znati kako se on ponaša u ovom trenutku. Ova spoznaja je veoma važna za ispravno razumijevanje svega što će se u nastavku dogoditi. Neuobičajeno Isusovo postupanje daje čitavom događaju značenje važnosti i posebitosti.

Većina učenika nema nikakvu aktivnu ulogu u epizodi. Ovo se jasno vidi iz različitih glagola upotrebljenih u riječima koje Isus upravlja svim učenicima i onih koje upravlja samo trojici izabranih učenika. Prvima se obraća glagolom *kathizein* (r. 32), a obraćajući se izabranoj trojici upotrebljava glagol *menein*, koji već po sebi<sup>10</sup>, a još više zajedno s glagolom *gregoreite* (r. 34), označava da Isus od njih očekuje aktivnu nazočnost.

Nakana o molitvi izražena je izričajem koji predstavlja markovski *hapax: heos proseuksomai*. Obično Marko upotrebljava konstrukciju *heos an* + konjuktiv (usp. 6,10; 9,1; 12,36) da bi izrazio vremenski raspon između dvije različite radnje. Izričaj koji je ovdje upotrebljen zadržava vremenski smisao<sup>11</sup>, ali nedostatak čestice *an*

<sup>8</sup> Usp. J. Gnilka, *Marco*, Assisi 1987, str. 592.

<sup>9</sup> Usp. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 389.

<sup>10</sup> Glagol se pojavljuje još samo u Mk 6,10 u kontekstu prve samostalne misije učenika. U ovom kontekstu 'ostati' u kući označava vršenje misionarske djelatnosti.

<sup>11</sup> Usp. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen <sup>14</sup>1976, par. 383; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London <sup>14</sup>1987, str. 552; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 386, 389; J. Gnilka, *Marco*, str. 795; E. Schweizer *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, str. 327; B. Van Iersel, *Leggere*, str. 373; K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, AnBib 70, Roma 1975, str. 167.

označavao bi da se radi više o dvije istovremene radnje<sup>12</sup>, nego o dvije radnje koje su razdvojene određenim vremenskim periodom. Sve vrijeme dok Isus moli, učenici trebaju ostati na mjestu i sjediti.

Različitost između Isusove aktivnosti i one koju zahtijeva od većine učenika, već izražava određeno odvajanje od njih. Ali ovo odvajanje je i prostorno. Izražava ga prilog mjesta *hode*, koji nalazimo u kontekstu sljedećeg Isusovog pothvata<sup>13</sup>.

Tri izabrana učenika bivaju izdvojena<sup>14</sup> od ostalih da bi pratili Isusa u njegovu hođu prema molitvi<sup>15</sup>. Ovaj izbor otkriva Isusovu nakanu koja daje posebnu obojenost čitavoj epizodi.

Nije prvi put da Isus odvaja Petra, Jakova i Ivana od ostalih učenika. Samo oni su pratili Isusa u dva osobita događaja njegova ministerija: kada je uskrisio Jairovu kćerku (5,37) i na brdu Preobraćenja (9,2)<sup>16</sup>; riječ je o dvija prizora posebne Isusove objave, objave njegove moći nad smrću i njegove konačne slave.

---

<sup>12</sup> Usp. G. Noll, *Evangelo secondo Marco. Testo greco, Neovolgata latina. Analisi filologica, traduzione italiana*, Città del Vaticano <sup>2</sup>1980, str. 365.

<sup>13</sup> U paralelnom tekstu Matej odmah inzistira na ovom prostornom odjeljivanju Isusa od većine učenika: *kathisate autou heos (hou) apelthon ekei proseuksomai* (26,36).

<sup>14</sup> Da bi izrazio ovo odjeljivanje Marko upotrebljava glagol *paralambanein*. Od 6 puta kada upotrebljava ovaj glagol, 3 puta Marko njime izražava odjeljivanje uže grupe učenika od ostalih koji su nazočni (9,2; 10,32; 14,33). Ovo odjeljivanje izražava posebnu Isusovu brigu za njih. Kao što se može zapaziti dva puta ovu užu grupu čine tri izabrana učenika. Ima auktora (usp. M. Galizzi, *Getsemani*, str. 29-31,80) koji dopuštaju odjeljivanje trojice učenika u kontekstu Isusova preobraženja, ali niječu takvo odjeljivanje u Getsemanskoj epizodi. Razlog za takvu tvrdnju vide u nedostatku dodatka *kat' idian* u 14,33 (usp. 9,2). Izraz *met' autou* bi predstavljao samo pojašnjenje glagola, čime bi tri spomenuta imena dobila ulogu svjedoka događanja. Ovakvo tumačenje ne nalazi nikakvo uporište u Markovom tekstu. Čitav izvještaj je utemeljen upravo na ovom odjeljivanju. Svaki put kad se Isus nakon molitve vraća učenicima više ili manje izričito je rečeno da se radi o trojici učenika koje je Isus izdvojio od ostalih u r. 33. U 14, 37 ovo je još jasnije, jer tamo se Isus obraća Petru, jednom od onih koje je izdvojio od ostalih. U 14,40, upotrebivši prilog *palin*, Marko naznačava da se radi o istoj grupi trojice kojoj pripada i Petar. Novi Isusov intervent u 14,41 povezan je s prva dva naznakom *triton* (=treći put). Usp. K. Stock, *Boten*, str. 167.

<sup>15</sup> I Matej govori o takvom odjeljivanju (26,37), ali za razliku od Marka koji ga izražava svršenim glagolom, on upotrebljava glagol u participu. Luka (22,39-46) ne spominje nikakvo odjeljivanje.

<sup>16</sup> Između izvještaja o Preobraženju i izvještaja o Getsemaniju postoji veće suglasje nego li s izvještajem o uskrisenju Jairove kćeri. Ovo suglasje nije utemeljeno samo na izboru trojice učenika, nego i na drugim pojedinostima. Obadvije scene događaju se na brdu, u obadvije Petar igra posebnu ulogu, u obadvije poslije događaja Isus ponovo uzima svoj uobičajeni izgled, u obadvije reakcija učenika izražena je gotovo istim izričajem (*ou gar edei ti apokrithe* u 9,6 i *kai ouk edeisan ti apokrithosin* u 14,40) i u obadvije se govori o sinovskom odnosu Isusa prema Bogu (usp. 9,7 s 14,36). Usp. A. Kenny, *The Transfiguration and Agony in the Garden*, CBQ 19 (1957), str. 444-452.

Izbor trojice u Getsemaniju označava da ono što će se dogoditi ima istu važnost kao i Preobraženje i uskrišenje Jairove kćeri<sup>17</sup>. Isus ne zahtijeva od njih da ga prate kako bi mu bili od pomoći<sup>18</sup>, nego, vjeran svojim prethodnim izborima, želi da oni uzmu udjela u novoj objavi koja nadopunjuje dvije prethodne.

U odnosu na prethodna iskustva, ovo sada je posve osobito. Isus otkriva pred trojicom izabranikâ svoje duševno stanje koje će kasnije izraziti u molitvi kao duboku patnju.

Izbor trojice ne prekida Isusovu nakanu odvajanja. I oni kao i ostali učenici primaju nalog da ostanu na mjestu<sup>19</sup> na kojem ih Isus ostavlja. Kao i obično, on želi moliti na izdvojenom mjestu bez ičije nazočnosti.

### 2.3. Otkrivanje duševnoga stanja

Isus otkriva svoje duševno stanje u dvije etape: najprije (r. 33b) ga proživljava (2.3.1.), a zatim (r. 34) ga i riječima izriče (2.3.2.).

#### 2.3.1. Proživljavano duševno stanje

U prisutnosti trojice izabranih učenika Isus *erksato ekthambeisthai kai ademonein*.

