

Služba Božja

liturgijsko
pastoralna
revija
godina XLIV.
Split, 2004.
broj 3



ČLANCI I RASPRAVE

- 5 Marijan Vugdelija, Očenaš – Molitva Gospodnja
Our Father – Lord's prayer
- 39 Marijan Mandac, Deseta rasprava u Četvrtom teološkom govoru
Grgura Nazianskoga
Dix textes scripturaires discutés dans le Quatrième discours
théologique de Grégoire de Nazianze

LITURGIJA – SVETI SUSRET

- 57 Marko Babić, Evanđelistar kao znak
- 61 Petar Bašić, O nekim kolebanjima u liturgijskome prevođenju
- 68 Anđelko Domazet, Kako slaviti liturgiju?

PRAKTIČNA TEOLOGIJA

- 73 Ivan Šarčević, Vrijeme je da se zastane. Prve godine svećeništva
- 85 Homiletska građa

PRIKAZI, OSVRTI, OCJENE

- 115 Anton Tamarut, Euharistija. Otajstvo vjere i dar života (Ante Mateljan)
- 119 Nikola Dogan, U potrazi za Bogom (Ante Mateljan)
- 123 Nikola Anić, Na punti Hvara – Sućuraj (Joško Kovačić)
- 137 Primljene knjige

Marijan Vugdelija

OČENAŠ – MOLITVA GOSPODNJA

Egzegetsko-teološka studija

Our Father – Lord's prayer

Exegetic-theological study

UDK: 231.1

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 07/2004.

Sažetak

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

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

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

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

UVOD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Preliminarne literarne opaske za egzegezu Očenaša

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

1. SMJEŠTAJ OČENAŠA U STRUKTURI GOVORA NA GORI

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. KONTEKST I STRUKTURA MOLITVE GOSPODNJE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ K. HAACKER, *Vater-Unser*, 293.

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

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

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

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

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

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

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

3. DVIJE VERZIJE OČENAŠA: SINOPTIČKA USPOREDBA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵ Usp. BILL., I., 410-411.

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

⁵⁷ Usp. J. JEREMIAS, *Abba*, 60-61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. IZVORNI JEZIK OČENAŠA

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

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

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

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

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

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

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

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

5. AUTORSTVO MOLITVE GOSPODNJE

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ S. SCHULZ, *Q*, 86.87.93.

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

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

6. ŽIDOVSKA POZADINA MOLITVE GOSPODNJE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. TIJESNA POVEZANOST TRIJU PRVIH PROŠNJI OČENAŠA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

OUR FATHER – LORD’S PRAYER
Exegetic-theological study

Summary

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

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

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

Marijan Mandac

DESET RASPRAVA U ČETVRTOM TEOLOŠKOM GOVORU
GRGURA NAZIANSKOGA

Dix textes scripturaires discutés dans le Quatrième discours théologique de Grégoire de Nazianze

UDK: 232.22

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 07/2004.

Sažetak

U članku što slijedi iznosi se žestoka i oštra rasprava o božanstvu Isusa Krista. Nesmiljeno ju je vodio Grgur iz Nazianza s eunomijevskim teolozima svoga naraštaja i svoga kapadočkoga zavičaja. Grgur je dobro znao da se spor odnosi na bitno u kršćanstvu. Eunomijevci su smatrali da Isus iz Nazareta nije Bog. Mislili su da to jasno i razgovijetno proizlazi iz samoga Svetoga pisma. U tu su svrhu navodili veliki broj biblijskih mjesta. Grgur ih je osobno razvrstao u deset skupina. Riječ je o ovim navodima: Izr 8,22; Izr 8,25; 1 Kor 15,25; Dj 3,21; Ps 109,1; Iv 14,28; Iv 20,17; Iv 5,19; Iv 6,3b; Iv 17,3; Lk 18,19; Heb 7,25; Mk 13,32.

Grgur je svojim izlaganjem otklonio eunomijevsko tumačenje nabrojenih mjesta i tako pridonio svoj dio u uspostavi vjere u potpuno Kristovo božanstvo. Nije nam poznato da je itko među Ocima kao Grgur sustavno, pregledno i na jednome mjestu sabrao i pobio eunomijevske svetopisamske dokaze protiv Isusova božanstva. I stoga je njegov Četvrti teološki govor koji raščlanjujemo važan za povijest teologije. Nama je osobno još zato dragocjen jer nam pruža ozbiljno pojašnjenje naznačenih svetopisamskih mjesta. Ovdje u sažetku upozoravamo samo na neka od njih.

Najvažnije mjesto na koje su se pozivali eunomijevci nalazi se u Izr 8,22. Tu Mudrost - nju Eunomijevi učenici kao i sam Grgur poistovjećuju s Isusom - o sebi kaže da ju je Bog stvorio: e;ktisei, me. Polazeći otuda eunomijevci su stalno ponavljali da je Isus u sebi samo ktisma, stvorenje. Grgur je eunomijevcima uzvratio s tri moguća odgovora. Prvi ni sam nije prihvatio. Zato

ga mimoilazimo. Drugi se sastoji u tome da se Mudrost iz Izr 8,22 shvati kao neosobna i stvorena mudrost. To su mišljenje, po Grgurovoj naznaci, zastupali pravovjerni teolozi njegova vremena. On pak osobno predlaže treće rješenje. Grgur drži da u Izr 8,22 doista govori božanska Osoba koja se zove Mudrost. Ali Mudrost tu zapravo govori o sebi kada se utjelovljuje. Prema tome, izričaj e;ktisé me ne odnosi se na božanstvo Isusa Krista nego na njegovu ljudsku narav koja je stvorena.

Kada je riječ o izrekama što se čitaju u 1 Kor 15,25 te Dj 3,21 i u Ps 109,1 eunomijevci su bili uvjereni da one izravno isključuju Isusovo božanstvo. To je zato što i u sebi sadrže određeno vremensko omeđenje Isusova djelovanja. Jasno je pak da svako ograničenje odstranjuje božanstvo. Grgur u obrazlaganju upozorava da su Eunomijeve pristaše krivo zaključili jer su netočno shvatili izričaje koji se pojavljuju na naznačenim mjestima. To su naoko dvije jednostavne riječi: e[*wj*] i a;cri. Obje zapravo znače "dotle dok".

Po sebi je jasno zašto su eunomijevci nijekanje Isusova božanstva s najvećim užitkom zasnivali na Kristovoj izreci iz Iv 14,28. Tu je Isus ustvrdio da je Otac od njega "veći"(meizwn). Eunomijevci kažu da je Otac od Isusa u tome smislu "veći" jer je Otac Bog, a Isus to nije. Grgur najprije upozorava da eunomijevci ne smiju stati kod meizwn jer Pismo također veli da je Isus u odnosu na Oca i;soj, jednak. Žao nam je što Grgur svoju tvrdnju nije potkrijepio navodom ako ga je uopće mogao pronaći u Novome zavjetu. On pak Isusov izričaj meizwn teološki razjašnjuje pozivajući se na pojam aivtia: uzrok, izvor, počelo. Otac je od Sina "veći" jer Sin rođenjem od Oca ima svoj bitak. Osim toga, Grgur izričaj "veći" rješava pozivanjem na Utjelovljenje. Ipak se iz njegova Govora vidi da tome pripisuje manje značenje.

Bilo je upravo neminovno da u raspravu o Isusovu božanstvu uniđe tvrdnja o "danu" koji "nitko ne zna" pa "ni Sin". Izreka se nalazi u Mk 13,32. Razumije se da su eunomijevci kazali da Isus nije Bog jer sam sebi pripisuje takav nedostatak kakav je avgnóia, neznanje. Grgur je uzvratio da Isus koji je Mudrost kao Mudrost pozna "dan". Ali on taj dan "ne pozna kao čovjek". Grgur je pitanje i dodatno riješio. Istaknuo je da Sin veli da "dan ne zna" jer ga ne zna od sebe. On ga zna snagom "znanja"(gnw sij) što ga je primio od Oca.

Ključne riječi: Mudrost, stvori me, dotle, veći, neznanje

UVOD

Grgur je svoj *Četvrti teološki govor*¹ većim dijelom posvetio razmatranju o božanstvu Sina Božjega. Učinio je to zato što su njegovi suparnici i protivnici, a to su eunomijevci, nijekali Isusovo božanstvo. Oni su se u tu svrhu pozivali na brojna svetopisamska mjesta. Sam ih je Grgur rasporedio u deset skupina. Otuda potječe naš naslov. Grgur opovrgava eunomijevske svetopisamske dokaze i iznosi svoje tumačenje dotičnih izreka.

Sigurni smo i posve osvjedočeni da je i Grgurov *Četvrti teološki govor* mnogo pridonio da se učvrsti pravovjerje glede Kristova božanstva. Mi ovdje preda se stavljamo sporna mjesta i nastojimo shvatiti kako ih je Grgur razumio. Nadamo se da time stječemo uvid u bogato Grgurovo razmišljanje koje ima trajnu vrijednost. Po sebi se razumije da slijedimo raspored koji je kod razglabanja uspostavio sam Grgur.

1. IZR 8,22 I IZR 8,25

Mudrost o samoj sebi u Izr 8,22 kaže: "Gospodin me je stvorio početkom svojih putova za svoja djela." Ista ta Mudrost o Bogu kaže: "On me je rodio" (Izr 8,25). Arijevski i eunomijevski teolozi² u nijekanju Isusova božanstva, osobno poistovjetivši Mudrost iz Izr 8,22 i Isusa Krista, trajno su se pozivali na izreku Mudrosti o samoj sebi: "Gospodin me stvori". Doista u Septuaginti kojom su se služili piše: e;ktisé me, "stvori me". Polazeći otuda arijevstvo u svim svojim oblicima uči da je Isus iz Nazareta ktisma, stvorenje. On nije Bog.

Sam Grgur kaže da je u arijevske-eunomijevskoj teologiji navedena izreka iz Izr 8,22 svetopisamsko mjesto broj "jedan". Krivovjernici otuda crpe svoj prvi i osnovni dokaz kada Kristu niječu zbiljsko božanstvo i božansku bit ili narav. Naznačeni im je navod neprestano "pri ruci". Njime se "najviše" koriste. Jasno je zašto Grgur u svome govoru slušateljima radi propovjedničke živosti upravlja pitanje "kako" odgovoriti protivnicima.

¹ U radu se služimo ovim izdanjima: P. GALLAY- M. JOURJON, *Grégoire de Nazianze, Discours 27-31 (Discours theologiques), Sources Chrétiennes, 250, Paris, 1978.* (= P. GALLAY, *Discours*); J. BARBEL, *Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden, Testimonia, III, Düsseldorf, 1963.* (= J. BARBEL, *Fünf*).

² Usp. 4,2 (prvi broj označuje četvrti govor, drugi ulomak ili ulomke u govoru); P. GALLAY, *Discours, 226-230*; J. BARBEL, *Fünf, 170-174.*

Grgur je odgovorio navevši tri mogućnosti kod razglabanja Izr 8,22. On najprije izjavljuje da izreku “stvori me” ne treba spočitavati piscu starozavjetnoga spisa. To je bio znameniti kralj Salamon. Nije potrebno iz Pisma ukloniti Izr 8,22 stoga što je Salamon na koncu života čudoredno i u vjeri doživio “pad”. Grgur, očito, pri tome ima na umu izvještaj koji se o ostarjelome Salamonu čita u 1 Kr 11,1-8. Grgur se tako izrazio jer su, po svoj prilici, neki onodobni dobronamjerni tumači otklanjali iz Pisma Izr 8,22 ukoliko to mjesto dolazi od čovjeka kojemu su “kada je ostario žene okrenule srce prema drugim bogovima i njegovo srce nije više potpuno pripadalo Jahvi”(1 Kr 11,4). Grgur, posve razborito, nije htio prihvatiti to rješenje za Izr 8,22.

Grgur naznačuje drugo mišljenje kao neusporedivo ozbiljnije i temeljitije od predašnjega. Sam kaže da su ga zastupali “neki prije njega i držali čvrstim”. Tu Grgur ne spominje nikoga po imenu. Vjerojatno je pak u “neke” ubrojio i Bazilija Velikoga.³ O dotičnome mišljenju Grgur ne želi “ništa kazati”. To znači da ga ne potvrđuje niti odbija. Po tome tumačenju “mudrost” koja o sebi izjavljuje “stvori me” nije osoba koju treba poistovjetiti s Isusom. Prema tome, iz rasprave o Kristu treba isključiti Izr 8,22. Zastupnici ovoga mišljenja drže da “mudrost” u Izr 8,22 o sebi govori kao da je osoba, ali ona to nipošto nije. To je mudrost u općem smislu te riječi. Tumači ovoga smjera kažu da “Pismo zna o mnogome govoriti kao da je osoba, ali ono nema duše” i nije osoba. U tu svrhu navode svetopisamske izjave gdje se kaže kako je more reklo ovo ili ono ili kako je bezdan kazao, odnosno, kako nebesa pripovijedaju.⁴ Polazeći od naznačenoga, dotični tumači zaključuju da je “mudrost” u Izr 8,22 o sebi progovorila kao da je osoba, ali ona to u zbilji nije.

Grgur osobno zastupa treće mišljenje i kratko ga razlaže. Po njemu, u Izr 8,22 i Izr 8,25 o sebi govori ona Mudrost po kojoj sve postoji. Ona je zbiljska Osoba. Utjelovljena naziva se Isus Krist. U tome se Grgur slaže s eunomijevcima. Mudrost koja će se utjeloviti u Izr 8,22 o sebi kaže: “Gospod me stvori.” U Izr 8,25 izjavljuje: “Rodi me. “

Odmah ističemo krajnju točku Grgurova pojašnjenja. Po njemu, u Izr 8,22 i Izr 8,25 Mudrost otajstveno naznačuje svoja dva rođenja. Mudrost u Izr 8,22 izričaj “stvori me” povezuje uz “rođenje ovdje dolje”. To je njezino rođenje u svijetu i povijesti.

³ Usp. P. GALLAY, *Discours*, 229 bilj. 2; J. BARBEL, *Fünf*, 172 bilj. 3.

⁴ Usp. Job 28,14; Ps 18,1.

To je Utjelovljenje. Prema tome, izričaj “stvori” odnosi se na “čovještvo” što ga Mudrost rađanjem među ljudima uzima “radi nas”. Ali to je rođenje Osobe koja je Mudrost. Stoga ona u Izr 8,22 kaže “mene” rodi. Po Grguru, izreka “rodi me” iz Izr 8,25 odnosi se na “prvo” rođenje Mudrosti. To je njezino vječno s rođenje iz Boga Oca.

Grgur ukrijepljuje svoje tumačenje učeći da od svega što postoji samo “božanstvo” postoji neuvjetovano. Ono je u sebi i posve je za sebe. Nitko izravno i izvana božanstvu ne određuje svrhu ili cilj. Bog ne postoji ni zbog nečega niti bilo radi čega. Sve pak što je stvoreno, sazdana je s nekim ciljem i u neku svrhu. Grgur tu misao primjenjuje na Izr 8,22 i Izr 8,25. U Izr 8,22 Mudrost kaže zašto je “stvorena”. Ona je “početak putova za djela” Gospodnja. Tu je, dakle, naznačena nakana. Riječ je, u cjelini gledajući, “naše spasenje”. Ono se zasniva, obistinjuje i okončava u “čovještvu” utjelovljenje Mudrosti. U Izr 8,25 Mudrost naprosto izjavljuje “rodi me”. Grgur upozorava da tu nije rođenju naznačen nikakav cilj. Samo je utvrđena zbilja i činjenica rađanja. Grgur zato to rođenje drži vječnim i božanskim rođenjem Mudrosti. On, drugim riječima, izreku iz Izr 8,22 tumači Utjelovljenjem, a tvrdnju u Izr 8,25 božanskim rođenjem iste Mudrosti.⁵

2. 1 KOR 15,25 ; DJ 3,21 I PS 109,1

Protivnici Kristova božanstva u Grgurovo doba svoje su nijekanje zasnivali i na upravo naznačenim biblijskim mjestima.⁶ Grgur ta mjesta naziva *drugim* eunomijevskim dokaznom. On zapravo s određenom porugom kaže da su to među krivovjerničkim uporištima “najveći i nesavladivi” dokazi.

Iz 1 Kor 15,25 Grgur je naveo riječi: “Treba, naime, da on kraljuje do ...” Riječ je o Kristu koji “kraljuje do” određenoga vremena i potom više neće kraljevati jer se u 1 Kor 15,25 kaže da kraljuje a;cri, dotle, kroz to vrijeme. Kada je tako, zaključuju eunomijevci, Isus nije Bog. Božje kraljevanje ne može nikako i nikada prestati.

⁵ O Izr 8,22 i Izr 8,25 te o Isusu kao Mudrosti u Novome zavjetu, usp. P.E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ, Lectio Divina*, 44, Paris, 1966., 18-23; 123-157.

⁶ Usp. 4,4; P. GALLAY, *Discours*, 230-232; J. BARBEL, *Fünf*, 174-176.

Iz Dj 3,21 Grgur izravno navodi tvrdnju da Isusa “nebo treba pridržati do vremena uspostave”. Eunomijevci su otuda zaključili da poslije naznačene “uspostave” nebo više neće “držati” Isusa. I to je za njih dokaz protiv Isusova božanstva.

U Ps 109, 1 koji se redovito primjenjuje na Isusa piše da on “posjeduje sjedalo s desne strane do (e[wj]) svladavanja neprijatelja”. Eunomijevci su iz Ps 109, 1 zaključili da je Isus Bogu “s desne strane” samo “dotle” (e[wj]) dok se ne obistini potpuna pobjeda nad “neprijateljima”. Poslije toga Isus više neće biti na “sjedalu” Bogu “s desne strane”. To, misle eunomijevci, pokazuje da Isus nije Bog.

44

Budući da eunomijevci uče kako će nastupiti vrijeme kada će Isusovo “kraljevanje” prestati te će on biti “odstranjen iz nebesa”, Grgur ih smjesta i izravno pita tko će “učiniti” da to kraljevanje “prestane” i iz kojega “razloga”. Napomenom odmah želi istaknuti nerazboritost i neosnovanost eunomijevskoga razmišljanja. Grgur eunomijevcima predbacuje da su “preuzeti tumači”. Uz to su do krajnje mjere protivni Kristu kao kralju. Nasuprot njihova mišljenja Grgur navodi anđelovu riječ: “Njegovu kraljevstvu neće biti kraja”(Lk 1,33).

U nastavku tumačenja Grgur s dvije napomene pokazuje u čemu je nedostatak eunomijevske raščlambe navedenih biblijskih mjesta. Eunomijevci zapravo nisu valjano razumjeli izričaje a;cri i e[wj] što se nalaze na navedenim mjestima i zapravo znače isto: dotle, dok. Grgur za e[wj] kaže - pretpostavlja da se isto odnosi i na a;cri - da označuje što se zbiva “do” određenoga vremena. Pri tome se e[wj] uopće ne “protivi budućnosti” niti o njoj govori. Kada, dakle, Pismo kaže da Isus “kraljuje dotle”, ono nipošto ne izjavljuje da poslije toga više neće kraljevati. Pismo to čak uključuje iako o tome izravno ne govori. Da potvrdi to tumačenje za e[wj], Grgur navodi Isusovu riječ: “Bit ću s vama do (e[wj]) svršetka vijeka” (Mt 28, 20). Grgur odmah dodaje “zar poslije” toga Isus više neće biti sa svojim i koji bi tome bio “razlog”. Jasno je pak da će Isus uvijek biti sa svojim vjernicima. To će vječno trajati.

Već naznačeno tumačenje za 1 Kor 15, 25 također treba primijeniti na Dj 3, 21 i na Ps 109, 1. Ako nebo Isusa zadržava “do (a;cri) vremena uspostave”, nipošto time nije rečeno da ga potom neće “držati”. Podjednako, kada se u Ps 109, 1 kaže da Mesija - to je Isus iz Nazareta - sjedi Bogu zdesna “dok (e[wj]) se ne svladaju neprijatelji”, to ne znači da će izgubiti “sjedalo Bogu s desne” kada se svladaju neprijatelji.

Tako je Grgur pokazao neutemeljenost eunomijejskoga dokaza zasnovana na izrekama o Isusu u 1 Kor 15,25; Dj 3,21 i Ps 109, 1. Eunomijevci su krivo i netočno razumjeli riječi $\alpha\kappa\rho\iota$ i $\epsilon\lambda\omega\gamma$ i zato Isusu odrekli božanstvo. Međutim, to je tek prva napomena kojom Grgur pred eunomijevcima brani Isusovo božanstvo. Druga se odnosi na shvaćanje Isusova kraljevanja. Eunomijevci nisu, po Grguru, razumjeli pojam kraljevanja kada je riječ o Isusovu kraljevstvu.

Kristovo je kraljevanje, misli Grgur, dvojako. Isus je u zasebnome smislu kralj ukoliko je "svemogući" ($\text{pantokrat\omega\rho\rho\rho}$). Kao takav on je "kralj" ($\text{basile\upsilon\rho\rho}$) nad svima: nad onima koji na to pristaju i koji to odbacuju. U tome smislu Kristovo "kraljevanje neće imati kraja". Bit će vječno. Ali Kristovo kraljevanje ima i drugi smisao. Odnosi se na one koji "drage volje" prihvaćaju da Isus nad njima "kraljuje". To su kršćani. Sam Krist u njima "sazdaje podlaganje". Tako će trajati do potpunoga spasenja svih kršćana. Kršćani će se jednom kao cjelina podložiti Kristovu kraljevanju. Tada više neće biti potrebe da Krist u njima "sazdaje podlaganje". Podložene ne treba podlagati i zato u tome smislu Isus prestaje kraljevati nad vjernicima. Drugim riječima, Grgur u jednome smislu uči da će Kristovo kraljevanje prestati, a u drugome da će ono vječno trajati.

3. Iv 14,28

Kada Grgur u propovijedi nabraja temeljne eunomijejske prigovore protiv Isusova božanstva kao "treće" navodi⁷ izričaj "veći". Budući da su njegovi slušatelji znali o čemu je tu riječ, Grgur uopće nije rekao ni napisao novozavjetno mjesto u cjelini. U Iv 14,28 Isus kaže: "... jer Otac je veći ($\text{me\iota\zeta\omega\nu}$) od mene." Nije teško pogoditi zašto su se eunomijevci "hvastali" izričajem "veći". Po njima, sam Isus tvrdi da je Otac od njega "veći" i time sam svjedoči da on nije Bog.

Grgurov je odgovor eunomijevcima višeslojan. Mi u stopu slijedimo njegovo razglabanje. Grgur za početak kaže da bi eunomijevci za se "možda" imali "nešto" od izričaja "veći" da se u Pismu nalazi samo taj izričaj. Ali, po Grguru, to nije slučaj. On ističe da u Pismu također piše da je Isus s Ocem "jednak" ($\text{i}\text{;}\text{soj}$).

⁷ Usp. 4,7; P. GALLAY, *Discours*, 240; J. BARBEL, *Fünf*, 186.

Štoviše, Grgur bilježi da se “jedno i drugo” posve “jasno” nalazi u Pismu. Sto se tiče izričaja “veći”(meízwn) nalazi se bez dvojbe u Iv 14,28. S obzirom na izričaj “jednak”(i;soj), u stanovitoj smo neprilici. Njemački stručnjak⁸ u potvrdu Grgurove tvrdnje nije upozorio u svome izdanju na nijedno mjesto u Novome zavjetu. Francuski stručnjak⁹ u pozadini izričaja i;soj vidi Isusovu izreku u Iv 10,30. Tu Isus kaže: “Ja i Otac jedno (e[n] smo.” Ostaje nam nejasno zašto Grgur u sporu s eunomijevcima oko izričaja meízwn nije naprosto naveo e[n] iz Iv 10,30. Jedino nam kao moguće rješenje pada na pamet da je izostavio e[n] da ne uđe na tome mjestu u raspravu sa sabelijevstvom.

Grgur, dakle, najprije eunomijevcima kaže kako se za svoj zaključak ne mogu pozivati na izričaj “veći” kada je Isus Ocu “jednak”. U nastavku tumačenja Grgur veli da se naznaka “veći” u Iv 14,28 zapravo odnosi na aivtía, uzrok. To je Otac. On je upravo zato “veći” jer je aivtía. Sin je iz Oca koji je aivtía, izvor. U tome je smislu Otac “veći” od Sina. Ali kada je riječ o “naravi”(fúsij), Sin je “jednak” s Ocem. On je “jednako” Bog kao i Otac. Tu više nije na snazi meízwn.

Grgur kao određenu nadopunu prethodnome razmišljanju navodi uzvišenost samoga rođenja. Eunomijevci su držali da Sin nije Bog jer se rodio. Tako su rođenju bitno umanjili čast i dostojanstvo. Grgur sudi posve drukčije. On misli da “biti iz takvoga izvora nije ništa neznatnije” od činjenice što je netko “bez uzroka”. Grgur želi reći da Sin nije time umanjen što ima aivtía u Ocu. To je dostojanstveno kao i činjenica što Otac nema aivtía u nikome. Sin rođenjem ima zajedništvo “slave” s Ocem. Osim toga Sinovo je rođenje (génhsij) u samome sebi “ogromna zbilja”. Ako ljudi “imaju pamet”, Sinovo rođenje smatraju nečim “dostojnim čašćenja”.

Grgur dodaje još jedno tumačenje¹⁰ za Isusovu otajstvenu izreku da je Otac od njega “veći”. Isus izričajem “veći” naznačuje odnos Oca prema njemu ukoliko je “čovjek”. Grgur bilježi da je to, dakako, “istinito”, ali nije i “veliko”. To je zato jer nije nimalo “čudno” što je “Bog veći od čovjeka”. Ovo tumačenje, vidi se, izričaj “veći” tumači polazeći od Utjelovljenja.

⁸ To je J. BARBEL.

⁹ To je F. GALLAY.

¹⁰ O Iv 14,28 u otačkim tumačenjima, usp. M.J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean, Études Bibliques*, Paris, 1927., 394-395.

4. Iv 20,17

Eunomijevci koje Grgur u svome ulomku¹¹ izravno naziva “krivovjericima u zabludi” Isusovo su božanstvo odbacivali “četvrtim” dokazom uzetim iz Kristove izreke u Iv 20,17. Grgur je u svoj odgovor upleo dio Ivanova retka u kojemu uskrsnuli Gospodin veli Mariji Magdaleni: “Uzlazim Ocu svome i Ocu vašemu, Bogu svome i Bogu vašemu.” Jasno je da su eunomijevci svoje krivovjerje i “zabludu” ovdje temeljili na tome što je Isus Boga nazvao “moj Bog”.

Eunomijevci su držali da izričaj “moj Bog” pokazuje da Isus nije Bog. On to nije jer Oca naziva svojim Bogom. Bog pak nije onaj tko ima Boga. Grgur pomoću kristologije tumači Isusovu izjavu i priznanje da je Bog Otac “njegov Bog i Otac”. Govoreći o Isusu, Grgur veli da je Krist “dvojak”. Isus posjeduje “naravi”(fúseij) koje u “mislima” razlikujemo i razlučujemo. Očito je da su to božanska i ljudska Kristova narav. Odnos među tim dvjema naravima Grgur izražava riječima “miješanje” (súgrasij) i “sastajanje” (súnodoj). Grgur se tako izrazio da se očuvaju vlastitosti obiju Kristovih naravi. Ali on ne zaboravlja istaknuti i Kristovo osobno jedinstvo. Grgur kaže da je “jedno i drugo jedno”. To pak “jedno”(e[n] nije jedno “naravlju”. Ono je “sastajanje obojega”. To znači da jedinstvo u Kristu ne počiva na “naravi”. Naravi su dvije. Jedinstvo dolazi iz “sastajanja” obiju naravi. To se “sastajanje” zbilo u osobi Sina Isusa Krista koji ima dvije “naravi”. U Isusu se obistinilo “sastajanje” (súnodoj) božanske i ljudske naravi.

Polazeći od naznačene kristologije Grgur veli da Bog Otac nije Bog Riječi. Po Grguru, Riječ tu označuje Isusovo božanstvo, tj. Isusa ukoliko je Bog. Otac Isusu nije Bog jer je i sam Bog. Razumije se da Bog ne može niti Bog “u strogome smislu” (kuríwǵ) Bogu. Grgur bi to pripustio u nekom širem i prenesenome značenju. Osobno nismo razumjeli što on pod tim točno podrazumijeva. Zauzvrat, Bog Otac je Isusu, ukoliko je Riječ i Sin, “u strogome smislu” (kuríwǵ) Otac. Od Oca se rađa.

Izravno odgovarajući eunomijevcima Grgur tvrdi da je u Isusovu otajstvu Bog Otac zapravo Bog “onoga što se vidi”. To je Isus Krist ukoliko je čovjek. Kristova je ljudska narav stvorena.

¹¹ Usp. 4,8; P. GALLAY, *Discours*, 240-242; J. BARBEL, *Fünf*, 186-188.

Zato je i ona Božje stvorenje. Prema tome, “u strogome smislu” (kuriwj) Bog je Bog Isusova čovještva.

5. PRIMANJE

Eunomijevci su svoj “peti” dokaz crpli¹² iz mnogih novozavjetnih mjesta gdje se “kaže” da Isus ovo ili ono “prima”. Grgur je naveo veći broj onoga što Isus “prima”. Tako je naznačio: život, rasuđivanje, vlast nad svakim tijelom, slavu.¹³ Eunomijevci su smatrali da Isus ne može biti Bog kada evanđelje tvrdi da on razno “prima”. On sve “prima” od Boga koji je Otac.

Grgur svekoliko Isusovo “primanje” pripisuje njegovu “čovještvu” (avnqrwpóthj). Isus kao čovjek od Oca “prima” ono o čemu govori evanđelje. Prema tome, iz činjenice “primanja” ne smije se zaključiti da Isus nije Bog. Unatoč kazanome, Grgur priznaje da nije “nedozvoljeno” (a;topon) da se “primanje” pripíše Isusu ukoliko je Bog, tw Qew . Ako se tako tumači “primanje”, ne misli se reći da je Isus kao Bog “kasnije stekao” ono što je primio. Isus sve to ima “od početka”, tj. od sve vječnosti. On to nema s “razloga milosti već naravi”. To proizlazi i temelji se na njegovoj božanskoj naravi koja je jedna s Očevom naravi.

6. Iv 5,19

Grgur je na “šesto” mjesto¹⁴ u popisu svetopisamskih mjesta pomoću kojih eunomijevski teolozi dokazuju da Isus nije Bog stavio Kristove riječi iz Iv 5,19. Isus je rekao: “Sin ne može sam od sebe činiti ništa, doli što vidi da čini Otac. Što on čini, to jednako i on čini.”

Lako je shvatljivo zašto su eunomijevci navodili Iv 5,19. Tu sam Isus o sebi izjavljuje da “ne može” te da “čini što vidi da Otac čini”. Tako sam Isus, po eunomijevcima, svjedoči da nije Bog. Mislili su da Bogu ne pristaje izričaj “ne može”.

Grgur je tome eunomijevskome prigovoru posvetio veliku pozornost. Opovrgava ga veoma dugo i naročito pomno. To bi moglo značiti da su i eunomijevski teolozi u svome dokazivanju iznimno značenje pripisivali izreci u Iv 5,19.

¹² Usp. 4,9; P. GALLAY, *Discours*, 242; J. BARBEL, *Fünf*, 188.

¹³ Usp. Iv 5,26-27; Ps 2,8; Iv 17,2; Otk 5,12; Iv 17,6.

¹⁴ Usp. 4,10-11; P. GALLAY, *Discours*, 242-248; J. BARBEL, *Fünf*, 188-192.

Grgur u svome vlastitome tumačenju smjesta upozorava da se glagol “moći” (dúnamai) ne rabi samo “na jedan način”. Taj je glagol “višeznačan”. Grgur u tu svrhu navodi primjere iz svakodnevnoga života. Uz to se u potvrdu svoga mišljenja također poziva na brojna novozavjetna mjesta¹⁵ koja usput kratko i jezgrovito pojašnjava. Kako to nema bliže sveze s Iv 5,19 to ovdje izostavljamo.

Grgur u govoru bilježi da doista postoje zbilje koje su u najstrožem smislu nešto što je “posve nemoguće i nedopustivo”. Tako je “nemoguće da je Bog zao ili da ne postoji”. Jednako je nemoguće da su “dva i dva četiri i deset”. U isti razred nemogućega Grgur uvrštava Isusovu riječ da “Sin ne može od sebe ništa činiti”. To je prava i stroga nemogućnost. Ali to nimalo ne znači da Sin zbog toga nije Bog. Upravo zato Sin ne može “od sebe” (avp v e'auto) činiti jer je Bog. Sin ne čini “nešto” što i Otac “ne čini”. Sve što Otac “ima”, to “je Sinovo”. Vrijedi i obratno. Sve “što je Sinovo i Očevo je”. Prema tome, što se djela tiče, “nijedno nije vlastito” ni Ocu ni Sinu. Sva su djela Ocu i Sinu “zajednička”. To je kao što je Ocu i Sinu “samo bivstvo zajedničko”(avutò tò eiv nai koinón). To ne priječi da Sin “bivstvo (tò eiv nai) ima” od Oca.

Vidi se da Grgur, mada to izriječkom ne kaže, zajedništvo Oca i Sina u svakome djelu zasniva na jedinstvu njihove naravi. Kao što je u Ocu i Sinu narav jedna, tako je i djelo jedno. Stoga Sin “ne može raditi ništa od sebe” nego “čini” što i Otac “čini”. Tako je Grgur razjasnio izričaje “ne može” i “čini”. Sada se trudi rastumačiti što znači da Sin čini što “vidi” da Otac čini.

