

# DA LI JE ISUS LIJEČIO GUBAVCE?

Albin Škrinjar

Prigovorit će mi tko: Čudno pitanje u naslovu članka! Zar ne piše u Evandeljima, crno na bijelom, da je Isus čudom Božjim ozdravio i gubavce? — Piše, svakako! Ali je nama svima poznata racionalistička kritika koja već od 18. stoljeća nemilice pobija vjeru u čudesa, smatrajući ih a priori nemogućima, pogotovo tako izvanredno čudo kakvo bi bilo liječenje gubavca, integralno, trenutačno, postignuto isključivo samo voljom, riječju Isusovom. U našem stoljeću pojavila nova teškoća iz teorije o književnim vrstama. Je li u Evandeljima riječ o liječenju gubavaca nešto povijesno ili tek simbol neke vjerske istine? Sada već drži i koji katolik da nema sigurna dokaza ni za jednog gubavca kojega bi Isus, tobože, izliječio od prave gube. Da vidimo! No najprije pripominjem da sam, proučavajući problem, naletio na neke elemente, o kojima još nisam pisao, a tiču se općenito čudesa Isusovih. I na njih ću se, kad se pruži prilika, osvrnuti, ali tako da moja pažnja ostane, uglavnom, uprta na gubavce.

Smatram potrebnim da na početku najprije očistim teren rasprave, da kod stručnjaka potražim podatke o biti te bolesti, o raznim vrstama gube, o haranju gube u zemljama staroga Istoka.

## O gubi općenito

Sveto pismo nam označuje kao prvi simptom gube promjenu boje na organizmu. Rukla je Mojsijeva, da bude čudesan znak faraonu, postala gubava, »bijela kao snijeg« (Izl 4, 6). Mojsijeva sestra, Mirjam, čim je kaznom Božjom ogubavila, bila je kao »snijegom posuta« (Br 12, 10). Ista je Božja kazna pogodila i lakomog lašca Gehazija, slugu proroka Elizeja. Postao je i on bijel od gube kao od snijega (2 Kr 5, 27). Neke bjelkasta pjega znak je gube također prema Lev 13, 2. 3. 4. 10. 16, *ibid.* Sveti nas Augustin iznenađuje čudnim zaključkom da je lepra mana boje, ne zdravstvenog stanja, ili oštećenosti sjetila, udova.<sup>1</sup> Čini se da Augustin nije nikad vidio gubavca. Ispričava ga osim toga alegorizam, kojemu se po primjeru drugih Otaca smjesta predaje. Glede boje zanimljivo je što piše Herodot (5. st. pr. Kr.) o lepri od koje su bolovali Perzijanci. Kaže: *lepra ili bijela bolest; tjerali su tamo i bijele golubove iz straha od zaraze (1, 138)*. Postoji teška kožna bolest *vitaligo* s posve bijelim žarištima. Veza s biblijskom leprom? Neriješen problem.

Iz Biblije doznajemo da su ljudi u ona stara vremena trpjeli od neke gube koja je bila strahovito teška bolest. O gubavcu se govorilo da je (od Boga) *udaren* (Iz 53, 4). Hebrejski izraz za gubu jest *sar'at*. U srodnom arap-

<sup>1</sup> Augustin, *Quaest. evang.* 2, 40, PL 35, 1354.

<sup>2</sup> Teufik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I*, Sarajevo, 1973, str. 1866.

skom jeziku nalazimo isti glagolski korijen, prema kojemu bi gubavac bio *oboren, srušen, bačen na tle*.<sup>2</sup> Jedini Bog mogao je tu pomoći (2 Kr 5, 7). Tvrdilo se kod Židova da se gubavac nikako ne razlikuje od mrtvaca.<sup>3</sup>

G. Fohrer je bio mišljenja da pisac knjige o Jobu opisuje njegovu bolest kao pravu gubu.<sup>4</sup> Drugi se egzegeti ne usuđuju dijagnosticirati, ili nam, oklijevajući, daju drukčiju dijagnozu. U Lev 13 sl. pretpostavlja se mogućnost ozdravljenja, jamačno zato jer hebrejski izraz za gubu obuhvaća i druge kožne bolesti, dapače i plijesan po odijelu ili po židovima. Moderna se medicina teško snalazi u biblijskim opisima. Neki medicinski stručnjaci jednostavno tvrde da u Bibliji nije govor o gubi kakvu poznaje moderna medicina.<sup>5</sup>

Ja ipak držim da iz svega što čitam u novijoj i starodrevnoj literaturi, u Bibliji i izvan Biblije, pravo zaključujem da neki biblijski tekstovi spominju pravu gubu. Nas zanima napose ona lepra koja se očituje tuberima, infiltratima s mnogo bacila, granulacionom građom, oštećenjima, mutilacijom na ekstremitetima organizma.<sup>6</sup> Što se tiče mutilacija, evo zanimljivog pitanja! Kad sam jednom predavao o evanđeoskim gubavcima, iznenadio me upit iz slušateljstva: Da li je Isus stvorio novi prst ili novo uho gubavcu kojemu je to otpalo u bolesti? Morao sam odgovoriti da ni u SZ ni u NZ nisam čitao ni riječi o takvim oštećenjima. Ne spominju mutilacije ni liječnici iz Hipokratove škole. Ipak Grk Galen, koji je kao liječnik i kao medicinski znanstvenik djelovao u Rimu u 2. st., razlikujući šest vrsta gube, jednu naziva *lōbē* (oštećenje); posve je vjerojatno da je to *lepra mutilans* (14, 757). I Origen nabraja i opisuje šest vrsta gube; no gle! o mutilaciji ne kaže ni riječi.<sup>7</sup> Za Palestinu nema nikakvih indicija da je tamo harala *lepra mutilans*. Pa da je Isus izliječio gubavca a da mu nije vratilo propali prst ili uho, bilo bi to sjajno čudo, za ozdravljenika velika blagodat. Za samog čudotvorca Isusa ne bi bio to znak ograničene moći.

*O gubi kao zaraznoj bolesti* — Stari su Babilonci prepoznali u gubi zaraznu bolest, koja prelazi s čovjeka na čovjeka. Oni su prvi uveli izolaciju gubavaca. Povjesničari utvrđuju isto i za stare Perzijance. U SZ susrećemo izolaciju prilično rano. U 8. st. pr. Kr. kralj Azarja razbolio se od kuge u Jeruzalemu. Morao je stanovati u posebnoj kući dok je njegov sin Jotam vladao mjesto njega (2 Kr 15, 5; 2 Ljet 26, 16—23). Egzegeti nagađaju da su u istom 8. st. bila izolirana i ona četiri gubavca o kojima piše u 2 Kr 7. No čudim se što je opet u isto po prilici vrijeme gubavi Sirac Naaman živio a da u svetom tekstu o njegovoj izolaciji nema baš ništa, ni kod kuće u Damasku, ni na putu do proroka Elizeja (2 Kr 5). Bilo je u raznim zemljama raznih guba i raznih postupaka s bolesnicima.

<sup>4</sup> G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, Gütersloh, 1963, str. 100—102.

<sup>5</sup> Usp. H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1968, str. 466—468.

<sup>6</sup> *Medicinska enciklopedija* 4 (Zagreb, 1969) 272—274.

<sup>7</sup> Origen, *Hom. in Lev*, 8, 5, PG 12, 497 sl.

<sup>8</sup> R. Pesch, *Jesu ureigene Taten* (Qu. disp. 52), Herder 1970, 107—113; Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, Berlin, 1970, 58—60.