Upotreba glagola *arhesthai* + infinitiv obilno je prisutna u Markovu Evanđelju (26x; Mt 9x; Lk 24x), ali smisao ovoga glagola nije uvijek jednoznačan. Postoje slučajevi u kojima on jednostavno ima značenje pomoćnoga glagola<sup>20</sup> (usp. 1,45; 2,23), ali i slučajevi u kojima glagol označava glavnu radnju. Tako, prema Hunkinu, doslovni smisao glagola nalazimo u 10,47 i 14,33, dok, prema Lagrangeu, u 8,31; 14,19.33; 15,8.<sup>21</sup> Što se tiče doslovnog smisla glagola u 14,33, ne slažu se samo ova dva autora, nego i ostali<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Usp. E. W. Stegemann, *Zur Rolle von Petrus, Jakobus und Johannes im Markusevangelium*, TZ 42 (1986), str. 366-374; W. H. Kelber, *The Hour of the Son of Man and the Temptation of the Disciples (Mark 14,32-42)*, u: ID., (redaktor), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976, str. 47.

<sup>18</sup> Protiv R. Feldmeier (*Die Krisis*, str. 237-241), B. Van Iersel (*Leggere*, str. 281-282) i M. D. Hooker (*The Gospel according to Saint Mark*, London 1991, str. 348). Odjeljivanje trojice učenika s motivacijom da pomognu Isusu odgovara Matejevom opisu. Kod njega Isus potiče izabrane učenike da 'bdiju zajedno s njim' (usp. 26,38). Matej upotrebljava tri puta kako veznik *meta* (26,36.38.40) tako i imenicu *mathetes* (26,36.40.45), što pojačava ispravnost ovakvoga dojma. Marko upotrebljava imenicu samo u r. 32, a veznik nikako.

<sup>19</sup> Imperativ *meinate* povezan s prilogom *hode* ima vrijednost kompleksivnog aorista. Upotrebljen je u smislu "ne idite naprijed". Usp. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik*, parg. 322,1.

<sup>20</sup> Usp. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik*, parg. 392,2.

<sup>21</sup> Usp. V. Taylor, *Gospel*, str. 48, 63-64.

<sup>22</sup> Usp. V. Taylor, *Gospel*, str. 552; J. Gnilka, *Marco*, str. 800; M. Galizzi, *Getsemani*, str. 31; A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique*

Ostaje problem kako shvatiti doslovni smisao glagola. Da li se njime izražava početak nečega što traje, odnosno što se ponavlja, ili, konačno, početak koji označava nešto potpuno novo u odnosu na prethodno? Nijedno od triju značenja ne smijemo isključiti<sup>23</sup>. Ipak, čini se da Marko upotrebljava glagol kako bi istaknuo novost u Isusovu ponašanju. I u drugim slučajevima upotreba ovoga glagola odnosi se na promjenu, tj. na novost u ponašanju. Tako u 8,31 Isus počinje poučavati učenike o svojoj mucu. Do tada ova problematika nije bila prisutna u njegovim poukama. Početak ni ovdje ne isključuje ponavljanje<sup>24</sup>, ali, ako se stavi naglasak na "otvorenost" kojom Isus sada govori, očito je da biva istaknuta upravo različitost u njegovom ponašanju. U 14,19 glagol također izražava novost u ponašanju učenika. Do tada oni su na različite načine reagirali na Isusove riječi i djela, ali nikada nisu bili ožalošćeni. U 15,8 glagolom se uvodi poticanje svjetine u kontekstu civilnog procesa Isusu; na taj način glagolom se predoznačuje promjena u njezinu ponašanju prema Isusu. Ovdje u Getsemaniju Isusovo novo ponašanje biva izraženo dvama glagolima u infinitivu prezenta. Prvi glagol *ekthambeisthai* pojavljuje se samo kod Marka u NZ (još u 9,15 i 16,5.6)<sup>25</sup>. U obadva slučaja označava strah pred nečim nadzemaljskim<sup>26</sup>.

Može li se isto reći i za Getsemani? Moglo bi se reći: Isus je suočen s Božjim djelovanjem<sup>27</sup>. Ipak, ne radi se o nečemu što je Isusu bilo nepoznato i pred čim bi on mogao biti zatečen i prestrašen. Naprotiv, upravo spoznaja jest razlog njegova straha. Stoga, značenje koje više odgovara glagolu u Getsemaniju jest velika tjeskoba<sup>28</sup>. Takvo je značenje glagola i u LXX, gdje se pojavljuje na jednom jedinom mjestu (Sir 30,9)<sup>29</sup>, i u većini slučajeva kada se pojavljuje u kasnijim

---

*suivè d'une Etude du "mystère de Jésus" de Pascal*, Paris 1977, str. 79. R. Pesch (*Das Markusevangelium*, II, str. 389) drži prikladnijim prvi smisao i tumači ga kao priziv na 14,19, gdje se radilo o sličnom stanju učenika.

- <sup>23</sup> Što se tiče trajanja onoga što je ovdje naznačeno kao početak treba čekati kraj izvještaja. Isto Isusovo duševno stanje, čini se, ponovljeno je dok je visio na križu. I tamo upravo ovakvo duševno stanje sili Isusa da se obrati Bogu u molitvi.
- <sup>24</sup> Usp. K. Stock, *Il cammino di Gesù verso Gerusalemme*, Marco 8,27-10,52, (ad uso degli studenti), Roma 1989, str. 38.
- <sup>25</sup> Marko je također jedini koji upotrebljava glagol u jednostavnom obliku *thambeisthai* (1,27; 10,24.32). Luka poznaje imenicu *thambos* (4,36; 5,9; Dj 3,10). Termini od korjena *thamb-* upotrebljeni su u NZ kod Marka i Luke isključivo za izražavanje reakcije u kontaktu s božanskom sferom. U Getsemaniju Luka niti jednom riječju ne spominje Isusovo duševno stanje prije molitve. Matej naprotiv, kad upotrebljava glagol *lupeisthai* da bi ga izrazio, čini se da ga ublažuje.
- <sup>26</sup> U 9,15 reakciju naroda na Isusov pojavak poslije Preobraženja, a u 16,5.6 reakciju žena na navještaj Isusova uskrsnuća.
- <sup>27</sup> Za takvo tumačenje usp. T. Söding, *Gebet und Gebetsmahnung Jesu in Gethsemani. Eine redaktionskritische Auslegung von Mk 14,32-42, BZ 31* (1987), str. 85.
- <sup>28</sup> Usp. M. Galizzi, *Getsemani*, str. 31-32; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 147-148.
- <sup>29</sup> Glagol se pojavljuje u paralelizmu s glagolom *lupeisthai*.

prijevodima Aquile, Teodociona<sup>30</sup> i Simaha, gdje je upotreba glagola korjena *thamb* - puno češća<sup>31</sup>.

Značenje prvoga glagola veoma se slaže s drugim glagolom: *ademonein*. Ovaj se pojavljuje samo ovdje, kod Marka<sup>32</sup>. Ne pojavljuje se u LXX, nego samo u kasnijim grčkim prijevodima<sup>33</sup>. Gotovo uvijek označava reakciju na neku veliku opasnost za život, često prouzrokovanu Božjim sudom (usp. npr. Prop 7,17; Ps 61(60),3; 116,3.8). Budući da jedan te isti hebrejski glagol (*hafaz*) u Ps 116,11, Simah prevodi s *ademonein*, a Aquila s *ekthambeisthai*, čini se da glagoli imaju sinonimno značenje. Izražavaju veliki strah, snažno uzbuđenje, tjeskobu, muku i slabost duha koji ne izdržava, koji čini da se ostaje bez najnužnijih sila<sup>34</sup>.