Pri tumačenju izreke da Sin kod djela koje čini “gleda” u Oca, Grgur najprije ističe da Sin tako ne postupa jer bi mu bio nužan netko da ga “pouči”. Sinu nije potrebita pouka bez koje “nešto neće učiniti”. To je zato što je on Mudrost kojoj nije potrebit učitelj niti poučavanje. Ipak Grgur zbog izričaja “gleda” iz Iv 5,19 naznačuje da kod činjenja djela “Otac pokazuje uzorke (toùj túpouj) samih djela”. Te “uzorke” u djelo “provodi Riječ”. To je Sin. Grgur nešto pobliže pojašnjuje što želi kazati tvrdnjom da Sin provodi u djelo Očeve “uzorke”. U tu je svrhu jedan za drugim upotrijebio pet priloga. Radi jasnoće izražavamo ih imenicama. Grgur kaže da Sin ne obistinjuje i ne provodi u čin “uzorke” ni kao “rob ni kao neznalica”. On to vrši kao “znalac i gospodar”.

¹⁵ Usp. Mt 9,15; Mk 6,5; Iv 7,7, itd.

Grgur zaključuje da Sin svoje djelo obavlja patrik w j, tj. kao što čini Otac.¹⁶

7. Iv 6,38

Eunomijevci su svoj dokaz¹⁷ protiv Isusova božanstva izvodili također iz Iv 6,38. Isus na tome mjestu veli: "Ja siđoh s neba ne da vršim svoju volju, nego volju onoga koji me je poslao." Nije teško pogoditi kako su eunomijevci tumačili navedene Gospodnje riječi. Budući da Isus izjavljuje da ne vrši "Sinovu volju" nego volju "onoga koji ga je poslao", a to je Bog Otac, eunomijevci zaključuju da Isus nije Bog.

Kada Grgur tumači Iv 6,38 i tumačenjem pobija eunomijevsko pojašnjenje, on zapravo, iako to izriječom ne kaže, razlikuje Isusovu božansku i ljudsku volju. O Isusovoj ljudskoj volji bilježi da pod nipošto nije "suprotna Bogu". To je Bog Otac. Grgur kao obrazloženje naznačuje da je Isusova ljudska volja "potpuno pobožanstvenjena" (qewqèn o|lon). Jasno je da upravo zato ne čini ništa što se protivi Bogu.

Ali Grgur svojim izričajem nimalo ne niječe Isusovu ljudsku volju. Isus ima ljudsku volju jer je "čovjek", tj. posjeduje potpunu ljudsku narav. Ta je pak narav sjedinjenjem s Riječi pobožanstvenjena i tako temelj i uzrok općeg ljudskoga pobožanstvenjenja.

Glede Isusove božanske volje Grgur kaže da Isus "ne vrši svoju volju". On to ne čini jer ta volja "ne postoji odvojeno" od Očeve volje. Isus kao Bog ima božansku volju, ali je ona "zajednička" s Očevom voljom. Grgur naznačuje da je u Oca i Sina volja "zajednička" i jedna baš onako kako im je "jedno božanstvo".¹⁸

8. Iv 17,3 i Lk 18,19

Grgur je među eunomijevskim dokazima¹⁹ na "osmome" mjestu naveo Isusove riječi zapisane u Iv 17,3 i Lk 18,19. U Iv

¹⁶ Usp. M.J. LAGRANGE, *Évangile*, 142-143.

¹⁷ Usp. 4,12; P. GALLAY, *Discours*, 248-250; J. BARBEL, *Fünf*, 194.

¹⁸ Ovdje upozoravamo na zabluđu monoteletizma kome su se oduprli Sofronije Jeruzalemski i Maksim Ispovjedalac: usp. B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, Herder, 1966., 520-524.

¹⁹ Usp. 4,13; P. GALLAY, *Discours*, 252-256; J. BARBEL, *Fünf*, 196-198.

17,3 Isus kaže: "... da upoznaju tebe, jedinoga istinitoga Boga i koga si poslao Isusa Krista". U Lk 8,19 Isus veli: "Nitko nije dobar doli jedini Bog." Budući da je po Isusovoj pouci samo jedan Bog, a to je Bog Otac, eunomijevci drže da su u pravu kada Isusu odriču božanstvo i uče da on nije Bog.

Grgur ovdje napominje da je "rješenje" eunomijevskoga prigovora "posve lako". U najmanju ruku tako se njemu "čini". Grgur najprije s više primjedaba razjašnjuje Iv 17,3. Tako kaže da se izričaj "jedini istiniti Bog" ne može uzeti kao dokaz protiv Isusova božanstva. To je zato što je Isus auvtoalh qeia. Ta riječ neposredno znači²⁰ istina u sebi, posvemašnja istina. Ovdje čak možemo navesti, makar to Grgur nije izravno učinio, Isusovu izreku: "Ja sam istina" (Iv 14,16).

U nastavku razmišljanja Grgur ističe nekoliko drugih novozavjetnih mjesta gdje se riječ mónoj, jedan jedini, povezuje s Bogom.

Tako je u Rim 16,27 te 1 Tim 6,16 i 1 Tim 1,17. Međutim, ta se mjesta ni u kakvom slučaju ne protive Isusovu božanstvu. Što se pak neposredno tiče izričaja "jedini istiniti Bog", Grgur napominje da se njime zapravo otklanjaju "bogovi koji to nisu već se nazivaju" takvima. Izraz "i koga si poslao Isusa Krista" nije u Iv 17,3 zato da se Isus isključi iz izričaja "jedini Istiniti". Njime se u zbilji utvrđuje "zajedničko božanstvo" Oca i Sina.

S obzirom na Lk 18,19 i izričaj "jedan Bog", Grgurovo je tumačenje doista kratko i sažeto. Grgur kaže da Isus u Lk 18,19 uči samo to da je Bog jedino "dobro u najvišoj mjeri". Prema tome, eunomijevci svoje razmišljanje ne mogu niti smiju osloniti na Lk 18,19. Tu uopće nije govor o Kristovu božanstvu.

Na kraju svoga razglabanja Grgur eunomijevce podsjeća na izreku u Bar 3,36 i Bar 3,38. Kada bi netko na Bar 3,36 primijenio njihov način tumačenja, morao bi tvrditi da je "Bog samo Sin". Tada Otac ne bi bio Bog. Po Grguru, u Bar 3,36 je bez dvojbe govor o Sinu. Tu piše: "Ovo je tvoj Bog, uza nj se neće brojiti drugi." Prema tome, držeći se eunomijevskog postupka pri tumačenju, jedino je Sin Bog. Grgur na temelju Bar 3,38 pokazuje da je u Bar 3,36 govor o Sinu. U Bar 3,38 čitamo: "Poslije toga, bio je viđen na zemlji i boravio je s ljudima." To je Sin koji je "s nama bio tjelesno udružen". On je bio s onima koji žive "ovdje dolje". Kao što se na temelju Bar 3,36 ne smije

²⁰ Usp. A. BAILLY, *Dictinnaire grec-français*, Paris, 1903., 313.

zaključiti da je Bog samo Sin, tako nije dopušteno rat pomoću izreka iz Iv 17,3 i Lk 18,19 Sina isključiti iz božanstva i reći da Sin nije Bog.

9. HEB 7,25

Prema Grgurovom nabrajanju postoji i “deveto” svetopisamsko mjesto²¹ koje eunomijevci svojataju u svome pobijanju Isusova božanstva. Oni ga uzimlju iz Heb 7,25 gdje se o Isusu kaže kako “trajno živi da zagovara za nas”. Eunomijevci očito misle da Isus nije Bog kada se kod Boga Oca u molitvi “zauzima” za svoje vjernike. Bog se ne moli već mu se upravlja molitva.

Grgur je sa svoje strane upravo udivljen i oduševljen izrekom u Heb 7,25. On je drži “dobrom, nadasve otajstvenom i čovjekoljubivom”. Isus koji se zauzima za kršćane izražava svoju veličanstvenu i tajnovitu ljubav kojoj nema međe ni granice.

Riječ “zauzimati se” (evntugcáein)²², Grgur tumači pomoću glagola presbeúein. Taj pak glagol, uz ostalo, također znači²³ “biti veleposlanikom”. Isus je kod Boga ljudski veliki poslanik. U tome se smislu kod Oca “zauzima” za ljude i za njih “moli”. Isusova uloga poslanika počiva na njegovu “posredništvu”. Ono je nutarnji razlog što Isus kod Oca zagovara ljude. Razumije se da Grgur svoje tumačenje izvodi iz Pavlove tvrdnje u 1 Tim 2,5. Apostol tu izrijekom piše: “Jer, jedan je Bog, jedan je i posrednik između Boga i ljudi, čovjek Krist Isus.”

Govoreći radi govorničke svježine i naglašenosti o sebi, a na pameti imajući sve vjernike, Grgur kaže da Isus za nj “posrednički posreduje još i sada” dok on drži propovijed. Grgur veli: Isus “kao čovjek” posreduje za “moje spasenje”. On je i sada “s tijelom što ga je za se uzeo”. Grgur dodaje: Isus za me posreduje kao čovjek sve dotle “dok me snagom svoga utjelovljenja ne učini bogom”. U tome je Kristovo zauzimanje, molitva, zagovor i posredništvo. Traje dok vjernik ne “postane bogom”. Bog Sin upravo je zato postao čovjekom. Svojim učovječenjem pobožanstvenjuje čovjeka. Jasno je da Isus sada, iako u tijelu, ne podnosi “naše tjelesne patnje”.

Grgur je s punim razlogom u svoje razmatranje uvrstio izreku koju o Isusu čitamo u 1 Iv 2,1. Tu se Isus naziva

²¹ Usp. 4,14; P. GALLAY, *Discours*, 256 J. BARBEL, *Fünf*, 198-200.

²² Usp. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, II, *Études Bibliques*, Paris, 1953., 198.

²³ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1619.-1620.

paráklhtoj. Ne samo to nego je to jedino mjesto gdje se Isus u cijelome Pismu naziva paráklhtoj. Sama riječ²⁴ paráklhtoj prvotno naznačuje onoga koga se “doziva u svoju pomoć”. Polazeći otuda, paráklhtoj označuje odvjetnika koji na sudu obranom pritječe u pomoć optuženome i nastoji ga osloboditi optužbe i osude. Ali paráklhtoj može općenito značiti “branitelj” i “zagovornik”. Teško je kazati u kojemu je smislu i značenju apostol Ivan u svome pismu Isusa nazvao paráklhtoj. Poteškoća je upravo u tome što svako naznačeno značenje za paráklhtoj na svoj način odgovara Isusovom posredničkom djelu. Isto tako dadu se sva zajedno pripisati Isusu Kristu. Nama se teško opredijeliti za neko od istaknutih značenja.

U svakom slučaju Grgur ističe da se Isus kao paráklhtoj svojih vjernika nipošto i na nikakav način ne “rasprostire niti ničice pada pred Ocem kao rob”. Grgur traži da se tu kao đavolsko iskušenje udalji svaka “ropska pomisao”. To bi bilo “nedostojno Duha”. Ali to niti “Otac traži” kao što ni “Sin ne podnosi”.

Na kraju kod Grgura nailazimo na riječ paráklhsij. Očito je njome izrazio ulogu Isusa koji je paráklhtoj. Mislimo da je Grgur riječ paráklhsij koja inače može značiti²⁵ “zazivanje” i “molitva” upravo upotrijebio u smislu “poticanje” i “ohrabrenje”. Isus se kao paráklhtoj koji zagovara, brani i kod Oca moli za vjernike također poticajem i ohrabrenjem obraća svojim sljedbenicima. On ih kao “Riječ i savjetnik” bodri da budu “strpljivi”. To čini na temelju onoga što je “kao čovjek pretrpio”.

10. Mk 13,32

Na posljednjem “desetome” mjestu Grgur navodi²⁶ Isusovu izreku iz Mk 13,32. Eunomijevci su i na njoj gradili svoj dokaz protiv Kristova božanstva. U Mk 13,32 Isus kaže: “A o onome danu i uri nitko ne zna pa ni anđeli na nebu ni Sin nego samo Otac.” Eunomijevci su bez dvojbe otuda što Isus jasno priznaje svoje “neznanje” (a;гноia) kada je u pitanju “posljednji dan” zaključili da Isus nije Bog. Smjesta naznačujemo da je u Mk 13,32 riječ o “danu” koji je “zadnji”. To je dan Isusova slavnoga dolaska i dovršetka povijesti spasenja.

²⁴ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1465.

²⁵ Usp. A. BAILLY, *Dictionnaire*, 1465.

²⁶ Usp. 4,15-16; P. GALLAY, *Discours*, 256-260; J. BARBEL, *Fünf*, 200-204.

Svakom je egzegeti i teologu poznata teškoća pri tumačenju “neznanja” iz Mk 13,32. Stoga pomno nastojimo izraziti Grgurovo pojašnjenje. Grgur najprije svojim slušateljima i čitateljima doziva u svijest da je Isus Krist istinska Mudrost. On je svemu što postoji stvoritelj, dovršitelj i konac. Grgur je za te tvrdnje našao uporište u Pismu.²⁷ Otuda je jasno da Isus kao Mudrost zna sve što se događa i zbiva. Isus kao Sin posjeduje “znanje” (gnw sij) od kojega nema cjelovitijega niti savršenijega. Tako Grgur nasuprot a;gnoia stavlja gnw sij.

Novi dokaz o Sinovu poznavanju posljednjega dana Grgur vidi u činjenici što Isus sve “točno pozna” što se zbiva “prije” zadnjega “sata”. Isto tako do pojedinosti pozna događaje “u trenutku svršetka”. Po Grguru, u tome se svi slažu. Zato on može postaviti pitanje kako onda Isus ne pozna “sami sat”.

Prethodnim je Grgur dokazao da Isus kao Mudrost u zbilji pozna “zadnji dan i sat”. Time je otklonio eunomijeovski prigovor. Ipak Grgur mora položiti račun zašto Isus u Mk 13,32 izrijekom izjavljuje da “dan i sat” ne pozna “nitko pa ni Sin”. To pozna jedino i jedini Otac. Pitanje Isusova neznanja Grgur rješava pozivajući se na Utjelovljenje. U tome otajstvu duhom treba razdvojiti “ono što se vidi” od onoga što se “umom pozna”. Jasno je da Grgur tu govori o Kristovu božanstvu koje se okom ne vidi, ali se razmatranjem i razmišljanjem doumljuje. On također govori o Isusovom čovječstvu koje se vidi tjelesnim vidom. Sada Grgur kao temeljno pojašnjenje za Mk 13,32 dodaje da Isus zadnji dan “pozna kao Bog”. To je ono što se u Isusu ne vidi već se vjerom prihvaća i razmatranjem dotiče. Isus zadnji dan “ne pozna kao čovjek”. Tu zbilju svatko vidi svojim očima. Grgur smatra da je to što je iznio “svima očevidno”. On zaključuje da u Isusovu otajstvu “neznanje” (a;gnoia) treba pripisati “ljudskome, a ne božanskome”. Vidi se, drugim riječima, da Grgur tu polazi od kristologije kao što je i prethodno veoma često činio.²⁸

Izneseno tumačenje Grgur smatra po sebi “dostatnim”. Ali unatoč tome iznosi još jedno “drugo”. Preuzima ga od čovjeka “svoga vremena”. Grgur ga naziva “učenjacom”. To je, po svemu sudeći, Bazilije Veliki.²⁹ Bez obzira tko je to bio, Grgur usvaja

²⁷ Usp. 1 Kor 1,30; Heb 1,2; Mt 28,20; Otk 21,5,1,8; 23,13.

²⁸ O Grgurovoj kristologiji, usp. J. LIÉBAERT, *L'Incarnation*, Paris, 1966., 158-162; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London-Oxford, 1975., 368-370.

²⁹ Usp. P. GALLAY, *Discours*, 259 bilj.2.

njegovo mišljenje. Ono polazi od Boga Oca koji je “uzrok” i “prva narav”. Ocu se znanje o zadnjemu danu pripisuje “iz počasti što je Otac”. On jedini pozna taj dan koji inače nije “nikome poznat ni shvatljiv”. Ali Otac to znanje kao i ostalo daje Sinu kojega rađa. Stoga Sin pozna “dan” jer ga pozna Otac. Ne pozna ga svojim već Očevim znanjem. Otac Sinu priopćava znanje o danu.

ZAKLJUČAK

Blisko promatranje Grgurova *Četvrtoga teološkoga govora* svojim nas je osnovnim smislom i sadržajem dobrim dijelom iznenadilo. Pretpostavljali smo da je rasprava s nijekateljima Isusova božanstva već bila dovršena i da su je u sporu s arijevstvom konačno i slavno priveli kraju prije svega Atanazije Veliki i Bazilije Veliki. Ipak se iz Grgurova *Govora* jasno razabire da nije bilo tako. Stoga su u pravu oni koji tvrde da je istočno kršćanstvo posve nadvladalo arijevsku zabludu u njezinim raznim oblicima tek na Carigradskome saboru iz g. 381. Saboru je nekoliko dana predsjedao i Grgur Nazianski. Sigurno je *Četvrtim teološkim govorom* mnogo učinio da se ukrijepi vjera u Kristovo božanstvo. Svojim je *Govorom* pokazao da eunomijevci ne mogu u Pismu naći uporišta za svoj krivi nauk. Grgur je istodobno pružio vrijedno tumačenje biblijskih mjesta koja su navodili Eunomijevi učenici. Nadamo se da naknadna egzegetska i teološka razmišljanja nisu posve zaboravila Grgurova dostignuća. Ali to bi trebalo pomno istražiti. Jamačno to zaslužuje vrsni i pouzdani učitelj u vjeri kakav je bio naš otac Grgur iz Nazianza u Kapadociji.

RÉESUMÉ

Notre étude qui est comme on le voit écrite en langue croate a pour titre approximatif: *Dix textes scripturaires discutés dans le Quatrième discours théologique de Grégoire de Nazianze*. Pour le dire tout de suite, il s'agit bien sûr de ces textes fameux à l'appuis desquels les eunomiens et avant eux les ariens ont tenté de toute leur force de dénier à Jésus-Christ sa pleine divinité. Grégoire les a lui-même explicitement groupés en dix groupes. Les principaux en sont certainement les suivants: Pr 8,22; 1 Co

15,25; Ac 3,21; Ps 109,1; Jn 14,28; Jn 20,17; Jn 5,19; Jn 6,38; Jn 17,3; He 7,25 et Me 13,32.

Pour notre part nous ne connaissons aucun d'autre parmi les théologiens de l'époque patristique qui ait comme Grégoire dans un endroit très précis et entièrement mis en discussion scientifique et vraiment serrée les arguraents bibliques sur lesquels les adversaires de la divinité du Christ ont fondé leur hérésie pernicieuse. Par contre, Grégoire a âprement débattu les citations de l'Écriture évoquées par les discilpes d'Eunome. Il a très certainement de cette façon grandement contribué à l'établissement de ce point à tous les égards fondamental dans notre foi.

56

Mais en étudiant de près et en détail les disputes de Grégoire avec ses adversaires nous voulions de surcroît obtenir une explication juste et valable des textes bibliques controversés. Nous espérons sincèrement que notre travail dans ce sens également n'a pas été inutile. Le lecteur de ce résumé comprendra facilement, nous le croyons au moins, que nous ne pouvons pas dans un apperçu rapide entrer dans l'analyse des textes proposée par Grégoire de Nazianze. Mais nous sommes d'avis qu'elle est vraiment profonde et digne d'un si grand théologien et exégète qu'était saint Grégoire de Nazianze en Cappadoce, notre père dans la foi.

Marko Babić
EVANDELISTAR KAO ZNAK*Oblik izražavanja*

Kršćansko je bogoslužje - kao i svaka druga vrsta bogoslužja - puno simboličkih znakova i radnja, bez kojih je nezamislivo, neshvatljivo i neprotumačivo. Simbolički znakovi i znakovite liturgijske radnje sastavni su dio liturgijskoga govora i izražavanja. To je uzvišeniji i misteriozniji način izražavanja neizrecivoga što ga vjernici koriste kad se susretnu s otajstvom koje ih nadmašuje. Zbog toga ih znak koji zapažaju podsjeća na sadržaj vjere koji ne mogu do kraja izraziti samo govorom. Sveti je Toma Akvinski to izrekao sintagmom “aliud videtur, aliud inteligitur = jedno se vidi a drugo shvaća”.

Kršćani u svome bogoslužju koriste različite vrste znakova i znakovitih radnja koje su, redovito, općeljudska kulturna baština. Drugim riječima rečeno, kršćani – redovito - ne izmišljaju posebne simbole koje nijedna druga religija ne upotrebljava, nego već uobičajene znakove i znakovite kretnje koriste kao svoj način izražavanja bogoštovlja pridodajući znakovima sadržaj vjere u Krista uskrsloga i Onoga koga im je Krist objavio svojim riječima i djelovanjem. Zbog toga je kršćanska simbolika u nekim segmentima zajednička svim religijama, a u nekima poprima specifično kršćansko značenje. Drugi vatikanski sabor na više mjesta u svojim dokumentima ističe važnost vidljivih znakova u liturgiji pomoću kojih se “označava nevidljiva božanska stvarnost” (SC 33) te “obilježava i izvršuje čovjekovo posvećenje” (SC 7). Osobito snažan poticaj shvaćanju važnosti znakova u liturgiji dao je glasoviti teolog Guardini svojim djelom koje je prevedeno i na hrvatski jezik pod naslovom “Sveti znakovi”.

KNJIGA JE ZNAK

Kršćanstvo je jedna od tri religije koje koriste “svetu” knjigu kao trajan sadržaj svoga vjerovanja i temeljnu odrednicu djelovanja pa ih zajedničkim imenom nazivamo “religije knjige”. Zbog toga kršćanstvo poštuje i časti knjige u kojima je zapisana Božja poruka ljudima a tu počast iskazuje i za vrijeme službenoga kršćanskog bogoslužja. Naravno, posebnu počast iskazuje knjizi u kojoj su zapisana četiri evanđelja. Zbog toga Opća uredba Rimskog misala (OUM) naglašava: *“Čitanje evanđelja tvori vrhunac liturgije riječi. Njemu valja iskazati najveće poštovanje. To uči sama liturgija kad ga među ostalim čitanjima odlikuje posebnom čašću, bilo od strane služitelja koji je ovlašten da ga navijesti i koji se na to pripravlja blagoslovom ili molitvom, bilo od strane vjernika, koji poklicima priznaju i ispovijedaju da je Krist prisutan i da im govori, a samo čitanje slušaju stojeći, bilo samim znakovima poštovanja koji se pridaju čašćenju evanđelistara”* (br.60).

Zbog toga se vanjsko iskazivanje poštovanja liturgijskoj knjizi ide dotle da joj kršćani iskazuju isto poštovanje i čašćenje koje se iskazuje utjelovljenoj Riječi Božjoj i molitvi. To se u liturgiji posebno pokazuje prema evanđelistaru: svečano unošenje u crkvu, vidljivo izlaganje pred vjernicima na oltaru i ambonu, poseban blagoslov navjestitelju, znamenovanje znakom križa knjige, navjestitelja i svih prisutnih vjernika, kađenje, stajanje na nogama dok se čita evanđeoski tekst, poljubac nakon čitanja, svečani usklik i odgovor. “U svečanijim slavljinama biskup može, ako je zgodno, blagosloviti narod evanđelistarom” (OUM br. 175).

POŠTOVANJE I NAKON BOGOSLUŽJA

Ali, to iskazivanje počasti ne ograničava se samo na vrijeme i mjesto odvijanja liturgijskog čina nego i poslije toga. Zbog toga nošenje i pospremanje lekcionara, a osobito evanđelistara, treba obavljati dostojanstveno i s poštovanjem. U svim vremenima i u svim vrstama kršćanskog bogoslužja kršćani su sačuvali tijesnu povezanost navješćivanja Riječi Božje i euharistijske žrtve ispovijedajući da je Krist i hrana duše i svjetlo života. Zbog toga se evanđelistar nakon svečanog ulaska prije mise polaže na sredinu oltara i tu ostaje dok traje bogoslužje stola Riječi Božje a poslije bogoslužja treba ga pohraniti na dostojno mjesto. Prema

drevnom rimskom običaju, koji seže u 4. stoljeće, podđakoni su vodili brigu da evanđelistar, nakon što bi ga poljubili klerici i prisutni narod, spreme i zaključaju u bogato ukrašenu kutiju. U Milanu se evanđelistar pospremao u zlatni relikvijar. Ne bi bilo na odmet da se kod projektiranja namještaja naših sakristija na istaknutom mjestu predvidi poseban odjeljak sa staklenim zatvorom kroz koji bi se mogao vidjeti svečano urešen evanđelistar.

Da bi se lekcionaru moglo iskazati dostojno poštovanje, i sama knjiga treba svojim vanjskim izgledom i opremom biti takva da sama od sebe potiče to poštovanje. Nikako ne dolikuje čitati Riječ Božju iz fotokopiranih listina ili "Živoga vrela". Bio sam prisutan kad je za vrijeme jednoga bogoslužja evanđelje čitano iz jednoga tako fotokopiranog lista koji je vjetar otpuhnuo s ambona za vrijeme dok ga je svećenik kadio. Jednom drugom prigodom promatrao sam ministranta koji je donio u crkvu "Liturgijski listić" savijen u zadnjem džepu, kao što tinejdžeri redovito nose svoje bilježnice u školu, i iz tako zgužvanog listića s ambona čitao Sveto pismo na svečanoj nedjeljnoj župskoj misi. Svećenik im daje po jedan primjerak listića da nose kući kako bi se bolje spremili za nedjeljna čitanja u crkvi što je vrijedno svake pohvale. Ali ne dolikuje da iz tih "radnih materijala" naviještaju Sveto pismo za vrijeme liturgijskog skupa, jer Crkva vjeruje da je Krist "prisutan u svojoj riječi, jer on govori kad se u Crkvi čita Sveto pismo" (SC 7).

Bogu hvala, mi imamo prevedene na hrvatski i prilično ukusno tiskane sve dijelove obnovljenoga lekcionara, uključujući i evanđelistar koji je 1989. s dosta ukusa, za naše prilike čak i raskošno, tiskan u tisuću primjeraka pod naslovom "Evanđelistar i četveroevanđelja". Mnogi narodi po svijetu nemaju tako uređen evanđelistar koji je uređen prema talijanskom izdanju izdavača "Fratelli Accetta" iz Palerma. Činjenica da je tiskan u tako maloj nakladi i da već 15. godina zadovoljava potražnju, govori koliko cijenimo znakovitost svetoga evanđelja, a vjerojatno i koliko nas je prožeo evanđeoski duh. Postoji i vedrija strana stvarnosti. Mnogi svećenici u svečanim zgodama koriste evanđelistar i iz njega čitaju Evanđelje. Neki su ga još dodatno ukrasili zlatnim ili srebrenim nakitima tako da djeluje veoma svečano i sam pogled na tako urešenu knjigu uzdiže dušu Bogu i očituje vjeru da ta knjiga sadrži riječi života. Prigovor da su crkve siromašne a da su takva izdanja preskupa nikako ne stoji. Mnoge siromašne

seoske crkve imaju sve liturgijske knjige u dobrom stanju, a mnoge puno bogatije služe se još uvijek starim i poderanim primjercima. Takvi evanđelistar i ne spominju. A kad treba prirediti nekakvu prigodnu gozbu, onda se uvijek nađe izvor sredstava koji će podmiriti takva izdanja. I tu vrijedi općenito pravilo: “Ne daje tko ima, nego tko hoće i za što hoće!”

DA LI PODIZATI EVANĐELISTAR NAKON ČITANJA?

60

I za kraj pitanje koje me je i potaklo na ovaj kratki osvrt: Da li podizati evanđelistar nakon čitanja za vrijeme mise? U dosadašnjem prikazu je naglašena važnost znaka liturgijske knjige i potrebno poštovanje koje treba iskazivati tim knjigama među kojima se ističe evanđelistar. Neki svećenici nakon što pročitaju evanđeoski odlomak podignu visoko iznad ambona evanđelistar dok izgovaraju ili svečano pjevaju usklik “Riječ je Gospodnja”. Neki čak idu i korak dalje mijenjajući pritom usklik “Riječ je Gospodnja” u: “Ovo je Riječ Gospodnja”, vjerojatno i nesvjesno sugerirajući vjernicima da je knjiga koju im pri tom pokazuje Riječ Gospodnja a ne ono što je iz knjige naviješteno. Neki se pozivaju na praksu crkava engleskog jezičnog područja kojima, barem po njihovu tumačenju, usklik “This is Word of Lords” to sugerira.

Ne ulazeći pobliže u jezično značenje navedenoga usklika u engleskom jeziku, potrebno je naglasiti da podizanje evanđelistara za vrijeme navedenoga usklika nije prikladno upravo zbog navedenoga razloga: ta radnja sugerira da je podignuta knjiga Riječ Gospodnja, a to nije dobro.

Zaključimo: evanđelistaru treba iskazivati posebno i prikladno poštovanje za vrijeme i nakon liturgijskog slavlja, u liturgijskom prostoru i izvan njega. Zato je u liturgijskim knjigama predviđeno više načina a to kršćani redovito i čine. Podizanje knjige nakon pročitana evanđelja na misi nije predviđeno liturgijskim propisima niti je potvrđeno u kršćanskoj tradiciji. Budući da sugerira pogrešan smisao znaka, nije prikladno da se prakticira.

Petar Bašić

O NEKIM KOLEBANJIMA U LITURGIJSKOME PREVOĐENJU

61

Služba Božja 3104.

1. UVODNE MISLI

U vremenskoj povezanosti s objavljivanjem 3. tipskoga izdanja Rimskoga misala (2002.) objavljena je Uputa "Liturgiam authenticam" o pravilnoj primjeni konstitucije o svetoj liturgiji (SC 36). Papa ju je odobrio 20. ožujka 2001. Uputa, peta po redu takve vrste, zamjenjuje sve prethodne. Donosi na jednome mjestu sve o priređivanju i objavljivanju tekstova za liturgiju na narodnim jezicima, pa tako i o samome prevođenju.

Uputa očito ima pred očima iskustvo s prvim izdanjima liturgijskih knjiga poslije Sabora i njihovu reviziju za nova izdanja koja bi ostala na snazi kroz duže razdoblje. Naglašava naime važnost stabilnosti liturgijskoga teksta i upravo zato potiče i naređuje da se on brižljivo pregleda: da se popravi i dotjera gdje je to potrebno radi vjernosti izvorniku ili s kojeg drugog razloga.

O prevođenju se govori pod brojem II.: najprije o općim načelima za bilo koje prevođenje (br. 19-33), a zatim o propisima vezanima za prijevode Svetoga pisma (br. 34-46) i drugih tekstova (br. 46-69). U općim načelima podcrtava se sakralnost liturgije i zahtijeva da se to i u prijevodima sačuva. Rimski obred ima vlastiti stil i ustrojstvo, u prijevodima treba i to sačuvati koliko je moguće. Na prvom je mjestu vjernost i točnost u prenošenju izvornoga teksta. Liturgija se ne obraća samo čovjekovu umu, nego cijeloj osobi. Zato treba čuvati simbole i slike, a ono što je u izvorniku rečeno uključno, u prijevodu ne treba izricati izrijekom niti pojašnjavati (usp. br. 28). Uputa potiče da se u prijevodima ne odričemo nepromišljeno riječi sačuvanih u

latinskome, a koje dolaze iz starih jezika, npr. amen, aleluja, Kyrie eleison (usp. br. 23).

Zatim govori o dodatnim odredbama za prevođenje biblijskih i drugih liturgijskih tekstova. Za Sveto su pismo načela, kako se moglo i očekivati, vrlo stroga, no u br. 46 ipak se kaže: "Gore utvrđene norme u pogledu Svetoga pisma valja, uz potrebne preinake, primjenjivati i na tekstove crkvenog sastavljanja." A u br. 47: "Budući da prijevod mora prenositi trajno bogatstvo molitava izraženih jezikom koji se, dakako, mora razumijevati u 'kulturnom kontekstu' kojemu je namijenjen, neka se ravna i uvjerenjem da istinska liturgijska molitva nije samo obilježena duhom te kulture, nego i ona sama pridonosi oblikovanju te kulture. Stoga je prirodno da se ona, do određene mjere, smije razlikovati od općega načina govora. Liturgijski prijevod koji prenosi dužnu vjerodostojnost i cjelovitost smisla izvornih tekstova, pridonosi oblikovanju sakralnog narodnog jezika, kojega su rječnik, sintaksa i gramatika svojstveni božanskom štovanju, ne gubeći pri tom snagu i vjerodostojnost koju ti elementi imaju u svakodnevnom govoru, ne propuštajući pri tom vršiti utjecaj na svakidašnji govor, kako je to bilo i kod jezika ranije evangelizacije."

Ton je Upute ponešto, što se lako zamijeti, različit nego svih prethodnih. Nakon primjera koje ćemo analizirati, a svi su od Upute stariji, bit će vjerojatno jasnije što Uputa želi postići.

2. TEKSTOVI

Za tekstove koje kanim analizirati izabrao sam misnu zbornu molitvu. Ona je vrlo karakteristična: daje sažetak slavlja pa je teološki redovito vrlo bogata. Uzet ću *zborne molitve Rođenja Gospodnjega*: mise bdijenja, polnoćke, zornice i danje mise.