*Papirus Egerton II* (iz 2. st.) pruža posebnu verziju izvještaja o liječenju gubavaca u Mk 1, 40—45. Tu je izričito govor o zarazi.<sup>8</sup> Da je guba u 1 st. pr. Kr. došla u Italiju zarazom, to jasno pretpostavlja Plinije<sup>9</sup> (usp. i Plutarha<sup>10</sup>).

Glede starih Židova moramo razlikovati vjersko-obrednu i biološku zaraznost. Rabini su u ona vremena bili kao opsjednuti strahom pred vjerskom zarazom, nečistoćom. Ali je čudno što se kao razlog izolacije već u Lev 13 sl., a osobito u njihovoj literaturi navodi isključivo samo opasnost vjersko-obredne zaraze (nečistoće) od gubavaca.<sup>11</sup> To je zavelo neke teologe i egzegete da se tako izražavaju kao da Židovi tada nisu mislili na biološku zarazu i profilaksu.<sup>12</sup> Ja bih na to teško pristao, kad je ipak u grčko-rimskom svijetu biološka zaraza bila nekima poznata. Pristajem uz A. Richardsona, koji vjersku izolaciju gubavaca snažno ističe, ali ne isključuje biološku.<sup>13</sup>

*Geografski podaci o haranju gube* — Nitko ne dvoji o tome da je guba mučila Židove u Svetoj zemlji u vrijeme Isusovo. Za Grčku tvrdi F. W. Bayer da tamo guba nije bila domaća («heimisch») prije rimskih careva, a za Egipat veli da u Egiptu guba nije utvrđena sve do konca 2. st.<sup>14</sup> Teško mi je uskladiti njegovu konstataciju s Plinijevom<sup>15</sup> i s Lukrecijevom: Elephantiasis (guba) u srednjem Egiptu (6, 1114). Možemo ustvrditi da zdravstvene prilike nisu bile uvijek iste kroz dugu povijest egipatske zemlje. Pomaže nam i geografija: mogla je guba mučiti ljude u Srednjem Egiptu, dok ih je u Donjem Egiptu (Delti) zaštićivala od zaraze helenistička kultura, medicina, higijena.

Budući da guba u Palestini u Isusovo vrijeme nije bila ništa neobično, bilo bi čudno da Isus nije izliječio nijednog gubavca. Ali kako se u Sv. pismu i druge, bar teške kožne bolesti zovu guba, ne slijedi nužno da su svi »gubavci« koje je Isus ozdravio болоvali baš od gube u strogom smislu riječi. Nije nam poznato da je sv. Pavao na svojim apostolskim putovanjima imao posla s kojim gubavcem. Jedva ih je bilo u heleniziranim polkrajinama koje je on evangelizirao. Malo se spominju u dotičnoj literaturi onih vremena. Ne čitamo da je bog-liječnik Asklepije ili neopitagorejac Apolonije T. izliječio gubavca. Crkveni oci rijetko opisuju gubu. — A da ne bi bilo krivog tumačenja starodrevnih izvora, pripominjem da se guba od Aleksandra Vel. do 1. st. pr. Kr. zvala grčki *elephantiasis*; u modernoj medicini to je naziv neke druge kožne bolesti. Ne znam zašto se u grčkoj Bibliji guba stalno naziva *lepra*, što bi prema etimologiji bila neka ljuskava kožna infekcija.

<sup>8</sup> Fl. Josip, *Ant.* 3, 11, 3, §264.

<sup>9</sup> Plinije, *Hist. nat.* 26, 5; usp. H. Van der Loos, o. c. 478, b. 1.

<sup>10</sup> Kod Plutarha, *Quaest. conv.* 8, 9, 1 (731A), čitamo samo da se guba nedavno pojavila, no u slijedećoj se raspravi zaraza kao uzrok poriče.

<sup>11</sup> STRACK-B. 4, 2, 751—757; neki su rabini ipak znali za biološku zaraznost gube, ib. 752 sl.

<sup>12</sup> Th. Ohm, *LThK* 1, 1115; A. Paul, *La guérison d'un lépreux*, NRT 1970, 602.

<sup>13</sup> A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, SCM Press, 1969, 60.

Još odlučnije F. W. Bayer, *RAC* 1, 1026.

<sup>14</sup> Citira F. W. Bayer, a. c. 1024.

<sup>15</sup> Plinije, o. c. 26, 5: »Aegypti peculiare hoc malum«.

## Odakle sumnje u Isusovu liječenju gubavaca?

Glavni je razlog medvojbeno svim sumnjama racionalistička pretpostavka da se čudesa ne događaju, da sam Bog, ako postoji, neće da se dispencira od prirodnih zakona, napose glede bolesti u Isusovo doba neizlječive. U racionalista raste nada da će se ono što je Isusu uspjelo nekako lakše obrazložiti u naše doba kad guba nije više neizlječiva. Čitam u misijskom časopisu kako su gubavci sada vedro raspoloženi, jer imaju ozbiljnu nadu da će ozdraviti, naročito terapijom sulfonima.<sup>16</sup> Neki mas stručnjaci dapače uvjeravaju da je i psihosomatična terapija, hipnoza i sl., imala vidljivih uspjeha u liječenju opasnih kožnih bolesti, npr. egzema.<sup>17</sup> Ali nam sve to ne koristi ništa u tumačenju Isusova liječenja gube, trenutačnog, temeljitog, samom voljom i riječju.

Neriješena teškoća sili racionaliste da se utječu drugom tumačenju, pomoću književnih vrsta u Evanđeljima. Izvještaj o Isusovu čudu ne bi bio povijestan, nego mit, parabola, teološka legenda. U prividno povijesnom tekstu iznosi se neki *theologumenon*, neka vjerska istina. Neki se tom metodom služe tako da u evanđeljima ostaje jedva što povijesno. Tu nije povijesni Isus, tu je Pracrkva sa svojom kristologijom. I neki su katolici prekomjerno zavoljeli tu metodu, Bultmanovu *Formgeschichte*, sada više *Redaktionsgeschichte*, kojoj su glavni izumitelji protestanti H. Conzelmann i W. Marxsen, dva postbultmannovca. Tom književnom kritikom, i to jedinom, hoće R. Pesch da riješi problem o evanđeoskim gubavcima. Kao da drugog puta nema. Izrično on ne otklanja tradicionalnu metodu, norme dogmatske, ali ih nigdje ne spominje. Rezultat njegovog proučavanja jest da se iz evanđeoskih tekstova ne može zaključiti, ni kao vjerojatno, da je Isus liječio gubavce (o. c. 135).

J. Gnillka ima za Pescha kao literarnog kritika mnogo toplih i pohvalnih riječi, veli ipak da su mu rezultati nerijetko hipotetični i nesavršeni egzega nezgodno minuciozna («anatomisierend»). Za rješenje problema o gubavcima u Evanđeljima bili bi, veli, potrebni još drugi kriteriji. Napokon zaključuje da Peschova studija, objelodanjena u Rahnerovoj kolekciji *Quaestiones disputatae*, ostaje ipak još *disputanda* (Bc 1971, 3, 457 sl.). Drugi, služeći se tradicionalnim kriterijima, ali bez najmanje antipatije prema gore navedenim modernim metodama, dakako čistim od krivih pretpostavki, dolaze do zaključka da je npr. ozdravljenje gubavca u Mk 1, 40—45 autentičan Isusov čin,<sup>18</sup> *ipsissimum factum Iesu*.<sup>19</sup>

Tko se modernom književnom kritikom služi s pretpostavkom da čudesa ne mogu biti povijesne činjenice, taj nužno zaključuje da za ono što se nije dogodilo nema svjedoka očevidaca. Dosljedno, on će postanak Evanđelja datirati što kasnije u 1. st., kad se svjedok očevidac Isusov jedva

<sup>16</sup> *Chine-Madagascar* (Lille), 170, n° 20 sl, prigodom svjetskog dana gubavaca 28. I. 1979.