Dakle, obadva glagola izražavaju Isusovo duševno stanje. Marko govori veoma rijetko o Isusovim emocijama<sup>35</sup>, a prije 14,33 takve emocije ne tiču se stanja u kojem se Isus našao. Ovdje u Getsemaniju, kada se počinje ostvarivati sve ono što je suvereno i smireno navijestio, Isus upada u duboku tjeskobu. Patnja stvarno prožima čitavo njegovo biće.

Duševno stanje koje proživljava pred trojicom izabраниh učenika doista je novost u Isusovom ponašanju. Jedina je stvarnost o kojoj nije govorio učenicima u navještajima svoje muke<sup>36</sup>. Osim što proživljava ovakvo duševno stanje, Isus osjeća potrebu da ga i riječima izrazi.

<sup>30</sup> Zabilježimo da je Teodocionov prijevod vrlo često najbliži modelu koji su upotrebljavali autori NZ. Usp. J. Dupont, *Le tre apocalissi sinottiche Marco 13 Matteo 24-25 Luca 21*, Bologna 1987, str. 29.

<sup>31</sup> U Aq: Pnz 16,3; Izl 12,11; 1Sam 23,26; Iz 52,12; Ps 116,11; Job 3,5; 15,24; 33,7; u Sim 1 Sam 4,13. Postoje i slučajevi u kojima glagol stoji u kontekstu Božjega djelovanja: u Aq Ps 31,23; 48,6; Job 26,11; u Teod: Dan 8,17; Ps 53,6; u Sim: Jr 51,32.

<sup>32</sup> U NZ nalazimo ga još na paralelnom mjestu kod Mt 26,37 i u Fil 2,26.

<sup>33</sup> U Aq 1 put i u Sim 4 puta + 3 puta imenica *ademonia*.

<sup>34</sup> Usp. R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 146-147; M. Galizzi, *Getsemani*, str. 32,81; G. Sehalli, *La volontà del Figlio e del Padre nella tradizione sinottica*, RivB 12 (1964) 265; J. Gnilkka, *Marco*, str. 800.

<sup>35</sup> Takav govor susrećemo u 1,41; 3,5; 6,6.34; 8,2; 10,14.21.

<sup>36</sup> Ima pokušaja koji nastoje dokazati da je kod Mk 10,32 Isus predstavljen u tjeskobi. Ipak, radi se samo o nagađanjima koja se temelje na promjenama teksta. Glagol *ethambounto* u množini zamjenjen je jedninom *ethambeito* kako bi ga se moglo pridati Isusu. Ovakva izmjena osim što nema nikakve utemeljenosti u kritici teksta nije prikladna niti zbog konteksta (usp. M. Galizzi, *Getsemani*, str. 58-60). Blizi je rješenju poteškoća ovoga retka K. Stock (*Boten*, str. 131-132). Među onima koji slijede Isusa razlikuju se dvije grupe. Glagol *ethambounto* u množini odnosi se na Dvanaestoricu, ali tu je i druga grupa (*hoi de...efobounto*) koja zajedno s Isusom uzlazi prema Jeruzalemu (usp. 15,42).



### 2.3.2. Duševno stanje izraženo riječima

Govoreći o svom duševnom stanju, Isus se služi riječima koje posuđuje iz Pisma. Riječ je o riječima psalmiste *perilupos estin he psuhe mou* (Ps 42/41/,6.12; 43/42/,5<sup>37</sup>), koje su proširene s *heos thanatou*. Osim ove razlike, Isusove riječi razlikuju se od onih psalmistinih u još nekim ne manje bitnim detaljima. Psalmist se obraća Bogu u obliku upita, dok se Isus obraća učenicima<sup>38</sup> u obliku konstatacije. Zbog ovoga, njegove riječi imaju karakter objave, tumačenja duševnoga stanja koje proživljava.

U kontekstu Psalama, riječi izražavaju jadanje pravednoga patnika koji se, osjetivši se 'udaljen od lica Božjega', proživljavajući neshvatljivi odnos između sebe i Boga, uzrokovan neprijateljskim raspoloženjem svojih protivnika, izručuje, moleći se, Bogu.<sup>39</sup> Stanje u kojem se nalazi Isus je isto. Osjeća se duboko ražalošćen<sup>40</sup>, jer stoji pred stvarnošću koja ga duboko pritišće, pred kojom nije moguće ostati indiferentan, ali ova stvarnost nije osporavana<sup>41</sup>. Ove riječi pripremaju ispravno razumijevanje njegove molitve.

I izričaj koji Marko dodaje psalmistinim riječima uzet je iz SZ; sintaksa *heos (tou) thanatou* pojavljuje se 13 puta u LXX<sup>42</sup>; u 2-3 slučaja izričaj označava ono što može izazvati smrt: bolest, smrtna kazna, ratne opasnosti, ali može označavati i sami dan smrti. Što se tiče upotrebljenih riječi, najbliže Markovim su one u Sir 37,2<sup>43</sup>; 51,6<sup>44</sup> i Jon 4,9<sup>45</sup>. Od ovih, najveće suglasje postoji između Marka i Jone. U

<sup>37</sup> Ovo su jedina mjesta u SZ (LXX) u kojima se termin *perilupos* pojavljuje zajedno s terminom *psuhe*.

<sup>38</sup> Na temelju ovih riječi koje Isus upravlja učenicima neki auktori (npr. R. E. Brown, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, Assisi 2 1986, str. 618-619; J. Jeremias, *Abba*, Brescia 1968, str. 79) drže Isusovu molitvu na hramskom trgu kao Ivanovu verziju molitve u Getsemaniju. Riječi *nun he psuhe mou tetraktai...pater, soson me ek tes horas tautes* (12,27) odgovarale bi Markovoj impostaciji. Prihvaćanje "časa" uvedeno s *alla* (12,27c) odgovaralo bi izručenju volji Očevoj. Postoje i druga kako terminološka tako i kompozicionalna suglasja (usp. R. Broen, *Giovanni*, str. 996-997) koja dopuštaju zaključiti da Ivan namjerno izostavlja scenu Getsemanija, ali ne uspijeva izbjeći snažne aluzije na nju.

<sup>39</sup> Usp. L. Alonso-Schökel, *Trenta salmi: Poesia e Preghiera*, Bologna 1982, str. 153-174; M. Gallizi, *Getsemani*, str. 38,81; T. Söding, *Gebet*, str. 85. O teologiji jadikovke i njezinoj upotrebi u izvještajima o Muci, vidi P. D. Miller Jr., *Trouble and Woe: Interpreting Biblical Laments*, Interp 37 (1983), str. 32-45.

<sup>40</sup> Ovo je značenje termina *peilupos* (usp. W. Bauer, *WNT*, kol. 1307; H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, str. 1378) koji, jer stoji na početku, obilježava sve Isusove riječi.

<sup>41</sup> Ovo je moguće zaključiti iz drugih odlomaka kod Marka gdje susrećemo termin *perilupos* (6,26) ili glagol *lupeisthai* (10,22; 14,9).

<sup>42</sup> 2 Ljet 32,24; Iz 38,1; 39,1; Jon 4,9; Zah 5,3(bis); Sir 4,28; 18,22; 34,12; 37,2; 51,6; 4 Mak 1,9; 14,19.

<sup>43</sup> *ouhi lupe heos thanatou (...)*.

<sup>44</sup> *(...) eggisen heos thanatou he psuhe mou*.

<sup>45</sup> *(...) kai eipen sfodra lelupemai ego heos thanatou*.

obadva slučaja susrećemo spomenutu žalost, subjekt koji ju podnosi<sup>46</sup> i izraz 'sve do smrti'. S ovim zadnjim izrazom Jona označava želju za smrću. Pitamo se: je li na temelju književne sličnosti isto značenje vrijedi i za Marka<sup>47</sup>.