Na prvo je mjesto stavljen latinski tekst najnovijega misala. Sve su molitve, uz male stilske i pravopisne ispravke, iste kao u misalu prije Sabora, osim zborne u danjoj misi koja je prije najnovije liturgijske obnove bila u "ofertoriju" (s dodatkom "per huius aquae et vini mysterium"). Slijede prijevodi na drugim jezicima: 2. talijanski, 3. francuski i 4. njemački, a poslije njih različiti hrvatski prijevodi: 5. Kniewaldov 1942., 6. RM 1973., 7. RM 1980. te 8. novi prijevod koji se ovdje predlaže.

a) Zborna mise bdijenja

1. *Deus, qui nos redemptionis nostrae annua expectatione laetificas, praesta, ut Unigenitum tuum, quem laeti suscipimus Redemptorem, venientem quoque Iudicem securi videre mereamur Dominum nostrum, Iesum Christum.*
2. O Dio, che ogni anno ci fai vivere nella gioia questa vigilia del Natale, concedi che possiamo guardare senza timore, quando verrà come giudice, il Cristo tuo Figlio che accogliamo in festa come Redentore.
3. Chaque année, Seigneur, tu ravives en nous la joyeuse espérance du salut; nous accueillons dans l'allégresse ton Fils unique qui vient nous racheter: quand il viendra nous juger, accorde-nous de le regarder sans crainte.
4. Gütiger Gott, Jahr für Jahr erwarten wir voll Freude das Fest unserer Erlösung. Gib, dass wir deinen Sohn von ganzem Herzen als unseren Retter und Heiland aufnehmen, damit wir ihm voll Zuversicht entgegengehen können, wenn er am Ende der Zeiten als Richter wiederkommt.
5. Bože, koji nas svake godine razveseljuješ iščekivanjem našega otkupljenja, podaj, da jedinorođenoga Tvoga, koga radosno primamo kao Spasitelja, sigurni ugledamo i onda, kad bude došao da sudi žive i mrtve.
6. Bože, ti nas svake godine veseliš dočekom rođendana našega Spasitelja, tvoga Jedinorođenca. Sada ga s radošću primamo kao Otkupitelja, a kad dođe suditi, molimo te, da ga bez straha ugledamo.
7. Bože, ti nas svake godine veseliš dočekom rođendana tvoga Sina. Sada ga s radošću primamo kao Otkupitelja: daj da ga bez straha ugledamo kao Suca.
8. *Bože, koji nas veseliš svakogodišnjim iščekivanjem našega otkupljenja, podaj da Jedinorođenca tvojega, kojega veselo primamo kao otkupitelja, zavrijedimo i kao dolazećega Suca sigurni ugledati, Gospodina našega Isusa Krista.*

b) Zborna mise polnoćke

1. *Deus, qui hanc sacratissimam noctem veri luminis fecisti illustratione clarescere, da, quaesumus, ut, cuius in terra mysteria lucis agnovimus, eius quoque gaudiis perfruamur in caelo.*

2. O Dio, che hai illuminato questa santissima notte con lo splendore di Cristo, vera luce del mondo, concedi a noi, che sulla terra lo contempliamo nei suoi misteri, di partecipare alla sua gloria nel cielo.
3. Seigneur, tu as fait resplendir cette nuit très sainte de clartés de la vraie lumière: de grâce, accorde-nous qu'iluminés dès ici-bas par la révélation de ce mystère, nous goûtions dans le ciel la plénitude de sa joie.
4. Herr, unser Gott, in dieser hochheiligen Nacht ist uns das wahre Licht aufgestrahlt. Lass uns dieses Geheimnis im Glauben erfassen und bewahren, bis wir im Himmel den unverhüllten Glanz deiner Herrlichkeit schauen.
5. Bože, koji si ovu noć rasvijetlio sjajem pravoga svjetla: uèini, molimo Te, da spoznavši na zemlji tajne ovoga svijetla, i na nebu uzmognemo uživati njegove radosti.
6. Gospodine, ti si dao da ove presvete noći zablista pravo svjetlo - Gospodin naš Isus Krist. To svjetlo na zemlji motrimo u otajstvima. Daj nam uživati njegove radosti na nebesima.
7. Bože, ti si ovu presvetu noć obasjao pravim svjetlom, Isusom Kristom. Mi smo na zemlji upoznali otajstvo svjetla: daj nam u nebu uživati njegovu radost.
8. *Bože, koji si dao da ova presveta noć sine bljeskom istinskoga svjetla, daj nam, molimo, i u nebu uživati radosti onoga kojega otajstva svjetla na zemlji spoznasmo.*

c) Zborna mise zornice

1. *Da, quaesumus, omniptens Deus, ut dum nova incarnati Verbi tui luce perfundimur, hoc in nostro resplendeat opere, quod per fidem fulget in mente.*
2. Signore, Dio onnipotente, che ci avvolgi della nuova luce del tuo Verbo fatto uomo, fa' che risplenda nelle nostre opere il mistero della fede che rifulge nel nostro spirito.
3. Dieu tout-puissant, en ton Verbe fait chair une lumière nouvelle nous envahit: puisqu'elle éclaire déjà nos coeurs par la foi, fais qu'elle resplendisse dans toute notre vie.
4. Allmächtiger Gott, dein ewiges Wort ist Fleisch geworden, um uns mit dem Glanz deines Lichtes zu erfüllen. Gib, dass in unseren Werken widerstrahlt, was durch den Glauben in unserem Herzen leuchtet.

5. Daj nam, molimo Te, svemogući Bože, da nova svjetlost Tvoje utjelovljene Riječi, koja nas osvjetljuje, odsijeva i u našim djelima, kao što po vjeri sjaji u duši.
6. Svemogući Bože, tvoja je vječna Riječ tijelom postala i nas ljude novim svjetlom obasjala. Molimo te: svjetlo koje po vjeri sja u našem duhu, nek se odrazi u našem životu i radu.
7. Svemogući Bože, ti nas obasjavaš novim svjetlom svoje utjelovljene Riječi. To nam svjetlo po vjeri sja u srcu: molimo te da odsijeva i u našem življenju.
8. *Daj, molimo, svemogući Bože: dok nas obasjava svjetlo tvoje utjelovljene Riječi, neka u našem djelovanju odsijeva ono što nam po vjeri sjaji u duši.*

d) Zborna danje mise

1. *Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps.*
2. O Dio, che in modo mirabile ci hai creati a tua immagine, e in modo più mirabile ci hai rinnovati e redenti, fa' che possiamo condividere la vita divina del tuo Figlio, che oggi ha voluto assumere la nostra natura umana.
3. Père, toi qui as merveilleusement créé l'homme et plus merveilleusement encore rétabli sa dignité, fais-nous participer à la divinité de ton Fils, puisqu'il a voulu prendre notre humanité.
4. Allmächtiger Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt. Lass uns teilhaben an der Gottheit deines Sohnes, der unsere Menschennatur angenommen hat.
5. Bože, koji si divno sazdao dostojanstvo čovječjega bića i još ga divnije obnovio, daj da se mi združimo s Božanstvom Onoga, koji se udostojao biti dionikom našega čovječanstva.
6. Bože, ti si čovjeka čudesno sazdao a još čudesnije obnovio. Daj, molimo te: učini nas dionicima božanstva Isusa Krista koji je danas čovjeku postao brat i drug.
7. Bože, divno si sazdao čovječje dostojanstvo, a još divnije ga obnovio: udijeli nam dioništvo u božanstvu svoga Sina, koji je rođenjem uzeo našu ljudsku narav.

8. *Bože, koji si dostojanstvo ljudske naravi i čudesno sazdao i još čudesnije obnovio, daj, molimo, da budemo subaštinici božanstva onoga koji se udostojao postati dionikom našega čovječstva.*

3. ZAKLJUČNE RAZMIŠLJANJA

Najprije se zapaža da je u sve četiri molitve u latinskome samo jedna rečenica, a velika većina prijevoda, ili gotovo svi, dijele je na više samostalnih cjelina, bilo točkom bilo točkom zarezom ili dvotočkom (tu tendenciju izrazito pokazuje hrvatski RM 1980). Ako se to čini s mjerom i u skladu s duhom i zakonitostima pojedinoga jezika, prijevod još uvijek može ostati vjeran izvorniku. Od izvornika najčešće udaljava ispremiještanje pojedinih dijelova, koje je redovito nepotrebno i nekorisno.

U latinskome tri molitve počinju sa “Deus, qui”. Sva tri puta zadržava odnosnu rečenicu talijanski, a njemački i francuski ni jedanput. U hrvatskome zadržava Kniewald i naš prijedlog (i jedan i drugi sva tri puta), druga dva niti jedanput. To bi pitanje u hrvatskome trebalo posebno razmotriti. Načelno se može reći da odnosna rečenica što je duža, to više smeta.

Svi prijevodi, opet osim Kniewalda i našega, nešto tumače dodavanjem ili mijenjanjem. Najrječitiji je primjer za to zborna danje mise: umjesto “onoga koji”, gdje je očito da je riječ o Isusu, talijanski, francuski i njemački imaju “tvoga Sina”, čime se molitva stilski oslabljuje, a promjenom se ništa ne dobiva na jasnoći.

U primjerima jednostavnog oslovljavanja Boga sa “Deus” prijevodi redovito dodaju koji atribut: milosrdni, vječni, naš Oče i sl., jedino talijanski dodaje samo uzvik: O Dio. Ponetko “Bože” nepotrebno mijenja u “Gospodine”. Tim dodavanjem ili mijenjanjem također se mijenja ton izvorne molitve i umanjuje se raznolikost. Nerijetko je prijevod u cjelini toliko slobodan da se jedva prepoznaje da je to ista molitva (v. npr. zbornu danje mise u talijanskom prijevodu).

Budući da je donesen usporedo tekst na različitim jezicima i različiti hrvatski prijevodi, razlike u pristupu lako se prepoznaju

pa nisam ulazio u pojedinosti. Možda izbor analiziranih molitava nije najsretniji: božićne su molitve veoma poznate, a i prevoditelji su vjerojatno pažljivije nego inače pristupili prevođenju. Da su izabrane koje druge, vjerojatno bi bilo više iznenađenja. Nadam se ipak da su i ovi primjeri pokazali kako se stare rimske molitve, koje često imaju vrlo zgusnut govor, mogu prevesti tako da prijevod bude blizak izvorniku i sadržajno i izričajno, što crkvene smjernice traže i preporučuju. Mislim pri tom na hrvatski jezik, a i drugi će jezici zacijelo morati barem razmotriti naputke Pete upute.

Andželko Domazet
KAKO SLAVITI LITURGIJU?

Dubina liturgije i njezin najuzvišeniji sadržaj jest Kristova nazočnost i njegovo djelovanje koje se u njoj ostvaruje. Krist nije međutim, kako nam to kaže Konstitucija o svetoj liturgiji, nazočan samo 'pod euharistijskim prilikama', nego je prisutan svojom moći u sakramentima, pa kad tko krsti, sam Krist krsti; prisutan je u svojoj riječi, jer on govori kad se u Crkvi čita Sveto pismo; prisutan je napokon kad Crkva moli i psalmira. U njoj se pomoću vidljivih znakova označuje i izvršuje čovjekovo posvećenje (usp. SC 7).

U liturgiji se ontološka prisutnost Krista izražava u obliku riječi, pjesama, znakova i drugih liturgijskih čina koji se uvijek obraćaju čitavom čovjeku jer se stvarnost vjere u liturgiji prima svim osjetilima (oči, uši, ruke, itd.).

Kako bi liturgija postala uistinu duhovno iskustvo i mjesto zajedničkog slavljenja snage vjere, želimo sada podsjetiti na neke bitne elemente svakog liturgijskog okupljanja:

1. LITURGIJA TREBA TIJELO

U kršćanskoj duhovnosti dogodio se obrat u pogledu shvaćanja odnosa između tijela i duha. Dok se u prijašnjim vremenima tijelo smatralo zaprekom za aktivnost duha, danas se tijelo i duh vide kao cjelina. I tijelo pripada čovjeku, ništa manje nego duh, i moraju se zajedno posvetiti, a to se događa u liturgiji. Naša tijela govore. Ljudi su tekst na kojima se može mnogo toga otčitati. Zato se govori o važnosti neverbalne komunikacije. Tijelo može biti važan izvor iskustva za život vjere.

U liturgiji se stoga ne može netjelesno sudjelovati. Liturgijsko slavlje je puno pokreta tijela. Mi stojimo, sjedimo, klečimo. Okrećemo se jedni drugima dok pružamo znak mira. Da bi primili sv. Pričest napuštamo naša mjesta i idemo prema oltaru. Molitvena držanja svećenika također su izmjenjena tjelesnih pokreta. Pokreti tijela za vrijeme liturgijskog slavlja uvijek su i škola ljubavi prema vlastitom tijelu. Oni nam posvjjećuju činjenicu da smo tijelo skupa s drugim tijelima, u svojoj životnosti, ali i u svojoj lomljivosti (krhkosti).

2. LITURGIJA TREBA ZAJEDNICU

Liturgija je mjesto okupljanja vjernika. Nju oblikuju svi sudionici koji aktivno sudjeluju u bogoslužju. Zajedničko pjevanje, zajednička molitva, zajednički pokreti, zajedničko hodanje, to su bitni elementi svakog liturgijskog okupljanja.

Stoga se od sudionika liturgijskog slavlja traži spremnost da znaju izići iz svoga uobičajenog načina razmišljanja i uhodanih životnih navika kako bi se mogli za vrijeme liturgijskog slavlja povezati i priključiti drugačijem misaonom i iskustvenom svijetu.¹ Tako se može dogoditi da u liturgiji molimo za sveopće potrebe, za ono što nas možda u tom trenutku neposredno ne tiče ili da sudjelujemo u obredima koji ne odgovaraju našim trenutnim nutarnjim raspoloženjima i potrebama.

Sve to predstavlja zahtjev koji jasno pokazuje kako liturgija slijedi svoje vlastite zakone i kako traži nešto bitno od sudionika: da se pojedinac zna uključiti u cjelinu, ali tako da uvijek ostane ono što jest, to jest samostalna osoba.² U liturgiji čovjek traži zajedništvo koje neće biti gubitak ili poništenje samoga sebe, usklađenost sa zajedničkim pjevanjem i molitvom, a u isto vrijeme prostor i mogućnost da može i osobno stupiti pred Boga. Tamo gdje se to događa, gdje se posreduje i može iskusiti takav odnos pojedinca prema zajednici i zajednice prema pojedincu i prema Bogu, tu se ostvaruje bitni vid svake liturgije a taj je da se smisao vjere iskustveno doživi.

¹ Usp. R. Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Mainz-Paderbon 1997., str. 34.

² Usp. *Isto*, str. 37.

3. LITURGIJA TREBA SIMBOLE

Ljudi trebaju geste i simbolične radnje koje im pomažu dublje razumijeti i osmisliti vlastita životna iskustva, životne krize i promjene. U kršćanskoj liturgiji obredi i simbolične radnje izražavaju ono u što zajednica vjernika vjeruje, čemu se nada i iz čega crpi snagu. Tako shvaćene simbolične radnje stoga ne mogu nikada biti shvaćene kao nekakav ukras koji bi trebao tek obogatiti bogoslužje i učiniti ga zanimljivijim.

Simboli i obredi "govore". Oni pomažu ljudima rasti unutar reda zajednice kako bi mogli osjetiti sigurnost vjere. U isto vrijeme mogu nam pomoći prekoračiti određene granice, ponuditi predokus spašenosti, očuvati živom nadu, tješiti i ohrabrivati. Simboli zato ukazuju na spas i iskustveno ga približuju. Oni daju svakoj izgovorenoj riječi osjetilnu dimenziju. Boje, slike, predmeti nam na simboličan način, posve drugačiji od riječi, približuju duboka otajstva vjere. Simboli potvrđuju duboko značenje riječi: "Vidite i kušajte!"

U redovitim nedjeljnim bogoslužjima mogu se uvoditi novi simboli, ali uzimajući uvijek u obzir okolnosti dotične zajednice. To naravno zahtijeva više truda i stvaralaštva. Da bi se simbolične radnje na novi način oživile i približile vjernicima, hoće se dosta odvažnosti. Možda je razborito stoga u početku uvoditi i uvježbavati nove simbolične radnje unutar manjih skupina, prije negoli se za to odvažimo u velikoj zajednici. Ostaje pak uvijek činjenica da jezik simbola blagotvorno djeluje na sudionike bogoslužja.

4. LITURGIJA TREBA RAZUMLJIV JEZIK

Liturgijski govor je nabijen, teološki zgusnut i odatle za mnoge slušatelje često teško razumljiv. Kao i u drugim disciplinama, u liturgiji postoje stručni izričaji, neki vlastiti kod. Ustaljeni i svečani molitveni obrasci u liturgiji osiguravaju kontinuitet i povezanost s počecima Crkve, te omogućuju zajedničko slavljenje.

Ali ne radi se u području liturgije samo o tome *što* se kaže, nego i o tome *kako* se nešto kaže. Katkada se ima dojam da onaj koji čita molitvene obrasce sam nije uvjeren kako to itko razumije pa ih onda čita brzo, rastreseno, nerazumljivo. Polagano, pažljivo

čitanje i izgovaranje manje poznatih pojmova i riječi mogu ipak pomoći da tekst bude jasniji, razumljiviji i slušaniji.

Uz dužno poštivanje kontinuiteta s tradicijom, liturgijski molitveni obrasci trebaju jasno uvažavati konkretne potrebe i probleme današnjih ljudi. U kontekstu *njihova* svijeta mora se pokazati oslobađajuća i oživljujuća snaga riječi Božje. U liturgijskom slavlju riječ je uvijek o svakodnevnom životu. Svakodnevica je kamen kušnje za svaku izgovorenu riječ. To treba osobito doći do izražaja u molitvi vjernika tako da se osim općih nakana, moli ili zahvaljuje izričito za ono što se događa u dotičnoj zajednici. Tako liturgija postaje mjesto gdje se suočavamo sa životom kakav jest, u svojim granicama i proturječnostima.

Navještaj vjere mora se izložiti stvarnoj situaciji sudionika slavlja. Zato predvoditelj bogoslužja treba paziti da izgovara riječi iza kojih on osobno stoji i ono što vjerujemo i čemu se nadamo. Na taj način sudionici bogoslužja mogu osjetiti što te riječi znače za njihov svakodnevni život.

5. LITURGIJA JE SLAVLJE

Slavlja, svečanosti, blagdani spadaju u životni ritam ljudi. Koliko god život bio proturječan, mukotrpan i nesiguran, ljudi imaju potrebu za slavljem. Slavlja su važna zato što ona na neko vrijeme 'dokidaju' uhodanost svakodnevnog života.

Liturgija je jedan oblik svečanosti u kojem se slavi život, obnavlja nada, kuša spas. Glazba, pjevanje, nedjeljna odjeća upotpunjuju elemente slavlja. Liturgija je predokus punine života. Ona je anticipacija onoga u što vjerujemo, predujam onog svijeta koji oblikuje pravednost i jednakost a koji danas još nije ostvaren. Ta činjenica omogućuje obnoviti nade, sabrati snage i napuniti se novim energijama za probleme svakodnevnice. Liturgija je trenutak u kojem se možemo nježno predati našim snovima i nadama kako naše srce ne bi obuzela neutješenaost i oćajanje.

Ako je život stiješnjen unutar krutih struktura svakodnevne uhodanosti, tada on vene i suši se. Ako pak posve izgubi strogost reda i nužnu disciplinu, tada se pretvara u estetiziranje. Zato obje strane života pripadaju jedna drugoj: „Svrha i smisao, težnja i rast, rad i proizvodnja, red i stvaranje.“³

³ Isto, str. 60.

Liturgija je slavlje pred Bogom i s Bogom. Ona je gratuitno događanje. Zato zadaća odgoja za liturgiju postoji također u tome “da duša uči ne vidjeti posvuda korisne svrhe, da ne bude previše svjesna svrhovitosti, da hoće biti previše pametna i ‘odrasla’, nego da namjerava jednostavno živjeti. Ona mora barem u molitvi naučiti napustiti užurbanu aktivnost i misao koja je isključivo gonjena svrhom; mora naučiti za Boga rasipno se ophoditi s vremenom, raspolagati riječima i mislima i gestama za svetu igru, a da pritom odmah ne pita: čemu i zašto? Ne uvijek nešto činiti, postići nešto korisnoga, nego naučiti pred Bogom u slobodi i ljepoti i svetoj vedrini igrati igru liturgije koju je Bog zamislio.”⁴

Takva liturgija osvježava i ohrabruje, jača i hrani. Ona stvara posred života mjesta rasipnosti i slavlja na kojima je prisutan Krist.

⁴ Isto, str. 67.

Ivan Šarčević
PRVE GODINE SVEĆENIŠTVA¹
Vrijeme je da se zastane

Smatrao sam važnim da razmišljanje u sklopu jurisdikcijskoga seminara ove godine ne usmjerim toliko na ono *kako* trebamo pastoralno djelovati nego više na tematiku *kako smo* i *tko smo* zapravo. Iz odgovora, ili barem pokušaja odgovora na ta pitanja, trebalo bi proizići i naše djelovanje. Htio bih, naime, što iz vlastita iskustva, što iz susreta i iskustva svećenika prvih godina kazati nešto o problematici toga vrlo delikatnog životnoga razdoblja s osnovnom tezom koju ću pokušati rasvijetliti da nam iz poziva treba uslijediti poslanje. Htio bih da ovo bude i poticaj na otvorenu diskusiju a i međusobnu izmjenu mišljenja.

ISKUSTVO SUVIŠNOSTI

Ponajprije valja kazati da je, objektivno gledano, izravno nasljedovanje Isusa Krista, a time onda svećenički poziv oduvijek predstavljao tešku odluku i mukotrpan životni put. Čini se da je to danas još više. Ovdje navodim samo neke oznake zapadnoga kršćanstva a onda i našu specifičnu situaciju koje otežavaju poslanje svećenika i čine ga suvišnim.

U vremenu vrtoglava pluralizma i relativizma religioznih putova, svećenik je sve manje nužna referentna osoba. Sve je manje ljudi koji traže ili očekuju što će reći svećenik u temeljnim pitanjima života kao što su tko je čovjek, tko je drugi pored mene, ili koji je smisao života, da ne kažemo kako do spasenja, tko je uistinu Isus Krist, tko je Bog. Ako svećenik nešto danas znači,

¹ Predavanje je održano u Sarajevu (rujan 2004.) u sklopu jurisdikcijskog seminara.

onda on više predstavlja neki usputni, redovito potvrdni a najmanje proročki putokaz u pitanjima gotovo «čiste svjetovnosti» kao što su gdje provesti subotu večer, kamo na izlet, kako organizirati neku obiteljsku ili župnu feštu, kako otvoriti novu školu ili asfaltirati put, kako se odnositi prema politici ili za koga glasati.

U moru duhovnih ponuda koje više ne pretendiraju na ikakvu apsolutnost, osim apsolutnosti svjetovnoga i autonomnoga, suvremeni čovjek biva gurnut na individualnu stazu; zaključuje kako mu je najbolje da svoj duhovni život programira i ostvaruje sam. Krivo je, dakle, kazati da suvremeni ljudi nisu duhovni, religiozni, ili da imaju nešto posebno protiv današnjih svećenika što prije nije bilo. Naprotiv, religiozniji su nego i slutimo, pozorniji na slušanje nego prije. Međutim, tolerancija koja traži relativiziranje svake apsolutnosti, te neobvezatnost učitelja i svjedoka kako ne bi djelovali nekorektni, nasilni i fanatični, sili i naše vjernike da sami sebi propisuju svoje zavjete, molitve, svoje postove i hodočašća, da sami postavljaju kriterije svoje vjere i vjerničke pripadnosti, konačno da sami sebi budu svećenici. Stoga je suvišnost jedno od temeljnih iskustava suvremenih svećenika. Osjećati se suvišnim a ne korisnim, uzdrmava čovjeka u njegovoj najitimnijoj biti.

A u našoj situaciji, situaciji katoličkoga svijeta u BiH, ta se suvišnost iskusi još drastičnije. S velikim ratnim traumama i gubicima na svim područjima, kao manjina, uz osjećaj ugroženosti, bila ona stvarna ili manipulirana, katolici kod nas nužno u svećeniku sve više vide čovjeka javnosti, materijalne (humanitarne) moći i položaja nego duhovnika i pratitelja u vjeri. Zato oni svećenici koji nisu svjetovno moćni ili koji se dobrovoljno ili «po kazni» nalaze po iseljenim župama ili zabitima, među oronulim starcima koji očekuju smrt i eventualni posjet svoje djece izdaleka, nerijetko osjećaju suvišnost svoje službe ili su se prepustili protoku vremena uz pronalaženje vlastitih načina kako svoj život učiniti zanimljivim, često i u nesuglasju s temeljnim pozivom. U našoj situaciji biti svećenikom zahtijeva dodatni napor duha i stalno bdijenje u izgradnji unutarnjega čovjeka, formiranje snažne vjerničke osobnosti.

UNUTARNJE SIGURNI VANJSKI OBAZRIVI

Što je sa svećenicima prvih godina njihova svećeništva? Prva godina redovito nije toliko upitna pa ni teška. Što zbog

novosti svega što susrećemo, što zbog fascinacije novoga statusa i osjećaja da smo završili onaj propisani a i izvana nametnuti red zajedničkoga života na bogosloviji. U prvoj godini i sami vjernici, osobito mladi i djeca, s otvorenošću i zanimanjem prate sve naše pokrete, jer osjećaju da je nova osoba, nekakva novost stigla među njih. Radoznali su na sve što činimo, možemo i pogriješiti, jer još nismo stekli rutinu i profesionalizam, ali se u svemu osjeća autentičnost onoga što smo si zadali da ćemo biti, pa se naše pogreške lakše i prihvaćaju i razumiju.

Redovito se u prvoj godini još uvijek spremamo za svoje nastupe. Osjećamo odgovornost pred onima koji nas slušaju, uvažavamo njihovu problematiku, možda čak i više nego što ona objektivno jest. Nesnalaženje ili nekompetentnost pokrivamo iskrenošću i brigom što nam vjernici cijene s razumijevanjem.

I život sa župnikom ili nešto većoj zajednici ne predstavlja, redovito u prvoj godini, nekakvih poteškoća. Novi početak, naravno, nosi dosta muka oko snalaženja. Zadnje godine na bogosloviji proveli smo relativno dobro, jer smo stekli status starijih i poštivalo nas, a s prvom godinom svećeništva opet krećemo u novo učenje. No, iako poteškoće postoje, lakše se nose. Lakše prihvaćamo nepravde, nerazumijevanja, iskorištavanja. Polazimo odatle da je razumljivo da tako bude jer smo najmlađi. Naša privlačnost, mladost i zanimljivost svijetu čini od nas ljude koji lakše podnose svakodnevne napore i čudimo se kamo se sve ljudi ne upliću i kakve ih sve sitnice ne muče. Čudimo se nerijetko uskoči i dvoličnosti starijih svećenika i radujemo se što nismo takvi.

Govorim ovdje, prema svome uvidu, o redovnom putu. Ne mislim dakle na one koji su s malim postotkom entuzijazma postali svećenici ili koji nose nekakav težak osobni problem ili zapetljanost iz bogoslovije ili čak iz obitelji. Sve u svemu prva, kod nekoga i druga godina, prođe u relativnome unutaršnjem miru i sigurnosti puta. Nju možemo označiti i jednim duhovnim paradoksom: *dok smo unutarnje sigurniji u poziv, naše vanjsko djelovanje, iako nije toliko sigurno, jest uvjerljivo i vjernički koherentno.*

VANJSKI SIGURNIJI – UNUTARNJE UZDRMANIJI

Kasnijim godinama dolazi do promjene. Osjećamo kako više nismo početnici i kako je naš nastup sigurniji. Manje se za njega spremamo. Manje je toga što nam je nepoznato, strano

ili novo. Pronalazimo svoj način ponašanja. Vjernici nam nisu više zanimljivi kao u počecima. Naši susreti s njima zadobivaju rutinu. Iako izvanjski sigurniji, iskusujemo, ako se imamo vremena sastati sa sobom, da se sve više profesionaliziramo, da smo izučili govoriti s gotovim odgovorima, da nas sve manje stvari dubinski pogađaju. Nije nam više dosta što smo vanjski slušani, tražimo veću blizinu i razumijevanje. Iskustvo suvišnosti pojačano je iskustvom samoće. A teško je živjeti bez ostvarenja dubljih osobnih odnosa. Stalno bavljenje religioznim, uljuljava nas da je to dostatno za odnos s Bogom. Previše posla i aktivnosti, osobito na većim župama, odaje impresiju naše trajne zauzetosti. Iskusujemo iscrpljenost i to ne toliko na razini tjelesnoga nego duha što se danas često engleski naziva *burne-out* (sagorijeti). Duhovno nismo više poletni.

U tim godinama dio nas, upravo zbog potrage za većom afektivnošću u jačem smo kontaktu sa svojima i često posjećujemo roditeljsku kuću i obitelj. U obiteljskim vezama se osjećamo bolje. U obitelji, osobito za majku, imamo privilegirani položaj. Ponetko od nas preuzima i dio odgovornosti i rješavamo obiteljske stvari unatoč stvarnoga Isusova poziva da napustimo vlastiti dom.

Dio nas opet pronade vlastiti krug istomišljenika, kolega ili mlađih župljana, s kojima provodimo dosta vremena. U tom smo društvu pronašli emocionalni ventil i blizinu za ozbiljnost koju inače moramo pokazivati pred vjernicima. U tom društvu konačno možemo biti ono što stvarno jesmo.

Ponetko od nas reaktivira afektivnu vezu s djevojkom iz studentskih dana ili se, ne uvijek samo vlastitom nakanom, nađe u novoj vezi. Treba naglasiti kako se to ne događa čistim našim htijenjem, nego se često upletemo u vezu iz milosrđa, iz srodnosti duša, sa ženom koja se našla također u emocionalnom raskoraku i razočaranju u vlastitoj braku ili obitelji, ili u čežnji za promjenom i avanturom.

Govorim naravno o nekim pojavama što nije uvijek pravilo niti kod svih mladih svećenika. Uglavnom, osnovna karakteristika jest da izvanjski djelujemo sigurniji, moćniji, profesionalniji ali unutarne smo umorniji pa zapuštamo svoj duhovni rast.

DUHOVNOST I ZAJEDNIŠTVO

U sljedećem bih naveo što bi trebalo činiti u prvim godinama da se u kasnijim godinama svećeništva ne dogodi frustracija i

rezigniranost. Poziv nije naše vlasništvo, siguran posjed koji bi nam bio osiguran za vječnost, nego takva zbilja nad kojom treba bdjeti i koju treba njegovati. Zato i prije pastoralnoga djelovanja važno je pročititi izvor iz kojega ono proistječe. Osnovne dvije stvari oko kojih bi se u današnje vrijeme trebala usredotočiti naša osoba jesu duhovnost i zajedništvo.² Za duhovnost, odnosno izgradnju unutarnjega čovjeka važna je autentičnost prema sebi i osobni odnos s Bogom. Za zajedništvo je važno svjedočenje transcendencije, svjedočenje Isusa Krista, svjedočenje nade i otvorenost za suradnju.

1. Među prvim stvarima koju možemo nazvati i krepošću a koju bismo trebali njegovati ili iznova zadobiti, ako smo je putom potrošili, jest *autentičnost* što se u evanđeoskom smislu označava poniznošću.³ To ne znači ponižavati se, nego prihvatiti realnu sliku o sebi, biti iskren i pošten prema sebi, uvidjeti svoje stvarno stanje kao i živjeti stvarnost koja nas okružuje. Ne može se ništa učiniti bez stvarne istine o nama samima i okolnostima u kojima živimo. Pogibeljno je upasti u vlastitu laž, u laž o sebi, bila to da se precjenjujemo bilo da se podcjenjujemo. Većini ljudi uopće nedostaje autentičnosti, prirodnosti, samopouzdanja i samopoštivanja, pa se zanosimo ili mjerimo vanjskim uspjesima ili neuspjesima, vlastitom ulogom, ili živimo u jednoj vrsti izolacije od postojećega, u vlastitom svijetu intimnosti kojega smo sami skrojili ili izabrali zbog straha, nesigurnosti ili kompleksa manje vrijednosti. Izvanjsko se transponira u nutrinu. Prve godine svećeništva vrijeme je u kojemu konačno moramo razumjeti da smo pojedinačne osobe, da nas izvanjska događanja ne smiju pogađati toliko da posve uvjetuju naša djelovanja, osobito ne kolektivne odluke. U poniznost, u autentično prosuđivanje sebe, spada čistoća naših motiva, priznanje uzroka naših postupaka, sagledavanje stvarne naše sposobnosti, prihvaćanje naših granica. Upoznati sebe, znači razumjeti i prihvatiti nužnu neovisnost i osobnu slobodu kao Božji najveći dar.

² Preuzeto: Peter Klasvogt, «Hoffe auf den Herrn und sei stark!» (Ps 27,14). *Was für Priester braucht das Land?*, u: *Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis* CXIII. (2004.) 5, 18-23.

³ O autentičnosti s psihološke strane, osobito kod C. G. Junga vidi: Chester P. Michael, *An Introduction to Spiritual Direction. A Psychological Approach for Directors and Directees*, Paulist Press, New York – New Jersey 2004., 46-52. 126. 129.

2. Druga važna stvar našega duhovnoga života jest povezivanje našega stvarnoga stanja s onim što od nas zahtijeva Isus kroz svoj život, što od nas traži evanđelje. Mogli bismo to nazvati i u širem smislu kao *odnos s Bogom* ili duhovni život u užem smislu. I prije naših svakodnevnih molitava, koje su nezaobilazne za zdravu duhovnost, jest unutarne razgovaranje s Bogom. To znači uvijek iznova i sa svakim vanjskim postupkom promatrati koji je Božji plan s nama, ili ako bismo kazali drugačije, to znači da naši postupci uistinu imaju vjerničku motiviranost. Sigurnost našega poziva ne leži u činjenici da obavljamo religioznu službu, da stalno izgovaramo i služimo se Božjim ili Kristovim imenom, nego u slobodnom pristajanju na Božji put s nama i s našim vjericima kojima služimo. Možemo odnos s Bogom uobličiti i u pitanje: Što mi to kada kažemo Bog uistinu mislimo i u koga to stvarno vjerujemo? Molitva, kao razgovaranje s Bogom, važna je u dijalektici Božjega dolaska i Božjega traženja, inače ćemo «izgubiti» skrivenoga Boga. Nestat će nam u moru naših poslova i sitnica, upravo onako kako se danas i osjeća da je Bog iščeznuo iz našega suvremenog života. Nije dostatno da se uljuljamo kako smo s Bogom, nego kao i sa svakim odnosom i taj odnos treba njegovati, posebno zato što je to tako delikatan, jer Bog je osoba koja nije dostupan našim tjelesnim osjetilima.