<sup>17</sup> H. Van der Loos, o. c., 492.

<sup>18</sup> R. Latourelle, *Autenticità storica dei miracoli di Gesù*, *Rassegna di teologia*, 1974, 2, 89.

<sup>19</sup> F. Mussner, *Die Wunder Jesu*, München, 1967, 42.

mogao naći. Njemu su evanđelisti bili sakupljači nesigurnih predaja. U njihovim riječima on nerado vidi nešto povijesno, vidi kerigmu Pracrkve.

Protiv kasnog datiranja Evanđelja ustao je nedavno poznati anglikanski biskup A. T. Robinson. Prije svog biskupskog posvećenja bio je on egzeta stručnjak, a to je i sada otkad ne vrši biskupske službe. U svojoj knjizi *Redating the New Testament* (Philadelphia-Westminster, 1976) on tvrdi da su sva kanonska Evanđelja ugledala svjetlo već prije g. 70. Njegov smioni protest obradovao je i one koji ga neće slijediti u svemu; neka je imao kuražu reagirati protiv progresističkog dogmatizma u kritici Evanđelja! Ja sam osobito sklon prihvatiti Robinsonovo tradicionalno datiranje Lukina Evanđelja i Djela apostolskih. Tako imam svjedoke očevice Isusove u Dj 1—12, vidim kako se Luka mogao sastati sa svjedocima dok je boravio u Sv. zemlji (Dj 21—26). Pošto je A. v. Harnack pristao na tradicionalno datiranje Dj, upitao ga je prijekorno neki protestantski stručnjak: »Zar ćemo sad vjerovati u sva čudesa koja se pripovijedaju u Dj?« Vidi se čega se boje oni koji datiraju Dj lkasno u 1. st., ili čak tu svetu knjigu ne pripisuju Luki, pratiocu sv. Pavla, nego nekom nama nepoznatom etničko-kršćaninu. S Robinsonom se slaže i A. J. Mattill Jr.;<sup>20</sup> a biskup Robinson poznat je inače kao ultraprogresist.

Osvrćem se napose na Luku jer se u njegovu Evanđelju strogo kritizira što piše o gubavcima. Čitam da nam Luka ne daje što nam je obećao u prologu (Lk 1, 1—4), naime ispitane, strogo povijesne podatke o Isusu. R. Pesch veli da je ta Lukina nedosljednost priznata već davno od sviju, da je to *Binsenswahrheit*, kao nešto što šušti u šašu, kao o magarećim ušima kralja Mide prema grčkoj mitologiji (o. c. 99). Ali nije istina da tako osuđuju Luku svi, ni izdaleka. Ja ktome me vidim kako se takva osuda slaže s katoličkom naukom o inspiraciji. Mogu bez teškoće Luku ispričati ovom distinkcijom: Luka nam obećaje u prologu da će nam dati povijesnu istinu o Isusu, ne obećaje da će nam ju dati historiografskim stilom pisanja. Nek mi se oprostite što ću sad nešto iznijeti iz vlastitog života! U svojim propovijedima i drugim svećeničkim govorima naveo sam bezbroj primjera, najradije što sam sâm doživio, vidio, čuo. Pazio sam skrupulozno da ne kažem ništa izmišljeno, mi koji mali detalj. Ali sam sve primjere obradio pastoralno. U svojim razmatranjima vadio sam iz svakog detalja Isusova života po mogućnosti nešto pastoralno, ali tako da ne iskrivim povijest. Zar ne smijemo isto mutatis mutandis primijeniti na sv. Luku? X. Jacques u svojoj recenziji Peschove knjige pogađa točno, premda odviše oprezno i obazrivo, književnu vrstu Lukinu u Lk ovim riječima: »Makar svi potezi Lukina pripovijedanja nosili biljegu kerigme, iz toga ne slijedi da tako obilježenom sadržaju smijemo poricati svaku povijesnu vrijednost« (NRT 1972, 1092). Drugi se egzeget izrazio da nam Luka ne daje »de l'histoire, mais de l'historique«.

Zar nije Luka, rođeni Grk, ništa znao o tome kako grčki povjesničari jedan za drugim konstantno tvrde da je prva i glavna zadaća povjesničara da kaže samo to što se zbilja dogodilo. Osobito Polibije to često i snažno ističe, strogo i opširno kritizira povjesničara Timeja, predbacuje

<sup>20</sup> A. J. Mattill, *The Date and Purpose of Luke-Acts*, CBQ 40, 3 (1978) 335—350.

mu mnoge pogreške.<sup>21</sup> Strabon, koji je živio u vrijeme cara Tiberija, u svojoj geografiji rado skreće u povijest, traži povijesnu istinu, zanima se za književnu vrstu.<sup>22</sup> Da citiram samo još jednoga, Rimljanina Cicerona, koji odlučno tvrdi: »...quis nescit primam historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? deinde ne quid veri non audeat«? (*De oratore* 2, 15). Nisu tražili Grci i Rimljani od svojih povjesničara samo *bruta facta*.<sup>23</sup> Svi su htjeli iz povijesti nešto naučiti, ali iz povijesti kojoj je apsolutna istinitost najsvetiji zakon. Zar ćemo mi, tumači svetih Evanđelja učiti iz izmišljenih povijesnih događaja?

### Općenite sinoptičke tvrdnje o liječenju

*Odgovor Isusov Dvojici učenika Ivana Krstitelja* — I Matej (11, 2—6) i Luka (7, 18—23) pripovijedaju kako je Krstitelj poslao dva svoja učenika da upitaju Isusa »Jesi li ti onaj koji ima doći, ili drugoga da čekamo«, i kako se Isus pozvao na svoja čudesa, na siromahe kojima se navješćuje evanđelje, tekstem iz knjige proroka Izaije. Bultmann je već davno izrazio mišljenje da je pitanje Ivanovo i slanje učenika k Isusu nepovijesna tvorevina kršćanske zajednice (Gemeindebildung). Razlog mu je njegov negativni stav prema čudesima, koja u toj perikopi i Matej i Luka smatraju dokazom za mesijanstvo Isusovo.<sup>24</sup> Ono, naprotiv, što se navodi iz proroka Izaije, može biti, kaže Bultmann, iskonska predaja o Isusu kao proroku, nipošto kao Mesiji.<sup>25</sup> Mi ćemo dokazati da navodno nepovijesni okvir citata, pitanje i slanje Ivana Krst. iz tamnice, jest povijestan i da se citirane riječi proroka Izaije mogu primijeniti na Isusa kao Mesiju.

Prema evanđeoskom tekstu Ivanovi izaslanici morali su javiti Ivanu što su kod Isusa vidjeli i čuli, naimе ovo: »Slijepi progledaju, hromi hode, gubavi se čiste, gluhi čuju, mrtvi ustaju, siromašnima se navješćuje evanđelje« (Mt, r. 5, Lk, r. 22).