Prijedlog *heos* po sebi može biti vremenski, posljedični i namjerni. Vremensko značenje treba isključiti zbog Isusova ponašanja na koncu epizode: on ide ususret smrti bez ikakvog znaka žalosti<sup>48</sup>. Isto vrijedi i za posljedično značenje prema kojemu bi Isusova smrt bila nužni rezultat njegove žalosti. Namjerno značenje u smislu želje za smrću<sup>49</sup> teško je pomiriti s činjenicom da Isus moli upravo za oslobođenje od smrti. U kontekstu je najprikladnije kvalitativno značenje<sup>50</sup>. Ovim izrazom Isus očituje veličinu i snagu žalosti pred blizom smrću<sup>51</sup>.

Pred svojom mukom, usprkos potpune svijesti i dragovoljnog prihvaćanja, Isus reagira na doista ljudski način. Tri učenika trebaju to znati. Isus Preobraženja je ista osoba s Isusom Getsemanija. Slava njegova božanskog sinovstva ne čini ga neosjetljivim pred nasilnom smrću, niti ljudska patnja opovrgava njegov poseban odnos s Bogom.

Strah i tjeskoba, određena izgubljenost pred neposrednom smrću jesu ljudske i normalne reakcije. Ali ne bi bilo normalno dopustiti nadvladati se od njih.

#### 2.4. *Molitva ukorijenjena u trenutak koji se živi*

Poslije otkrivanja svoga duševnoga stanja trojici izabranih učenika, postaje jasnijom i nakana zbog koje se Isus povlači u molitvu: ono što proživljava odlučujuće je za njegovu molitvu.

<sup>46</sup> Za razliku od Jon koji izražava subjekt s *ego*, Mk upotrebljava termin *psuhe*. Značenje je identično, jer u svakom od 8 mjesta gdje susrećemo ovaj termin kod Mk (8,35-37, 4 puta; 3,4; 10,45; 12,30; 14,34) njime je označen individuum kao nosilac zemaljskog i vječnog života. Usp. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 192; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 149-150; K. Stock, *Il cammino*, str. 58.

<sup>47</sup> Za takvo tumačenje vidi W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin <sup>6</sup>1973 i E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen <sup>17</sup>1967, na odgovarajućim mjestima.

<sup>48</sup> Usp. T. Boman, *Der Gebetskampf Jesu*, NTS 10 (1963/64), str. 262-263. Ovim aspektom ćemo se pozabaviti poslije.

<sup>49</sup> Ovakvo tumačenje je najprisutnije kod raznih auktora, usp. D. E. Nineham, *The Gospel of St Mark*, Harmondsworth <sup>14</sup>1986, str. 391; E. Schweizer, *Marco*, str. 330; J. Gnllka, *Marco*, str. 800; E. Lohmeyer, *Markus*, str. 314; W. Grundmann, *Markus*, str. 400; J. Hering, *Simplex remarques sur la prière à Gethsémanié*, *Matthieu 26,36-46; Marc 14,32-42; Luc 22,40-46*, RHPR 39 (1959), str. 99 ss; R. Bultmann, članak *lupe*, TWNT, IV, str. 325, bilješka 1; W. Bauer, WNT, coll. 675-677.

<sup>50</sup> Moglo bi ga se doslovno prevesti: 'duša mi je žalosna kao u smrti'. Ovo 'kao u smrti' ne shvaćamo u smislu kao da je žalost tolika da Isusu prijeti opasnost da umre u Getsemaniju, nego jednostavno u smislu smrtné žalosti. Usp. M. Galizzi, *Getsemani*, str. 33, bilješka 4.

<sup>51</sup> Usp. M. Galizzi, *Getsemani*, str. 33-34; G. Segalla, *La volontà*, str. 265; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 150-156.

Što se tiče motiva svoga duševnoga stanja, Isus ne drži nužnim da ih otkrije trojici izabranih učenika. Za njih je puno važnije znati motiv njegove molitve. Motivi tjeskobe bit će predmetom njegova obraćanja Bogu.

Za sada učenici samo znaju da tjeskoba sili Isusa da se obrati Bogu. Ova spoznaja je veoma značajna za njih. Mogu shvatiti da duševno stanje u kojem se Isus nalazi nije zapreka njegovim odnosima s Bogom; onaj koji se obraća Bogu u takvom duševnom stanju, mora mu biti posebno bliz. Svijest o duševnom stanju s kojim Isus ulazi u molitvu i o ponašanju kada je iz nje izišao, nužan je preduvjet za jasniju spoznaju, iako ne na prvi pogled, Isusove potpune zavisnosti o volji Božjoj.

Molitva koja je motivirana dubokim uznemirenjem pred onim što mu se treba dogoditi nije ništa drugo nego znak Isusove slobode i napora da se potpuno prilagodi Božjoj volji. Ova prilagodba, čak ni kod Sina, nije bila automatska i po sebi razumljiva.

### 3. MOLITVA I NJEZIN SADRŽAJ

Nakon što se malo udaljio od trojice izabranih učenika i tako uronio u samoću, Isus odmah započinje moliti. Marko opisuje najprije izvanjsko ponašanje koje prati ovu molitvu (3.1.), a zatim i njezin sadržaj (3.2.).

#### 3.1. Izvanjsko ponašanje koje prati molitvu

Zbog molitava koje nalazimo u SZ i zbog paralelnih izvještaja kod Mateja i Luke, običava se i u Markovim riječima *epipten epi tes ges* (r. 35a) vidjeti opis molitve gestima, opis izvanjskog udivljenja pred Bogom<sup>52</sup>.

Često puta molitve u SZ su uvedene i praćene različitim gestima<sup>53</sup>; među ovima posebno važnu ulogu ima gest padanja na zemlju<sup>54</sup>. Ali, dobro je odmah zapaziti da ova gesta po sebi, bez dodatnih precizacija, nije nikada gesta štovateljske molitve<sup>55</sup>, nego više posljedica straha pred smrću<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Usp. V. Taylor, *Mark*, str. 553; E. Schweizer, *Marco*, str. 327; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 390; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg 1958, str. 275; B. Van Iersel, *Leggere*, str. 373.

<sup>53</sup> Npr. pokloniti se, nakloniti se, baciti se na zemlju (Ps 95,6; 96,9), pljeskati rukama (Ps 47,2; 98,8), uzdići ruke prema nebu ili u pravcu hrama (Ps 88,10; 134,2), itd.

<sup>54</sup> Usp. H. L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922-28, str. 78.

<sup>55</sup> Usp. npr. Post 17,3,17; Lev 9,24; Br 16,22; Jos 7,6; 1 Sam 28,20; 2 Sam 1,2; 1 Kr 18,39; Ps 44,25 sl; Ez 1,28; Dan 6,11; Sir 50,17.

<sup>56</sup> Za Svetopisamska mjesta vidi R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 163-166.

I autori NZ vjerni su ovakvom postupku. Ako žele izraziti gestu čašćenja Boga, onda upotrebljavaju izraze različite od onoga Markova. Primjeri su Luka (*theis ta gonata proseuheto*, 22,41; usp. Dj 9,40; 20,36; 21,5) i Pavao (usp. Rim 14,11; Ef 3,14). Upotrebljavaju i izraze slične Markovu, ali ovi poprimaju značenje štovateljskog gesta samo zbog dodatnih precizacija. Primjeri su Matej (*epesen epi prosopon autou proseuhomenos*, 26,39; usp. 17,6), Pavao (usp. 1 Kor 14,25) i auktor Apokalipse (usp Otk 7,11; 11,6).

Tako je i u NZ 'pasti na zemlju' po sebi uzrokovano smrtnom prijetnjom (Mt 10,29), bolešću (Mk 9,20), strahom (Dj 9,4; 22,7; 26,14) ili apokaliptičkom završnicom (Otk 6,13; 9,1).