Za poteškoće koje nastaju u duhovnom životu čini mi se prikladno razmišljanje duhovnoga pisca Thomasa Mertona. On govori kako su *lijenost* i *kukavičluk* dva najveća neprijatelja duhovnome životu⁴ a koje mi se čine da upravo nagrizaju svećništvo prvih godina.

a) Merton najprije smatra da treba razlikovati *lijenost* i *kukavičluk* od *opreza*, jer se i *lijenost* i *kukavičluk* često maskiraju oprezom. Oprez je zacijelo jedna od najvažnijih vrlina duhovnoga života. On nas opominje da ne dođe do iscrpljujućih napora i istodobno nam kaže gdje treba uložiti cijeloga sebe. Dok *lijenost* bježi od svakoga rizika, oprez zahtijeva da se klonimo nekorisna rizika, ali zahtijeva od nas da preuzmemo rizik kojega vjera i Božja milost traže od nas. Zato je Isus govorio da se kraljevstvo Božje osvaja silom, da se određene stvari stječu visokom cijenom. U konačnome moramo riskirati sve da bismo sve zadobili (usp. 1 Kor 7,31).

⁴ Thomas Merton, *Thoughts in Solitude*, Farrar-Straus.Giroux, New York (1958.), 22-24.

b) Kod *kukavičluka* se događa da nas stalno stavlja u dvostrukost, na vaganje i ustezanje između Boga i svijeta, ili Boga i naše nemoći i grijeha. Ovdje vjera postaje računčijskim umovanjem a mi nikada i u ništa sigurni. Ustezanje je kukavičluk koje priječi i stvarnu nadu u Božju pomoć a onda i stvarnu molitvu. Kukavičluk nerijetko daje prednost silama svijeta, više inzistira i na vlastitoj grešnosti, nego nad snagom Božje ljubavi. Čemu duhovni život, čemu molitva kad se ništa ne može promijeniti – razmišljamo često u svome unutaranjem kukavičluku. Zacijelo, jačina nije kriterij našega poziva, kako dobro primjećuje Klasvogt. Uostalom nitko od pozvanih kroz čitavu povijest Pisma nije se osjećao jakim, nego su se od Boga pozvani ljudi smatrali slabima, grešnima, pa su zbog toga i izmicali Božjem pozivu i poslanju. Upravo iz iskustva pozvanih kroz povijest valja uvažiti da je prvome mjestu Božji poziv, njegovo vjerno obećanje pratnje, totalitet njegova zvanja, a ne potencijalna mogućnost poteškoća ili naših grijeha.⁵ Oslonjenost na Boga daje našem pozivu onu unutarnju sigurnost da se i u promjenjivosti vremena i situacija ne strašimo ni za sebe ni za budućnost, da se unatoč izvanjskim neuspjesima, pa čak i kada sve govori o uzaludnosti našega poslanja, usmjerujemo uvijek iznova prema budućnosti s Bogom.

3. U kontekst duhovnosti ulazi i tematika zavjeta čistoće odnosno celibata. On proizlazi iz cjeline naše osobe i totaliteta duhovnoga života i ne smije ga se razumijevati kao dodatni teret ili prikačena nepoželjna problematika naše duhovnosti. Danas se često misli da je celibat glavnim uzrokom nedostatka svećenika. Kardinal Lehman s pravom primjećuje da iako celibat igra važnu ulogu, nedostatak svećenika nije uzrokovan samo time. Riječ je o nemogućnosti da se bez pridržaja opredijelimo, o životnoj spremnosti da se čovjek ne zauzme samo za vidljivu Crkvu, nego ponajprije za odnos s Bogom, kao što je slično nedostatak u potpunome opredjeljenju za brak.⁶ U prvim godinama svećeništva i na tom delikatnom području odigrava se drama ne samo ona izvanjska nego drama naše vjere. I to područje naše osobnosti treba postati prostor Božjega djelovanja. Naime, mnogi od nas

⁵ Peter Klasvogt, «*Hoffe auf den Herrn und sei stark!*» (Ps 27,14). *Was für Priester braucht das Land?*, 18.

⁶ Usp. Karl Lehmann, *Es ist Zeit an Gott zu denken*, Herder, Freiburg 2000., 68-69.

selektivno pripuštamo Boga u naš život, tako da područje zavjeta čistoće kao i cjeline tjelesnosti izuzimamo iz Božjega dohvata. No, ako ima koje područje naše egzistencije tako izloženo našem raspolaganju, našoj slobodi i moći, i istodobno što toliko izmiče svakom zaposjedanju, gdje dotičemo nepremostive granice, dakle mogućnosti novoga i sunovraćivanja u vlastitu oprečnost, onda su to upravo tjelesnost i seksualna energija. Prve godine svećeništva su vrijeme unutarnje turbulentnosti i još jačega intenziteta na tom području. Tjelesnost i seksualna energija će biti razumljeni kao Božji dar, kao zbilja koju prožima vjera ili će se pojaviti kao remetilački faktor koji se ne da kontrolirati, nenasosni prtljag naše osobnosti, ili kao skrivena, podmukla motivacija mnogih naših postupaka.

ZAJEDNIŠTVO

Terminom zajedništvo želim odrediti ne samo uski prostor zajedničkoga života na kojega smo pozvani, dakle ne samo naše zajedništvo u župskoj ili samostanskoj zajednici, nego zajedništvo koje činimo s našim vjernicima, društvom i čovječanstvom u cjelini. Svećenik, a to se zna često dogoditi, ne može živjeti izvan svoga svijeta u nekakvom zaštićenom svijetu, niti biti onaj koji će bježati u sigurnost duhovnoga života a da pri tome sa sobom ne nosi sav svijet. Pastoralni posao kako ga razumijeva GS – kao empatično zalaganje za suvremene ljude – treba karakterizirati i današnje svećenike. To, međutim, ne znači da se neće razlikovati od svjetovnih trendova u razumijevanju čovjeka i smisla njegova života. Imamo dakle na jednoj strani određenu vrstu eskapizma, neulaženja u problematiku ni sebe samoga ni naših suvremenika, a s druge strane svjetovnu prilagodbu koja nije sumjerljiva evanđeoskom zahtjevu razlikovanja od svijeta. Bit će nam to jasnije ako razmotrimo što bi trebalo resiti svećeničko zajedništvo, odnosno što bi trebalo stajati u podnožju pastoralnoga djelovanja.⁷

a) Ponajprije svećenik je svjedok vjere, čovjek *«kompetentan» u transcendenciji*, svjedok onostranosti, svjedok jedne druge dimenzije, najčešće zaboravljene ili prekrivene mnogovrsnom

⁷ Ovdje se služim člankom: George Augustin, *Priester als Zeugen der Gegenwart Gottes*, u: *Anzeiger für die Seelsorge. Zeitschrift für Pastoral und Gemeindepraxis* CXIII. (2004.) 5, 5-9.

zauzetošću i jurnjavom za ovozemaljskim dobrima.⁸ On je oduševljeni pobornik širega smisla života nego što ga nude raznovrsne politike ili ovozemaljske antropologije. Iz zajedništva s Bogom, kao svjedok i navjestitelj Božje riječi, on se ne svodi na humanizam i etičnost koliko god oni izgledali čisti, časni i poštenu. Pri tome, on nije svjedok bilo koje transcendencije, niti bilo kojega Boga. Riječ je o Bogu koji se potpuno objavio u Isusu Kristu. Zato je svećenik svjedok Isusa Krista, apsolutnoga spasitelja. Pri tome je važno uvidjeti da sve svoje postupke svećenik tako čini ne da samoga sebe producira nego da na vidjelo iziđe Isus Krist, jedinstvena osoba i događaj u kojemu se na najpotpuniji način ostvaruje smisao ljudskoga života i događa susret Boga i čovjeka. Isusova poruka je životni sadržaj svećenikova djelovanja i života. Ne traži se, dakle, od svećenika da svoje djelovanje među ljudima usmjeruje tzv. svjetovnim stvarima nego svjedočenju Isusa Krista.

b) Svećenik je i *svjedok kršćanske zajednice, svjedok Crkve*. Nije nebitno kako se pojedini svećenik vidi u Crkvi i kako razumijeva vlastitu crkvenost. Kao da je poslije II. vatikanskoga koncila sva crkvenost opet u rukama crkvene institucije, osobito biskupa, dok se crkvenost ne postiže u horizontalnom smislu. Činjenica je da je jedno od najproblematičnijih područja suvremene teologije upravo ekleziologija, a na našem području pogotovo. Netko će uživati u napadima i smatrati ako ga se napada da ima pravo. Netko će opet izvući se iz te problematike i kazati da se ona odnosi na druge – drugi su odgovorni za Crkvu i njezin izgled. Netko će vjerničkom zauzetošću nastojati da Isus Krist bude prepoznatljiv u njegovoj Crkvi. Netko će opet izjednačavati, ako ne i na veću razinu stavljati Crkvu a ne Boga ili Isusa Krista, premda je riječima iskazivao tradiranu ortodoksiju. Biskup Kamphaus upravo u knjizi o svećeništvu sasvim jasno podvlači da je Crkva kao zajedništvo vjernika bezuvjetno nužna, ali da ona nije Bog, niti cilj vjere, nego je u najistinitijem smislu «prolazna», sredstvo i put k cilju. Svećenici nisu najprije služitelji Crkve nego Isusa Krista u Crkvi.⁹

⁸ Kamphaus, služeći se filozofskom terminologijom, pravi razliku između djelovanja s učinkom, uređivanja, završavanja, organiziranja, jednom riječju dovršavanja nečega iz nekoga materijala (*herstellen*) i na drugoj strani predstavljanja (*darstellen*) koje se ne iscrpljuje u činjenju (*machen*) (Franz Kamphaus, *Priester aus Passion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien³1994., 57).

⁹ «Eine ganz einfache Wahrheit hilft mir, die Kirche zu sehen, wie sie ist: Die

Ovdje bih u obliku pitanja iznio još neku aktualnu problematiku crkvenosti koja se naravno ne odnosi samo na prve godine svećeništva, nego uopće na suvremeno razumijevanje Crkve. Razumijeva li naime današnji svećenik Crkvu tek parcijalno ili u njezinom katoličkom integritetu? Je li ona za njega samo lokalna, župska, provincijska ili tek Crkva onoliko koliko prostora pokriva dijecezanski biskup, ili je posve nacionalna Crkva koju više određuje politika nego evanđelje? Ne postoji li, s obzirom na crkvenost, raskorak između onoga što se u Vjeronanju ispovijeda i onoga kako se praktično djeluje? Smatra li se svećenik voditeljem zajednice, funkcionarom, animatorom ili moderatorom zajednice? Daje li svjedočanstvo službe ili istinsko osobno svjedočanstvo vjere? Je li mu stalo do vjerodostojnosti vlastite Crkve i promatra li je u kategorijama moći, ili samo institucije ili zajednice služenja i svjedočenja, glasnogovornice nemoćnih ili za svoga sugovornika ima samo političke i ekonomske moćnike svijeta. Drži li se svoje župe kao vlastitoga lena, dok ga druge crkvene zajednice ne samo u vlastitoj zemlji ili narodu, nego i izvan zemljopisno-nacionalnoga kruga uopće ne zanimaju? Kolika je dakle identifikacija s Crkvom ili smo povukli dobru razdjelnicu što je i tko je uistinu Crkva i tko je po našem mišljenju crkven. Imamo li osjećaja za one koji stoje na rubovima ili čak izvan Crkve, a koji traže prostor i zajednicu pripadanja? Ili smo mi slični onima koji stoje na vratima Kraljevstva Božjega pa niti sami ulaze niti drugima dopuštaju Božju blizinu? Ako je Isus svoje učenike poslao po svem svijetu, izvire li misionarski duh Crkve iz evanđelja ili se crkvenost gradi na načelu svjetovnosti, nacionalnih granica i čistunstva? Koga smo mi to «obratili» ili barem ponudili mu uvjerenje da živimo zadovoljno u svojoj vjeri, ne iz trgovačkoga prozelitizma ili fanatizma, nego iz dijeljenja s drugima koji i ne misle i ne vjeruju kao mi, one radosti vjere koja nas same pokreće? Ako je Crkva po svojoj biti misionarska iz sigurnosti nađena puta, zašto se onda naša narodna Crkva usmjeruje više na sigurna mjesta nacionalne zaštite a ne odlučuje se za pomoć onim mjestima i župama gdje je teže?

Kirche ist nicht Gott. Sie ist nicht das Ziel des Glaubens, sie ist im wahrsten Sinne des Wortes 'vorläufig'. Zweifellos ist sie als Gemeinschaft der Glaubenden unbedingt notwendig. Ohne die Menschen, die vor mir gelaut haben und mit mir glauben, wäre ich nicht der, der ich bin und möchte... Aber sie ist nicht Gott. Wir sind nicht zuerst Diener der Kirche sondern Diener Jesu in der Kirche» (Franz Kamphaus, *Priester aus Passion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ³1994., 36).

c) Osim svjedočanstva transcendencije, dakle objave Boga u Isusu Kristu, osim svjedočanstva crkvenosti kao prostora i vremena gdje je nazočan živi Isus Krist u zajednici, svojoj riječi i sakramentima, svećenik *svjedoči općeljudsko zajedništvo*. Ovim iskazom ne misli se naravno na solidarnost s patnjama čovječanstva koja bi se izgubila samo u teorijskim argumentima bez konkretnosti, ili da je riječ o zanesenom kozmopolitizmu, nego da se i razumije i uzljubi ljudske stvorenost, kao ljudski egzistencijal kako bi kazao Rahner. To je osobito važno u našoj domovini koju dijelimo s ljudima drugih religija. Svećenikovo se katoličanstvo očituje tako u iskustvo i svjedočenju univerzalnoga ljudskoga koje se ne izražava samo u ljudskome traženju Boga, nego i u ljudskim padovima, zabludama i grijesima. Svećenik je transparentan čovjek koji se ne skriva iza umjetne savršenosti nego sa svojom braćom dijeli i svoju vlastitu nemoć, svoju ranjivost i grešnost. Svećenik koji je nedodirljiv, kojega ne pogađa muka drugih ljudi, koji je postao bezosjećajan i nepristupačan, s kojim se ne može razgovarati, teško da se i može zvati svećenikom.

On je svjedok odgovornosti za svijet, svjedok odgovorne i aktivne nade, u vjeri utemeljene nade veće od najoptimističnijih zemaljskih projekata, svjedok širega horizonta smisla nego se oni svakodnevno suvremenicima nude. Iz odnosa s Isusom Kristom proizlazi njegovo oduševljenje da u svijetu u kojem djeluje da su zlo i beznađe, depresija i bezperspektivnost jači od dobra, otvara nove putove. Svojim načinom života ohrabruje ljude i za onaj smisao protiv kojega se ponekada udružilo sve zemaljsko. Svećenik će se pokazati solidarnim s ljudima svoga kraja i vremena, ali im se neće dodvoravati ili podilaziti kolika god njihova patnja bila. Ovo je dio svećeničke duhovnosti, a ne dodatna tehnika ili metodologija kako svladati razlike među ljudima i učiniti sve vlastitim. On se vježba u prijateljevanju i odnosima, ostaje vjeran danim obećanjima, pruža utjehu i razumijevanje za ljudske slabosti.

d) S obzirom na svjedočenje zajedništva jedna vrlo važna stvar jest i otvorenost za suradnju i timski rad, *život i rad u užem zajedništvu*, dakle s drugim svećenicima a i vjernicima laicima. U nekim zapadnim zemljama, osobito u Njemačkoj, sve se više uviđa da je samotnički život svećenika nebiblijski i nekršćanski, pa mnogi svećenici žive zajedno u jednoj župskoj kući. Dakle, premda moderni život u informatičkoj i komunikacijskoj kulturi omogućava bolju i bržu povezanost, ipak se sve više osjeća

potreba ljudske blizine i zajedničkoga života, izmjene iskustava i opuštenoga druženja u zajednici. Zajednički život odslikava duhovnost u cjelini. Govorilo smo da za duhovni život velika poteškoća nastaje u lijenosti i kukavičluku. Ništa manja jest i u samostalnom određivanju života. Ne zna se što je gore ili ako svećenik ne razvija svoje talente ili ako se usmjeri samo na svoje talente i razvijanje sebe bez gledanja što su potrebe njegove zajednice, Crkve ili njegova društva u cjelini. Ima naime ljudi koji svoju osobnost razvijaju samo u jednom smjeru. To može biti propovijedanje, teologija, duhovnost, samo druženje. Točno je da svatko od nas ima dar ili veće darove za nešto. No naši talenti su sredstva a ne ciljevi. Događa se naime da se neki svećenici ne služe svojim talentima nego sami postaju robovima i služe svojim talentima i traže od drugih da isto to čine.

U gornjem smo dotakli tek dio svećeničke biografije. Poteško je obuhvatiti sve ne toliko što bi naši životi bili silno bogati, nego ponajprije zbog toga što se Netko drugi, nama tako blizak a opet Nepoznat upleo u naš život i što, htjeli mi pobjeći kao Jona ili Petar, sustiže nas blago na svim našim avanturama i zove nas natrag k sebi da bismo iz toga zajedništva krenuli k braći ljudima. Možda bi u ovom vremenu vrijedilo zastati, vrijedilo prestati pozivati druge na mirniji život a mi nastaviti jurnjavu za neučinkovitim. Valjalo bi povjerovati da je moguća bolja budućnost ako smo sposobni promijeniti se, ako smo sposobni prestati raditi ono što nije u vjeri plodotvorno, ako smo otvoreni za novu dionicu života ako ne i za obraćenje. Bog uostalom ne traži ono što nam je nemoguće, nego najbolje od nas, najbolje od naših i ograničenih talenata.

HOMILETSKA GRADA

SVETKOVINA SVIH SVETIH (1. studenoga)

1. LJUBAV KOJU DUGUJEMO SVECIMA

Dužno poštovanje valja iskazivati svecima kao Kristovim prijateljima, kao Božjoj djeci i baštinicima, prema riječima teologa i evanđelista Ivana: *Onima koji ga primiše podade moć da postanu djeca Božja* (Iv 1, 12). *Dakle, nisu više robovi, nego djeca, oni su i baštinici* (usp. Gal 4, 7). *Baštinici Božji, a subaštinici Kristovi* (Rim 8, 17). I Gospodin u svetim Evanđeljima apostolima kaže: *Vi ste prijatelji moji* (Iv 15, 14). I: *Više vas ne zovem slugama, jer sluga ne zna što radi njegov gospodar* (isto, 15). Stoga, ako se njega zove Kraljem kraljeva, Gospodarom gospodara, Bogom bogova, Stvoriteljem i iznad svega uzvišenim Gospodinom, neizbježno slijedi da su i sveci bogovi, gospodari i kraljevi. Njihov je Bog Bog koji jest i zove se Gospodin i Kralj. *Doista, ja sam*, reče Mojsiju, *Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovljevi* (Izl 3, 6). Nije li Bog Mojsija faraonu učinio poput nekog boga? Osim toga zovem ih bogovima, kraljevima i gospodarima, ne po naravi, nego zbog toga što vladaju svojim strastima i ukrotivši ih, očuvahu nepromijenjenu sličnost božanskoj slici, prema kojoj bijahu stvoreni (konačno, kraljem se naziva i slika koja ga prikazuje), kao i jer su se slobodnom voljom sjedinili s Bogom, i ugostivši ga u svome srcu, po milosti su postali ono što je on po svojoj naravi. Što nas, dakle, potiče na čašćenje onih koji su sluge, prijatelji i djeca Božja? Uistinu, čast koju se

iskazuje najboljim slugama dokaz je privrženosti zajedničkom gospodararu.

Oni postadoše spremna i očišćena Božja boravišta, jer Gospodin kaže: *Među njima ću se nastaniti i s njima ću hoditi i bit ću njihov Bog* (Lev 26, 12). I još čitamo u Svetom pismu: *Duše su pravednika u ruci Božjoj, i smrt ih neće dotaknuti* (Mudr 3, 1). Naime, smrt svetaca više je san nego smrt. U ovom su se svijetu mučili, a u vječnosti će živjeti (usp. Ps 18, 9-10). I: *Dragocjena je u očima Gospodnjim smrt svetaca njegovih* (Ps 116, 15). Ima li išta dragocjenije od toga biti u Božjim rukama? Uistinu, Bog je život i svjetlost. Dakle, i oni koji su u Božjim rukama jesu u životu i u svjetlosti.

Nadalje, da je Bog Duhom boravio u njihovim tijelima potvrđuje i Apostol: *Ne znate li? Hram ste Božji, i duh Božji prebiva u vama. Ako tko upropašćuje hram Božji, upropastit će njega Bog* (1Kor 3, 16-17). Zašto onda ne bi trebalo iskazivati čast hramovima, koje Bog oživljuje, i njegovim živim tabernakulima? Dok su živjeli, oni s pouzdanjem bijahu uz Boga...

Ne ide svece ubrajati među mrtve. Oni su zaštitnici čitavoga ljudskog roda. Prema zakonu tko god bi dotaknuo mrtvac, smatran je nečistim. Ali svece se ne smije ubrajati među mrtve. Naime, otkad je onaj koji je sam život i tvorac života bio ubrojen među mrtve, nipošto ne zovemo mrtvima one koji su usnuli s nadom uskrsnuća i s vjerom u njega. Doista, kako bi neki mrtvac mogao činiti čudesa? Kako se onda po njima izgone demoni, pobjeđuju bolesti, iscjeljuju bolesnici, slijepcima vraća vid, gubavci čiste, napasti i nevolje raspršuju, svaki savršen dar po njima silazi od Oca svjetlosti onima koji čvrstom vjerom mole? Što ne bi učinio da nađeš zaštitnika koji bi te predstavio nekom ovosvjetovnom kralju i koji bi se pred njim za te zauzimao? Ne moramo li stoga častiti one koji su zaštitnici čitavoga ljudskog roda i koji pred Bogom za nas mole? Nedvojbeno, valja ih častiti i to tako da se u njihovu čast Bogu podižu hramovi, daju milodari, da se slavi njihov spomen i u njemu nalazi duhovnu radost: u svakom slučaju, onu radost što je uživaju oni koji nas pozivaju, dok ih nastojimo umilostiviti, nipošto ih uvrijediti, niti ozlojediti. Zapravo, Boga se slavi onim čime se veseli i njegove sluge. I istim onim čime se vrijeđa Boga, vrijeđa se i [njegove] vojnike. Stoga psalmima, himnima, pjesmama duhovnim te skrušenošću i milosrđem prema siromasima, čime se poglavito časti Boga, mi vjernici moramo štovati svece. Njima u čast podižemo kipove da

budu vidljivi: štoviše, nasljeđujući njihove kreposti, pokušavamo postati njihovi kipovi i njihove žive slike.

Častimo Bogorodicu kao pravu Majku Božju; proroka Ivana, kao preteču i krstitelja, apostola i mučenika, jer Gospodin reče: *između rođenih od žene, ne usta veći od Ivana Krstitelja* (Mt 11, 11): doista, on je prvi navijestio Kraljevstvo. Častimo i apostole, kao Gospodinovu braću, koji ga svojim očima gledahu i u njegovim ga patnjama podupirahu, *jer koje [Otac] predviđje, te i predodredi da budu suobličeni slici Sina njegova* (Rim 8, 29); neke... u Crkvi postavi prvo za apostole, druge za proroke, treće za pastire i učitelje (1Kor 12, 28). Častimo i mučenike izabrane iz svih staleža, kao Kristove vojnike koji su ispili njegov kalež i bili kršteni krstom životvorne smrti, kao sudrugovi njegove muke i slave (njihov je preteča i prvomučenik Stjepan); isto tako častimo i naše svete oce i monahe koje je Bog nadaahnuo, koji su podnijeli duže i tegotnije mučeništvo savjesti; *potucali su se u ovčijim i kozjim runima, u oskudici, potlačeni, zlostavljani, vrludali po pustinjama, gorama, pećinama i pukotinama zemaljskim – svijet ih ne bijaše dostojan!* (Heb 11, 37-38). Naposljetku častimo one koji su živjeli prije vremena Milosti, proroke, patrijarhe, pravednike koji navijestiše Kristov dolazak. Razmatrajući način života sviju njih, nasljeđujemo njihovu vjeru, ljubav, nadu, gorljivost, život podnošenja patnjâ, strpljivost sve do mučeništva, da bismo i mi sami postali sudrugovi i dionici iste slave.

(Ivan Damašćanski, *De fide orthod.*, 4, 15).

2. “GOVOR NA GORI”

On progovori i stane ih [učenike] naučavati (Mt 5, 2).

Želi li se spoznati što znači [imenica] brdo, ispravno se razabire da ono izražava najvažnije zapovijedi glede pravednosti, jer one drugotne već bijahu dane Židovima.

Ipak, Bog jedini po svojim je svetim prorocima i svojim slugama, prema vremenima, na uređen način davao manje važne zapovijedi svome narodu, kojem je još bio potreban strah da ga drži ujedinjena, a kako je dolikovalo, one važnije narodu daje po svome Sinu da ljubavlju bude oslobođen.

Budući da se, s druge strane, manjima daju zapovijedi manje važnosti, a većima one važnije, ove daje samo Onaj koji drži prikladnim za svoje vrijeme pružiti lijek ljudskome rodu.

Ne treba čuditi to što je važnije zapovijedi za kraljevstvo nebesko i manje za ovozemaljsko kraljevstvo dao jedan te isti Bog, koji stvori nebo i zemlju.

O ovoj, dakle, većoj pravednosti rečeno je po proroku: *Pravednost je tvoja ko Božji vrhunci* (Ps 36, 7); a to dobro označava ono što na gori naučava jedincati Učitelj, jedini sposoban poučiti nas tako velikim istinama.

On poučava sjedeći, jer to dolikuje učiteljevu dostojanstvu.

I pristupaju mu njegovi učenici, oni koji su duhom bili pripravnici ispuniti zapovijedi, da bi slušanjem njegovih riječi pa i tjelesno bili što bliži.

On progovori i stane ih naučavati (Mt 5, 2).

Ovaj način izražavanja: progovori (otvori svoja usta), možda istodobno znači da će njegov govor biti poprilično dug, samo da se to ne misli na isključivo sada, jer rečeno je da je usta otvorio Onaj koji je u Starom zakonu otvarao usta proroka. Što, dakle, veli? *Blago siromasima, duhom: njihovo je kraljevstvo nebesko* (Mt 5, 3).

Čitamo što je napisano o žudnji za zemaljskim dobrima: *Sve je ispraznost i tlapnja duha* (Sir 1, 14); s druge strane i tlapnja duha označava drskost i oholost. Općenito se kaže da su i oholice veliki umovi, i to s pravom, budući da se duhom naziva i vjetar, za koji je pisano: *Oganj, gràd, snijeg i led su olujni vihor* (Ps 148, 8).

A tko ne zna da se ohole drznike naziva napuhancima?

Otuda i ona Apostolova izreka: *Znanje nadima, a ljubav izgrađuje* (1Kor 8, 1). Zato se s pravom pod siromasima duhom ovdje misli na krotke i bogobojazne, tj. na one koji nisu hvastava duha.

Uostalom nije dolikovalo od drugud započeti [govor] blaženstva, budući da ono dovodi do najviše mudrosti.

Strah Gospodnji, naprotiv, početak je mudrosti, i tome suprotno, pisano je, *počelo svakog grijeha jest oholost* (Sir 1, 9).

Neka, dakle, oholi žude i ljube zemaljska kraljevstva.

Blaženi, naprotiv, siromasi u duhu, jer njihovo je kraljevstvo nebesko (Mt 5, 3).

Blago krotkima: oni će baštiniti zemlju (Mt 5, 5), onu zemlju, držim, o kojoj se govori u psalmima: *Ti si mi utočište, ti si dio moj u zemlji živih* (Ps 142, 6). Naime, znači i određenu čvrstoću i postojanost vječne baštine, gdje duša zbog dobra čuvstva počiva kao u svojoj domovini, poput tijela na zemlji, i tamo se nasićuje njoj primjerenom hranom, kao što se i tijelo na zemlji hrani.

Samo je blaženstvo počinak i život svetih.

S druge strane, krotki su oni koji popuštaju pred uvredama i ne znaju se zlu suprotstaviti, nego ga nadvladavaju dobrom

Neka svadljivaca i neka se silnici bore za vremenita i zemaljska dobra, ali: *Blaženi krotki, jer će baštiniti zemlju s koje ne mogu biti prognani.*

Blago ožalošćenima: oni će se utješiti (Mt 5, 4).

Tugovanje je žalost zbog gubitka svojih milih.

Naprotiv, upravljani prema Bogu gube ono što su kao nešto drago na ovom svijetu većma voljeli; doista, ne vesele se ovome čemu su se prije radovali i dok je u njima privrženosti vječnim dobrima, ojađeni su ne malom žalošću.

Utješit će ih, dakle, Duh Sveti koji se *par excellence* zove upravo Paraklet, tj. Tješitelj, da bi dok gube vremenito veselje, uživali u vječnoj radosti.

Blago gladnima i žednima pravednosti: oni će se nasititi (Mt 5, 6).

Već zove ove gladne i žedne, prave i istinske čestite osobe. Oni će se, dakle, nasititi onom hranom za koju sam Gospodin veli: *Jelo je moje vršiti volju moga Oca (Iv 4, 34)*, jer je ona pravednost i ona ista voda koju tko god bude pio, kako sam on reče, *postat će u njemu izvorom vode koja struji u život vječni (Iv 4, 14).*

Blago milosrdnima: oni će zadobiti milosrđe (Mt 5, 7).

Kaže blago onima koji u pomoć pritječu potrebitima, jer će primiti toliku nagradu, da će biti oslobođeni od svojih potreba.

Blago čistima srcem: oni će Boga gledati (Mt 5, 8).

Kako su, dakle, glupi oni koji Boga traže ovim tjelesnim očima, dok vide srcem, kako je drugdje pisano: *Tražite ga u jednostavnosti srca (Mudr 1, 1).*

Naime, čisto srce je jednostavno srce. Na isti način ovo se svjetlo ne može vidjeti osim čistim očima, pa se tako Boga ne može vidjeti, ako nije bistro ono čime se gleda.

Blago mirotvorcima: oni će se sinovima Božjim zvati (Mt 5, 9).

U miru je savršenstvo u kojem nema protivština; stoga, sinovi Božji su mirotvorci, jer ništa se Bogu ne opire i, bez dvojbe, moraju biti nalik Ocu.

S druge strane, mirotvorci su u samima sebi svi koji uravnotežuju kretnje vlastita duha i podvrgavaju ga razumu, to znači umnosti i duši, a podvrgavajući i kroteći tjelesne zle želje, postaju Božje kraljevstvo, u kojem je sve toliko uređeno, da se ono što je u čovjeku važno i odlično podvrgava ostalome protivnome u nama, što nam je zajedničko sa životinjama, a

ono što je u čovjeku odličnije, tj. umnost i razum podvrgavaju se onome najizvršnijem, tj. samoj istini, jedinorođenom Božjem Sinu.

Naime, ne može se zapovijedati onome nižemu, ako se sam ne podvrgne onome višem.

A to je mir koji je na zemlji udijeljen ljudima dobre volje, to je život postojana mudraca koji je postigao savršenstvo.

Iz toga osobitog veoma mirna i uređena kraljevstva bijaše izbačen knez ovoga svijeta, koji gospodari nad izopačenim i neumjerenim ljudima.

S ovim utemeljenim i čvrstim mirom, kakvim god progonstvom izvana bjesnio onaj koji je iz njega bio izagnan, u nutrini će rasti slava koja je po Božju, ne uznemirujući išta u tom zdanju, nego se njegovim umijećima onima koji ih nemaju u nutrini stvara tolika čvrstoća.

Stoga slijedi: *Blago progonjenima zbog pravednosti: njihovo je kraljevstvo nebesko* (Mt 5, 10).

Uostalom, ovih je blaženstava osam.

Zašto na ovaj broj valja obratiti pozornost.

Zapravo, blaženstvo započinje poniznošću: *Blago siromasima duhom...* (Mt 5, 3), što znači ne oholima, jer se [njihova] duša podvrgava božanskoj volji, u strahu da se nakon ovoga života ne upravi prema kaznama pa i u slučaju da je u ovom životu [duša] možda izgledala blažena.

Dakle, spoznajе Sveto pismo, prema kojem je potrebno da se ona pokaže krotkom zbog svoga religioznog čuvstva, da se ne usudi prekoravati ono što neupućenima izgleda proturječno i postane nepoučljiva predajući se tvrdoglavim raspravama.

Dakle, već počinje shvaćati kakvim ovosvjetovnim vezama biva zadržavana putem navika čulâ i grijehâ.

Stoga, na ovom trećem stupnju na kojem je spoznaja valja žaliti zbog gubitka najvećeg dobra, jer je povezano s posljednjim stvarima.

Nadalje, na četvrtom stupnju je muka u koju se silovito upada, da se pogubnom slašću navezani duh otrgne od tih stvari.

Ovdje, dakle, gladije i žeđa za pravednošću i krajnje potrebnom jakošću, jer se ne ostavlja bez boli ono što se primami s užitkom.

Zatim, petim se stupnjem onima koji ustraju u naporu savjetuje da bježe, jer bez pomoći najvišeg Bića nitko nije

dorastao da se sam oslobodi tolikih zapletenosti u bijedu.

Doista, to je pravi savjet, da onaj koji želi pomoć nekoga jačega, sam pomogne slabijemu s kojim je i on sam jači.

Stoga: *Blago milosrdnima: oni će zadobiti milosrđe* (Mt 5, 7).

Šestim se stupnjem traži čistoća srca s ispravnom savješću i dobrim djelima, da bi se motrilo ono najviše dobro, koje se može vidjeti samo čistim i nepomućenim umom.

Kao posljednja je sama sedma mudrost, tj. motrenje istine koja mirotvorca čini cjelovitim čovjekom i po kojoj zadobiva sličnost s Bogom, koji se ovako izražava: *Blaženi mirotvorci, jer će se sinovima Božjim zvati* (Mt 5, 9).

Osmo se [blaženstvo] takoreći vraća prvome, jer pokazuje savršeno i profinjeno dobro i potvrđuje ga.