Riječi su uzete iz knjige proroka Izaije, gdje je ozdravljenje bolesnika simbol mesijanskih zlatnih vremena. Evo Iz 35, 5: »Slijepačke će oči progledati, uši se gluhih otvoriti. Tad će hromi skakati ko jelen, njemakov će jezik klicati...«. Iz konteksta se jasno vidi da se simboličkim slikama opisuje blaženo mesijansko doba. Tako i drugdje: »I čut će u onaj dan gluhi riječi knjige; oslobođene mračka i tmine oči će slijepih vidjeti« (Iz 29, 18).<sup>26</sup> Ako su stari rabini tumačili ta proročanstva u literarnom smislu, ipak nisu tako kao da se proriče čudesno liječenje bolesnika, nego tako kao da u mesijansko vrijeme čudom Božjim uopće neće biti ni bolesti ni smrti.<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Polibije. XII, 1—16, 23—28.

<sup>22</sup> Strabon 1, 16/ 2/; 1, 21/ 10/; A 43/ 35/; F 46/ 40; VIII/ 422.

<sup>23</sup> Usp. R. Bultmann, *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*, GuV 4, 91—103.

<sup>24</sup> R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, str. 22.

<sup>25</sup> R. Bultmann, ib. i 163: u tom citatu Izaijina teksta Bultmann osjeća Isusovu proročku svijest.

<sup>26</sup> Osobito J. Jeremias daje oduška svom uvjerenju o simbolizmu citiranih Izaijinih proročanstava: *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin, 1966, 115—124.

<sup>27</sup> STRACK-B. 1, 593—596.

Unatoč svemu tome Luka ipak nije razumio odgovor Isusov samo simbolički, nego baš o čudesima Isusovim, o kojima veli (r. 21) da ih je Isus činio pred samim izaslamicima Ivanovim. To Matej ne kaže, no time on nama ne daje pravo da Luku uskratimo vjeru, ili da njegov r. 21. shvatimo kao nešto redakcionalno, teološko, nepovijesno.<sup>28</sup> U Mt čitamo nešto drugo što Isusova čudesa označuje izričito kao mesijanska. Ivan Krst. dočuo je u tamnici za djela Isusova kao »djela Kristova«, tj. mesijanska. Zato on pita Isusa da li je on »Onaj koji ima doći«, koji prema prijašnjim propovijedima Ivanovim ne može biti drugi nego Mesija.

Ali evo odmah, neprilike! Židovi u Isusovo vrijeme, a poslije još dugo njihovi stariji rabini nisu očekivali Mesiju kao čudotvorca, koji će se legitimirati čudesnim liječenjem bolesnika.<sup>29</sup> Njegova će legitimacija biti sjajna pobjeda nad poganima i divna mesijanska vladavina, što se u SZ ipak opisuje kao čudesna Božja intervencija. Bultmann je pisao da je smiješno tražiti od Isusa čudesan znak kao legitimaciju kad ga njegova poruka (Botschaft) legitimira.<sup>30</sup> Ali kako to kad su, prema Bultmannu, Isusove ponuke dvojbeno povijesne ili jednostavno nepovijesne? Mi katolici i u Isusovoj nauci prepoznavamo kriterij njegova poslanja, samo ne tek u nauci, nego također u čudesima. Nijekati globalno da je činio čudesa značilo bi usprotiviti se čitavom mizu novozavjetnih bogonadahnutih tvrdnja. Svejedno da li kao Mesija Kralj ili kao prorok. Bio je i jedno i drugo. Već na zemlji bio je utjelovljeni Sin Božji, ali kao Sluga Gospodnji u eminentnom smislu i prorok i patnik, napokon je ubrojen među zločince, smaknut, a na nebu je aktiviran kao Glava Crkve, Pomazanik Božji, Kralj nad kraljevima.

Čitava naša rasprava vrijedi za sva Isusova čudesa, napose za liječenje gubavaca. U riječima proroka Izaije, koje Isus navodi u odgovoru Ivanu Krst., ne spominje se ni liječenje gubavaca ni usrkšavanje mrtvih. Ako je Isus u citatu i jedno i drugo dodao, to ne može biti drugo nego dokaz da je i ta najveća čudesa tvorio.

*Isus Čudotvorac kao »eshatološki prorok«* — Kako se Mesija u SZ ne slika izričito kao čudesni liječnik bolesnika, i kako ga Židovi suvremenici Isusovi nisu očekivali takvoga, dok su neki proroci (Ilija, Elišej, Izaija) činili čudesa i njima, valjda, sebe legitimirali, u novija se vremena sve više piše da se Isus svojim liječenjem nije legitimirao kao Mesija, nego kao prorok.

Ja bih na takvo pisanje odvratio da u velikom broju starozavjetnih proroka malne iščezava broj onih koji su čudesno liječili bolesnike. Osim toga, ne čitam u SZ da je tko kao Isus tjerao đavle, liječio gluhe, slijepe, uzete. Nigdje se čudesno ozdravljenje Mojsijeve sestre ili gubavog Sirca Naamana u Bibliji ne uspoređuje s Isusovim liječenjem gubavaca.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Redakcionalnim smatraju r. 21 i katolici R. Pesch (o. c. 47), J. Dupont, *L'ambassade de Jean-Baptiste*, NRT 1961, 805, b. 2, John F. Craghan, *A Redactional Study of Lk 7, 21 in the Light of Dt 19, 15, CBQ* 1967, 353—361.

<sup>29</sup> Ako su rabini očekivali da će Mesija uskrisiti mrtve, očekivali su opće uskrsnuće mrtvih, eshatološko: STRACK-B. 1, 524.

<sup>30</sup> R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1964, 29.

<sup>31</sup> Tako H. Van der Loos, o. c. 490, citirajući L. Goppelta.

Moderno zanimanje za Isusa kao eshatološkog proroka u tijesnoj je vezi s liberalnom teorijom da se povijesni Isus nije nazivao, prema nekima ni sâm smatrao, Mesijom, Sinom Božjim. Ostaje onda Isus prorok. Bultmann je najprije, dapače, vidio u njemu samo putujućeg učitelja (*Jesus*, str. 52—56). Kasnije je i on u njemu prepoznao eshatološkog proroka.<sup>32</sup> Mi smo svi već davno uvidjeli da je prva tema Isusovih propovijedi bila blizina kraljevstva Božjega i potreba obraćenja (Mk 1, 15; Mt 4, 17). Ipak nismo dvojili da je Isus u isto vrijeme sebe smatrao Mesijom, pa i nazivao, premda rijetko i oprezno iz opravdanih razloga, političkih i anti-farizejskih.

Slobodnija egzegeza sad nazrijeva da je prva kristolgija u Prackrvi bila ne Isus-Mesija, nego Isus-Prorok. Sačuvala se kod Ebjonita, judeo-kršćana heretika. Protestant F. Hahn sa simpatijom iznosi tu teoriju. Pruža nam o njoj jasan pregled.<sup>33</sup> Isus se sad točnije naziva *eshatološki* prorok, jer je njegova tema o blizini kraljevstva Božjega nešto eshatološko. Dva su tipa eshatološkog proroka nastala u židovstvu: Ilija kao Mesijin preteča (usp. Mal 3, 1—4. 23. 24), i eshatološki prorok kao novi Mojsije. F. Hahn najviše zanima »novi Mojsije«. Budući da se Mojsije u SZ 40 puta zove *sluga Božji*, Hahn poistovjećuje Slugu Gospodnjeg iz Dt-Iz s novim Mojsijem, eshatološkim prorokom.