Marko spominje samo Isusovo 'padanje na zemlju', bez ikakve specifikacije. Nadalje, postoji još jedna značajna razlika u Markovu izrazu. Glagol se ne pojavljuje, kao kod Mateja, u aoristu, nego u imperfektu<sup>57</sup>. Riječ je o jednom jedinom slučaju u NZ u kojem glagol *piptein* stoji u imperfektu; stoga je Markov izraz posve osobit. On ne izražava njime gestu molitve, još manje gestu šovanja. On govori više o trajanju Isusova straha, tjeskobe i žalosti, koje je prije spomenuo<sup>58</sup>. Štoviše, ovakvo Isusovo duševno stanje se i pojačalo. Ono se potpuno odražava na njegovom vanjskom ponašanju. Ima se dojam kao da se Isus prije kontrolirao pred trojicom učenika, nije dozvoljavao da se sva dramatičnost njegova unutarnjeg stanja očituje i na vani. Sada pred Bogom ne postoje više nikakvi razlozi za bilo kakvu rezer-viranost.

Isusovo 'padanje na zemlju' ne označava njegovo bacanje na zemlju, nego izvanjski označava težinu duševnoga stanja u kojem se nalazi. Slabost koju proživljava, prati i obilježava sve njegove riječi kojima se obraća Bogu. Ovo nam pokazuje sklad između vremena (imperfekt) upotrebljenih za glagole *piptein* i *proseuhesthai*.

### 3.2. Sadržaj molitve

Već smo spomenuli da je ovo prva Isusova molitva u Markovu Evandjelju čiji nam je i sadržaj donesen. Izražen je na dva načina: najprije u indirektnom, a zatim u direktnom govoru<sup>59</sup>. Izražen tako s

<sup>57</sup> M. Zerwick (*Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma <sup>4</sup>1984, str. 119) naziva ovaj imperfekt "expectaveris aoristum". G. Nolli (*Evangelo*, str. 366) bilježi da ovaj imperfekt želi možda naznačiti da je Isus, čineći onih nekoliko koraka, padao više puta. Dakle zalaže se za iterativni smisao imperfekta. Čini se da se ova činjenica previda kada neki auktori inzistiraju da glagol ovdje upotrebljen nema značenje "pasti", nego "prostrijeti se" po zemlji. Vidi, P. Jüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris 1930, str. 264; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris <sup>2</sup>1961, koll. 1056 s.

<sup>58</sup> Usp. K. Stock, *Il racconto della passione nei vangeli sinottici*, I, (ad uso degli studenti), Roma 1989, str. 110-111; M. Galizzi, *Getsemani*, str. 82; A. Feuillet, *L'Agonie*, str. 71,83; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 163-166.

<sup>59</sup> Matej (26,39) i Luka (22,42) započinju odmah s molitvom u direktnom govoru.

dvostruke točke gledišta, one promatrača i one molitelja, sadržaj molitve je istaknut<sup>60</sup>.

Premda sadržaj nije identičan u obadva slučaja<sup>61</sup>, oni su komplementarni i možemo ih zajedno proučavati. Sadržaj je uveden glagolima u imperfektu koji se nadopunjavaju: prvi *proseuheto* + *hina*<sup>62</sup> definira ono što drugi *elegen*<sup>63</sup> označava kao Isusov govor. Indirektan govor ističe neke elemente Isusove molitve.

Molitva se sastoji ne od tri<sup>64</sup>, nego od četiri elementa zbog ključnih Isusovih riječi: zaziv, formula povjerenja, prošnja i predanje<sup>65</sup>. Naše izlaganje raspoređujemo prema ova četiri elementa.

### 3.2.1. Zaziv

Zaziv kojim se Isus obraća Bogu ima oblik *abba ho pater*. Ovakva povezanost aramejskog i grčkog termina nedostaje na paralelnim mjestima kod Mateja (26,39) i Luke (22,42)<sup>66</sup>. U NZ nalazimo je još samo u Rim 8,15 i Gal 4,6<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> Usp. R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 167.

<sup>61</sup> U prvom se govori o 'času', a u drugom o 'kaležu'; u prvom molitva je kondicionalno formulirana, a u drugom imperativno; u prvom ostajemo u okviru mogućnosti, a u drugom susrećemo sigurnost u Očevu svemogućnost. Indirektan govor sastoji se od samo dva elementa: uvjet i molba. Njime Marko sažeto donosi smisao Isusove molitve i ističe tako drugi i treći element Isusove molitve u direktnom govoru.

<sup>62</sup> Veznik nema namjernu vrijednost, nego izražava sadržaj molitve (usp. 13,18). Ovo je jasno, jer glagoli koji slijede zadržavaju vrijeme koje imaju u direktnom govoru. Usp. M. Zerwick, *Analysis*, str. 119; G. Nolli, *Evangelo*, str. 366.

<sup>63</sup> Imperfekt nas upozorava da su riječi koje su donesene sažetak onoga što je Isus 'govorio', tj. ponavljao u određenom vremenskom periodu.

<sup>64</sup> Podjela na tri dijela je uobičajenija u formulama kako poganskih tako i židovskih i kršćanskih molitava (usp. W. C. Van Unnik, *Alles ist dir möglich* (Mk, 36), u: G. Stählin, *Verborum Veritas*, Wuppertal 1970, str. 31-36). Isti autor, zajedno s drugima (usp. J. Gnllka, *Marco*, str. 801; T. Söding, *Gebet*, str. 86; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 72-74) imenuje ova tri dijela: invocatio, pars epica i prex ipsa. Ono što je ovdje nazvano "pars epica" drugi auktori (npr. Feldmeier) vide kao pravu ispovijest vjere.

<sup>65</sup> Usp. K. Stock, *Il racconto*, I, str. 111-112; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 390. I kod Mateja su prisutna sva četiri elementa molitve. Kod Luke pak samo tri: zaziv, prva prošnja i izručenje koje u kontekstu ima smisao druge prošnje.

<sup>66</sup> Premda sva četiri oblika kojima se Isus obraća Bogu zazivom 'Oče' u NZ(1. nominativ s članom: Mk 14,36; Mt 11,26; Lk 10,21; 2. nominativ bez člana: Iv 17,21.24.25; 3. vokativ bez člana: Mt 11,25; Lk 10,21; 22,42; 23,34.46; Iv 11,41; 12,27.28; 17,1.5.11; 4. vokativ bez člana ali s posvojnog osobnom zamjenicom: Mt 26,39.42) potječu, kako tvrdi W. Marchel (*Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens. Etudes exégétiques sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament*, AnBib 19, Roma 1963, str. 138), od izvornog zaziva *Abba*, implicitno sadrže zaziv *Abba*, ostaje činjenica da Matej i Luka ne donose ovaj zaziv.

<sup>67</sup> Što se tiče značenja ovih tekstova za pavlovsku teologiju molitve vidi C. C. Marcheselli, *La preghiera in S. Paolo*, BTN 5, Napoli 1975, str. 175-179; S. Lyonnet, *La preghiera al Padre, Abba, Padre*, u: ID., *Dieci meditazioni su san Paolo*, Brescia 1966, str. 34-42.

Termin 'otac' u odnosu na Boga pojavljuje se samo 15 puta u SZ<sup>68</sup>. U većini slučajeva radi se o izjavama koje se tiču Božjega očinstva<sup>69</sup>, dok su veoma rijetki slučajevi gdje se Boga zaziva Ocem<sup>70</sup>. Isusov zaziv koji nam donosi Marko, usprkos tome<sup>71</sup>, posve je osobit<sup>72</sup>.

Prva poteškoća ovoga zaziva proizlazi iz odnosa aramejskog i grčkog termina. Grčki termin s članom može biti metonimska apozicija, tj. mogao bi biti upotrebljen umjesto termina Bog, određujući onu karakteristiku božanstva na koju se apelira<sup>73</sup>. Grčki termin može biti i jednostavni prijevod aramejskoga termina.