Stoga se u prvom i u osmom spominje Kraljevstvo nebesko: *Blago siromasima duhom, njihovo je Kraljevstvo nebesko i: Blago progonjenima zbog pravednosti, njihovo je Kraljevstvo nebesko* (Mt 5, 3. 10): kad se već kaže: *Tko će nas rastaviti od ljubavi Kristove? Nevolja? Tjeskoba? Progonstvo? Glad? Golotinja? Pogibao? Mač?* (Rim 8, 35).

Sedam je, dakle, onih koji čine savršenim; osmo, zapravo, izričito i jasno pokazuje ono što je savršeno.

(Augustin, *De sermone Christi in monte*, 1, 2-10)

I. NEDJELJA DOŠAŠĆA

Čitanja: Iz 2, 1-5

Rim 13, 11-14

Mt 24, 37-44

1. NEIZVJESNOST GLEDE SVRŠETKA I POTICAJ NA BUDNOST

Kada antikrist dođe, zlotvori i oni koji se ne nadaju spasenju još će se više predati svojim sramotnim nasladama. Uslijedit će orgije, pjevanje, razuzdani plesovi i pijanstva. Eto zašto navodi onaj primjer koji izvrsno odgovara tome stanju: kad je Noa gradio korablju, ljudi ne vjerovahu u potop, i premda je izložena pogledu svijuju korablja nagoviještala nesreće koje su se trebale dogoditi, unatoč tome svi se bijahu predali nasladama kao da se

nije spremalo ništa strašno. Na isti način, pojavkom antikrista uslijedit će konac s njegovim kaznama i nepodnosivim mukama. Pa ipak, opijeni svojom zloćom ljudi se uopće neće prestrašiti onim što se bude događalo. Eto zašto Pavao tvrdi da, kao što neka trudnica iznenada dobije porođajne trudove, isto će se tako dogoditi ona strahovita i nepopravljiva zla...

A ovo znajte: kad bi domaćin znao u koje doba noći kradljivac dolazi, zacijelo bi bdio i ne bi dopustio da mu kuća bude opljačkana. Zato i vi budite pripravn, jer u čas kad i ne mislite, Sin čovječji dolazi (Mt 24, 43-44). Taj dan ne objavljuje, da budu budni i uvijek spremni, i tvrdi da će doći u onaj čas kad se najmanje nada, da uvijek budu pripravn na boj i trajno predani kreposti. U konačnici njegove riječi znače ovo: kad bi ljudi znali trenutak svoje smrti, velikim bi se zalaganjem i svakovrsnom brigom pripravili za taj čas.

No, da ne ograniči njihov žar za taj dan, ne objavljuje ni dan sveopćeg suda, ni dan posebnog suda želeći da neprestance budu u iščekivanju i uvijek gorljivi: eto razloga zbog kojeg ostavlja nesigurnim konac svakog čovjeka... Osim toga čini mi se da želi potresti i zbuniti lijenčine koji za svoju dušu ne pokazuju onakvo zalaganje kakvo naprotiv pokazuju oni koji se za svoje blago boje nasrtaja lopova. Kad pretpostavljaju da bi lopovi mogli doći, ti bdiju da bi spriječili otuđenje bilo čega iz kuće. Vi naprotiv, – kao da Krist veli – iako znate da vaš Gospodin sigurno dolazi, ne bdijete i niste spremni, kako biste izbjegli da vas se iz ovog svijeta odvede nepripravne. Stoga, taj će dan doći na propast onima koji spavaju. Naime, kad bi gospodar znao trenutak krađe, spriječio bi je; isto tako i vi, kad biste bili pripravn, izbjegli biste da vas se iznenadi.

(Ivan Zlatousti, *In Matth.* 77, 2 sl.)

2. BITI SPREMAN ZA SUSRET S GOSPODINOM

Pripravi se, Izraele, da susretneš Boga svoga, jer on dolazi (Am 4, 12).

I vi, braćo, budite pripravn, jer u čas kad i ne mislite, *Sin čovječji dolazi* (Lk 12, 40).

Ništa nije sigurnije od toga da on dolazi, a ništa neizvjesnije od toga kad će doći. Naime, tako je oskudna naša moć spoznavanja vremena ili trenutaka koje je Otac pridržao svojoj odluci (usp. Dj 1, 7) da ni anđelima koji mu služe nije dano znati ni dana ni

časa (usp. Mt 24, 36). Posve je sigurno da i naš posljednji dan dolazi; ali kada, gdje i kako će nas zateći, to je posve neizvjesno; kao što je rečeno prije nas, znamo samo ovo: za starije on je na vratima, dok za mlađe vreba u potaji. Pa neka barem za sebe bdiju oni koji vide da je smrt pripravna nastupiti, štoviše koji vide da već nastupa. Ta zar nije djelomice već nastupila kad su neki dijelovi tijela već obamrli? Pa ipak je kod mnogih polumrtvih još vidljiva živa požuda svijeta; udovi se hlade, a pohlepa raspaljuje: život skončava, a žudnje se nastavljaju. Vidimo kako čak i nama kojima kao da dob i zdravlje obećavaju duži životni put, što se smrt na obzoru manje ocrtava, tim više je se, ako smo razboriti, treba čuvati. Neka nam se ne dogodi da nas neoprezne i nepripravne taj dan poput kradljivca usred noći (usp. 1Sol 5, 2) iznenada zaskoči. Budući da vreba u potaji, tim više ga se treba bojati što ga se manje vidi i što se od njega teže očuvati. Zbog toga jedina je sigurnost nikad ne biti siguran; jer ne buduć na oprezu, strah tjera da budemo uvijek spremni, kako bi sigurnost zauzela mjesto straha i ne strah mjesto sigurnosti...

Kako je krasno, braćo, i kakvo je blaženstvo ne samo biti siguran pred smrću, nego isto tako trijumfirati u slavi zbog svjedočanstva savjesti; ... radosno otvoriti Sudcu koji dolazi i na vrata kuca. Tada će se doista, ajme, vidjeti ljudi kako poput mene dršću od straha; tražiti odlaganje i ne dobiti ga; htjeti pokajničkim suzama za savjest kupiti ulja i nemati vremena; htjeti izbjeći one sablasne zloduhe i to ne moći; htjeti se skriti u tijelu pred srdžbom koja grmi, i biti prisiljen izaći iz njega. Izdahnut će, *“ispustit će duh svoj”* i grješnik *“će se vratiti u zemlju”* iz koje je i došao: *“U dan onaj propast će sve namisli njegov”* (Ps 146, 4). Znam da je ljudskom stanju svojstvena uznemirenost u odlučnom trenutku odlaska; kad se i savršeni ne žele svući, nego svoju odjeću slave obući preko one druge, i oni koji se ne čute grješnicima, budući da se zbog toga ne nalaze opravdanima, prisiljeni su se bojati suda kojemu ne znaju sadržaja. No, bude li mi duša uznemirena zbog svoga stanja, ili zbog nedostatka svetosti, ili zbog straha od suda, pravednik kaže: Ti se, Gospodine, spomeni svoga milosrđa, pošalji svoje milosrđe i svoju istinu, i oslobodi mi dušu od lavića, i ja koji prethodno bijah uznemiren, u miru liježem i odmah zaspem (usp. Ps. 41, 7)...

Stoga, *“pripravi se”* pravi *“Izraele za susret s Gospodinom”*, da mu otvoriš ne samo kad dođe i pokuca, nego da mu dok je još daleko radosno i srca puna veselja pohrliš ususret, te s

pouzdanjem za dan suda svom dušom moli da dođe njegovo kraljevstvo. Ako, dakle, u taj čas želiš biti zatečen pripravan, “*prosudi samog sebe prije nego sudiš*” (Sir 18, 20) prema Mudračevu savjetu; budi spreman izvršiti svako dobro djelo i ništa manje spreman podnijeti svako zlo...

Ti, dakle, “*priteci mi u pomoć*” (Ps 58, 5-6) da ti dođem ususret; jer ja se ne mogu uzdignuti na tvoju visinu, ako ti prigibajući se “*nad djelom ruku svojih meni ne pružiš desnicu*” (Job 14, 15). “*Dođi mi u pomoć i pogledaj ne idem li putem pogubnim*” (Ps 58, 5-6; 139, 24); pa ako u meni nađeš “*poguban put nepravde*” za koji ne znam, “*ukloni ga*” i smiluj se meni, svojim zakonom povedi me putem vječnim (usp. Ps 139, 24), tj. Kristom, koji je put kojim se kroči i vječnost u koju se stiže, neokaljani put i blaženo boravište.

(Gverik d'Igny, *III serm.* 1-2)

II. NEDJELJA DOŠAŠĆA

Čitanja: Iz 11, 1-10

Rim 15, 4-9

Mt 3, 1-12

1. KRSTITELJEV LIK

Onih dana dođe Ivan propovijedati u Judejsku pustinju, govoreći: “*Obratite se, jer blizu je kraljevstvo nebesko*”, itd. U Ivanovu slučaju valja razmotriti mjesto, propovijedanje, odjeću, hranu, i to da se podsjetimo kako istina događaja nije pomućena, ako se iza ispunjenja događaja nalazi unutarjni smisao. Moglo je za njega koji je propovijedao biti neko doličnije mjesto, ugodnija odjeća i prikladnije jelo, ali iza činjenica nalazi se primjer u kojem je izvršeni čin po sebi određena priprava. Dođe, naime, u Judejsku pustinju, kraj pust s obzirom na nazočnost Božju, a ne na nazočnost naroda, kraj napušten s obzirom na boravak Duha Svetoga, a ne ljudi, tako da je mjesto propovijedanja potvrđivalo napuštenost onih kojima je propovijedanje bilo usmjereno. Budući da je kraljevstvo nebesko blizu, on upravlja i poziv na pokajanje, po kojem se natrag vraća iz grijeha, bježi od zločina i, pošto se zbog njih zacrveni, trudi se odreći poroka

jer on htjede da se pusta Judeja spomene kako je trebala primiti onoga u kojem se nalazi kraljevstvo nebesko, da ubuduće više ne bude prazna, pod uvjetom da se ispovijedanjem pokajanja očisti od negdašnjih poroka.

Odjeća satkana od devine dlake označuje osobiti oblik ovoga proročkog propovijedanja: Kristov se propovjednik odijeva krznom nečistih životinja s kojima smo izjednačeni; sve ono što prethodno u nama bijaše nekorisno ili nečisto, posvećeno je prorokovom odjećom. Opasivanje pojasom djelotvorno je spravljanje za svako dobro djelo, u smislu da smo svoju volju opasali za svaki oblik služenja Kristu. Nadalje, za jelo on izabire skakavce koji svaki put kad vide da se čovjek približava pred njim bježe i odlijeću: to smo mi kad se odalečujemo od svake proročke riječi i od svakog odnosa s prorocima slično se prepuštajući da nas skokovi naših tijela udalje. Neispravnom voljom, neučinkovitim djelima, plačljivim riječima, tuđinskim boravištem mi smo, dakle, ono od čega se sastoji jelo svetaca i nagrada prorokâ, budući da su istodobno izabrali divlji med kako bi od nas poteklo slađe jelo dobiveno ne iz košnica Zakona, nego iz deblâ naših divljih stabala.

Propovijedajući, dakle, u toj odjeći Ivan farizeje i saduceje koji dođoše na krštenje naziva "*leglo gujinje*": potiče ih da donose "*plod dostojan obraćenja*" i da se ne hvastaju kako "*imaju Abrahama za oca*", jer Bog od kamenja može podići djecu Abrahamovu. Zapravo, ne traži se tjelesno potomstvo, nego baština vjere. Stoga se dostojanstvo podrijetla sastoji u uzornosti djelâ, a slava roda očuvana je nasljedovanjem vjere. Đavao je nevjeran, a Abraham vjeran; naime, jedan je svoje vjerolomstvo očitovao prigodom čovjekova prijestupa, drugi je pak po vjeri opravdan. Dakle, navike i način života jednoga, odnosno drugoga stječu se bliskom srodnošću po kojoj su oni koji vjeruju Abrahamovo potomstvo po vjeri, a koji ne vjeruju, po nevjeri su preobraženi u đavlov porod; budući da su farizeji nazvani gujinjim leglom i bi im zabranjeno hvastati se kako imaju sveta oca, kad od stijena i kamenja ustaju Abrahamova djeca i ona su pozvana donositi plodove dostojne obraćenja, tako da oni kojima prije otac bijaše đavao, po vjeri ponovno postaju djeca Abrahamova s onima koji budu nastali od kamenja. Sjekira položena na korijen stabala svjedoči pravo ovlasti prisutne u Kristu, jer ona označava da se rušenjem i paljenjem neplodnih stabala u ognju nakon suda pripravlja propast beskorisne nevjere. I uz opravdanje da je djelo zakona već bilo beskorisno za spasenje te

da se on predstavio kao glasnik onima koji su se trebali krstiti na obraćenje, naime, dužnost se proroka sastojala u uklanjanju grijeha, dok je upravo na Krista spadalo spasiti vjernike, Ivan kaže da on krsti na obraćenje, ali da će doći jedan jači od njega, čiju obuću on nije dostojan nositi, prepuštajući apostolima slavu raznošenja propovijedanja, jer je njima bilo pridržano da svojim ljupkim nogama navješćuju Božji mir. Dakle, ukazuje na čas našeg spasenja i našeg suda kad za Gospodina veli: “*On će vas krstiti Duhom Svetim i ognjem*” – budući da krštenima Duhom Svetim preostaje da ih sažee plamen suda – “*u ruci mu vijača, pročistit će svoje gumno i skupiti svoje žito u žitnicu, a pljevu spaliti ognjem neugasivim*”. Vijanje se sastoji u odvajanju onoga što je plodno od neplodnoga. Vijača u Gospodnjoj ruci označuje presudu njegove moći koja ognjem suda pročišćava žito, tj. dozrele plodove vjernika, koje valja pohraniti u žitnice; dok s druge strane pljevu, tj. ispraznost beskorisnih i neplodnih ljudi, predaje ognju suda.

(Hilarije iz Poitiersa, *In Matth. 2, 2-4*)

2. MOLITVA MORA BITI POVEZANA S DJELIMA

Nadalje, oni koji mole neka se pred Bogom ne pojavljuju s golim molitvama koje nisu popraćene plodovima. Nedjelotvorna je molitva Bogu, ako je neplodna. Kao što se svako stablo koje ne daje nikakva ploda siječe i baca u vatru (usp. Mt 3, 10), isto tako molitva bez ploda, budući da nije plodna djelima, ne može umilostiviti Boga. Sâmo božansko Pismo veli: “*Dobra je molitva s postom, s milostinjom i s pravednošću*” (Tob 12, 8).

Evo, onaj koji će na dan suda svakome dati nagradu za njegova djela i milostinju, danas dobrodušno sluša onoga koji na molitvu dolazi s djelima.

(Ciprijan iz Kartage, *De orat. dom. 32*)

III. NEDJELJA DOŠAŠĆA
Čitanja: Iz 35, 1-6a. 8a.10
Jak 5, 7-10
Mt 11, 2-11

1. IVANOVI UČENICI

Već je svima očito da su pretečini učenici prema Isusu gajili nekakav jal i da su prema njemu uvijek iskazivali zavist. Takvo se njihovo držanje očitovalo već kad svome učitelju rekoše: Onaj koji bijaše s tobom s one strane Jordana, za koga si ti svjedočio, eno ga krsti i svi hrle k njemu (usp. Iv 3, 26). Štoviše, u drugoj se prilici zbila rasprava između Ivanovih učenika i Židova glede očišćenja pa Ivanovi učenici pristupiše Isusu pitajući ga: Zašto mi i Židovi često postimo, a tvoji učenici uopće ne poste? (usp. Mt 9, 14).

Oni, naime, još nisu znali tko je Krist i držahu da je on običan čovjek, dok su Ivana silno cijenili i smatrali da je veći od obična čovjeka: stoga su teška srca podnosili da, prema riječima što ih je izgovorio sam Ivan, Isusova slava raste na užtrb slave njihova učitelja. I ta im je zavist priječila da pristupe i vjeruju Isusu: zavist bijaše poput zida koji im je zaprječivao put do Spasitelja. Dok Ivan bijaše s njima, često ih je poticao i opominjao, ali bez velika uspjeha. Kad je naposljetku Ivan u tamnici shvatio da mu je smrt blizu, uložio je najveći napor kako bi svoje učenike uvjerio da se ostave svake zavisti prema Isusu i da u njemu prepoznaju Spasitelja. Boji se ostaviti im ikakav razlog za zavaravanje pa da zauvijek ostanu odijeljeni od Krista. Zapravo, pravi cilj čitavoga njegova propovijedanja od početka bijaše sve svoje učenike privesti Spasitelju. Ali kako se oni nisu dali uvjeriti, sada neposredno pred svoju smrt čini ovaj posljednji, učinkovitiji pokušaj. Da je svojim učenicima rekao da odu Isusu jer on bijaše veći od njega, privrženost koju su gajili prema svome učitelju spriječila bi ih poslušati takvu zapovijed. Njegov bi poticaj shvatili kao posljednicu njegove poniznosti što bi ih, umjesto da ga napuste, nagnalo da svoju naklonost prema njemu udvostruče. Ništa više ne bi postigao ni da je šutio. Što onda odlučuje učiniti? Ne preostaje mu drugo nego nastojati da se oni osobno uvjere u čudesa što ih je Isus činio te se vrate i o njima ga izvijeste. Ne potiče ih onda i ne šalje Isusu sve:

odabire dvojicu koje smatra najsklonijima vjerovanju, tako da njihova pitanja ne izražavaju predrasudu i sumnju, i da iz onoga što budu vidjeli shvate koja je razlika između njega i Krista. Pođite – veli dvojici učenika – i pitajte Isusa: “*Jesi li ti Onaj koji ima doći, ili drugoga da čekamo?*” (Mt 11, 3). Krist koji odmah razabire pravi razlog zbog kojega je Ivan poslao ovo izaslanstvo, na pitanje dvojice ne odgovara izravno: - Da, ja sam, - premda bi bilo logično da je tako postupio. On zna da bi ih takva izravna tvrdnja u njihovu poštovanju koje su gajili prema Ivanu povrijedila, pa stoga dvojici učenika radije prepušta da iz samih čudesa što ih je njima naočigled činio spoznaju tko je on. Naime, evanđelje pripovijeda kako je po dolasku Ivanovih učenika Isus ozdravio mnoge bolesnike. Kakav bi drugi zaključak Ivanovi glasnici mogli izvući iz ovoga njegova neizravnog odgovora na njihovo pitanje? Spasitelj se tako ponaša jer predobro zna da je svjedočanstvo djela mnogo vjerodostojnije i manje sumnjivo od svjedočanstva riječima. Ukratko, budući da je Bog i da dobro poznaje razloge zbog kojih mu je Ivan svoje učenike poslao, Isus Krist ozdravlja slijepce, hrome i druge bolesnike, ne da Ivanu pokaže svoju stvarnu narav – zašto bi je trebao pokazivati Ivanu koji je već vjerovao i bio mu odan? – nego samo da pouči pretečine sljedbenike koji su još bili u dvojbi. Stoga, pošto je ozdravio mnoge bolesnike, reče im: “*Pođite i javite Ivanu što ste čuli i vidjeli: Slijepi progledaju, hromi hode, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromasima se navješćuje Evanđelje. I blago onom tko se ne sablazni nada mnom*” (Mt 11, 4-6). Ovim riječima jasno pokazuje da je poznao njihove potajne misli.

(Ivan Zlatousti, *In Matth.* 36, 1-2)

2. POHVALA PRETEČI

Počujmo što [Isus] kaže o Ivanu, nakon što su se njegovi učenici udaljili: “*Što ste izišli u pustinju gledati? Trsku koju vjetar ljulja?*” (Mt 11, 7). Tako govoreći zacijelo je kanio to nijekati, a ne potvrditi. Naime, trska se i na najlaganijem povjetarcu savija na drugu stranu. A što se naznačuje trskom, ako ne tjelesni duh, koji se čim bude dotaknut hvalom ili prijekorom odmah prigiba na ovu ili na onu stranu? Doista, ako iz usta ljudi puše vjetar pohvala, raduje se, ispunja ohološću i sav se topi od miline. No, ako odtamo odakle je dolazio vjetar pohvale puše vjetar prijekora, odmah se savija na drugu stranu raspaljujući se srdžbom. Ipak,

Ivan ne bijaše trska njihana vjetrom, jer se nije dao milovati naklonošću niti ga je prijekor uznemiravao, s koje god strane dolazio. Blagostanje ga nije činilo oholim niti su ga protivštine mogle skršiti. Stoga Ivan ne bijaše trska koju vjetar ljulja, budući da ga nikakva ljudska nedaća nije uspijevala pokrenuti iz njegove postojanosti. Zato naučimo, predraga braćo, ne biti poput trske koju vjetar ljulja, osnažimo svoj duh posred puhanja jezika i neka stanje duha ostane nesavitljivo. Nikakav prijekor neka nas ne potakne na srdžbu, nikakva naklonost neka nas ne prikloni besplodnoj slabosti. Neka nas blagostanje ne uzoholi, protivštine neka nas ne smute, tako da se ukoričeni u čvrstoj vjeri ne damo pokolebati promjenjivošću prolaznih stvari.

Ovako nastavlja [Isus] o Ivanu: “Što ste izišli vidjeti? Čovjeka u mekušasto odjevena? Eno, oni što se mekušasto nose, po kraljevskim su dvorima”(Mt 11, 8). Naime, Ivana opisuju odjevena tkanjem od devine dlake. A što znači ovo: “Eno, oni što se mekušasto nose, po kraljevskim su dvorima”, ako li ne otvoreno govorenje da oni koji izbjegavaju podnošenje nevoljâ iz ljubavi prema Bogu i predani su samo izvanjskim stvarima, vojuju ne za nebesko, nego za zemaljsko kraljevstvo? Neka, dakle, nitko ne misli kako u raskoši i u brizi za odjeću nema nikakva grijeha, jer kad ga ne bi bilo, Gospodin uopće ne bi hvalio Ivana zbog grubosti njegova ruha...

A već je Salamon rekao: “Besjede su mudrih ljudi kao ostani i kao pobodeni kolci” (Prop 12, 11). Kolcima i ostanima uspoređene su riječi mudraca, jer one grijeha zlotvora ne znaju milovati, nego ih budu.

“Što ste izišli u pustinju vidjeti? Proroka? Da, kažem vam, i više nego proroka” (Mt 11, 9). Doista, prorokova je zadaća buduće pretkazati, a ne i pokazati. Ivan je više od proroka, jer je pokazujući označio onoga o kome je u ulozi preteče prorokovao. Ali budući da [Ivan] nije trska koju vjetar ljulja, budući da nije mekušasto odjeven, budući da naziv proroka nije dovoljan da iskaže njegovu veličinu, poslušajmo onda kako ga se može dostojno zvati. Nastavlja [Evandjelje]: “On je onaj o kome je pisano: Evo, ja šaljem glasnika svoga pred licem tvojim, da pripravi put pred tobom” (Mt 11, 10). Ono što se na grčkom izražava riječju anđeo, u prijevodu znači glasnik, vjesnik. S pravom se, dakle, anđelom naziva onoga koji je poslan navijestiti najvišeg Sudca: da se imenom iskaže dostojanstvo djelovanja koje vrši. Ime je, dakako, uzvišeno, ali ni život za njim ništa ne zaostaje.

(Grgur Veliki, Hom. 6, 2-5).

IV. NEDJELJA DOŠAŠĆA

Čitanja: Iz 7, 10-14

Rim 1, 1-7

Mt 1, 18-24

1. NOVA EVA

Doista, Marija porodi bez čovjekova sudjelovanja. Kao što je na početku Eva rođena od Adama bez tjelesnog sjedinjenja, isto se dogodilo Josipu i Mariji Djevici, njegovoj zaručnici. Eva na svijet donije ubojicu Kajina, a Marija Životvorca. Ona na svijetu donije onoga koji proli krv svoga brata (usp. Post 4, 1-16), a ova onoga čiju su krv prolila njegova braća. Ona je vidjela onoga koga se bojala i pred njim bježala zbog prokletstva zemlje (usp. Post 4, 10-14); ova pak onoga koji je preuzevši ga na se, prokletstvo pribio na križ (usp. Kol 2, 14). Djevičino nas začće poučava da onaj koji je, dajući da izađe od djevičanske zemlje, Adama doveo na svijet bez tjelesna sjedinjenja, također je bez tjelesna sjedinjenja u Djevičinu krilu oblikovao i drugog Adama. Prvog je Adama u krilo njegove majke vratio ovaj drugi Adam, koji se tamo nije vratio, onaj koji u krilu svoje majke bijaše pokopan, iz nje je izveden.

Marija je pokušavala Josipa uvjeriti da je njezino začće djelo Duha, ali on nije vjerovao, jer je ono tako neobično. Vidjevši u njoj vedrinu, unatoč njezinoj trudnoći, on “*pravedan, ne htjede je izvrgnuti sramoti*” (Mt 1, 19); ali nije prvenstveno zbog toga bio spreman prihvatiti je kao muž, s obzirom da je mislio kako je općila s nekim drugim. Stoga “u svojoj pravednosti” odluči ne uzeti je, kao ni oklevetati je. Gle, “*anđeo mu se Gospodnji ukaza u snu i reče mu: Josipe, sine Davidov*” (Mt 1, 20). Zadivljujuće je da i njega zove “Davidovim sinom”!, podsjećajući ga na prvaka njegovih predaka Davida, kojemu Bog bijaše obećao da će “*potomka njegove utrobe*” (Ps 132, 11) podignuti kao Mesiju po tijelu. “*Ne boj se uzeti k sebi Mariju, ženu svoju. Jer što je u njoj začeto, doista je od Duha Svetoga*” (Mt 1, 20). Pa ako sumnjaš u Djevičino začće bez tjelesna sjedinjenja, počuj Izaijine riječi: “*Evo, djevica će začeti*” (Iz 7, 14). I riječi proroka Danijela: “*Kamen se odvali, a da ga ne dodirnu ruka*” (Dn 2, 34). Ne radi se o ovoj drugoj izreci: “*Pogledajte stijenu [iz koje ste isječeni] i jamu duboku [iz koje ste izvađeni]*” (Iz 51, 1). Ovdje se, zapravo, radi o

čovjeku i ženi; tamo je pak rečeno: "A da ga ruka ne dodirnu". Kao što je prema Evi Adam izvršio ulogu oca i majke, tako je i Marija prema našem Gospodinu.

(Efrem, *Diatessaron*, 2, 2 sl.)

2. SUDJELOVANJE LJUDSKE NARAVI U OTKUPLJENJU

Zbog toga se Božja Riječ, netjelesna, neraspadljiva i netvarna spustila u naše predjele, mada ni prije nije bila daleko, s obzirom da je sjedinjena sa svojim Ocem, nijedan dio svoga stvorenja nikad nije ostavila bez sebe, nego sve ispunja.

Riječ se Božja tako u svojoj dobrostivosti prema nama udostojala doći i nama očitovati. Vidjevši kako razumna bića propadaju i da nad njima vlada raspadljivost smrti; vidjevši da se Božja prijetnja za prijestup po toj propadljivosti uspješno ostvaruje i da bi bilo isprazno da se taj zakon prekrši prije nego bude ispunjen; vidjevši kako bi bilo nedolično da njegova djela propadnu; vidjevši kako se postupno množi prekomjerna ljudska zloća njima samima na štetu te kako postaje nepodnošljiva; vidjevši kako su svi ljudi postali sužnji smrti, Gospodin se smilovao našem rodu i umilostivio se prema našoj slabosti. Htjede iscijeliti našu propadljivost i nije podnosio da smrt nad nama gospodari, samo da njegovo stvorenje ne propadne i da se Očevo djelo oblikovanja čovjeka ne pokaže beskorisnim. Preuze, dakle, tijelo i to tijelo koje se ne razlikuje od našega. On, naime, ne htjede samo "biti u tijelu", kao što se nije htio samo "pokazati"; inače, da se htio samo pokazati, mogao je to bogojavljenje izvesti u nekom od čovjeka moćnijem biću. Gospodin, naprotiv, preuzima tijelo poput našega i ne zadovoljava se time da ga jednostavno zaodjene, nego to želi izvesti rađanjem od djevice bez grijeha i ljage, koja nije poznavala čovjeka, uzimajući na taj način tijelo čisto i potpuno neokaljano ikakvim tjelesnim sjedinjenjem. Premda svemoguć i tvorac svemira, u ovoj djevici on sebi vlastito tijelo gradi kao hram i očitujući se i boraveći u njemu, njime se služi kao sredstvom. Od našeg roda, dakle, Gospodin uzima narav sličnu našoj i isto tako kao što smo svi mi osuđeni na raspadljivost i smrt, ništa drukčije ni on, za dobrobit sviju vlastito tijelo, prikazujući ga Ocu, predaje smrti; i sve to čini iz čovjekoljublja.

Na taj način, budući da svi u njemu umiru (usp. Rim 6, 8), protiv ljudi okrenuti zakon raspadljivosti biva dokinut. Pošto

je svu svoju moć iscrpio nad Gospodnjim tijelom, od tada on, zapravo, više ne može pustošiti nad ljudima, budući da su oni već slični njemu.

Stoga, Božja Riječ u neraspadljivosti obnavlja one ljude koji iznova bijahu postali plijenom raspadljivosti. Preuzimajući tijelo, ona im dariva novi život i otkupljuje ih od smrti. Milošću uskrsnuća Gospodin smrt raspršuje daleko od ljudi kao što slamka izgara u vatri.

Riječ je, dakle, zaključila da se propadljivost ljudi nikako nije mogla dokinuti osim po smrti. S druge strane, budući besmrtnan i Očev Sin, nije bilo moguće da Riječ umre. Stoga se on zaodjenuo smrtnim tijelom, kako bi, imajući udioništvo u Riječi koja je iznad svega, to tijelo bilo u stanju umrijeti za sve, a s druge strane po Riječi koja se u njemu nastanila, ostalo neraspadljivo i snagom uskrsnuća u svima dokinulo propadljivost. Tako, kao u prikazivanju nedužne žrtve, ona [Riječ], pošto se njime dragovoljno zaodjenula, svoje tijelo prikazuje smrti i tako prinosom žrtve koja je njima nalik čini da u svima njemu sličnima smrti nestane.

Pravo je da Božja Riječ, koja je iznad svega, prinoseći svoj hram i sredstvo - svoje tijelo kao cijenu otkupa za sve, svojom smrti plati naš dug. Tako, sa svim ljudima sjedinjen po tijelu sličnu njihovu, nepropadljivi Božji Sin s pravom može sve ljude zaodjenuti nepropadljivošću, i isto tako im obećati uskrsnuće. Sama propadljivost smrti, stoga, više nema nikakve moći protiv ljudi, zahvaljujući Riječi koja među njima boravi u tijelu sličnu njihovu.

Kad neki slavni kralj ulazi u neki grad i tu se nastanjuje u jednoj od svojih kuća, taj se grad osjeća iznimno počašćenim pa na nj više ne nasrću ni neprijatelji ni razbojnici da ga pustoše; taj je grad u središtu pozornosti zbog toga što u samo jednoj njegovoj kući boravi kralj. Tako se dogodilo i s obzirom na kralja svemira: otkad je došao na našu zemlju i boravio u tijelu sličnu našem, okončan je svaki pothvat neprijatelja protiv ljudi i propadljivost smrti, koja je dugo vremena bjesnjela protiv njih, nestala je. Ljudski bi rod bio posve propao, da Božji Sin, gospodar svemira i spasitelj, nije sišao da dokonča smrt.

(Atanazije, *De incarnat. Verbi*, 8 sl.)

BOŽIĆ I BOŽIĆNO VRIJEME

1. BOŽJI DOLAZAK MEĐU LJUDE

Krist se rađa, pjevajte slava, Krist silazi s neba, pođite mu ususret; Krist je na zemlji, ustanite. *Pjevaj Gospodinu, sva zemljo* (Ps 96, 1). I da bi ovo dvoje bilo jedinstveno: *Raduj se nebo, i kliči zemljo* (isto, 11), jer onaj nebeski sada je na zemlji. Krist se utjelovio, dršćite i radujte se; dršćite zbog grijeha; radujte se zbog nade. Krist se rađa od Djevice; žene, čuvajte djevičanstvo da biste mogle biti majke Kristove. Tko se ne klanja onome koji je početak? Tko ne hvali i ne slavi onoga koji je svršetak?

Ponovno se raspršuju tmine, ponovno se stvara svjetlost, ponovno je Egipat zavijen tamom (usp. Izl 10, 21), ponovno Izraelu svijetli ognjeni stup (usp. Izl 13, 21). Neka narod u tami neznanja ugleda veliko svjetlo spoznaje (usp. Iz 9, 1). *Staro uminu, novo, gle, nasto* (2Kor 5, 17). Slovo uzmiče, duh pobjeđuje, sjene prolaze, nastupa istina. [Ime] Melkizedek sažima se kao onaj što bijaše bez majke, rođen je bez oca; najprije bez majke, a zatim bez oca. Prirodni su zakoni izvrnuti... *Narodi svi, plješćite rukama* (Ps 47, 1), jer *dijete nam se rodilo, sina dobismo; na plećima mu je vlast* (naime, s križem biva uzvišen) *i ime mu je Savjetnik divni*, tj. Očev, *Anđeo* (Iz 9, 5). Viči Ivane: *Pripravite put Gospodinu* (Mt 3, 3). I ja ću naviještati silu i moć ovoga dana; onaj koji nije rođen od tijela, utjelovljuje se; Riječ poprima čvrstoću; nevidljivo postaje vidljivo, neopipljivo se može dotaknuti; bezvremeni počinje postojati u vremenu; Sin Božji postaje Sinom čovječjim, *Isus Krist jučer i danas isti je – i uvijek* (Heb 13, 8)...

Svetkovina što je danas slavimo jest Božji dolazak među ljude, da bismo mi mogli pristupiti Bogu, odnosno (bolje rečeno), vratiti se Bogu, kako bismo, napustivši staroga čovjeka, zaodjenuli se novim; i kao što smo u starom Adamu umrli, tako živimo u Kristu; doista, s Kristom se rađamo, s njim smo pribijeni na Križ, bivamo pokopani i s njim uskrisavamo...