Da je Isus u očima svojih slušatelja i u svojim vlastitim očima bio eshatološki prorok, ne Mesija-Kralj, za to nalazi Hahn sijaset tragova u Evanđeljima. Npr. Isus nastupa kao zakonodavac u Mt 5, ne kao Mesija, nego kao drugi Mojsije, eshatološki prorok. Umnoženje kruha, veli Hahn, bilo bi također čudo Isusa kao drugog Mojsija. *Ta'eb*, kojega su iščekivali Samaritanci, nije mogao biti židovski »Sin Davidov«, bio je eshatološki prorok. U govoru sv. Stjepana (Dj 7), pače već u govoru sv. Petra u Dj 3, 13—26 prikazuje se, prema Hahnu, Isus kao eshatološki prorok, a ne kao Mesija sin Davidov. U tom smislu dakle Hahn razvija svoju teoriju.<sup>34</sup>

On i njegovi sumišljenici priznaju da je u Evanđeljima slika Isusa proroka nekako združena sa slikom Isusa Mesije-Kralja. Dotični se tekstovi miješaju i isprepliću. Miješaju se, veli Hahn, ili redaju razne sukcesivne kristologije Prackrve; bila bi zadaća stručnjaka da izluče sliku — tobože prvotnu u kršćanstvu — Isusa eshatološkog proroka. To bi, sve mi se čini, bila prava vivisekcija, kad su riječi o Isusu proroku i riječi o Isusu Mesiji-Kralju odviše skupa srasle, i u najstarijim tekstovima.

Jesam li predaleko zalutao u diskusiji o Isusu proroku kad bih morao ostati kod svoje glavne teme o Isusu čudotvorcu, liječniku gubavaca? Re-kao bih da nisam. U svojoj studiji o liječenju gubavaca prema sinopticima R. Pesch s predilekcijom promatra Isusa kao eshatološkog proroka (*Endzeitprophet*). Zaključuje da se u perikopi o izaslancima Ivana Krst. Isus veliča kao čudotvorac eshatološki prorok (str. 40—44. 48). S jakom

<sup>32</sup> R. Bultmann u *SbHeildeberg*, Phil. — hist. Klasse, 1960, 3, Heidelberg, 1965, 15. Sada i u *Jesus* (1964) 106 i *Theol. des NT* 1977, 19 sl.

<sup>33</sup> F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen, 1964, 351—404.

<sup>34</sup> Slično G. Friedrich u *ThWbNT* 6, 847—849. Usp. E. Cothenet, *SDB* 8, 1231—1233. 1267—1269.



emfazom on tvrdi da je Markov izvještaj o liječenju jednog gubavca (1, 40—45) nastao tamo gdje je vladala kristologija o Isusu kao eshatološkom proroku (64. 68 sl. 76—80. 83. 87), on to tvrdi stalno s poricanjem povijesnosti. Od tih tvrdnji on ne odstupa u svom komentaru Markova Evanđelja.<sup>35</sup> Vrlo je afirmativan. Drugi zastupnici iste teorije nisu tako sigurni; iznose teškoće te ih nastoje riješiti (npr. F. Hahn i G. Friedrich). Friedrich uvidavno priznaje da je ideja Isusa proroka u NZ najtješnje povezana s drugim mesijanskim očekivanjima (a. c. 849). Je li vjerojatno da je sve o Kristu Kralju sekundarno, izmišljeno, kad se ipak Isus pred Velikim vijećem pod zakletvom priznao Mesijom Sinom Božjim, pred Pilatom Kraljem prema svim evanđelistima; kad je isto tako prema svim evanđelistima osuđen od Pilata na smrt kao »Kralj židovski«, prije smrti iznugivan od Pilatove soldateske kao »Kralj židovski« i napokon na prve Duhove bio proklamiran od sv. Petra Mesijom Sinom Davidovim? Sad čitamo i u zadnjem izdanju Bultmannove teologije NZ da je Isus (prema svršetku) nastupio kao »mesijanski prorok« i da ga je prva zajednica štovala kao Mesiju (str. 19 sl.). Aklamiran, ne kao prorok, nego kao Mesija Sin Davidov, Isus je na Cvjetnicu liječio bolesnike.<sup>36</sup>

Ideja Mesije Sina Davidova i ideja eshatološkog proroka nisu bile u Isusovo vrijeme nespojive. Isus Mesija poistovjećuje se u NZ sa slugom Gospodnjim koji je u eminentnom smislu prorok, a što o njemu proriče Dt-Iz, nije se nikada ispunilo u drugoj osobi osim u Kristu.<sup>37</sup> S druge strane, Isus kao eshatološki prorok sinoptika nije samo propovjednik, nego u svakom pogledu ima presudnu i spasonosnu ulogu u Božjem kraljevstvu, koje je blizu, on jedini, jer se drugi ne spominje. Koncil II., vat. bez ustezanja identificira Krista Kralja s Kristom Prorokom i s Kristom Velikim svećenikom.<sup>38</sup>

*Apostoli primaju vlast liječiti gubavce* — Da je Isus liječio i gubavce, slijedi još iz toga što je i apostolima dao vlast da ih liječe. Kad ih je slao dva po dva da propovijedaju, rekao im je ovo: »Bolesne liječite, mrtve uskrisujte, gubave čistite, zloduhe izgonite« (Mt 10, 8). Ali jedini Matej veli nešto o vlasti apostola da liječe gubavce. Marko spominje samo vlast koja im se daje da izgone đavle (Mk 3, 15). Toj vlasti dodaje Luka još općenito vlast »da liječe bolesti« (9, 1). Slično i Matej u 10, 1: »da liječe svaku bolest i svaku nemoć«.

Redak o gubavcima (Mt 10, 8), ali ne samo taj redak, smatrao je Bultmann tvorevinom zajednice.<sup>39</sup> Izraz *Gemeindebildung* čita se često u knjizi koju je Bultmann izdao već g. 1921. Sada se u egzegezi ne uzima više naivno, bez kontrole. Egzegeti hoće jasniji uvid u odnose između zajednice i evanđelista. Ali to često izmiče motrenju. Ne prihvata se više bez kritike ni riječ prvih Formgeschichtlera o stvaralačkoj snazi pučke mašte.

<sup>35</sup>R. Pesch, *Das Markusevangelium* I, Herder, 1977, 141—143. 145—147.

<sup>36</sup>Usp. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen, 1968, 213 sl.: o Mt 21, 14—16.

<sup>37</sup>Albin Škrinjar, *Veliki i mali proroci SZ*, Zagreb, 1972 (cikl.) 122—124.

<sup>38</sup>LG 13. 21; PO 1, i drugdje.

<sup>39</sup>R. Bultmann, *GST* 156.

Pitam se ja na kojem području umije pučka mašta stvarati. Zar na svakom? H. Frankemölle drži da je klasična Formgeschichte, kakvu su stvorili M. Dibelius (g. 1919) i R. Bultmann, učinila egzgezu sinoptika stiješnjenom i jednostranom.<sup>40</sup>

Sam je Bultmann uvidio nedostatke svoje Formgeschichte; dodao joj je u dotičnoj knjizi dodatak *Die Redaktion des Traditionsstoffes* (str. 347—392), gdje priznaje evanđelistima u redakciji evanđelja neki književni rad. To je poslije drugog svjetskog rata prihvatila i puno temeljitije obradila tzv. *Redaktionsgeschichte*, proučavajući koja je teologija vodila sinoptike i kako ih je vodila. Tome se utječe R. Pesch sa svojom tvrdnjom da je Mt 10, 8, gdje govori o vlasti danoj apostolima da liječe gubavce, nešto čisto redakcionalno, ne povijesno, nego teološko. Teološka nauka bila bi jednakost učenika s učiteljem, apostola s Isusom; iz Mt 10, 8, veli Pesch, nikako ne slijedi da je Isus sam liječio gubavce ili dao apostolima vlast da to čine (Taten 44. 45. 48). I protestant Grundmann je primijetio kako je kod Mateja jaka ideja izjednačenja apostola kao Isusovih nasljednika s Isusom i kao čudotvorcem,<sup>41</sup> ali on ne mijče povijesnost Mt 10, 8.