Poteškoća se rješava u korist druge mogućnosti, ne samo zbog sličnosti s izričajem u LXX<sup>74</sup>, nego još više zbog istog Markovog postupka. Naime, u jednom od drugih šest odlomaka gdje upotrebljava aramejski termin zajedno s odgovarajućim grčkim terminom (3,17; 5,41; 7,11.34; 15,22.34), Marko prevodi semitski vokativ

<sup>68</sup> Popis se nalazi kod J. Jeremias, *Abba*, str. 8, bilješka 4.

<sup>69</sup> Iskustvo Izraelovog sinovstva rezultat je nezaslužnog Božjeg izabranja. Odnos otac-sin služi za izražavanje obveze poslušnosti i straha pred Bogom (usp. Iz 1,2-4; 30,1.9; Jer 3,14.22; Mal 1,6), s jedne strane, a s druge strane, za izražavanje milosrđa Božjega (usp. Jer 31,9.20; Mal 3,17; Ps 103,13). Očinstvom Božjim izražava se ideja da je narod konstituiran kao takav od Boga, da je od njega ljubljen i odgajan. Da bi se izrazila razlika između Božjega očinstva i naravnoga očinstva, često terminu Otac koji se pridaje Bogu biva nadodano pojašnjenje kao 'naš kralj' ili 'koji je na nebu'. Ipak, može se reći da ovaj naziv za Boga nije čest u SZ. Češći su nazivi: 'Uzvišeni', 'Svemogući', 'Vječni', 'Gospodar neba i zemlje'. Usp. D. Zeller, *God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus*, u: J. Oesterreicher, *Standing before God*, New York 1981, str. 118-119.

<sup>70</sup> U kasnijim tekstovima, Bog je zazivan kao Otac vjernika ili univerzalni Otac: Sir 23,1.4; 51,10; Mudr 14,3. Usp. R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Roma 1982, str. 156-157, posebno bilješke 11 i 12; D. Zeller, *God as Father*, str. 118; T. Söding, *Gebet*, str. 87, bilješka 41; M. D. Hooker, *Mark*, str. 348. Čini se stoga da ne stoji tvrdnja J. Jeremiasa: Može se sa svom sigurnošću ustvrditi da upotreba Abba kao zaziva za Boga nije prisutna u židovskim molitvama, ne samo onima koje imaju ustaljeni oblik u liturgijskoj praksi, nego i u onim slobodnim, koje nalazimo u brojnim odlomcima talmudskih spisa (*Abba*, str. 60).

<sup>71</sup> "Auch wenn Mk 14,36 nicht als direkter Beleg herangezogen werden darf, ist die Abba-Anrede ein Charakteristikum des Betens Jesu (...) unabhängig davon, daß der Sprachgebrauch des Frühjudentums keineswegs so deutlich vom jesuanischen unterschieden ist." T. Söding, *Gebet*, str. 86, bilješka 40.

<sup>72</sup> Usp. G. Schelbert, *Sprachgeschichtliches zu "Abba"*, u: P. Casetti - O. Keel - A. Schenker (izd.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, OBO 38, Fribourg-Göttingen 1981, str. 395-447. U svojoj molitvi Isus zaziva Boga "nicht nur als Vater", sondern als 'Abba' - mit eine Anrede also, die auch noch zur Zeit des Evangelisten keineswegs selbstverständlich sein konnte, sondern ihren ungewöhnlichen, weil besonderes vertrauten und geradezu familiären Klang bewahrt hatte. Deshalb darf m. E. vermutet werden, daß Markus das Getsemani-Gebet als authentischen Ausdruck der besonderen, einzigartigen Gottesbeziehung Jesu verstanden hat. Genauer (und zugespitzter): Die in Markusevangelium singuläre Abba-Anrede ist ein deutliches Indiz dafür, daß Mk 14,35 f für den Evangelisten das Gebet des Gottessohnes Jesus ist." T. Söding, *Gebet*, str. 87.

<sup>73</sup> Za takvo tumačenje vidi, S. V. McCaslans, *Abba, Father*, JBL 72 (1953), str. 79-91.

<sup>74</sup> U LXX determinirani semitski vokativ preveden je s nominativom uz koji stoji član. Usp. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik*, par. 147,2-3.

*talitha* s nominativom + član: *to korasion* (5,41). Istina je da on obično tumači da se radi o prijevodu<sup>75</sup>, a nedostatak takvoga tumačenja ovdje potvrđuje posebnost slučaja<sup>76</sup>.

U odnosu prema drugoj dvojici sinoptika, a posebno u odnosu prema Ivanu, Marko veoma rijetko upotrebljava termin *pater* za Boga. Samo 4 puta (Mt 45x; Lk 17x; Iv 121x). Na dva mjesta (izuzev 11,25 gdje je Bog Otac ljudi<sup>77</sup>) Isus govori o Bogu Ocu u odnosu na sebe kao Sina, premda jedanput i 'Otac' i 'Sin' stoje u apsolutnom obliku, tj. bez izražavanja ikakve veze između njih, dok drugi put ova veza biva izražena posvojnomo zamjenicom ('njegov Otac'), ali subjekt joj je 'Sin čovječji' (8,38). U obadva slučaja odnos Otac-Sin samo je spomenut, bez da je izričita tema izvještaja, i stoji u vezi s konačnom Isusovom slavom. Vrlo vjerojatno se radi o naravnom očinstvu, jer od 18 puta kako se pojavljuje kod Marka, 14 puta termin *pater* upotrebljen je za ljudskog oca<sup>78</sup>.

Najjasniji primjer Božjeg očinstva u odnosu prema Isusu jest molitva u Getsemaniju. Ovdje se Isus obraća izravno Bogu govoreći *Abba*. Zaziv ne izražava samo na izričit način Isusovu svijest o svom odnosu prema Bogu, nego i samu narav ovoga odnosa.

Izvorno, u aramejskom, termin pripada rječniku djece koja se obraćaju svome ocu na veoma prislan način. Termin ističe s jedne strane povjerenje sina, a s druge strane dobrotu, ljubav i očinsko milosrđe<sup>79</sup>.

Postoji još jedan vid odnosa otac-sin koji izražava ovaj termin, jer se i odrastao sin isto obraćao ocu s *Abba*. U ovom slučaju osim što izražava sinovsko povjerenje, jednostavnost i intimnost odnosa s ocem, termin izražava i spremnost na poslušnost prema ocu. Čini se da Isus, upotrebljavajući ovaj zaziv, smjera na obadva vida. Povjerenje i poslušnost<sup>80</sup> čine bit Isusova odnosa s Ocem<sup>81</sup>.

Zazivati Boga s *Abba* ne spada u Isusovu samovolju. Otac je nesbeski onaj koji se prvi obraća Isusu s 'moj ljubljani Sin' (1,11; 9,7). Sam Isus se poziva na ovakvo Božje obraćanje u paraboli o zlim vinogradarima (12,6bis). Opsjednuti ga prepoznaju kao takvoga (3,11; 5,7). Vrhovni svećenik mu, za vrijeme procesa, postavlja pitanje u

<sup>75</sup> U 5,41; 15,22.34 prijevod je naznačen izričajem *ho estin methermneumenon*, a u 7,11.34 jednostavno s *ho estin*.

<sup>76</sup> Samo se Isus, i to redovito, obraćao ovakvim zazivom Bogu. Kao *ipsissima vox Jesu* zaziv je jednostavno preveden. Usp. A. Feuillet, *Lagonie*, str. 96-97.

<sup>77</sup> U Mt Bog je Otac ljudi 20 puta, u Lk 4 puta i u Iv 3 puta.

<sup>78</sup> Usp. K. Stock, *Alcuni aspetti della cristologia marciana*, (ad uso degli studenti), Roma 1989, str. 77-82.