Stoga svetkujmo na božanski način, a ne kao što se obično čini na javnim praznicima; ne s duhom ovoga, nego onoga svijeta; slavimo ne ono što je naše, nego onoga koji je naš ili, bolje rečeno, onoga koji je Gospodin; slavimo ne ono što donosi bolest, nego ono što iscjeljuje; ne ono što se odnosi na stvaranje, nego na preporađanje.

(Grgur Nazijanski, *Govor* 38, 1 sl. 4)

2. Božić

Budući da ćemo danas, Božjom milošću, slaviti tri Mise, ne možemo se zadržavati komentirajući Evanđelje. Ipak Otkupiteljevo Rođenje obvezuje nas da nešto makar kratko kažemo. Što znači ovaj popis svijeta u vrijeme Gospodnjeg rođenja, ako li ne da se u tijelu rađa onaj koji će svoje izabranike upisati u vječnosti? Tome naprotiv, o osuđenima prorok veli: *Nek budu izbrisani iz knjige živih, među pravednike neka se ne broje* (Ps 69, 29). I s pravom se Gospodin rađa u Betlehemu: jer Betlehem znači kuća kruha. On je, naime, onaj koji kaže: *Ja sam kruh živi koji je sišao s neba* (Iv 6, 41). Dakle, mjesto gdje se Gospodin rađa već prije njegova rođenja bijaše nazvano kućom kruha, jer se tu u tijelu trebao očitovati onaj koji će izabranike nasititi duhovnom hranom. A on se rodio ne u svojoj kući, nego na putu, kako bismo shvatili da se on, preuzimajući ljudsku narav, rodio u odjeći koja ne bijaše njegova. Misli se ne bijaše njegova, jer kao Bogu vlastita mu je bila božanska narav. Ljudska mu narav pripadaše ukoliko je Bog gospodar svega i stoga je pisano: *Dođe u svoju kuću* (Iv 1, 11). Prije vremenâ bio je u svojoj božanskoj naravi, a u našoj dođe u razdoblju naše povijesti. Stoga, ako onaj koji je vječan postaje našim sudrugom u vremenu, možemo reći da je došao u njemu tuđe područje. A budući da Prorok veli: *Svaki je čovjek kao trava* (Iz 40, 6), postavši čovjekom, Gospodin je našu travu promijenio u žito, jer o samom sebi reče: *Ako pšenično zrno ne padne u zemlju i ne umre, ostaje samo* (Iv 12, 24). Stoga je također, čim je rođen, stavljen u jaslje, da bi hranom svoga tijela hranio sve vjernike koje su predstavljale životinje. A što znači anđelovo ukazanje pastirima koji su bdjeli i svjetlost koja ih obasja, ako li ne da oni koji s ljubavlju gledaju na stado vjernika više od drugih uživaju povlasticu motrenja nebeskih stvari? Dok oni bogoljubno bdiju nad stadom, božanska milost nad njima obilnije blista.

Anđeo navješćuje da je rođen Kralj i zborovi anđela pjevaju: *Slava na nebesima Bogu, a na zemlji mir ljudima dobre volje*. Prije rođenja našega Otkupitelja u tijelu, među nama i anđelima nije bilo sklada, od njihova svjetla i čistoće odvajala nas je ljaga našega istočnoga grijeha, od njih su nas udaljavali naši svakodnevni grijesi. Budući da smo po grijehu bili tuđinci Bogu, anđeli, Božji građani, u svom nas društvu držahu strancima. Ali kad smo priznali svoga Kralja i anđeli su nas priznali za svoje sugrađane. Budući da je Kralj u sebi preuzeo zemljanost

našega tijela, anđeli više ne preziru naše slabosti. Oni se s nama izmiruju, ne gledaju više na uzrok nesloge i kao drugove prihvaćaju one koje nekoć kao odvratne prezirahu. Zato se Lot (Post 19, 1) i Jošua (Jš 5, 15) klanjahu anđelima, a oni to nisu odbili. Ivan pak, u Otkrivenju, bacio se ničice da se pokloni anđelu, a on ga je odbio rekavši: *Ne čini to, sluga sam kao i ti i braća tvoja* (Otk 22, 9). A što znači to da anđeli prije Otkupiteljeva dolaska dopuštaju da im se klanja, a poslije njegova dolaska više to ne dopuštaju, ako li ne da se boje staviti se iznad naše naravi, nakon što su vidjeli kako ju je Gospodin iznad njih uzvisio? I više se ne usuđuju kao slabu obezvrjeđivati onu narav koju vide u Kralju neba. I ne odbijaju da im sudrugom bude čovjek oni koji se klanjaju Bogočovjeku. Pazimo dakle, braćo, da nas ne okalja kakva nečistoća, jer u vječnoj promisli građani smo Božji, jednaki njegovim anđelima. U ponašanju iskazujmo svoje dostojanstvo, nikakva raskoš neka nas ne okalja, nikakva sramotna misao neka nas ne optužuje, pakost neka ne nagriza naš duh, hrđa zavisti neka nas ne izjeda, neka nas oholost ne nadima, neka nas ne razdire požuda za zemaljskim užiticima, neka nas ne raspaljuje srdžba. Ljudi su nazvani bogovima. Onda čovječe, brani Božju čast, jer radi tebe je čovjekom postao onaj Bog, koji živi i kraljuje u vjekovječne vijekove. Amen.

(Grgur Veliki, *Hom.*, 1, 8)

3. OTAJSTVO ISUSOVA DJETINJSTVA

Gospodin Bog naš Bog je jedini. Ne može biti drukčiji niti se može mijenjati, kao što veli David: *Ti si uvijek isti i tvojim godinama nema kraja*. Dakle, ovaj naš vječni, izvan vremena i nepromjenjivi Bog preuzeo je našu promjenjivu i vremenitu narav, da bi promjenjivim bićima otvorio put u svoju vječnost i postojanost, a taj put je upravo promjenjivost koju je on radi nas preuzeo tako da u jednom i istom Spasitelju nalazimo put za uspinjanje, put za prispijeće i istinu za posjedovanje, jer on reče: *Ja sam put, istina i život*.

Stoga naš veliki Gospodin, ostavši u svojoj naravi, po tijelu se rodi kao dijete, kroz određeno je vrijeme rastao i razvio se po tijelu, da bismo mi, u duhu maleni ili skoro ništa, duhovno se rodili i rasli po slijedu i razvoju duhovnih doba. Tako je njegov tjelesni razvoj naš duhovni razvoj; i sve što je učinio u raznim uzrastima (oni u savršenstvu uznapredovali to shvaćaju) u nama

se ostvaruje u pojedinim stupnjevima razvoja. Neka, dakle, njegovo tjelesno rođenje bude uzor našem duhovnom rođenju, tj. svetom obraćenju; progonstvo koje je pretrpio od Heroda simbol je napasti koje na početku svoga obraćenja podnosimo od đavla; njegov rast u Nazaretu neka predstavlja naš rast u krepostima.
(Elredije iz Rievaulxa, *De Iesu duodec.*, 2)

4. OTAJSTVO BOŽIČNOG UBOŠTVA

106 O, kad bih mogao vidjeti onu štalu i jaslje u kojima leži Gospodin! Sada, kao izraz poštovanja mi kršćani uklonili smo štalu od blata i postavili srebrenu: ali za mene je dragocjenija ona koja je uklonjena. Srebro i zlato dolikuju poganskom svijetu: kršćanskoj vjeri pristaju štala i jaslje od blata. Onaj koji je rođen u ovoj štali prezire zlato i srebro. Ne prekoravam one koji su to učinili kako bi mu iskazali poštovanje (uistinu ni one koji su za hram načinili zlatno posuđe): nego naprotiv, divim se što se Gospodin, stvoritelj svijeta rađa ne usred zlata i srebra, nego usred blata.

(Jeronim, *Homilia de Nativitate Domini*, 31-40)

NEDJELJA PO BOŽIĆU: SVETA OBITELJ

Čitanja: Sir 3, 3-7. 14-17a

Kol 3, 12-21

Mt 2, 13-15. 19-23

1. HEROD I MUDRACI

Pošto su se Gospodinu poklonili i obavili svoju pobožnost, prema u snu primljenu upozorenju Mudraci se vraćaju drugim putem od onoga kojim su došli. Naime, budući da su već vjerovali u Krista, valjalo je da više ne hode stazama svoga starog života, nego stupivši na novi put, da se ustežu od zabluda koje su ostavili. Osim toga, i da osujete zamke Heroda, koji je protiv Djeteta Isusa himbom pripravljaio bezbožnu smicalicu. No, kako je propao plan u koji se uzdao, kraljev je gnjev planuo tim većim bijesom. Sjećajući se vremena što ga Mudraci naznačiše, svoj

bijes i okrutnost iskaljuje nad svim betlehemskim djetićima i u općem pokolju daje pogubiti sve novorođene u gradu, učinivši tako da oni prijeđu u vječnu slavu; i, s obzirom da nijedan mališan u tom mjestu nije umaknuo smrti, misli da je ubijen i Krist. Međutim on, koji je prolijevanje svoje krvi za otkup svijeta ostavio za drugo vrijeme, bijaše prispio u Egipat, kamo ga je odvela roditeljska skrb; tako se vratio u drevnu kolijevku židovskoga naroda i tamo većom moću i predviđanjem vršio vlast pravoga Josipa, jer on koji je dolazio s neba kao kruh života (usp. Iv 6, 51) i hrana za dušu došao je da srca Egipćana oslobodi od gladi groznije od bilo kakve oskudice, od koje su patili zbog odsutnosti istine. Bez te se zemlje ne bi pripravilo otajstvo jedinstvene žrtve, u kojoj klanjem jaganjca bijahu po prvi put prefigurirani spasonosni znak križa i Gospodnja Pasha (Vazam).

(Leon Veliki, *Govor* 33, 4)

2. POUKA BIJEGA U EGIPAT

Od samoga početka svoga života moramo računati s napastima i pogiblima. Doista, uvidite da se odmah od kolijevke to dogodilo Isusu. Bijaše tek rođen, a već se protiv njega raspalio bijes tiranina i prisilio ga na putovanje kako bi našao utočište, a njegova tako čista i nevinna majka bijaše prisiljena s njime pobjeći u tuđinsku zemlju. Ovo Božje ponašanje pokazuje vam da kad imate čast biti zaduženi za kakvo služenje ili duhovnu službu i vidite sebe okružene beskrajnim pogiblima te prisiljenima podnositi okrutne nesreće, ne smijete se smutiti ni sami sebi govoriti: Zašto sam tako zlostavljan, ja koji očekivah vijenac, pohvale, slavu, krasne nagrade jer sam izvršio Božju volju? Neka vas, dakle, ovaj primjer potakne na postojano podnošenje nevolja i dovede do spoznaje da je obično takva sudbina duhovnih ljudi: tj. da su im kušnje i nevolje nerazdvojne družice. Promotrite što se dogodilo ne samo Isusovoj majci, nego i Mudracima. Oni su se potajno vratili kao izbjeglice, a Djevica koja nije naviknuta ni iz svoje kuće izlaziti, prisiljena je na iznimno dugo i naporno putovanje zbog onoga izvanrednoga i zadivljujućeg duhovnog rođenja.

Još se divite čudesnom događaju! Palestina progoni Isusa Krista, a Egipat ga prihvaća i spasava od njegovih progonitelja. Ovo izvrsno pokazuje da tipove i figure onoga budućega Bog nije zacrtao samo u sinovima patrijarha, nego i u samom Isusu...

Anđeo se, dakle, ukaza ne Mariji, nego Josipu i reče mu: "Ustani, uzmi dijete i njegovu majku." Nije više kao prije rekao "uzmi svoju ženu", nego "uzmi njegovu majku", jer već nakon rođenja Josip više nije sumnjao i čvrsto je vjerovao u istinu otajstva. Anđeo mu, dakle, govori s većom slobodom ne nazivajući Isusa "njegovim sinom" ni Mariju "njegovom ženom", nego veli: "Ustani, uzmi dijete i njegovu majku te bježi u Egipat". Također mu objašnjava razlog bijega dodavši: "Jer će Herod tražiti dijete da ga pogubi" (Mt 2, 13).

Čuvši ove riječi, Josip nije ostao uznemiren. Nije anđelu rekao da mu taj bijeg izgleda zagonetan, budući da mu je pred malo vremena taj isti anđeo rekao kako će to dijete spasiti svoj narod, dok sada izgleda nije sposoban spasiti ni sama sebe. Zar taj bijeg, to putovanje i to dugo izgnanstvo nisu bili u proturječju s obećanjem što mu ga je dao isti anđeo? Ali Josip nije rekao ništa jer bijaše čovjek vjere. Nije bio ni znatiželjan da sazna vrijeme povratka, jer mu ga anđeo uopće nije pobliže označio kazavši mu općenito: "Ondje ostani dok ti ne rekнем". Naprotiv, Josip pokazuje živu gorljivost: sluša, izvršava (usp. Mt 2, 14) te radosno podnosi sve kušnje.

U svojoj dobroti Bog u tim prilikama miješa radost i bol. Tako on obično postupa sa svima svetima. Ne ostavlja ih zauvijek u pogibli niti zauvijek u sigurnosti, nego život pravednih ljudi uređuje poput tkanja gdje se isprepliću radosti i boli. I upravo je tako postupao s Josipom. Molim vas, zapazite i promislite. Josip primjećuje da je Marija trudna i odmah je uznemiren silnom tjeskobom, sumnjajući da je Djevica počinila preljub: ali odmah intervenira anđeo razrješujući svaku sumnju i oslobađajući ga od bilo kakva straha. Zatim se dijete rađa i Josip je presretan: ali njegovu je radost odmah stigao novi jad, jer vidi da čitav uznemireni grad i razbješnjeli kralj svim sredstvima traže dijete. Tu je patnju ublažila radost koju je proživljavao vidjevši zvijezdu i poklon Mudraca: međutim, još jednom se radost pretvara u tjeskobu i strah, kad mu anđeo kaza: "Herod traži dijete da ga pogubi" te mu nalaže da bježi i ode u izbjeglištvo.

Zapravo, Isus se tada morao ponašati na posve ljudski način. Vrijeme činjenja čudesa još ne bijaše došlo. Da je tako rano počeo činiti čudesa, nitko ne bi vjerovao da je on čovjek. Zbog toga on i nije došao na svijet iznenada: kao čovjek najprije je začet, potom devet mjeseci ostaje u Marijinu krilu, rađa se, hrani se majčinim mlijekom, dugo vremena živi skrovito čekajući

da tijekom godina postane zreo čovjek, tako da ovo njegovo ponašanje sve uvjeri da prihvate istinu njegova utjelovljenja...

Anđeo im, dakle, naređuje da po povratku iz Egipta odu i nastane se u svome mjestu. I to se dogodilo po preciznom nacrtu, tj. *“da se ispuni”* – veli Evanđelje – *“što je rečeno po prorocima: Zvat će se Nazarećanin”* (Mt 2, 23).

Uostalom, upravo jer su to proroci predkazali, apostoli su Krista često zvali *“Nazarećanin”* (usp. Iz 11, 1).

Zar je onda zbog toga bilo prikriveno i ne lako shvatljivo proroštvo koje se odnosilo na Betlehem? Nipošto. Upravo je to, naprotiv, trebalo potaknuti njihovu znatiželju i nagnati ih da istraže ono što je u proroštvima o njemu rečeno. Kao što je poznato, ime Nazareta potaklo je Natanaela da se raspita o Isusu Kristu, kojem je došao nakon što je rekao: *“Zar iz Nazareta može biti što dobro?”* (Iv 1, 46). Naime, Nazaret bijaše nevažno selo, kao što je uostalom čitav galilejski kraj bio beznačajan. Zato farizeji rekoše Nikodemu: *“Istraži pa ćeš vidjeti da iz Galileje ne ustaje prorok”* (Iv 7, 52). Ipak, Krist se nije stidio uzeti ime tog zavičaja, da pokaže kako mu uopće ne treba ono što ljudi smatraju važnim. On je svoje apostole odabrao upravo u Galileji, zemlji koju su Židovi prezirali, da ljenjivcima oduzme svaki izgovor i da im pokaže kako nije potrebno ništa od svega izvanjskoga, ako se revno posvete kreposti. Također iz istog razloga Sin Božji ne htjede uopće posjedovati vlastite kuće: *“Sin čovječji nema gdje bi glavu naslonio”*, kaza (Lk 9, 58). Zbog toga pobježe kad ga Herod htjede ubiti; tek rođen bi položen u jaslje i ostade u staji; odabire si i siromašnu majku: sve je to napravio da nas navikne da se ne crvenimo zbog tih stvari, ukratko, da nas već od svoga dolaska na svijet pouči pod noge bacati i gaziti raskoš i oholost svijeta, te ne tražiti ništa drugo osim kreposti...

Nemojmo, dakle, dokono čekati tuđe pomoći. Istina, molitve svetih veoma su djelotvorne, ali tek kad sami mijenjamo ponašanje i postajemo bolji...

Ukratko, ako smo lijeni i nemarni, ni drugi nam neće moći pomoći: ali ako bdijemo nad samima sobom, sami ćemo sebi pomoći i to mnogo bolje nego što bi nam drugi mogli. Bog više voli svoju milost udijeliti izravno nama, nego preko drugih, pa žar kojim nastojimo otkloniti njegov gnjev nuka nas da djelujemo s pouzdanjem i da postajemo bolji nego što jesmo. Stoga je Gospodin bio milosrdan s Kananejkom, a tako je spasio Magdalenu i razbojnika, bez zagovora ikakva posrednika.

(Ivan Zlatousti, *In Matth.* 8, 2 sl; 9, 2; 5, 1)

SVETKOVINA SVETE BOGORODICE MARIJE (1. siječnja)

1. MARIJA JE BOGORODICA U PRAVOM SMISLU RIJEČI

Ispovijedamo, u pravom smislu, da je sveta Djevica upravo i uistinu Bogorodica (Grgur Nazijanski, *Epist. 1 ad Cledon*).

Doista, kao što je onaj koga je ona rodila Bog, tako je posljedično ona koja je rodila pravoga Boga, koji od nje uze tijelo Božja Majka - Bogorodica. Kažemo da se, bez sumnje, od nje rodio Bog, ne što bi božanstvo Riječi od nje imalo početak postojanja; nego što ta ista Riječ, koja je rođena prije vjekova i izvan svakog vremena te s Ocem i Duhom Svetim postoji bez početka i uvijeke, u posljednje se vrijeme radi našeg spasenja zatvorila u njezinu krilu i uzimanjem naše ljudske naravi od nje bila rođena ne promijenivši svoju (božansku) narav.

Naime, sveta Djevica nije rodila obična čovjeka, nego pravoga Boga; ne čisti duh, nego zaodjeven ljudskim tijelom; niti (se to dogodilo) na način da je donijevši tijelo s neba došao k nama po Mariji, kao po nekakvu kanalu; nego od nje uze ljudsko tijelo iste naše ljudske naravi koja je u njemu opstojala.

Zapravo, da je tijelo sišlo s neba, a ne bilo primljeno od naše naravi, kakve li potrebe da postane čovjekom?

Prema tome, Božja se Riječ zaodjenula ljudskom naravi, da s istom naravi koja je sagriješila i uslijed iskvarenosti bila propala, pobijedi tiranina koji je zavede i tako izbavi od propadljivosti, kao što Gospodnji apostol kaže: Po čovjeku smrt, po Čovjeku i uskrsnuće od mrtvih (1Kor 15, 21).

Ako je točna prva istina, onda je zacijelo i druga.

Makar se poslije upotrebljavaju ove riječi: "Prvi Adam, zemljani (potječe) od zemlje, drugi Adam, Gospodin, s neba (Grgur Nazijanski), to ne znači da je njegovo tijelo sišlo s neba, nego otkriva da on nije običan čovjek. Naime, kao što vidiš, zove ga i Adamom i Gospodinom, označavajući istodobno i jedno i drugo.

Adam zaista označava zemaljsko podrijetlo. Uistinu dolikuje da čovjekovo podrijetlo bude zemaljsko, jer je oblikovan od zemlje. Ali ime Gospodin označava božansku narav.

I ponovno Apostol ovako govori: *Bog poslao svoga jedinorođenog Sina, od žene rođena* (Gal 4, 4). Ne kaže *po ženi, nego od žene*.

Stoga htjede označiti da on sam bijaše Jedinorođeni Božji Sin i sam Bog koji je od Djevice postao čovjekom i isto tako da je od Djevice rođen onaj koji je Božji Sin i sam Bog.

Doista, rođen po tijelu, odnosno, zbog čega je postao čovjekom, zacijelo ne da prvotno boravi u stvorenom čovjeku kao u nekom proroku, nego je on sam istinski i substancijalno postao čovjekom; tj. učinio je da u njegovu osobnom sjedinjenju bude tijelo oživljeno razumskim i inteligentnim duhom, dajući mu sebe kao "hipostazu".

To znači izraz *rođen od žene*.

Kako bi inače sama Božja Riječ bila podložna zakonu, kad čovjek ne bi bio iste naše biti.

Mariju, dakle, s pravom nazivamo svetom Bogorodicom.

Doista, to ime obuhvaća čitavo otajstvo utjelovljenja.

Jer, ako je ona koja je rodila Bogorodica, zacijelo je onaj koga je ona rodila Bog; a bez sumnje on je i čovjek.

Zaista, tko bi mogao učiniti da se Bog, koji postoji prije vjekova, rodi od žene, a da ne postane čovjekom?

Svakako, onaj koji je Sin čovječji nužno mora biti i čovjek.

Jer ako onaj od žene rođeni jest Bog, bez sumnje je jedincati i isti koji je od Oca rođen prije vjekova, zbog činjenice da božanskoj biti dolikuje da bude bez početka, a da bit koja je u posljednja vremena imala početak i podložna je vremenu, tj. ljudska bit bude rođena od Djevice.

A to je zapravo samo jedna Osoba našega Gospodina Isusa Krista, a dvije naravi i dva podrijetla... a onaj nevoljni Nestorije onoga od Djevice rođenoga razjareno je prozvao Deiforom (Bogonoscem).

Daleko od nas ta tvrdnja, tako da mi govorimo i smatramo kako je Deifor (Bogonosac) izašao od Boga; štoviše, on je sami utjelovljeni Bog (Ćiril, *Lib. I cont. Nest.*).

Doista, sam Sin Božji postao je čovjekom, uistinu začet od Djevice, ali Bog je postao ona ljudska narav koja je pobožanstvenjena čim je bila preuzeta.

Po tome troje isto tako postadoše jedno, bez sumnje jer bijaše preuzeta, jer je prije postojala i jer ju je Riječ pobožanstvenila.

Odatle slijedi da svetu Djevicu treba shvaćati i nazivati Bogorodicom ne samo zbog naravi Riječi, nego i zbog čovještva dana božanstvu, jer začecé i postojanje bijahu izvršeni izvanrednim čudom, istina, začecém Riječi, ali postojanjem tijela u istoj Riječi.

Doista, sama Bogorodica bijaše mimo prirodnih zakona podložna tvorcu svega i Bogu stvoritelju svemira, pa otuda i on sam bijaše stvoren (oblikovan), da s božanstvom darujući preuzeto čovječstvo, postane čovjekom, dok je u međuvremenu sjedinjenje očuvalo sjedinjene naravi takvima kakve i bijahu, tj. ne samo Kristovo božanstvo, nego i čovječstvo; i ne samo ono što je iznad nas, nego i ono što je naše.

(Ivan Damaščanski, *De fide ortod.*, 3, 12).

NEDJELJA PO BOGOJAVLJENJU: KRŠTENJE GOSPODINOVO

Čitanja: Iz 42, 1-4. 6-7

Dj 10, 34-38

Mt 3, 13-17

1. POUKA GOSPODINOVA KRŠTENJA

Krist biva obasjan, zajedno s njim smo prosvjetljeni; Krist je kršten, zajedno silazimo da bismo isto zajedno uzašli. Isus biva kršten. Zar treba samo to uočiti? Ne treba li brižno razmotriti i ostalo? Naravno, tko, od koga i kada? To jest, Čisti, od Ivana pa onda, kad je započinjao propovijedanje i činjenje čudesa? Što iz toga zaključiti i iz čega izvući pouku? Zapravo, ne smije se smatrati kako se to dogodilo ponajprije radi očišćenja i podlaganja duše, niti da bi se držalo govore slušateljstvu iz te oblasti, koliko više u vidu savršenosti tjelesnoga i duhovnog uzrasta.

To se odnosi na one koji na brzinu i slučajno pristupaju krštenju, a da nisu za nj pripravljeni, niti su ustrojstvom duše navikli na odjeću kreposti pa rade tako, da otkupljenje za njih ostaje posve netaknuto. Naime, makar milost donosi upravo ovo, tj. da se otpuštaju prošli grijesi (doista se radi o milosti), otuda se rađa najveći strah od povratka onoj istoj bljuvotini. To treba vrijediti i za one koji se prema djeliteljima otajstva bezobrazno ponašaju, makar očuvali minimum dostojanstva. Treće se zapažanje odnosi na one koji se pouzdaju u mladenačku dob pa smatraju da je svako vrijeme prikladno za pouku, ili da mogu pristupiti bilo kojoj svećeničkoj službi; Isus biva očišćen, a ti prezireš očišćenje? Od Ivana, a ti ustaješ protiv svoga

propovjednika? Imao je oko trideset godina, a ti koji si star i prije nego ti izbije brada poučavaš, ili misliš da možeš poučavati i bez ovlasti ni od dobi, ni prema običaju? No, ovdje se i za jedno i za drugo upliće Danijel u njegovoj mladenačkoj dobi u zgodi sa sudcima i takvim se primjerima pune usta. Naime, tko god krivo radi, uvijek je pripravan i spreman na vlastitu obranu. Ali to se ne daje kao zakon Crkve, jer se rijetko događa: kao što jedna lastavica ne čini proljeće, niti jedna crta čini geometra, niti samo jedna plovidba moreplovca.

Ivan krsti druge, Isus se približava; možda zapravo da i onaj koji ga je krstio bude očišćen; no nedvojbeno da cijeloga starog Adama u vodama pokopa: posvećuje Jordan pred njima i, zapravo, radi njih; da kao što bijaše duh i tijelo, tako započne biti po Duhu i vodi. Krstitelj odbija; Isus je odlučan. Dakle: *“Ti mene treba da krstiš”* (Mt 3, 14), govori svjetiljka Suncu, glas Riječi, prijatelj Zaručniku, *“najveći među rođenima od žene”* (Mt 11, 11), od svih stvorenja Prvorođencu, onaj koji je u majčinu krilu zaigrao onome kojem se u krilu klanjalo, preteča onome koji se pojavio i koji će se pojaviti: *“Ja trebam biti kršten od tebe”*: dodaj, i po tebi. Naime, bijaše siguran da će biti kršten mučeništvom; ali, poput Petra, tek pošto dopusti da mu se operu noge. *“A ti – ti k meni dolaziš?”* (Mt 3, 14). I ovo je proročki. Zapravo, poznavao je budućnost i kako će ga Pilat dati odvesti Herodu, tako će on prvi Krista slijediti životom. A što kaže Isus? *“Pusti sada”* (Mt 3, 15). Doista, to se dogodilo po odluci i rasporedbi [otkupljenja]. Zapravo, znao je da će malo kasnije on sam krstiti Krstitelja.

S druge strane, i Isus izlazi iz voda; sa sobom uvis uzdiže svijet pa ona nebesa koja Adam bijaše zatvorio za sebe i svoje potomke – kako se dogodi u raj u ognjenim mačem –, on odlučuje kroz njih prodrijeti i ponovno ih otvoriti, upravo pristupajući sebi jednakome; a s neba se začu glas; on naime bijaše odozgor, čime se davalo svjedočanstvo za nj; a pod obličjem golubice koja se pojavila na tjelesan način iskazuje čast i tijelu, ukoliko je po pobožanstvenjenju i ono Bog. Istodobno kao i mnogo stoljeća unazad golubica ponovno naviješta kraj potopa. Jer ako božanstvo cijeniš po veličini i težini, posljedično pretpostavljaš da je Duh malen, kad ga se zapaža u obličju golubice; o jadni čovječe i neznalico onoga uzvišenoga, onda je za te prezrivo i kraljevstvo nebesko i valja ga smatrati malenim, kad ga se uspoređuje s gorušičinim sjemenom; skoro da bi trebalo više voljeti protivnika Isusova veličanstva, budući da se njega stvarno naziva velikim brdom, levijatanom i kraljem svih

stanovnika voda: ono je naprotiv nazvano janjetom, biserom, kapljom i sličnim imenima.

(Grgur Nazijanski, *Govor XXXI.*, *In Sancta Lumina*, 14-16)

2. KRŠTENJE, VELIKO OTAJSTVO

Ovog dana, kao što upravo čusmo dok se čitalo božansko čitanje, našeg je Gospodina i Spasitelja Ivan u Jordanu krstio i stoga se radi o nipošto beznačajnoj, nego naprotiv o iznimno velikoj svetkovini. Naime, kad se naš Gospodin udostojao primiti krštenje, Duh Sveti siđe na nj u obličju golubice i začu se Očev glas koji govoraše: *“Ovo je Sin moj, Ljubljeni! U njemu mi sva milina”* (Mt 3, 17).

O, velika li otajstva u ovom nebeskom krštenju! Oca se čuje s neba, Sin se pojavljuje na zemlji, Duh se Sveti ukazuje u obličju golubice: doista, ne može se govoriti o pravom krštenju, ni o pravom otpuštanju grijeha gdje nema istine Trojstva, niti se može podijeliti oprostjenje grijeha gdje se ne vjeruje u savršeno Trojstvo. Jedino i pravo krštenje jest krštenje Crkve, koje se podjeljuje samo jedanput: u njemu bivamo samo jedanput uronjeni, a iz njega izranjamo čisti i obnovljeni; čisti jer se oslobađamo od nečistoće grijeha, obnovljeni jer, pošto što smo odložili starež grijeha, uskrisavamo na novi život. Ova krsna kupelj čovjeka čini bjeljim od snijega, ne na tjelesnoj koži, nego u sjaju njegovog duha i u blistavosti njegove duše. Stoga se na Gospodnjem krštenju otvoriše nebesa, da pokažu kako kupelj preporođenja vjernicima rastvara kraljevstvo nebesko, prema Gospodnjoj izreci: *“Ako se tko ne rodi iz vode i Duha, ne može ući u kraljevstvo Božje”* (Iv 3, 5). U nj, dakle, ulazi tko se preporodi i tko ne zanemaruje čuvanje milosti vlastitoga krštenja; isto tako, naprotiv, u nj ne ulazi tko se nanovo ne rodi.

Budući da je naš Gospodin došao da za spasenje ljudskog roda i za oprostjenje sviju grijeha daruje novo krštenje, udostojao se i on sam prvi primiti krštenje, ne za očišćenje od grijeha on koji grijeha nije počinio, nego da krsne vode posveti u svrhu brisanja grijeha svih u krštenju nanovo rođenih vjernika. On je, dakle, kršten u vodama, da bismo po krštenju bili oprani od sviju grijeha...

(Kromacije iz Akvileje, *Govor 34*, 1-3)

Preveo Branko Jozić

Anton Tamarut

EUHARISTIJA - Otajstvo vjere i dar života

Glas Koncila, Zagreb 2004., 112. str.

S vremena na vrijeme, u mnoštvu nabožne literature, pojavi se (makar i u nizu meditativnih naslova) i pokoji produbljeniji i izrađeniji tekst domaćih autora, koji životno dotiče crkvene i teološke teme. U takvu vrstu radova spada i ova knjižica profesora dogmatske teologije na KBF-u u Zagrebu, dr. Antona Tamaruta. Autor u *Predgovoru* ističe kako knjiga «nije pisana kao priručnik o euharistiji» ali može poslužiti «kao korisno pomagalo u temeljitu i svestranu proučavanju ovog neprocjenjivog sakramenta» (str. 5). Upravo to nas je ponukalo na ovaj kratki osvrt.

Nakon što je pokušao u *Uvodu* objasniti osnovne motive i razloge pisanja o euharistiji, autor je ponudio na čitanje i razmišljanje sedam tekstova, od kojih su dva opširnija i napisana kao zaokružene teme, a ostalih pet se mogu nazvati kratkim teološkim refleksijama, koje su dopunjene osnovnim znanstvenim referencama. To ih, ipak, ne čini čisto znanstvenim tekstovima, ali i niti ne oduzima vrijednost teološke refleksije. Pogledajmo, ukratko, sadržaj knjige po pojedinim dijelovima, kako su u samoj knjizi raspoređeni.

1. *Dar*. Tekst *Euharistija – dar i otajstvo* (str. 11-19) upućuje na teološku temu Božjeg sakramentalnog samodarivanja, koja je obraćena u stilu Ivana Goluba: oslanjajući se na antropološke simboličke refleksije, na smisao i vrijednost dara, misao prelazi na razmatranje otajstva «domišljate i nedokučive ljubavi» (str.16), koja pronalazi nove, nevjerojatne putove zajedništva Boga i čovjeka.