Pesch se probio do svog kategoričkog nijekanja sa svojim nepokolebljivim i isključivim oduševljenjem za *Redaktionsgeschichte*. I mi se katolici moramo služiti tom metodom, ali kritički. Sad se i *Redaktionsgeschichte* kritizira. Frankemölle nas upozorava na sve nesigurne hipoteze *Redaktionsgeschichtlera*; ne smijemo sebi utvarati da imamo mačje oči koje vide i u tami (164). Bez sumnje prednost valja dati redaktoru, a ne zajednici, premda, veli, i zajednica ima važnu ulogu (161. 162. 167). Tekst nije od zajednice, stvorio ga je evanđelist (174. 175. 182). Pitanje o recipročnoj ovisnosti u manjim jedinicama može se ipak samo hipotetično riješiti (166). Nema pouzdanih kriterija za to da spoznamo je li redaktor crpao iz usmene predaje ili iz pismeno liturgijske (160. 166), da li je crpio iz tradicije svjesno ili nesvjesno (168), kako nam treba razlikovati književne vrste tradicije i redakcije (178), itd.

Literatura koju navodi Frankemölle svjedoči o revnosti s kojom se u novije vrijeme pretresaju Formgeschichte i *Redaktionsgeschichte* da se utvrde njihove koristi, ali i njihovi nedostaci. Moramo se s njima kritički služiti kao i s čitavom literaturom koja je nastala precjenjivanjem njihove vrijednosti. Ideja izjednačenja apostola s Kristom nije samo Matejeva (usp. Lk 10, 16; Iv 17, 18; 20, 21). Zašto nije mogao Isus dati apostolima vlast da liječe gubavce, kad je obećao svojim vjernicima da će činiti djela koja on čini i još veća od ovih (Iv 14, 12), i kad su kršćani vjerovali da bi već sama sjena Petrova ozdravila bolesnika ako padne na njega (Dj 5, 15 sl.)? Mogao je Matej imati poseban izvor iz kojega je crpao u Mt 10, 8, čega nemaju ni Mk ni Lk. Malo prije r. 8. (o gubi) čitamo u Mt 10, 1 da je Isus dao apostolima vlast liječiti »svaku bolest i svaku nemoć«. Kojim pravom bismo smjeli dodati »osim gube«?

<sup>40</sup> H. Frankemölle, *Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung*, Bc 1979, 2, 164 sl.

<sup>41</sup> W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968, 290.

## Isus liječi jednog gubavca (Mk 1, 40—45; Mt 8, 2—4; Lk 5, 12—16)

Preostaje nam još da pomno obrazložimo evanđeoski izvještaj o Isusovu liječenju jednog gubavca i tekst o liječenju desetorice gubavaca (Lk 17, 11—19). Govor je u Evanđelju još o Simonu gubavcu. Kod njega su priredili gozbu na koju je došao i Isus (Mk 14, 3—9; Mt 26, 6—13; usp. Iv 12, 1—8). Pita se je li Isus Simona izliječio od gube; odviše je teško reći o tome nešto sigurno. Još je mnogo problematičnije da je Isus siromaha Lazara ozdravio od gube (Lk 16, 20 sl.), premda to neki drže.<sup>42</sup> Kako nema nikakva dokaza za ta dva čudesna ozdravljenja, i zato da ova naša rasprava ostane u granicama odmjerene joj duljine, neka je dosta što smo se tek kratko osvrnuli na tu dvojicu. Iz istog razloga ograničit ću se u egzegezi tekstova o liječenju jednog gubavca, odnosno desetorice gubavaca na pitanje: kojim se razlozima niječe povijesnost tih evanđeoskih izvještaja? Nek nam dakle Formgeschichte i Redaktionsgeschichte otkriju, ako mogu, što ima u tekstu protivno povijesnosti!

O tome sam najviše čitao kod R. Pescha. On najodlučnije poriče da može književna kritika doći do bilo kakvog dokaza za povijesnost. U tumačenju Mk 1, 40—45 (o jednom gubavcu) on npr. sve jednako ističe kao tobože presudnu činjenicu da je perikopa puna *helenističko-pučke shematike i topike*. Istim je dokazom Bultmann već davno zaniijekao povijesnost pretežnog broja evanđeoskih tekstova o čudesima, ali je zanimljivo tvrdio da izvještaj o jednom gubavcu nije helenističan (GST 255), što je meni evidentno. Pesch ide dalje od Bultmanna, mnogo je afirmativniji od njega (usp. *Taten*, 27. 60. 63. 64. 67. 68. 69. 77. 79), još više u svom komentaru Markova Evanđelja (I, 141. 142. 144. 147). Bultmannova teorija o poganskom stilu mnogih izvještaja o Isusovim čudesima zavela je i starijeg Formgeschichtlera, koji je priznao da poganski stil (shematika, topika) u evanđeljima ima odlučujuću važnost i da je prema tomu odlomak o liječenju jednoga gubavca nepovijesna »novela«.<sup>43</sup> Bultmannovu teoriju još sad neki naivno prepisuju.<sup>44</sup> Drugi je strogo kritiziraju, pa i osuđuju. Nakon mnogogodišnjeg temeljitog proučavanja izjavio sam se i ja protiv nje (*Obn. Živ.*, I, 1977, 36. 43). Sad mogu sebi u prilog navesti još dva priznata stručnjaka.<sup>45</sup> Meni helenistička shematika i topika nisu nikakav dokaz protiv Isusova liječenja gubavaca. Uzalud mi se u novije vrijeme iznose novi primjeri te topike, npr. »pneumatično uzbuđenje« čudotvorčeve prije čudesnoga čina. U Mk 1, 41 bilo bi označeno glagolom *orgistheis*, kao da se Isus pred gubavcem razljutio. Ta je varijanta izvanredno slabo zasvjedočena, ne prihvaćaju je mnogi prevodioci, u nas ni Rupčić, ni Duda-Fučak, u Sloveniji ni ekumenski prijevod Biblije,

<sup>42</sup> O Simonu gubavcu i Lazaru usp. H. Van der Loos, o. c., 479; R. Pesch, *Taten*, 49—51.

<sup>43</sup> To je M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1919; u 2. izd. (1933), str. 68, b. 1.

<sup>44</sup> Usp. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München, 1970, 62 sl.; R. Pesch, *Taten* 63 sl.; isti, *Das Markusevangelium* I, 141—147: odlučno s Bultmannom, kao još i drugi.