<sup>79</sup> Usp. W. Marchel, *Abba*, str. 59.

<sup>80</sup> Zabilježimo da prvotna zajednica izabire upravo termin 'poslušnost' (Heb 5,8; Rim 5,19; Fil 2,8) kada želi okarakterizirati Isusov život i djelo u cjelini.

<sup>81</sup> Usp. G. Schrenk, *TWNT*, V, str. 984-985; J. Jeremias, *Abba*, str. 65-66; K. Stock, *Il racconto*, I, str. 111-112.

odnosu na njegovo sinovstvo (15,61). Poganski stotnik pod križem ga ispovijeda kao Sina Božjega (15,39). Sam evanđelist definira njegovo božansko sinovstvo kao Radosnu vijest (1,1). Ali, sve ove osobe, kada govore o Isusovom sinovskom odnosu prema Bogu, ne izražavaju isto što i Isus kada govori o njemu. Oni misle na njegov identitet<sup>82</sup>, a on apsolutno ne govori o njemu, nego govori više o onome što proživljava, o svojoj egzistenciji otvorenoj zadaći koju mu Otac povjerava<sup>83</sup>. Za njega biti Sin znači živjeti osobni, primateljski i teocentrični odnos, u povjerenju, ljubavi i poslušnosti prema svome Ocu<sup>84</sup>.

Zaziv *Abba* je osobito značajan zbog trenutka koji Isus proživljava. Duboki strah pred mukom ne priječi ga da se obrati Bogu s *Abba*. Prije je govorio o svojoj mucu kao o onoj koju Bog hoće. Sada jasno izražava da onaj koji ju želi jest Otac. Samo posebna blizina Bogu omogućuje mu da on "in the midst of suffering can adress God as *abba*"<sup>85</sup>. Sinovski odnos s Bogom nije ničim poremećen. On određuje cjelokupno Isusovo ponašanje kojim ide ususret mucu. Neograničena sigurnost da je Bog Otac pun ljubavi, jedina je sposobna odbaciti bilo kakvu pretenziju da se od Boga dobije tumačenje ili motivacija njegovih planova.

Zaziv *Abba* daje specifičan ton čitavoj Isusovoj molitvi. Budući da je Bog Otac i ne može željeti drugo nego život i sreću, Isus ga može moliti da udalji od njega muku. Ali, zbog istoga razloga, Isus može i izabrati njegovu volju, premda ona zahtijeva okrutnu smrt. Zazi-vajući Boga Ocem, Isus se ne suprostavlja, nego pokušava vidjeti svoju muku s Božje točke gledišta i nastoji je integrirati u svoj poseban odnos s Ocem.

<sup>82</sup> U njihovim izjavama 'sin' je ili apozicija imenici 'Isus' (1,1; 5,7) ili imenični predikat (1,11; 3,11; 9,7; 14,61; 15,39).

<sup>83</sup> Usp. K. Stock, *Alcuni aspetti*, str. 82-85; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 169-171; M. Galizzi, *Getsemani*, str. 82-83. U odonosu na ovo L. Monloubou (*La prière selon saint Luc. Recherche d'une structure*, LD 89, Paris 1976, str. 64) piše: "Lorsque Jésus se dit en priant 'le Fils', il ne veut pas proclamer, d'abord, sa nature de Fils unique de Dieu; il affirme vivre devant Dieu comme un fils devant son père. Quand Jésus nomme Dieu 'Père', il n'interpelle pas Celui dont il voudrait dire la nature de père, (...) il appelle Celui en qui il découvre, reconait, admire un comportement dont il est le bénéficiaire privilégié et qui est le comportement d'un père."

<sup>84</sup> Usp. G. Lohfink, *Die Grundstruktur des biblischen Bittgebetes*, u: G. Greshake - G. Lohfink (izd.), *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Mainz 1978, str. 28-29; T. Söding, *Gebet*, str. 96; A. Guerra, *Jesus, orante del reino de Dios*, *Respir* 43,172 (1984), str. 422-423; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg-Basel-Wien <sup>4</sup>1981, str. 23-25.30; J. Galot, *Chi sei Tu, o Cristo?*, Firenze <sup>3</sup>1984, str. 11-115.296; R. Fabris, *L'esperienza di fede nella Bibbia*, Roma 1987, str. 144.165-166; M. Vellanickal, *The filial Faith of Jesus. Jesus' Experience as Son of God*, Bible Bhasyam 11 (1985) 117; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 170.

<sup>85</sup> J. Donahue, *A Neglected Factor in the Theology of Mark*, JBL 101 (1982), str. 587.



### 3.2.2. Formula povjerenja

Ponavljanje riječi koje prethode Isusovoj prošnji najprije se pokazuje problematičnim. U indirektnom govoru njegove riječi su kondicionalno formulirane (*ei dunaton estin*), a u direktnom govoru afirmativno (*panta dunata soŭ*). Čini se kao da Isus najprije izražava sumnju u ono što će malo zatim konstatirati kao stvarnost.

Je li moguće shvatiti prvi izričaj kao izraz sumnje ili ograničenja Božje svemogućnosti?

#### a. Uvjet

Neki uvjet koji se izražava istim izričajem *ei dunaton estin* nalazimo još samo u Mk 13,22. U kontekstu eshatološkog govora, Isus upozorava učenike na velike muke posljednjih dana i govori o lažnim mesijama i prorocima koji će se pojaviti s nakanom da zavedu izabranike znakovima i čudesima. Njihov utjecaj na izabranike ipak je ograničen i to upravo izričajem *ei dunaton*. Bog koji je skratio dane muke zbog izabranika (13,20), znat će ih i zaštititi od ove opasnosti da budu zavedeni. Ovim izričajem, aktivnost lažnih mesija i proroka podvrgnuta je Božjem gospodstvu, njegovim planovima prema ljudskoj povijesti<sup>86</sup>.

Uvjet koji Isus upotrebljava u svojoj molitvi ima isto značenje. On njime ne izražava nikakvu sumnju ili ograničenje svemogućnosti Božje, nego podlaže svoju prošnju Božjem spasenjskom planu, čini je zavisnom o Božjim planovima i volji<sup>87</sup>. Svjestan je da njegova prošnja, samo ako je u suglasju s Božjim planom, može biti uspješna. Budući da joj na početku stoji ovaj uvjet, sama prošnja nije ništa drugo nego prihvaćanje i zahtjev da se ispune Božji planovi.

Uvjet sadrži u sebi još dvije važne datosti za Isusovu prošnju. Najprije, njime se ističe Isusovo poznavanje Božjih planova, barem što se tiče njegove smrti. Nadalje, nakon što je pokazao sinovsko povjerenje prema Ocu, Isus naglašava i drugi vid svoga odnosa prema Bogu: priznaje Božje gospodstvo nad svom poviješću i svoju muku kao značajan vid njegova očitovanja.

#### b. Bezgranično povjerenje

Formulacija u direktnom govoru korak je naprijed u odnosu na onu kondicionalnu. suočen s božanskim *dei* (=treba), Isus izražava i svoje uvjerenje da ono nije nepromjenjiva nužnost. Bogu je sve moguće, čak i promjena vlastitih planova. Značenje ove formulacije ne iscrpljuje se s ovim.

<sup>86</sup> Usp. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 299.

<sup>87</sup> Usp. K. Stock, *Il racconto*, I, str. 106; T. Söding, *Gebet*, str. 91-92; J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, str. 241; R. Feldmeier, *Die Krisis*, str. 91; D. E. Nineham, *Mark*, str. 300.391; J. Gnllka, *Marco*, str. 620.