2. *Teologija očiju*. Neobično je pročitati tekst o «teologiji vida». Upravo to je najvrjedniji (i najopširniji) dio ove knjige,

koji nosi naslov *Euharistija – sakrament novih očiju* (str. 19-50). Autor polazi od tvrdnje: «Za novi svijet koji je nastao Kristovim vazmenim otajstvom i koji je sakramentalno pohranjen u euharistijskomu otajstvu potrebne su nove oči» (str. 19). Vođen Augustinovom mišlju da nam je posao «liječiti oči srca kako bismo mogli Boga gledati», autor se upušta u svetopisamsku analizu «blagovateljske i vizualne dimenzije vječnog života». Nije to ništa novo u teologiji, ali je zanimljiv korak dalje: «Ako se vječni život sastoji u neposrednu gledanju Boga, postavlja se pitanje koje značenje i ulogu u toj perspektivi ima sakrament euharistije? U kakvoj je svezi euharistija s ovom, nazovimo je, vizualnom predožbom o vječnom životu?» (str. 25). Tu svezu autor pronalazi u vizualnoj dimenziji euharistije, a pojašnjava je uvidom u biblijski govor o sljepoći (koja doslovno i simbolički zapriječuje komunikaciju s Bogom) i u mesijanskom spasenjskom Isusovu čudesnom ozdravljanju slijepih. Naime, u Novom zavjetu postoji «tjesna i uzročna veza između vjere i vida» (str. 29). To nas dovodi do potrebe ozdravljenja očiju duše, očiju vjere kojima je jedino moguće Boga gledati. A istinski pogled na euharistiju zahtjeva upravo to: Oči vjere. Da je to doista tako autor argumentira paralelizmom između prve «prevare očiju» (prigodom iskonskog grijeha) i konačnog «otvaranja očiju» (što ga daruje Uskrsnuli onima koji mu povjeruju). A da je euharistija doista sakrament očiju, lijepo pokazuje izvještaj o susretu Uskrsloga s učenicima na putu u Emaus. Tu, ujedno, autor dodaje poticaj kojim Ivan Pavao II. poziva na štovanje euharistije u dokumentu *Večera Gospodnja*. Na kraju, autor upućuje na liturgijski «smisao i značenje vizualnih gesta u euharistijskom slavlju i štovanju» (str. 46), zadržavajući razboritost u prosudbama i upućujući na često puta zanemarene vidove zaista kršćanskog slavljenja euharistije.

3. *Spomen gozba i žrtva*. Treći tekst nosi naslov *Euharistija – gozba milosrđa i spomen-čin Kristove žrtve* (str. 51-65). Ovdje je u stvari obrađen klasični (tridentinski) dogmatski nauk o sakramentu euharistije, međutim autor mu daje vlastito usmjerenje, i to k temi ljubavi. Spomen, gozba i žrtva i nisu drugo doli obličje Kristove ljubavi, a to je potrebno teološki razjasniti i iskustveno doživjeti. Autor to pokušava učiniti kroz tri dimenzije: pneumatološku (prisutnost i djelovanje Duha Svetoga u sakramentalnoj žrtvi križa), kristološku (Smisao Isusovih riječi: Ovo činite meni na spomen) i egzistencijalnu (Susret s

bezuvjjetnom Božjom ljubavi; Živjeti Kristu na spomen). Upravo ovakav pristup ukazuje na autorovu otvorenost u pristupu klasičnim temama teologije euharistije.

4. *Otajstvo povezanosti*. Četvrti, kratki tekst *Euharistija – sakrament jedinstva i zajedništva* (str. 67-71) upućuje na euharistijsku teologiju Drugog vatikanskog sabora, odnosno na eklezijalnu središnjost euharistije, te na socijalno poslanje Crkve, koje je integralni dio vjernički ozbiljnog življenja euharistijskog zajedništva. Euharistija je «ustuk individualističku i uskogrudnu shvaćanju spasenja» (str. 70), ona «ukazuje na potrebu međusobne solidarnosti, na vrijednost i ljepotu prijateljstva; otkriva nas kao poželjne i drage osobe ... Istodobno nas oslobađa od zaokupljenosti samima sobom i tjeskobne brige za sebe, čuva nas od otuđenja i samotnjačke rezignacije; pomaže nam da se iz dana u dan usavršavamo u jedinstvu s Bogom i među sobom, da, napokon, Bog bude sve u svemu» (str. 71).

5. *Poslanje svakodnevice*. Vrlo kratka meditacija *Euharistija – jedinstvo liturgijske i življene anamneze* (str. 73-76), upozorava na Ivanovu sliku Isusova pranja nogu apostolima na Posljednjoj večeri. Ne može se niti smije, nikad a pogotovu danas, zaboraviti ta gesta: Gospodin nas je oprao i očistio, i sam nam se darovao, da bismo oslobođeni od sebičnosti otvorili srce za druge. Euharistija nas potiče «na inicijativu i na stalno kritičko preispitivanje našega kršćanskog života, kako nam se ne bi dogodilo otvrdnuće srca» (str. 75).

6. *Zahvala otkupljenog svijeta*. Opet klasičnu teološku temu, povezanu uz samo ime euharistije, *Euharistija – žrtva hvale i zahvaljivanja za stvoreni i otkupljeni svijet* (str. 77-79), autor u svega nekoliko redaka skicira (možda za neki budući rad!) pod ekološkim vidom: euharistija je pravi simbol jedinstva djela stvaranja i otkupljenja, ona je sakrament one konačne «ravnoteže», koja nije drugo doli ostvarenje konačnog dana «kad će Bog biti sve u svima i kada će svi živjeti od njega» (str. 79).

7. *Euharistijska budućnost*. Autor ne zanemaruje niti izazove postmodernog ozračja u kojemu živimo. U nešto opširnijem tekstu *Euharistijska vizija budućnosti* (str. 81-95), pokušava na temelju kršćanske «teologije vremena», što nije drugo doli teologija povijesti spasenja, parirati postmodernističkim

modelima zamišljene budućnosti. Euharistija je «sakrament budućeg života», ona je «uprizorena i anticipirana budućnost ne samo ljudi nego i cijelog svemira» (str. 92), ona «nije sakrament koji izolira od svijeta i povijesti, nego duboko uranja u njih da bi ih preuredila i spasila u Kristu» (str. 94). Ako je tako euharistija, u stvari, definitivna mjera ljudske povijesti, valja nama u Crkvi postaviti pitanje (što ga je autor, jer mu se možda činilo preteškim, izostavio): Na što mi svodimo euharistijsko otajstvo i kakva je budućnost euharistije u Crkvi? Ne ovisi li zapravo sve, i ne ovisimo li svi o tome?

Pripomenimo još samo kako ova knjiga još sadrži kratki *Pogovor* Ivana Goluba, te *Kazalo biblijskih mjesta*, *Kazalo pojmova* i *Kazalo imena*.

Ne možemo se oteti dojmu kako ovi tekstovi (objavljeni u godini koja je po želji Ivana Pavla II. osobito posvećena euharistiji) upućuju na naša dva teologa. I ovdje se (kao i u drugim Tamarutovim tekstovima, kako teološkim tako i literarnim) osjeća blizina *Ivana Goluba*, mada se Anton Tamarut ne usuđuje tako lagano «otploviti u druge sfere», kao što to često čini njegov učitelj. Još značajnije je, držim, to što se u ovim tekstovima nazire teološki trag *Tomislava Janka Šagi-Bunića* (ne bi nikako smjeli zaboraviti njegovo monumentalno, mada nedovršeno djelo *Euharistija u životu Crkve kroz povijest*), navlastito u eklezijalnoj i socijalnoj dimenziji. Stoga autoru, na početku njegova intenzivnijeg teološkog bavljenja sakramentom euharistije, zahvaljujući na ovim zrcima euharistijske teologije, želimo da na tom tragu ostane, da ga produbi i tako potakne na istinsku eklezijalnu vjernost Kristu Spasitelju, kojemu neka je slava po sve vijeke vjekova.

Ante Mateljan

Nikola Dogan

U POTRAZI ZA BOGOM - Kršćanin u postmodernom vremenu

(Studia Diakovensia 5) Dakovo 2003, 447 str.

1. Dr. Nikola Dogan (r. 1944), svećenik đakovačke i srijemske biskupije, dugogodišnji profesor fundamentalne teologije na Teologiji u Đakovu i predavač na postdiplomskom studiju KBF-a u Zagrebu, prikupio je materijale s područja kojim se dugo bavi, te ih priredio kao knjigu pod naslovom *U potrazi za Bogom. Kršćanin u postmodernom vremenu*. Već sam naslov, koliko je izazovan za čitatelja, toliko je zahtjevan za samog autora. Odmah na početku smijemo ustvrditi kako je autor, u okvirima koje se sam postavio (a to su okviri klasičnog područja kršćanskog temeljnog bogoslovlja, jasno u kontekstu suvremenog svijeta i njegovih problema), na taj izazov vrlo uspješno i odgovorio.

Gledom na *naslov i podnaslov*, autor polazi od nedvojbene činjenice da je čovjek religiozno biće, čija se religioznost očituje, među ostalim, i u neprestanoj potrazi za uporištem vlastitog života. Stoga je potraga za Bogom aktivnost čovjeka, tražitelja. K tome, podnaslov upućuje na konkretne uvjete u kojima se to traženje odvija, a to su vrijeme i uvjeti postmoderne. Da bi te uvjete detaljno razložio i protumačio njihove posljedice, autor se je uputio izdaljega. Prva polovica knjige tako obrađuje predmodernu i modernu, a druga polovica postmodernu – kao vrijeme relativizma, te izazove postmoderne za kršćanina i kršćanstvo. Pogledajmo, dakle, ukratko sadržaj ove knjige.

2. Nakon *uvoda*, u kojem objašnjava razloge pisanja knjige u ovakvom obliku, nalazi se *Sadržaj* (čini mi se da mu je to neprikladno mjesto, jer ga ovako svaki put treba tražiti u knjizi, a daleko bi zgodnije i praktičnije bilo da se nalazi na kraju). Potom slijedi *I. DIO: PREDMODERNA I OBJEKTIVIZAM*, koji je podijeljen na četiri poglavlja: *Osnovno značenje pojma religija* (str. 23-41); *Sveto -*

središte religije (str. 43-68); *Očitovanje svetoga* (str. 69-95); *Čovjek i sveto* (str. 97-117). Osnovna nit koja se kroz ova četiri poglavlja provlači je fenomenološko određenje religije i svetoga. Stoga je ispravno izabran i sam naslov koji upućuje na nastojanje oko objektivnog dohvaćanja religijske stvarnosti. Odnosno, veli autor, «započeli smo analizom najizvornijih religijskih formi, zatim smo pokušali studirati središnju kategoriju svake religije – *sveto*. Analizirali smo u tom kontekstu posebno načine na koje *homo religiosus* očituje svoje religiozno biće i svoju religioznost. Ipak, u cijeloj toj studijskoj analizi religioznog fenomena posebno mjesto zauzima teologija religioznosti. Ona za nas predstavlja i najvažniji dio ovog studija» (str. 114). Taj teološki dio usredotočen je, u stvari, na osnovne elemente teološke antropologije, specifično kroz analizu najdubljih relacija međuljudskih odnosa što kulminiraju u ljubavi, a koja je temeljna teološko-antropološka kategorija.

3. U nastavku, slijedeći razvoj filozofsko-teološko-religijskih razmišljanjanazapadu, poglavitu dvadesetom stoljeću, autor izlaže *II. DIO: MODERNA I SUBJEKTIVIZAM*. Raskid s prošlošću, industrijalizacija, urbanizacija i sekularizacija dovode do desakralizacije, koja pak vodi na rub s kojega je lako sunovratiti se u ateizam i nihilizam. I ovdje nas autor, kroz četiri teme / poglavlja vodi od začetaka moderne do njezine izgubljenosti: *Identitet modernosti* (str. 121-145); *Moderna i vrijeme desakralizacije* (str. 147-164); *Moderna i ateizam* (str. 165-194); *Moderna i nihilizam* (str. 195-217). Svako od ovih poglavlja u stvari je prilično zaokružena analiza jednog od fenomena moderne, koji je osobit ali i nerastavljiv od cjeline. Da je tako može kao ilustracija poslužiti upravo tekst u kojem autor kroz nihilizam Fridricha Nietzsche-a ocrtava posljedice modernog subjektivizma. «U čitavom tom procesu sekularizacije i sekularizma, ateizacije i ateizma najavljuje se novo vrijeme, koje je po svojem ustroju i naravi vrhunac i kruna svih procesa u kojima je moderna malo po malo razarala klasično i predmodernu razdoblje. U konačnici, kao plod svih racionalističkih analiza, zaključaka i postavki moderne, nalazi se nihilizam. I kad se u stvarnosti više ne uvažava i ne prepoznaje nikakva viša metafizička zbilja, tada dolazi vrijeme u kojemu se spoznaje da je temelj i osnova čitave stvarnosti *nihil*, ništa. Nihilizam je vrhunac svih modernističkih procesa koji, na koncu, sve što postoji proglašava neutemeljenim i besmislenim» (str. 194).

4. Dok je oznaka predmoderne objektivizam, a moderne subjektivizam, autor je kao oznaku postmoderne izabrao

relativizam, te je tako i naslovio *III. DIO: POSTMODERNA I RELATIVIZAM*. (Možda bi se čak moglo napisati postmoderna = relativizam). Ovaj dio je nadasve zanimljiv onima koji traže filozofske korijene postmoderne misli. U uvodnom poglavlju *Osnove postmoderne* (str. 221-243), autor podržava ideju kako je kraj moderne jasno uočljiv već u misli Marina Heideggera (i njegovu tumačenju odnosa bitka i vremena). Nakon dekonstrukcije onto-teologije, nužno slijede *Kritika uma prosvjetiteljstva* (str. 245-274) koju su u praksi započeli M. Horkheimer i Th. Adorno, a kraju priveli J.-F. Lyotard i G. Vattimo, te *Dekonstrukcija metafizike* (str. 275-301) J. Derrida, koja je širom otvorila vrata najraznovrsnijim religioznim idejama i potrazi za svakovrsnim religijskim iskustvima New Age-a. *Novi procesi u postmodernoj* (str. 303-321), ilustracija su onoga što nam se upravo događa: amerikanizacija i globalizacija svijeta, izmješanost znanstvenog i mističkog, etički relativizam i novi oblici religioznosti, gubitak oslonca i zanemarivanje teologije. I eto nas, religijski, pred apsurdnom situacijom: Odjednom se je sveto opet našlo u središtu, ali mu više nema tko odrediti pravi smisao! I tu se, veli autor, otvara «izazov i mogućnost za religioznu, pravu kršćansku misao o čovjeku, svijetu i bogu. Upravo postmoderna pokazuje snažan potencijal da se iz iskustva modernoga svijeta, s kojim je prekinut životni odnos, sada ostvari novi život religioznosti i religije» (str. 320).

5. Upravo to je zadaća koju autor stavlja pred sebe u *IV DIJELU: KRŠĆANSTVO U POSTMODERNOM VREMENU*. Moglo bi se reći da je to pokušaj jednog nacrtu fundamentalne teologije za današnje vrijeme. I ona je podijeljena u četiri poglavlja: Prva dva su analitička: *Temelji kršćanstva* (str. 325-352), u smislu objave Božje istine o čovjeku u Isusu Kristu; te *Čovjek u potrazi za smislom* (353-375), gledom na mogućnost pronalaska smisla kroz odnos prema Bogu i bližnjemu. Druga dva su u osnovi sintetička: *Suvremena antropologija* (str. 377-399), koja govori o suvremenoj (postkoncilskoj) kršćanskoj antropologiji, usredotočenoj na slobodu, dijalog i vrednote, te *Kršćanin u postmodernom svijetu* (str. 401-424), u kojem autor želi uputiti na neke naznake koje omogućuju korak naprijed, korak prema «pronalasku Boga». Možda je zgodno citirati par zaključnih autorovih misli: «Budućnost kršćanstva u postmodernom vremenu ovisna je o ispravno shvaćenoj biti kršćanstva. Kršćanstvo je civilizacija ljubavi, ono je u biti bitka i čovjekova bića... Upravo jer svakodnevno i uvijek

traži ljubav, čovjek ukazuje na svoju narav koja traži Boga ... U tome traženju nalazi se njegova kršćanska snaga, nada i ponuda i u postmodernom vremenu» (str. 423-424).

6. Na kraju nam je iznijeti i nekoliko vlastitih utisaka. Ponajprije, mada posve znanstvena, knjiga se vrlo lagano čita jer je pisana ugodnim stilom i jasnim jezičnim izričajima. Nedvojbena je autorova upućenost u materiju o kojoj piše, što se vidi također i iz obilja literature koja je donesena na kraju djela (str. 425-447). Očito je da je to plod dugogodišnjeg bavljenja ovom problematikom. Korisno je također upozoriti, da je bez većih poteškoća moguće čitanje po dijelovima, te da ova knjiga može poslužiti onima koji se zanimaju da pojedine segmente predmoderne, moderne ili postmoderne.

Ipak, ne bi bilo pošteno završiti ovaj prikaz bez nekoliko upozorenja. Ne radi se o kritici samog rada, nego o prisutnim ograničenjima, o kojima ipak treba povesti računa (da netko ne bi očekivao više od onoga što je objektivno moguće u njoj naći). Doista, kako reći za knjigu od 447 stranica da je u njoj obrađen tek jedan (manji) dio problematike koju sugerira naslov? A doista je tako. Naime, ovdje se nalazimo pred problematikom ljudskog traženja Boga, i to ponajviše pod filozofsko teološkim vidom. I taj dio je dobro obrađen. Dapače ponegdje i zaista izvrsno. Ali, upravo nas postmoderna neprestano upozorava da to nije sve. Čak nam veli da može postati problem ako se zaustavimo na filozofsko-teološkoj stepenici. Autor je izložio filozofijske korijene i podloge postmoderne, njene sadašnji filozofijske temelje i implikacije za filozofiju i teologiju. Ostaju, međutim još brojna područja, na kojima se također odvija *potraga za Bogom*: područja poetike, umjetnosti, prirodnih, antropoloških i društvenih znanosti. Za poželjeti je da se u nizu *Diakovensia* nastavi «potraga za Bogom», i na ovim, ne manje značajnim područjima.

7. Međutim, kao zaključak, valja istaknuti najvažniju činjenicu, na koju dr. Nikola Dogan jasno upućuje: *Ma na koji način i ma u kojem vremenu i uvjetima, naša potraga za Bogom nije drugo do li potraga za samom ljubavlju. I u tome se krije tajna*. Hvala mu što je ovom, za neupućene možda i zahtjevnom, a za teologe vrlo zgodnom i korisnom knjigom, upravo na tu istinu upozorio.

Ante Mateljan

Dr. sc. Nikola Anić

NA PUNTI HVARA – SUĆURAJ

Spomenici kulture i kulturna baština.
Sućuraj – Zagreb, 2003. Piščeva naklada, ilustrirano, 114 str.

U predgovoru ovoga rada na str. 11 N. Anić nam svečano obznanjuje da ga je pisao *znanstvenom metodologijom*. O «znanstvenoj metodologiji» u jedinstvenom tumačenju N. Anića pisao sam dosad već dvaput: *Povijest se piše prema izvorima i argumentirano*, «Služba Božja» 1/XXXVIII., Makarska 1998., str. 125-139 (to je odgovor na njegov osvrt u istom časopisu /po njemu – *periodici*/: *Tvrđnje o stanovnicima istočnoga dijela otoka Hvara*, «SB» 3-4/XXXVII./1997., str. 337-346), te ponovno u osvrtu na njegov rad o sućuranskoj župnici: *Proizvoljno i nekorektno*, «Periodični izvještaj Centra za zaštitu kulturne baštine otoka Hvara» 163/1999. g., 201-203. Odgovora, barem izravnog, od strane N. Anića nije bilo; no to nipošto ne znači da je «ostao bez teksta» - upravo se osvrćem na njegov tekst, koji je, po mom mišljenju, pisan istom «znanstvenom metodologijom» kao i prethodni; N. Anić je barem po tome dosljedan.

U predgovoru na str. 9 gosp. Anić lamentira kako nitko dosad *nije ni pokušao napisati* nešto o kulturnoj baštini otoka Hvara od Jelse prema istoku, pa je ta teška dužnost, barem u pogledu Sućurja, pala na njegova nejaka pleća. Neistina: sam je potpisani u prethodnom desetljeću, na stranicama makarskoga časopisa «Služba Božja», objavio tri znanstvena i dva visoko stručna rada o hvarskim naseljima istočno od Jelse (redom: o Poljicima, Zastrazišću, Gdinju, Bogomolju i Sućurju – SB 2/XL., 187-200; 2/XXXVIII., 159-184; 4/XXXVII., 327-348; 1/XXXV., 29-52; 1/XXXIX., 15-56), gdje su navedeni i brojni drugi radovi na tu temu; o svima njima N. Anić ne želi ništa znati, a očito ne zna da hvarsko kazalište nije nastalo dovršetkom Arsenala 1624. (str. 9-10), nego 1612., iako to zna svaki obrazovaniji Hvaranin, da o «doktorima znanosti» i ne govorimo. Na str. 10

124

stoji kako je *u ognju i pepelu nestala...u vatri (!)* stara crkva sv. Jurja, koja mu je sada iz 9. st. (u svom radu «Župna crkva...u Sućurju» iz 1997. tvrdi da je – ranokršćanska), *jedna od prvih crkava na Hvaru i okolici!* (ovome, držim, ne treba znanstvenoga komentara), te da su *omiški... gusari 1280. porušili samostan otaca pustinjaka...itd.* – o ovim sam Anićevim mistifikacijama, izravno suprotstavljenima svim dostupnim arheološkim i povijesnim podacima, već govorio u navedenim osvrtima. Na str. 11 tu je i tvrdnja da je staroga sv. Jurja *do temelja porušila... 1896. ...Hvarska komuna...čak i grobove su opljačkali i raznijeli po privatnim zbirakama* – gola neistina: hvarska je Komuna prestala postojati još 1811. (N. Duboković Nadalini: *Moderne administrativne općine na Hvaru, Prilozi povijesti otoka Hvara I./1959.*, 122 sl.), otkad postoji samostalna sućuranska općina (uz prekid od 1955.-1993.) – što i sam ističe na str. 76; staroga sv. Jurja srušili su sami Sućurani - na vlastitu molbu, a uz privolu nadležnih vlasti - jer je bila pretijesna i ruševna; nema nikojeg dokaza da se netko okoristio inventarom iz crkve ili iz grobova sv. Jurja, što je sve bilo uništeno zbog nepoznavanja povijesno-umjetničke vrijednosti ovoga spomenika. O svemu sam naznačenom pisao u navedenim osvrtima i u svom radu o Sućurju, ali sve to N. Anić sustavno ignorira – *sve za ugled i dostojanstvo zajedničke nam domovine Republike Hrvatske!*? (ista str. 11).

Na str. 14 N. Anić navodi akt o zaštiti sv. Ante u Sućurju iz 1976.; po njegovu navodu ispada da je ta crkva *baroknog sloga, s unutar «gotičkog sloga»* - budi nam dopušteno posumnjati, da je nadležna konzervatorska služba toliko nepismena. Na istoj se 14. str. tvrdi da je Fortica u Sućurju *odigrala povijesnu ulogu u obrani od Turaka...u XVII. st. i posljednjim borbama s Turcima 1718. godine* – šteta da je N. Anić propustio navesti ikoju potkrepu za ovu tvrdnju, dosad nepoznatu u zavičajnoj historiografiji.

Na str. 17-22 obrađeni su «najstariji spomenici materijalne kulture», od «diluvijskog razdoblja» (=?) do tobožnjeg «neretvanskog»; pri tome je sustavno ignoriran rad arheologa Nikše Vujnovića (inače Anićeva sumještanina): «Prehistorijsko i antičko razdoblje na području naselja Sućuraj» (Prilozi povijesti otoka Hvara XI./2002., 45-79) : moguće stoga, jer je ovaj rad – za razliku od Anićevih fantazija - pisan uz punu znanstvenu kritičnost, no možda i zbog još pokojeg razloga, o čemu kasnije. Citat na str. 17 vrijedi iznijeti poduže: *Iz doba neolita, krajem*

XIX. st., pronađena je...kamena sjekira koja pripada mlađem kamenom dobu neolita, čija se starost cijeni na oko 10 000 godina. Grga je Novak...Isti taj Grga Novak tvrdi, međutim, da hvarski neolit počinje istom pred 6 500 godina, ili 4 500 godina prije Krista («Hvar kroz stoljeća», Zagreb 1972., 11), pa je i opet šteta da dr. sc. N. Anić nije ni ovdje potanje izložio svoja jedinstvena «znanstvena otkrića».

Na str. 18 i 89 imamo jedinstveno «paleontološko» otkriće: *kamen na kojem se vide tri prednja zuba, slično prastarom čovjeku, s kristalnom oblogom (!). Ostaci prvog čovjeka?, pita se pisac (ostaci praoca našega Adama, homo sućuriensis, homo anićiensis ?!).* Ipak, oprez, jer se nalazi još znanstveno obrađuju.

Na istoj str. 18 navodi se «akademik Stjepan» Banović i njegovi opskurni podaci iz 1920-ih, iz kojih da je razvidno kako je ovdje *u davnini bilo neko drugo mjesto, pa je uslijed potresa groblje propalo u dubinu...No, to nije sve: i na Mačenu Badu vide se u moru zidine (!) nekog davnog naselja; ostaci pak nađeni u sućuranskoj luci 1870. (?), a od starog sućuranskog bora, što se potvrđuje stajalištem Banovića* (jedinstvena sintaksa je, naravno, Anićeva). Mogući zaključak: na istočnoj «punti» Hvara možemo očekivati novu Atlantidu, a na pomolu je i nova biljna vrsta (*pinus sućuriensis* ili *anićiensis* ?). Inače, Stipan Banović nije bio nikakav akademik, nego pučki učitelj i folklorist (HBL 1, 425-426).

Ali ne samo to: Sućuraj je postojao i u doba Ilijade i Odiseje, kada je i *Grabčeva špilja na Hvaru, preko puta Šćedra (!), bila u neposrednoj vezi sa boravkom jednookog Kiklopa!* Potvrde za to «znanstvenik» N. Anić nalazi kod – poznatog falsifikatora R. Salinasa Pricea, «otkrivača» Troje u Gabeli, i dubrovačkog mistifikatora A. Vučetića: *sve ovo upućuje...da su tu živjeli ljudi u doba helenizma (!, str. 18-19)* - po čemu se vidi, kako ovaj navodni povjesničar ne zna uopće što je to helenizam.

U ilirskom razdoblju tu je *dugački zid koji, po narodnoj predaji, pripada ilirskoj carici (!) Teuti.* U blizini je i *vojna ilirska utvrda* (po Aniću valjda ima i utvrda koje nisu vojne?!), koja *pripada vojskovođi Demetriju Hvarskom, a to je razdoblje od III. do I. st. prije Krista* (dakle je Demetrije živio oko 300 godina!). Pri tome se poziva na «recenziju» (=?) dr. B. Gabričevića, koju da je ovaj napisao malo prije smrti (str. 19), pa bi bilo zgodno da to i druga pisana mišljenja stručnjaka, na koja se stalno poziva a koja nitko osim njega nije vidio, jednom objelodani u faksimilu. Arheolog N. Vujnović, naprotiv, priče o Teuti i Demetriju smatra

neodrživim teorijama bez potvrde u materijalnim ostacima na terenu (n. d. u PPOH XI., 77) – zato je, valjda, ovaj rad N. Anić i osudio na *damnatio memoriae*. Slijedi neka ilirska gomila, za koju je navodno G. Novak konstatirao...*da se u njenoj središnjici (!) nalazi pokopan ilirski vojskovođa sa svim ratnim sadržajima (!) – str. 19*). Na str. 92, uz fotografiju, precizira se: *...u središnjici tumula se nalaze zemni ostaci vojskovođe s karom (!), konjima i drugim označjem (!), IV. st. pr. Krista*. Iz ovoga mi obični smrtnici možemo zaključiti jedino vrhunaravnu vidovitost G. Novaka i N. Anića, koji i u neotkopanom tumulu znaju što je i kada bilo pokopano. – Za ovo je razdoblje sreća da su *ostale...i stare ilirske (!) kuće – bunje, torijuni, od kamena na suvozidu, okruglog oblika, a vrhovi šiljasti (!) – str. 19-20*). Znamo li da su se ovi «trimi» gradili sve do sredine 20. st., posve je nevjerojatno da su sućuranski primjerci još iz ilirskog razdoblja – za što, uostalom, nema nikoje arheološke potvrde.

Ulazimo u rimsko razdoblje (str. 20-21), gdje N. Anić i dalje nekritički preuzima davnoga pisca V. Pribojevića, koji govori o «dvama gradovima» na položaju kasnijega Sućurja; razlošniji bi bilo pretpostaviti veća rimska gospodarska imanja (N. Vujnović, n. d., 62 sll). Fortis da je vidio amfore *na plitkom...u naslagama (!), obrasli (!) algom*. Izronili su i neku kost, koju je N. Anić odmah poslao G. Novaku u JAZU na analizu: *odgovoreno je da kost pripada galiotu-veslaču i da je stara preko 2100 godina, isto je lokalitet Perna (!)*. Kako su «analitičari» JAZU ustanovili da je u pitanju baš ostatak veslača i baš iz toga vremena – tajna ostaje skrivena u osobnom arhivu N. Anića.

Neretvansko razdoblje (str. 21-22): i ovdje pisac ponavlja nekritičke zaključke starije literature o tobožnjem neretvanskom naseljenju Sućurja još u 8. stoljeću, iako sva arheološka i povijesna evidencija ukazuje na to, da je ovo mjesto ponovno naseljeno tek u 15. stoljeću. Pri tome krivo navodi «Manuale del Regno di Dalmazia» VI.-VII. iz 1876., kojemu je L. Maschek (po Aniću: Machek/Masche) bio tek izdavač, dok je članak napisao, sudeći po inicijalima, mjesni župnik don Juraj Plančić. Aniću su sve starije kuće i ruševine u Sućurju «neretvanske», iako za to nema nikakve znanstvene potvrde; svoje vlastite zaključke podmeće i N. Vujnoviću, koji o tome nije nikad ni govorio ni pisao. – Inače i ovdje i na više drugih mjesta (str. 21 i 67; v. i prije) pisac ponavlja svoje nebuloze o staroj crkvi sv. Jurja: te da je sagrađena u 9. st., kada su tobože oo. bazilijanci *sagradili dvore*, da su je obnovili augustinci u 12. ili 13. st., a 1896., *ne*

uvažavajući proteste Sućurana da su je razorili rušitelji iz Hvara, iz tadašnje vlasti, kao vandali, sigurno u nakani da u Sućurju ne ostane ništa vrijednoga...da se satire svaki trag kulturne baštine rijetko viđene na cijelom ovom kraju i na otoku Hvaru (!!!). Župnik je tada dao razbiti i spaliti dragocjenu sliku sv. Trojstva... U ovoj je bajci istinita samo godina rušenja crkve, a sve je ostalo ne samo lažno, nego i maliciozno: stari se sv. Juraj spominje istom 1331., a nema nikakva ukazatelja da je bio sagrađen mnogo ranije; povijesna pak vrela jasno govore o dolasku augustinaca istom početkom 16. st. Iako naš pisac (po sartreovskoj: «pakao – to su drugi») bezrazložno optužuje i Hvarane (!) i tadašnjeg župnika (Jelšanina don Stipu Vidalija), činjenica je da su staru crkvu porušili sami Sućurani (pisac propušta navesti i jedan od njihovih «protesta») zbog tjesnoće i ruševnosti, uz dozvolu nadležne kotarske vlasti u Hvaru (ne znam za eventualno mišljenje tadašnjih konzervatora), kojoj se može prigovoriti samo neupućenost, a nikako namjere kakve podmeće N. Anić. Uništavanje, pak, inventara stare crkve ide «na dušu» tamošnjem i tadašnjem crkvinarstvu, dakle Sućuranima, a nikako nenadležnom župniku. O svemu sam ovome već pisao i sve bi to N. Anić morao znati, no on ostaje vjeran svojoj «jedinственој», ni na čemu utemeljenoj «interpretaciji». Napokon valja reći i to, da je za konačno uništavanje ostataka te stare crkve «najzaslužniji» - upravo N. Anić: on je u više navrata, kako sam piše (str. 21, 26, 67-68), tu vršio «arheološka istraživanja», tj. kao potpuni nestručnjak raskopao odnosni prostor, pa ne znamo hoće li budući istraživači tu više išta pronaći.

Navodeći (redovito netočno) razne starije sućuranske natpise, N. Anić iznosi na str. 24 kako su u prevođenju tih *epigrafa, na našu zamolnicu* (=na njegovu /Anićevu/ molbu?) sudjelovali razni, a među njima i potpisani. Za druge ne znam, ali ta tvrdnja u odnosu na mene bezočna je laž: nisam u tome sudjelovao ni na čiju «zamolnicu», već sam natpise iznio i preveo unutar svojega rada o sućuranskoj župi, svojedobno ga poslavši N. Aniću za zbornik o Sućurju, koji u zamišljenom obliku (zahvaljujući, čini se, najviše istome Aniću) nije nikad ni izišao. Vidjevši kamo sve to vodi, rad sam bio povukao, ali mi ga Anić nikad nije vratio, očito za to da ga može prepisivati (najčešće pogrešno, tendenciozno i maliciozno, kako slijedi). O tome sam već pisao, a taj rad, koji sam na sreću imao u dvostručnici, objavljen je u «Službi Božjoj», što je spomenuto. O tome u Anića «ni mukajet».

Na str. 25 i uz fotografiju na str. 100 imamo još jednu mistifikaciju: nadgrobnu ploču koja je tobože bila *na grobu biskupa fra Bartula...grb je otučen...Na toj ploči nalazi se...stara sućuranska galija sa zastavom sv. Andrije iz bitke kod Lepanta 1571*. Istina je jedino to, da je predmetna ploča pronađena u crkvi sv. Ante (odakle, očito, i potječe) te da je istom u najnovije vrijeme bila prenesena pred sv. Jurja; po provenijenciji znademo da je barem stotinjak godina mlađa od Lepantske bitke s kojom, prema tome, ne može imati nikakve veze; nikakva «sućuranska galija» nije nikada postojala – jedva je i cijela stara Općina (otoci Hvar i Vis) uspijevala opremiti jednu ratnu galiju, a kamo li da bi to moglo maleno selo! N. Anić je, usput, propustio pojasniti zašto bi se to Sućurani borili pod stijegom sv. Andrije?! Poznato je da je biskupova nadgrobna ploča otučena za gradnje nove crkve i preuporabljena za sjedalo pred crkvom, pa to ne može biti ova, s koje uopće nije ništa otučeno; biskupova grobnica nije uopće ni otkopana (tu je sada pristupno stubište nove crkve te zid njezina nutarnjeg dvorišta), a kamo li identificirana! *Sapienti sat?*

Na str. 26 kratka je «povijest» župne kuće, ranijeg augustinskog samostana: po N. Aniću, podigli su ga monasi bazilijanci u 9. st. *na ruševinama rimskog kaštela*, a dogradili su ga tobože augustinci u 13. st. U stvarnosti je zgrada podignuta, sudeći po ostacima mozaika, na mjestu neke antičke *villae rusticae*, «bazilijancima» nema ni traga ni glasa, a augustinci u ovdje došli istom početkom 16. stoljeća, kako svjedoče sva dostupna povijesna vrela. S tim u vezi je i navod na str. 27 o natpisu tobože iz 1309., koji pogrešno navodi, a o kojemu da - po N. Aniću i još ponekima (iznosi i mišljenja B. Gabričevića i G. Novaka, koja osim njega nitko nije vidio) - *nema spora*. Prešućuje moj stav o dotičnom natpisu, s kojim je polemizirao još na simpoziju u Sućurju 1995. g., a koji sam u međuvremenu objelodanio u spomenutom radu o Sućurju u «Službi Božjoj»: ondje dokazujem da je riječ o augustinskoj mistifikaciji iz sredine 17. st., što potvrđuju i materijalni aspekt natpisa i povijesni izvori, pa i oni augustinski.