<sup>45</sup> A. Richardson, o. c., 27 sl.; L. Sabourin, *Il vangelo di Mateo II*, Edizioni Paoline, 1977, 566—571; isti, *The Divine Miracles Discussed and Defended*, Rome, 1977, 65—68.

ni dr. Fr. Rozman u svojem prijevodu svetih Evanđelja (Ljubljana, 1979). Koji su za nju razilaze se u mnoštvo različitih tumačenja.<sup>46</sup> Drugi navode iz magičnih papirusa zahtjev šutnje o uspjehu čarobnjakovu. Kao da je to paralela Isusovoj zabrani da izliječeni gubavac ništa ne kaže o čudu.<sup>47</sup> Za mene to ne može biti paralela kad je Isus bez sumnje imao posve drugi razlog za šutnju nego čarobnjaci.

Drugi razlog protiv povijesnosti Isusova liječenja gubavaca bila bi prema Peschu *istaknuta i duboka kristologija teksta*. Što prema SZ i prema rabinskom uvjerenju može samo Bog, to čini Isus u svoje ime, samo riječju »Hoću, budi čist«. Racionalistički Redaktionsgeschichtleri, koji su a priori protiv mogućnosti a dosljedno i povijesnosti čudesa, nalaze u evanđeljima sve više kristologije, i u najmanjim detaljima. Čude se kako evanđelist ne očituje, kako se njima čini, gotovo nikakav interes za povijesnost. Krivo! Isus je sam mnogo držao do svojih čudesa. Sva četiri evanđelista nedvojbeno smatraju da je Isus sebe legitimirao kao Mesiju, Božjeg poslanika. Tako je i Crkva, vjerujući evanđelistima, visoko cijevala Isusova čudesa od svojih prvih početaka. Svjedok nam je za to i I. vat. koncil, a i drugi, koji s neobičnom emfazom proglašuje Evanđelja apostolskim i povijesnim (DV 5, 18 sl.). Radikalni Redaktionsgeschichtleri ne poriču samo povijesni karakter izvještaja o Isusovim čudesima, nego velikim dijelom i o Isusovim izrekama. Evanđeoska kristologija nije, vele, od povijesnog Isusa, nego je popashalna, nastala u Pracrkvi, prema njezinim potrebama, liturgijskim, katehetskim, misijskim. Za mene je to neshvatljivo bez povijesnog Isusa.

Nemoguće je uskladiti sve te moderne sumnje i negacije s naukom II. vat. koncila o Objavitelju koji se objavljuje djelima i riječima, intimno među sobom povezanim, tako da djela pokazuju i potkrepljuju nauku... a riječima se proglašuju djela i osvjetljuje u njima sadržani misterij (DV 1, 2). Čudesa Isusova imaju tijesnu vezu s njegovom naukom, potkrepljuju je — razumije se ne čudesa izmišljena, ne u izmišljenom ozdravljenju jednoga gubavca — očituju božansku moć Isusovu. Isus je posljednji i konačni Objavitelj, kao Sin Božji, po kome Bog sazda svjetove (Heb 1, 1 sl.). A baš njega nam moderna književna kritika, naivno prihvaćena, tjera ispred naših očiju u pravu magluštinu!

Treći je razlog nijekanju Isusovih čudesa, napose liječenja gubavaca u novijoj teoriji o Isusu kao eshatološkom proroku. Tu sam teoriju već prije ocrtao. Imajući pred očima samo sinoptike, koji spominju ozdravljenja gubavaca, nisam ništa rekao o Ivanu. Bit će ipak korisno dodati ovdje što nam o Ivanu piše E. Schillebeeckx u jednom od najnovijih djela.<sup>48</sup> On ideju o Isusu kao eshatološkom proroku zanosno prihvaća. Emfatično tvrdi i opetuje da četvrti evanđelist ne zna za Mesiju Sina Davidova, već samo za Mesiju drugog Mojsija, većeg od Mojsija. Međutim, Ivanovi bogonadahnuti tekstovi protestiraju protiv takvog shvaćanja. Isusa snažno suprotstavljaju Mojsiju (Iv 1, 17), i kao svetom piscu (5,

<sup>46</sup> H. Van der Loos, o. c. 481, b. 2; A. Paul, *La guérison d'un lépreux*, NRT 1970, 595, b. 8; R. Pesch, *Taten* 65.

<sup>47</sup> Usp. npr. R. Pesch, *Das Markusevangelium* I, 145.

<sup>48</sup> E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Herder, 1977, 299—308.

45—47), slično kao svim prorocima (1, 45), distanciraju se od Mojsija i Zakona (7, 19. 22). Kroz čitavo Evandjelje Isus se proklamira, ne tek kao Pomazanik, Mesija, nego izrično kao Kralj (1. 49; 12, 13), prema Pismima (12, 15. 16), izrazito u izvještaju o mucu Isusovoj.<sup>49</sup> Kod svega toga nema ni najmanje aluzije da je Isus kralj kao drugi Mojsije. Ivan ne niječe da je Isus kralj kao Sin Davidov. Neki su Židovi sumnjali o mesijamstvu Isusa Galilejca, kad ipak »Krist dolazi iz potomstva Davidova, i to iz Betlehema« (Iv 7, 42). Nama bi bilo drago da je Ivan teškoću odmah riješio. Svakako, nije vjerovatno da on sam nije vjerovao u Mesiju kao sina Davidova. Usp. iz Ivanove Apokalipse Isusovu titulaturnu »koji ima ključ Davidov« (Otk 3, 7), »Korijen Davidov« (5, 5), »Korijen i Izdanak Davidov« (22, 16). Još nešto! Schillebeeckx osjeća u ideji Isusa drugog Mojsija pravu mistiku (Mosemystik, str. 308)!

Ali graditi na toj čisto hipotetičnoj ideji vrlo je riskantno. Njezini najtrezniji branitelji priznaju kako je to hipoteza nesigurna, nejasna, nipošto jedinstvena (G. Friedrich, F. Hahn). Kažu ipak da je Isus samo kao prorok, ne kao Mesija, mogao biti čudotvorni liječnik bolesnika. Već smo vidjeli koliko ima netočnosti i protivnosti u toj tvrdnji. Znamo također kako je potpuno krivo tvrditi da je Isus činio čudesa kao Mojsije. Ali transeat hoc! Sad želimo doznati kako R. Pesch izvodi iz teorije o Isusu kao eshatološkom proroku zaključak da nije izljevio onog gubavca (Mk 1, 40—45). Pesch je prije svega uvjeren da je toj perikopi rodno mjesto tamo gdje se vjerovalo u Isusa kao eshatološkog proroka (»Entstehungsboden«, Taten 142 i drugdje; isto u komentaru Mk). Druga je premisa Peschove argumentacije pretpostavka da se teorija o eshatološkom proroku temelji na raznim nepovijesnim, nepouzdanim apokaliptičnim i rabinskim tradicijama. Slabo je čitavo Peschovo dokazivanje, jer je čisto redaktionsgeschichtlich, i to tako da se stalno udaljuje od Isusovih svjedoka. To se protivi uvjerenju Pracrkve i uvjerenju II. vat. koncila, kako smo već vidjeli.

*Matej i Luka o liječenju jednog gubavca* — I Matej pripovijeda o istom liječenju (8, 2—4). Kako nam Pesch karakterizira njegov izvještaj? Veli da imamo tu *kristološku koncentraciju* (str. 90), *potenciranu kristologiju* (94), *s centralnim temama Matejeve teologije* (98), *bez zanimanja za povijesnost* (ib.). Dakle još više teologije nego u Mk 1, 40—45, koja je već tamo bila Peschu dokaz nepovijesnosti. Evo mog odgovora! Kad bih ja trebao održati homiliju o liječenju onog gubavca, sva je prilika da bi i moja homilija bila strogo kristološka i da me bih smatrao potrebnim dodati koju riječ o povijesnosti te evanđeoske perikope. Nato bi mi možda tko primijetio: »Dakle si i ti protiv povijesnosti tog čuda.« Slijedio bi moj energični protest. Drukčije je s nekim liturgijskim čitanjima o čudesima Isusovim koja se u Francuskoj, kako sam čuo, tumače bez obzira na povijesnost. Relata refero; non approbo.