U biblijskim i izvanbiblijskim tekstovima veoma je rijedak priziv na Božju svemogućnost u kontekstu molitve da bi se ovdje moglo govoriti o nekakvoj molitvenoj formuli<sup>88</sup>. Molitva je često vezana uz traženje pomoći ili spasenja koje može dati samo Bog svojim čudesnim djelovanjem. Stoga W. C. Van Unnik zaključuje: "Mit dem Worten *panta dunata soi* ist also nicht ein dogmatischer Satz über die Allmacht als eine der 'Eigenschaften' Gottes ausgesprochen, sondern das wirkliche *Glaubensbekenntnis* eines Menschen, für den keine einzige Möglichkeit besteht und der jetzt Gott den Helfer anruft."<sup>89</sup>

Slažemo se s Unnikovim zaključkom što se tiče dogmatskog značenja formulacije. Ali, potrebno je ispitati da li se može u kontekstu Markove misli govoriti o "pravoj ispovijesti vjere" ili o molbi za pomoć u bezizlaznoj situaciji.

Ocu opsjednutoga dječaka koji izražava svoju sumnju u Isusovu moć da ukloni patnju (*ei ti dune*), Isus odgovara *panta dunata to pisteuonti* (9,22-23), tj. onome koji se s povjerenjem obraća Božjoj spasiteljskoj moći<sup>90</sup>, koji joj se otvara po molitvi (9,29), sve je moguće, ili, bolje, Bog očituje u njemu svoju svemogućnost. Učenicima koji mu postavljaju pitanje u pogledu teškoća ili gotovo nemogućnosti spasiti se (*tis dunatai sothenai*, 10,26), Isus odgovara: *para anthropois adunaton, all' ou para Theo; panta gar dunata para to Theo* (10,27). On usmjerava njihovu pamet prema Božjoj moći. Ne ljudi ukoliko su ljudi, nego Bog ukoliko je Bog<sup>91</sup> može spasiti zbog svoje svemogućnosti. U obadva slučaja u prvom planu stoji vjera kao odbacivanje samodostatnosti, što istodobno uključuje priznavanje (Glaubensbekenntnis) Boga. U obadva slučaja naglasak je stavljen na Božje spasenjsko djelovanje koje dolazi u susret ljudskoj nemoći, ukoliko se otvori Božjoj moći.

Kad se Isus obraća Bogu izričajem *panta dunata soi*, ne traži toliko pomoć Božju u bezizlaznoj situaciji, nego cilja na Božju dobrotu i njegovu spasiteljsku volju. I s ovim izričajem Isus stoji u ozračju povjerenja i intimne prisnosti s Bogom, koje je i prije izrazio. Povjerenje u Božje očinstvo, uvjerenost u njegovu spasiteljsku

<sup>88</sup> Usp. W.C. Van Unnik, *Alles ist dir möglich*, str. 28-36.

<sup>89</sup> Ibidem, str. 36.

<sup>90</sup> Vjera o kojoj govori Isus gotovo je uvijek teocentrična u Markovu Evandelju. Usp. T. Söding, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie*, SBB 12, Stuttgart <sup>2</sup>1987, passim, za ovaj slučaj poglavito str. 456-484.

<sup>91</sup> Obadva termina su bez člana, što naglašava njihovo kvalitativno određenje. Usp. M. Zerwick, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma <sup>5</sup>1966, br. 171.

inicijativu temeljno je što karakterizira Isusovo ponašanje i njegove zahtjeve upravljene drugima<sup>92</sup>.

Povjeravajući se potpuno Božjoj svemogućnosti, Isus ostaje vjeran jednom od bitnih čimbenika svih navještaja svoje muke: svaki put on je govorio i o uskrsnuću kao posljednjoj fazi onoga što se treba s njim dogoditi. Pozivati se na Božju svemogućnost na početku muke, barem na razini nutrine<sup>93</sup>, znači uteći se Bogu koji nadilazi i smrt (usp. 12,27). Bog, koji je trajno očitovao svoju moć po Isusovim riječima i djelima prema ljudima pogođenima patnjom<sup>94</sup>, ne može uskratiti svoju pomoć i u njegovoj patnji, moćnim djelovanjem, uskrsnućem.

Budući da je Isus u posebnom odnosu s Bogom, nimalo nije strano da se i on nalazi pred Bogom upravo na način kojemu je druge poučavao i koji je od drugih zahtijevao. Pred Bogom ne postoji mogućnost samospašavanja, postoji samo mogućnost biti spašen. Pokušavati spasiti se sam, znači izgubiti se, dok izgubiti se u smislu hoda prema križu, znači spasiti se, biti spašen (usp. 8,34-37; 15,27-32), tj. dopustiti Bogu da on odluči način na koji spašava (usp. 10,27). Vjera je jedino ispravno raspoloženje pred Božjom svemogućnošću. Sam Isus ju živi<sup>95</sup> i upravo stoga može zahtijevati i od drugih da ga bezuvjetno nasljeđuju. Ipak, između Isusove otvorenosti Božjoj svemogućnosti i otvorenosti koju on traži od drugih, postoji značajna razlika. Za Isusa je odlučan njegov poseban odnos s Bogom, a za ljude je odlučno Isusovo ponašanje.

Kondicionalni izričaj i formula povjerenja koja prethodi Isusovoj prošnji nadopunjavaju se; na temelju ovoga jasno je da se Isus otvara Božjem spasiteljskom djelovanju s potpunom sviješću da je njegova muka posljedica Božje volje. Ne radi se, barem ne u prvom redu, o Isusovom inzistiranju da bude uslišan, jer je očitovao svoje potpuno povjerenje i otvorenost odlukama Boga-Oca, nego svjestan da Bog može odlučiti i drugačije, Isus izražava i svoju želju.

---

<sup>92</sup> Usp. K. Demmer, *Gebet, das zur Tat wird. Praxis der Versöhnung*, Freiburg-Basel-Wien 1989, str. 43; S. E. Dowd, *Prayer*, str. 157-159; H. Schürmann, *Gesù di fronte alla propria morte; riflessioni esegetiche e prospettive*, Brescia 1983, str. 43-45; J. P. Heil, *Mark 14,1-52; Narrative Structure und Reader-Response*, Bib 71 (1990), str. 325.

<sup>93</sup> Prema R. Feldmeier (*Die Krisis*, str. 126) ono što Isus proživljava u Getsemaniju, naime prijelaz sa subjekta djelovanja na objekt djelovanja drugih, predstavlja istinski 'praeludium mortis'.

<sup>94</sup> Usp. W. Grundmann, *TWNT*, II, 305. Između riječi *ean theles dunasai me katharissai* (1,40) kojima se jedini gubavac u Markovu Evanđelju obraća Isusu i riječi *panta dunata soi* kojima se Isus obraća Ocu postoji značajno suglasje.

<sup>95</sup> Usp. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II, str. 395; S. E. Dowd, *Prayer*, str. 161; J. P. Heil, *Mark 14, 1-52*, str. 325.

## JESUS' PRAYER IN GETHSEMANE MK 14,32-42

### *Summary*

In this essay the author, by using the synchronical exegesis, analyses Mark's description of Jesus' prayer in Gethsemane in the global context of his Gospel. The point in question is about the most complete description of Jesus' prayer in the Mark's Gospel, because we learn the circumstances, purpose, attitude in the prayer and content of Jesus' prayer.

Aware of immediacy of his suffering, Jesus retreats with his disciples in the suitable ambiance for prayer, where to three of his chosen disciples, who were witnesses of his glory, reveals his humanity as a reason of retreat in the solitary prayer. Spiritual condition, that he experiences, determines both way and context of his prayer. The filial loyalty to God's plans and the persuasion in the salutary will of Father, on one hand, and the human resistance in front of suffering, on the other hand, determines completely the content of his turning to Father, with which he searches for clearness and security, before he accepts completely the will of Father.

The author comes to the conclusion that the prayer of Getsemane represents the most clear expression of Jesus' self-awareness about God's filial, about his special relation with God and toward God.