O natpisu iz 1544., koji ja čitam «Frater Marcus», veli N. Anić (ista str. 27) da je fra Marko Domazetović doduše *došao iz Hercegovine u Sućuraj 1526., ali nije potvrđeno da je bio i 1544. i ne zna se njegov nasljednik...* Primjer lošeg prepisivanja mog rada o Sućurju: nije fra Marko ovamo došao te godine iz Hercegovine, nego augustinci prije toga bježeći od turskoga progona; te godine je fra Marko dobio zemlje od Općine za crkvu i povećanje

samostana, a 1543. dobio je fra Marko (ovaj ili neki drugi – to je u ovom slučaju nebitno) dozvolu za popravak samostana – nije li onda logično zaključiti da natpis govori o njemu?

Govoreći o mom čitanju natpisa na jugozapadnom krilu samostana/župne kuće, N. Anić tvrdi (str. 27-28) kako je *problem...u tom prijevodu (!)* taj, što fra Toma Acalinović nije 1651., kad je natpis nastao, bio ovdašnjim župnikom, *nego je od 1647. do 1656. župnik bio Marko Domazetović...*, što je naravno također prepisao iz mog rada – ali zašto bi graditelj uopće morao biti sućuranski župnik, a ne recimo tamošnji prior, ili na kojoj drugoj službi, pisac nam ne objašnjava. Slično je i s natpisom o uređenju vrta iz 1652.: moje čitanje i opet ne vrijedi zato jer Acalinović tada nije bio župnik, a magistar da je *postao... tek 1673.* (str. 28-29): još jedan primjer lošeg prepisivanja mog rada, u kom iznosim da se taj fratar odnosne godine samo *spominje* pod tim naslovom, dok ga je mogao steći i znatno ranije, a valjda i morao, kad se još 1641. navodi s prethodnim akademskim stupnjem bakalaureata.

Čini mi se nepotrebnim nadugo i naširoko navoditi razna čitanja pojedinih natpisa, pogotovu ono s pretpostavkom da označuje zampansku kongregaciju (str. 30), kad je iz pečata jasno da su augustinski samostani u hvarskoj biskupiji pripadali *dalmatinskoj kongregaciji*. Na istoj str. 30 N. Anić nam javlja o još jednom «jedinstvenom» otkriću: krušnoj peći u sklopu staroga samostana, nevjerojatnoga kapaciteta, a starijoj i od navodne «1309.»: šteta da ova «jedinstvenost» nije znanstvenije elaborirana.

Na str. 31 spominje nestanak kompleta katastarskih mapa Sućurja iz 19. st.: *Netko ga je pritajio, odnio. Na moju intervenciju, hvarski biskup msgr Slobodan Štambuk tražio je od svih župnika, ali su neki zanijekali krađu* – ovakve bi nejasnoće bilo poželjnije izbjegavati. Na str. 33 registriran je navodni *poziv na teološku raspravu...upućen...1883. ...don Šimunu Anzelinović (!)*. Iz manjkavog prikaza isprave ne može se točno razabrati o čemu je stvar, no kako sličnih poziva u to vrijeme nije bilo, vjerojatnije će biti riječ o povlasticama bratovštini/oltaru Gospe Karmelske – ovakve se isprave donose *in extenso*, odnosno valja da ih obradi netko tko- za razliku od N. Anića – poznaje latinski jezik. Na str. 35 je nešto o čitanju službenih spisa poslije mise s oltara – naravno na hrvatskom, jedinom jeziku koji je narod poznavao, što je bilo uobičajeno sve do u 19. st. – a to je po N. Aniću *nastavak bogoslužja na narodnom jeziku (!)*. Na istoj str. 35 još

je jedan primjer pogrešnog prepisivanja mog rada: svijećnjak s inicijalima bratovštine «novih stanovnika», gdje prvu riječ N. Anić krivo prepisuje kao A(bitare), što ništa ne znači, umjesto A(ltare) – valja znati latinski, kako je već napomenuto.

Na str. 37-38 i 98 je i opet krivo prepisano prezime Salvaresso (grb na kući Franičević iz 1560.) kao *Salvareso*, *Salvaresse* i *Salvarese*. Na str. 38-39 nova mistifikacija: nekakav natpis kojemu se izgubio svaki trag još 1972., no N. Anić je prethodno načinio *fotosnimak*, pa ga objavljuje na str. 109: na fotografiji se ne razabire ama baš ništa. Tu je navodno pisalo: CAP...ILIEVES KACIC / M...DC – što da prof. dr. Miroslav Granić sa Sveučilišta iz Zadra čita: «Kapetan Mate Kačić, 1600. godina!» Potpisani ne može dokučiti odakle bilo tko, a pogotovu ugledni sveučilišni profesor, može u ovom i ovakvom natpisu (ukoliko je točno prenesen) pročitati ime «Mate»?! – pa izražavam sumnju u autentičnost i natpisa, i nadasve njegovog čitanja. Ovaj je dvojbeni natpis međutim dao povoda N. Aniću da iskonstruira čitavu teoriju o ranijem naseljavanju Donje Bande u Sućurju, iako je povijesna činjenica da je ovaj dio naselja nastao početkom Kandijskog rata, kako sam iznio na temelju hvarskih općinskih «gracija» i što potvrđuje i crtež objavljen u radu (po N. Aniću: *separatu*) V. Kovačić u PPUD 28, 161. Taj crtež iz 1613. g. Aniću dakako ne vrijedi, jer on zna bolje kako je prije otprilike 400 godina bilo u Sućurju!

Na str. 40 govori se o sućuranskoj Fortici iz 1613.-1631.: ona je po našem piscu bila *jedna od najvećih u ovoj okolini, a treća na Hvaru, poslije hvarske i starogradske fortice, veća od jelške i vrboske* (!= od jelšanske i vrbovačke). U zbilji, u Starom Gradu i nema nikakve tvrđave, nego su dvjema kulama utvrđeni dominikanska crkva i samostan, dok su u Jelsi i Vrboskoj utvrđene crkve. Tu nas N. Anić ujedno izvješćuje, kako je u Ratnom arhivu u Beču 1995. *pronašao...original fortice iz 1821.* (!), tj. austrijski arhitektonski snimak ovog objekta iz te godine – iako je taj nacrt desetljećima poznat (presnimio ga je još N. Duboković 1960ih), te nema ni govora o nekom «otkriću». Pisac ujedno tvrdi da je kula (porušena bombardiranjem 1944.) ove Fortice bila visoka *do 35 metara*, dakle koliko i zvonik hvarske katedrale – što je teško vjerovati.

Na str. 43 N. Anić kazuje za porušenu kuću biskupa fra Bartula Kačića Žarkovića kraj sv. Ante da je *bila velebna, dvokatna, dvodjelna* (!=dvodijelna) *velika palača* – iako je prema njegovoj vlastitoj nespretnoj rekonstrukciji na str. 101 u pitanju bila tek skromna kuća, što je vidljivo i po sačuvanim tlocrtnim

gabaritima. – Na spomenutoj str. 43 navodi se za nestalu crkvicu Gospe Ružarice, navodno na mjestu današnje sv. Ante, da je bila veličine od 12 za 6 lakata, što po Aniću znači 4,5 x 2,6 metara: po njemu ispada da taj «lakat» ima različitu metričku vrijednost u dužini (0.37,5 m) i u širini (oko 0.43,3 m)! U stvarnosti je mletački lakat imao dužinu od 0,68 m, a hvarski bio nekoliko centimetara duži.

Na str. 47-49 slijedi zbrkana priča o nestaloj crkvici i «samostanu» Sv. Križa. Iako je morala biti riječ o malenu i privremenu gostinjcju, N. Anić bez ikojeg temelja taj «samostan» poistovjećuje s kućom Perić, sada ruševinom, i tvrdi da je *imao klauster* (!=klaustar) i *bio graciozan za 21 osobu (13 fratara i 8 mladića), kako stoji u zapisu iz 1649. (kojemu i gdje?) ...okolo je sve bilo u cvijeću i s brojnim stablima naranača, smokava i drugih sadržaja* (!). Ispada da je ovaj «samostan» bio veći i od onodobnog makarskog!

Na tragu je istih fantazija i izlaganje na str. 49-50, gdje se opisuje *reprezentativna građevina, raskošni dvorac, pravi tvrđalj...vl. baštinika Juričević*. Potpisani je bio u više navrata u Sućurju, no valjda zbog slabovidnosti nije vidio ovakve čudesne građevine. N. Anić očitito ne zna, da «tvrđalj» nije opća imenica, već naziv lokaliteta u Starome Gradu, po kojemu je tek kasnije nazvan i tamošnji dvorac Hektorovičevih. Po našem piscu ovaj su «dvorac», inače *bogat sadržajima stare provenijencije* (!), počeli graditi još Iliri, zatim je bio sjedištem nekoga patricija u 14. st. (tj. kad Sućurja nije ni bilo), pa su tu stanovali «neki pomorski kapetani i vojvode», a u 18. st. i – «židovski trgovci». Za ovakve je maštarije uzaludno i očekivati neku potvrdu!

Na str. 50 i 101 (uz fotografiju) imamo sljedeću mistifikaciju, onu o «staroj neretvanskoj kući» čak iz 12. stoljeća, a nadograđenoj tobože oko 1651. (potonja je godina očitito «izvedena» od dvaju natpisa – od kojih je jedan N. Anić uzidao u vlastitu kuću – a zacijelo potječu sa župne kuće, o čemu sam pisao). U zbilji, ova kuća, porušena 1970-ih, mogla je nastati kao prizemnica najranije sredinom 17. st., kad je i nastala Donja Banda, a izgled pred rušenje nije dobila prije 19. st. Ali ne: *pouzđano se znade da je tu stanovao 1673. vojvoda Tadija Kulišić...* – odakle N. Aniću ova pouzđanost, nije ničim naznačeno; valjda ima «vremeplov» pa zna sve što je ikada bilo, barem na sućuranskom području, te mu dokumentarne potvrde nisu ni potrebne.

Dalja je mistifikacija na str. 51: *Kotarčevi dvori...poseban raritet kulturne baštine u Donjoj Bandi. To su dvori starih*

Kotaraca... Kotarci se kao stanovnici Sućurja uopće ne spominju u vrelima; navodi se jedino Cvitan Kotarac u bosaničkom natpisu iz 1655., nekad u starom Sv. Jurju, koji N. Anić, kao i više drugih, donosi pogrešno (str. 23 i 100) i proizvoljno tvrdi da je posvećen biskupu Žarkoviću. Ako je taj Kotarac uopće i živio u Sućurju, odakle N. Anić zna da je to bilo baš u ovoj kući (uostalom porušenoj u novije vrijeme)? Ima li on doista «vremeplov» posebno podešen za Sućuraj?!

Nova mistifikacija slijedi već na idućoj, 52. str., kada govori o sjevernom dijelu današnjega naselja, Gornjoj Bandi. Po našem piscu nastala je ona već u 13., a razvila se u 15.-16. st. U stvarnosti, ovaj dio Sućurja nastao je tek nakon 1613., tj. iza gradnje mletačke kule (Fortice) te godine, preseljenjem u ovo «novo selo» iz «staroga sela», ranijeg Sućurja dalje od mora koji kilometar zapadnije: to je bjelodano iz rada V. Kovačić o sućuranskoj Fortici te iz rada potpisanog o ovdašnjoj župi. Na istoj strani imamo još dvije mistifikacije: najprije onu o Anđelinovićima, koji su tobože *došli 1580. iz Zastrazišća te pripadali...staroj plemićkoj hvarskoj obitelji*. Neistina: sućuranski Anđelinovići ili Anzelinovići došli su s obližnjeg kopna istom 1646. i nemaju nikakve veze (osim prezimena) s vlastelom Anđelinović-Angelini, koji su u Zastrazišću stekli imanje tek prvih desetljeća 17. st. (v. moj rad o zastraziškoj župi), pa se nisu mogli četrdesetak godina prije toga odavde preseliti u Sućuraj, a izumrli su u Jelsi 1901. Po Aniću se *izvjesni Grgo Jeličić još u XVI. stoljeću spominje kao moreplovac i ribar (!)*, dok dosad poznati povijesni izvori bilježe Jeličiće u Sućurju tek od 1620. Ako ovaj pisac doista poznaje vrela koja spominju Anđelinoviće i Jeličiće već u 16. st. u ovom naselju, onda je red da ih i navede; u protivnom takve «podatke» valja smatrati mistifikacijama (da ne upotrijebimo «jaču» riječ), kako ih i ovdje smatram.

Na str. 53 imamo još jedan *raskošni dvorac, veliki Kaštelet... s divnim prozorima i balkonima* nekoć navodno biskupa fra Bartula Kačića Žarkovića, odakle bi ovaj nostalgично promatrao svoj rodni kraj na kopnu, *otkuda (!=kamo) se nikad nije vratio*, nego je *zavještoval* (!) da se pokopa u Sućurju. Iako pisac domeće i navod franjevačkog povjesničara Zlatovića iz 19. st., koji – valjda *ad maiorem Ordinis sui gloriam* – tvrdi da su ti dvori bili «načinjeni poput velikaških Kaštela srednjih vjekova», ipak je teško povjerovati da je u Sućurju bilo toliko čudesnih dvoraca, kao da je riječ o dolini Loire u Francuskoj, a ne o malenom naselju što je sve do početka 19. st. bilo tek skromno selo. O

konkretnom je slučaju teško suditi jer je, po samim pišćevim riječima, sklop bio devastiran, a šteta je da na više mjesta ne navodi katastarske brojeve odnosnih čestica. On, međutim, i obližnju kuću za odmor akademika Ž. Jeličića naziva «dvorcem-vikendicom»!

Čini se da N. Anić nije samo povjesničar, nego i povjesničar umjetnosti, no i u tome je «jedinствен» kao i u svemu ostalome: po njemu renesansa traje od 13. («renesansna» krstionica tobože iz tog stoljeća – str. 102) do 18. stoljeća (*zdenac-umivaonik* /!/ i kruna cisterne iz 1760-ih – str. 57), a porušena kuća (*velebna zgrada-palača*) braće Bulat po njemu je – gotička, iako je bila sagrađena 1898. i na njoj, prema fotografiji, nije bilo tragova neogotike (str. 73 i 106).

Na str. 61-62 te uz fotografije na str. 93 i 95 i opet nova mistifikacija, ovoga puta o «starom groblju» na Crljenici. Najprije bez ikakve potvrde iznosi da je pop Margetić 1878. samo obnovio kapelicu na ovom groblju, dok bi po Aniću ona postojala od ranije, a zatim kazuje da je ovdje *11 niskih kućica pokrivenih pločom i kupom u kojima su se sahranjivali mrtvi, a to je stari rimski običaj iz doba rimskoga boga Lara, larizam. Drugo...se tu nalazi nekoliko grobova u obliku stećka kao iz doba bogumila...* Uz ilustracije, međutim, nema nikakvih ograda: u pitanju su *grobovi iz doba Rimljana, larizam, I. st. pr. Krista, odnosno bogumilski stećci* /!/, *iz doba kada su Hvarom u XIV. st. vladali bosanski vladari*. Krenimo od početka: nije bilo nikakvog «rimskog boga Lara»; Rimljani su vjerovali u «penate i lare», niža božanstva kuće i groba, a Anićeva tvrdnja da je izmišljeni «bog Lar» imao čak i svoje «doba», pokazuje kako ovaj «povjesničar» smatra da su rimski «bogovi» - povijesne ličnosti, što ne treba komentirati. «Larizam» je pak još jedan od «jedinственih» doprinosa N. Anića znanosti – pojam je dosad, koliko znam, nepoznat. U 14. st. Sućurja nije ni bilo (osim u Anićevoj mašti), pa nisu ni «bogumili» tu mogli podizati svoje grobove. Uostalom, i sam N. Anić ističe da je ovo groblje bilo pokopalište od 1816. do 1923., uz povremene kasnije ukope, pa tako samome sebi «skače u usta»; «larističke» i «bogumilske» grobnice su u stvarnosti zidani oblici starijih stećaka-sljemenjaka, prema uzoru na one u Makarskom primorju, odakle ovdašnje pučanstvo potječe.

Na str. 69 i 102 spominju se u *tubernakulu* (!=tabernakulu) moći nekih svetaca, koje je N. Anić (ne zna se čijom ovlašću) pred koju godinu iskopao iz oltarnoga grobića, te tvrdi da su (položene?) u 16. st. Nije jasno odakle mu taj podatak, kad za

dotični oltar i sam navodi da je iz 1692.?! Na str. 70 je posve nerazumljiv odlomak, o tome kako je 1997. bio *uređen novi vitarij (medaljon) u tamnoj crnoj boji, a pozadina je «nebo» (=?!).* – Na str. 70-72, 77 i 80 je podatak o križu na Portu, u spomen isusovačkih misija iz 1872., doslovce prepisan iz mog rada, ali s krivom godinom: 1782., koja se spominje četiri puta, pa ne izgleda kao tiskarska greška (u to je vrijeme isusovački red bio ukinut!).

Na str. 76 govori o paležu općinskog arhiva 1942., za što su krivi *neki iz ilegalnog otpora* (=?! – valjda misli na partizane, kojima je i sam pripadao), *pod uticajem (!) Bogomoljana* («pakao su drugi», v. prije). – Ipak, ima i pozitivnih primjera, npr. kad jasno i neuvijeno piše o uništavanju interijera («unutarnje arhitekture») Sv. Ante od strane tadašnjeg župnika 1964. (str. 77), ili o neprimjerenom mijenjanju spomen-ploče Anđelinovićima Danku i Anti (str. 79 – Danko se inače potpisivao: Angjelinović). – Na str. 81 piše kako je kod sebe pohranio kamene topovske kugle, navodno s dubrovačke Minčete: čini mi se da to sa sućuranskom baštinom nema nikakve veze, te da bi bilo prikladnije da ih je darovao Dubrovniku. – Na str. 83 spominje *nova crkvena stakla (!) ... napravljena u stilu vitraja*, iako vitraj nije stil, nego tehnika.

Na str. 84-85 N. Anić govori o dosadašnjem pisanju u vezi sa sućuranskom baštinom i posebno o simpoziju prigodom 350. obljetnice smrti makarskoga biskupa o. Bartula Kačića Žarkovića, održanom u Sućurju potkraj lipnja 1995. Pri tome prešućuje i moj rad i moje sudjelovanje na simpoziju, kao i rad kolege N. Vujnovića, također iznesen na istom simpoziju (o jednom i o drugom radu već je bilo govora). Ne smeta mu, međutim, da iz navedenog Vujnovićevog rada preuzme četiri ilustracije (str. 90), bez navođenja tko ih je, gdje i kada objavio; prešućuje i rad svog mještanina, starine Tome Mucala: *Kronologija Sućurja...*, Split 2003., brižljivo rađenog na temelju novinskih članaka-«znanstvena metodologija», nema što.

Na str. 85-86 najavljuje N. Anić podizanje spomen-ploče na samostanu – župnom dvoru, a na njegovu osobnu inicijativu: po predloženoj tekstu, imao bi sadržavati lažne, «anićevske» podatke – da je samostan tobože nastao u 9., bio dograđen od augustinaca u 13., a spaljen od omiških gusara 1280. (kada je Omiš već dvije godine bio pod Mlećanima, koji su ga i zauzeli da spriječe omiško gusarenje!). I podaci o turskim pustošenjima su odreda proizvoljni i netočni, kao i to kako je ovdje *boravilo*

nekoliko makarskih biskupa (koji i kada?!); samostan nije služio kao župni dvor tek od 1789., nego od gradnje u 16. st. Ni podatak o restauraciji ove župne kuće u tom naumljenom natpisu nije točan: ovdje je god. 1993., dok isti Anić na str. 28 kazuje da je obnova izvršena 1992.-1994. Ako ta «spomen-ploča» doista bude podignuta 2004. (ovo pišem u srpnju te godine) – bit će to jedini točan podatak na njoj!

Na str. 86 tri su sućuranske uvale zaštićene navodno za to, jer *imaju u moru salbun, sitni pjesak (!), čega nema na niti jednom mjestu na Jadranu – zar zbilja?* – Na str.87 spominje se gat u Sućurju, koji da su sagradili *Austro-Ugari* – to valjda na «jedinostvenom» Anićevom jeziku znači da je sagrađen pod austro-ugarskom vlašću, jer su se svi ovakvi objekti gradili novcem (i) mjesnih poreznih obveznika te na poticaj i uz sudjelovanje mještana. Na tom gatu podignut je kip sv. Nikole u prosincu 2003., navodno *kad je već ovaj libar tiskan*: ne objašnjava kako mu je uspjelo podatak o tome i fotografiju uključiti u već tiskanu knjigu! (u zbilji je ovaj njegov rad, koliko znam, izašao iz tiska lipnja 2004.).

Ako je čitatelj ovog osvrta dosad bio strpljiv, neka bude još malo: bliži se kraju. Ostaje još par fotografija, jer sam većinu njih već spomenuo i komentirao. – Na str. 91 na fotografiji se navodno *vide ...ostaci ilirskog naselja*, dok potpisani smrtnik vidi tek suhozidne gomile, posvudašnje na našem primorju. – Na str. 91, 92 i 94 su «temelji utvrde Demetrija Hvarskog», «ciklopski zidovi Demetrija Hrvatskog» (!!!), «ostaci rimskoga grada» te «zidine ... carice (!) Teute» - sve pusta *Anićiana*, na što je najbolje odgovorio od našega pisca prešućeni stručnjak, arheolog Nikša Vujnović. – Na str. 101 je *grob makarskog biskupa fra Bartula Kačića Žarkovića* – za koji smo već ranije utvrdili da nije ni otkopan. – Na str. je 102 nekakva «virtualna», kompjutorska «rekonstrukcija» izvornog izgleda pročelja stare crkve Sv. Jurja (uz ponovljenu podvalu da ju je *porušila vlast iz Hvara*); jer nema nikavog ukazatelja na temelju čega je načinjena, moramo je smatrati posve proizvoljnom. – Na str. 103 je zemljovid iz Fortisovog «*Viaggio in Dalmazia*», u kom je ovaj pisac, navodno, *prvi otkrio i svijetu obznanio...*, osim spomenute veće količine rimskih amfora u sućuranskom podmorju, *i korišćenje aloje*, tj. korištenje nitima agave «za pravljenje ribarskih mreža» (valjda u Sućurju): u zbilji ovaj pisac u II. svesku svog djela, tiskanog 1774. u Mlecima, na str. 180 najprije spominje Sućuraj kao «neugledno i osrednje napućeno mjesto» (*un poco osservabile*

luogo popolato mediocremente), u kome jedino vrijedi vidjeti navedene amfore na morskome dnu; na istoj strani veli Fortis u kontekstu čitavog otoka Hvara, a ne Sućurja, da se ovdje zbog blage klime rasprostranila agava, kojoj se nit «može» (*si puo'*, tj. mogla bi se) ukoristiti «u ribarstvu, kako to čine Amerikanci i Francuzi». N. Anić se i ovdje koristi izvorima selektivno i površno. – Na str. 105 je tloris i nacrt detalja tobožnjeg «kaštela Demetrija Hvarskog», no razmjeri se tlocrta ne podudaraju, a nacrt je rađen posve nevješto, pa bi bilo bolje da su oba načinile stručne ruke. – «Libar» napokon završava 114. stranom, gdje je zračni snimak Sućurja s «trajektskom postajom» (!) i koja, na samome kraju, donosi – a što bi drugo? – siluetu našega pisca, dr. sc. Nikole Anića: *finis coronat opus*.

O svemu iznesenom ovdje govorim posve sumarno, jer detaljnije o tome pišem u naznačenim osvrtima te u radu o Sućurju, a mnoge manje netočnosti i nedorečenosti preskačem radi kratkoće. Pri tome ne želim reći da u ovom radu nema točnih, zanimljivih i čak vrijednih podataka – no oni kao da se gube u šarlatanskim mistifikacijama, plagijatorstvu i – nepismenosti. Naznačio sam brojne primjere piščevog specijalnog «rata protiv hrvatskoga književnog jezika i pravopisa» (da parafraziram V. S. Karadžića, N. Aniću očito bliskog, barem po školovanju), a navoditi ih sve bilo bi predugo i prenaporno – ovdje nisu potpuno pomogli ni napori čak triju lektora (točnije: lektorica).

Potpisani ne zna, temeljem kojega je rada N. Anić polučio akademski naslov doktora (povijesnih?) znanosti, kojim se, mimo boljih običaja, razmeće na naslovnici, pa i na hrptu djela na koje se osvrćemo: taj rad, koliko je poznato, nije objavljen, no to je u predmetnom slučaju ionako nevažno. Smatram činjeničnim da u djelu koje je predmetom ovog osvrta nema nikakve znanstvene metodologije, pa čak ni volje za korištenjem njome. Sve sam gornje iznio, uvjeren kako mi je to dužnost pred našom znanstvenom javnošću.

Joško Kovačić

Teovizija d.o.o

Kaptol 13, 10000 Zagreb, tel. 01/4814813, tel./fax. 4814819; e-mail: teovizija@teovizija.hr

1. Tomislav IVANČIĆ, *Dijagnoza duše i hagioterapija*, 392 stranice. Cijena 150,00 kn

U pravi trenutak

31400 Đakovo, pp.51; e-mail: u.pravi.trenutak@os.htnet.hr

1. I. ZIRDUM (prir.), *Snagom Kristova duha odvažno u budućnost!* Knjiga je namijenjena krizmanicima kao krizmani spomen dar. Cijena: 40 kn.

2. I. ZIRDUM (prir.), *Radosno na gozbu Isusove ljubavi!* Ova knjiga je lijep prvopričesni spomen dar prvopričesnicima. Cijena: 30 kn.

3. P. STÖSSEL (prir.), *Mirjam, zašto plačeš? Duševne boli žena poslije pobačaja.* Cijena: 40 kn.

4. W. HOFFSÜMMER, *Ohrabrenje za svaki dan, 365 dana uz lahor Božje riječi.* Cijena: 40 kn.

5. M. G. RENSI, *Naučitelj ljubavi i njegova milozvučna citra. Sv. Franjo Saleški i Terezija iz Lisieuxa.* Cijena: 30 kn.

6. A. SAGARDOY, *Zamak duše,* Cijena: 10 kn.

Katehetski Salezijanski centar

Vlaška 36, 10000 Zagreb, tel. 01/4814661; faks. 01/4814662; e-mail: ksc@zg.htnet.hr

1. B. FERRERO, *Poučne priče za katehezu, propovijedi i vjeronauk*, Zagreb 2003., str. 280. Cijena: 80 kn.

2. T. BOSCO, *Dominik Savio*, Zagreb 2003, str. 48. Cijena: 10 kn.

Duh i voda

Narudžbe: Don Božidar Medvid, 21465 Jelsa, tel/fax: 021/761-251:

1. P. ERNETTI, *Kateheza Sotone*, Duh i voda, Jelsa 2004., str. 250, cijena 70 kn.

2. C. RIVAS, *Vrata nebeska*, Duh i voda, Jelsa 2004., str. 204, cijena 70 kn.

Knjižnica 'Kačić'

Narudžbe: "Kačić", A. Stepinca 1, 21300 Sinj

1. KAČIĆ, Zbornik Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja, Split 2002., str. 336. Sadržaj: Zbirka 'Vetustiora Croatica' u knjižnici samostana u Zaostrogu; Inventar crkve sv. Dominika u Splitu iz 1579.; Bribirski molitvenik; Hrvatsko-slovačko prijateljstvo i suradnja; Stvaralačko djelo uglednog hrvatskog pedagoga; Djelo K. Tičića, Fra Leonardo Bajić. Sažeci na stranim jezicima, ilustrirano. Cijena: 150 kn.

2. P. KNEZOVIĆ, *Stare i rijetke hrvatske knjige samostana u Zaostrogu*, Split-Zaostrog 2002., str. 168. Cijena: 120 kn.

3. T. GRGAT - LJ. STIPIŠIĆ DELMATA, *Zrenik. Sujetovne i duhovne skladbe za klapsko i zbornsko pjevanje*, Kačić, Split 2003., str. 62, cijena: 80 kn.

4. *Državna turistička nagrada Kačićevu samostanu, govori, pjesme, dokumenti, povijesni pregled*, Zaostrog-Split 2003., str. 56. Cijena: 15 kn.

PREPORUČUJEMO NAŠA IZDANJA

A) Priručnici za propovijedi

1. Cantalamessa, RIJEČ I ŽIVOT - god. C.....100 kn
2. Carev, ZRNJE RIJEČI BOŽIJIH - god. A50 kn
3. Carev, U OSVIT VELIKOGA DANA - god. A50 kn
4. Carev, PRIHVATITE USAĐENU RIJEČ-god. B.....50 kn
5. Carev, OTHRANJENI ZASADAMA VJERE – C50 kn

B) Prijevodi sv. Otaca

1. Atanazije Veliki, PISMA O KRISTU I DUHU.....75 kn
2. Grgur iz Niše, VELIKA KATEHEZA75 kn
3. Ambrozije, OTAJSTVA I TAJNE80 kn
4. Ciprijan, CRKVA-EUHARISTIJA-MOLITVA GOSPODNJA75 kn
5. Augustin, GOVORI-1.....75 kn
6. Augustin, RUKOVET (Enchiridion)75 kn
7. Augustin, GOVORI - 2.....80 kn
8. Leon Veliki, GOVORI.....80 kn
9. Marijan Mandac, SV. JERONIM DALMATINAC80 kn
10. Jeronim, TUMAČENJE MATEJEVA EVANĐELJA.....90 kn
11. Jeronim, TUMAČENJE JONE PROROKA90 kn
12. Jeronim, TUMAČENJE PAVLOVIH POSLANICA125 kn
13. Egerija, PUTOPIS100 kn
14. Ivan Zlatousti, KRSNE POUKE150 kn
15. Ćiril Aleksandrijski, UTJELOVLJENJE JEDINOROĐENCA100 kn
16. Teodoret Cirski, IZABRANI SPISI.....100 kn
17. Euzebije Cezarejski, CRKVENA POVIJEST150 kn

C) Ostala izdanja

1. Ž. Bezić, STARE I NOVE TAJNE. Sakramenti danas50 kn
2. Ž. Bezić, SUVREMENA ŽUPA50 kn
3. LOGOS KAI MVSTERION, Spomenspis ocu M. Kiriginu60 kn
4. U SLUŽBI RIJEČI. Spomenspis ocu fra Franji Carevu60 kn
5. SVETA MARIJA. Radovi o štovanju B.D. M.....80 kn
6. J. Franulić, USPRAVAN NA SVAKOME VJETRU50 kn
7. S. Čovo, BL. IVAN DUNS SKOT. Oštroumni i marij. naučitelj50 kn
8. J. Brkan, OPĆE ODREDBE ZAKONIKA KAN. PRAVA.....120 kn
9. PJEVANA VEČERNJA50 kn
10. DEVETNICA BOŽIĆU50 kn
11. AKTUALNOST PREDAJE, Zbornik u čast fra K. Balića.....100 kn

Gore navedena izdanja možete naručiti na našoj adresi:

Služba Božja, Trg G. Bulata 3, 21000 Split



Služba Božja, Liturgijsko-pastoralna revija

Osnivač – Founder:

Franjevačka provincija Presvetog Otkupitelja

Izdavač – Publisher:

Katolički bogoslovni fakultet Split

Uredničko vijeće – Editorial Board:

Ante Čovo, Ante Crnčević, Anđelko Domazet, Vicko Kapitanović, Ante Mateljan,
Dušan Moro, Stipe Nimac, Mladen Parlov

Znanstveno vijeće – Scientific Council:

Ante Akrap, Marko Babić, Šimun Bilokapić, Ivan Bodrožić, Jure Brkan,
Šime Marović, Miljenko Odrlić, Luigi Padovese (Rim), Josef Pichler (Graz), Ivan
Šarčević (Sarajevo), Jure Šimunović, Luka Tomašević,
Ante Vučković, Božo Vuleta

Glavni i odgovorni urednik – Editor-in-Chief:

Anđelko Domazet

Zamjenik glavnog urednika:

Dušan Moro
Ante Mateljan

Naslovnu stranicu izradio:

Tomislav Lerotić

Jezični savjetnik:

Ankica Ravlić

Adresa uredništva i uprave – Administrative Office:

Služba Božja, Trg Gaje Bulata 3

HR – 21000 SPLIT

Tel./fax: ++ 385(0) 21 343-561; 340-192

E-mail: sluzbabozja@st.htnet.hr

Časopis izlazi četiri puta godišnje. Periodical is published four times a year. Cijena pojedinom broju je 25 kuna. Godišnja pretplata za Hrvatsku iznosi 100 kuna. Pretplata za inozemstvo 20 eura ili odgovarajući iznos u drugim valutama. Novac šaljite poštanskom uputnicom na adresu uredništva ili na naš račun:
- kunski: 2360000-1101686281 (poziv na broj 04-091)
- devizni: SWIFT:ZABHR2X 2488911084

Tisak:

Dalmacija papir - Split