*I Luka pripovijeda o liječenju jednoga gubavca* (5, 12—16). Tumači priznaju da je Luka ovisan o Marku, ali tako da slijedi svoje teološke misli

<sup>49</sup> Usp. J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28—19, 16 im Lichte johanneischer Theologie*, BZ, 1959, 61—63. 68—71. 73—78. 80 sl. — O Iv 19, 13 I. de la Potterie, Bc 1960, 217—247.

(Pesch, *Taten*, 99), da istakne svoju kristologiju kao Marko te oblikuje svoj izvještaj u kristološkom interesu.<sup>50</sup> Kod Luke, kao i kod Mateja, gubavac oslovljava Isusa *Kyrie = Gospodine*, što je Lukki transcendentni naziv Isusa Sina Božjega. No time nije rečeno da se sam gubavac popeo tako visoko u spoznaji Isusa Krista. Što Luka kaže da je bio gubavac *pun gube*, time on ističe težinu njegove bolesti. To je sigurno značenje u Luke, premda nam se u SZ pacijent *pun gube* ne predstavlja baš tim izrazom, nego detaljnim opisom, ali tako da se bolesnik proglašuje čistim (Lev 13, 12—17).

Ne poričući izričito povijesnost događaja, K. Kertelge iznosi kao i Pesch ono troje što je Peschu znak nepovijesnosti: topiku helenističkih poganskih priča o tobožnjim čudesima, — kristološko obilježje evanđeoskog izvještaja, — zatim, ali kritično, vezu s »eshatološkim prorokom«. Tako o Markovoj verziji koja je, kako se smatra, utjecala na Lukku. I A. Paul shvaća Markov izvještaj, o kojem Luka ovisi, strogo teološki (a. c. 592—601), što neće svakog uvjeriti, kako je naime izliječeni gubavac postao misionar, prorok. Ali je svakako preporučljivo roniti u dubine značenja povijesnih čudesa Isusovih, kako je to činila Crkva od prvih početaka.

### Isus liječi deset gubavaca (Lk 17, 11—19)

Jedini nam Luka pripovijeda kako je Isus vratio zdravlje ne tek jednom gubavcu, nego desetorici. Oni koji takav izvještaj a priori drže nepovijesnim — jer se čudesa ne događaju — pridaju tom Lukinu odlomku neku nepovijesnu književnu vrstu: biografsku idealno simboličnu apoftegmu (Bultmann, *GST* 58—60. 235), legendu kojoj se ne može pronaći povijesna vrijednost (Dibelius, o. c. 117 sl.), misijsku legendu (G. Schille<sup>51</sup>). I Bultmann (58—60) i R. Pesch (*Taten*, 114) izražavaju se tako kao da ne vide što bi u tom nepovijesnom izvještaju moglo biti povijesno. Što Bultmann kaže da je izvještaj helenističan (64. 254), ne zvuči u prigod povijesnosti. Ali za tu tvrdnju on ne iznosi nikakva dokaza.

Poslije E. Klostermanna i R. Bultmann je našao izvor te perikope u Mk 1, 40—45. Luka je navodno, imajući pred sobom Markov izvještaj o jednom gubavcu, htio stvoriti nešto slično za svoju čudorednu pouku koja mu je bila na srcu (str. 33). Čudan je to pothvat Lukin, protivan obećanju njegova prologa (1, 1—4), stvoriti od jednog gubavca njih desetoricu, s tolikim brojem protivnih podataka. Takvi su ti podaci da Pesch u njima konstatira pomanjkanje svakog povijesničkog interesa (129—131). Ovisnost o Marku njemu je dokaz da Luka nije neovisan svjedok, dakle da uopće nije povijesni svjedok (130). Tu je za njega kristologija Pracrkve, nije povijesni Isus. Opet čudo moderne apriorističke metode: bez povijesnog Isusa kristologija prvih vjernika.

Pretpostavci o Lukinoj ovisnosti o Marku smetaju brojne nesličnosti. Pesch se izvlači iz neprilike uspoređivanjem desetorice gubavaca s gubavcem Naamanom u 2Kr 5 (str. 127). I liječenje gubavog Naamana imao je, veli, Luka pred očima kao uzor kod slikanja Isusa i desetorice

<sup>50</sup> H. Schuermann, *Das Lukasevangelium I*, Herder, 1969, 278 sl.

<sup>51</sup> G. Schille, *Die urchristliche Wundertradition*, Berlin, 1966, 27, b. 64, »vermutlich«.

gubavaca. U svemu što Pesch tu nabraja pisac će profane povijesti jedva razabrati nešto kao dokaz da Lukin izvještaj nije povijestan. Ali je moderna književna kritika svetih Evanđelja u tom pogledu nelogično stroga. Pada mi ovdje na pamet kako je Bultmann u mnoštvu helenističnih izvještaja o Isusovim čudesima nalazio obilje detalja, što mu je bilo sumnjivo; jer, ako nešto nije palestinsko, već je helenističko, dakle iz kasnijeg vremena. Kriv zaključak, jer je u Iusovo vrijeme bilo u samom Jeruzalemu dosta Helenista, i Židova i kršćana (usp. Dj 2, 5—11; 6, 1—6.9 i dr.). A zar u SZ pripovijedanje o čudesima proroka nije bilo palestinsko, s još većim obiljem detalja? Kako se o gubavom Naamanu pripovijeda do u detalje, kako o Ilijinu uskrisenju mrtvog dječaka (1 Kr 17, 17—24) i s još više detalja o Elizejevu (2 Kr 4, 18—37)! Ali se paralele iz SZ Bultmannu nisu svidjele, ni promatranje Isusa kao drugog Mojsija (GST 245 sl.). Sada Redaktionsgeschichte bez toga ne može biti.

### Sažetak naše rasprave o gubavcima i pogled u budućnost

Pišući o gubavcima u NZ imao sam stalno pred očima općeniti problem o Isusovim čudesima, osobito njihovu povijesnost. Ustanovio sam kako moderna egzegeza sada postavlja sebi za promatranje uglavnom tri reflektora, sva tri s jako slabim svjetlom, koje se k tome još pomno projicira u smjeru kojim ćemo doći fatalno do negacije.

*Prvi je reflektor Bultmannova teorija o pučko-helenističkoj, dakle poganskoj, shematici i topici u evanđeoskim Wundergeschichten.* Po mojem mišljenju, sve što je Bultmann pokupio — pokupili zapravo već drugi prije njega — može imati svoju vrijednost za leksikografe, ali ne za problem o povijesnosti Isusovih čudesa. Dovoljno sam se već o tome izjasnio. Volim sada svratiti pažnju na činjenicu da su izrazi i motivi u evanđeoskim Wundergeschichten uzeti iz životne stvarnosti, ne iz helenizma. Evo npr. jedne topike: predstavlja nam se čudotvorac, zatim bolesnik, čujemo bolesnike, čujemo čudotvorca, a nakon ozdravljenja svijet koji se divi. Pitam ja kako bi evanđelist pisao da nije znao za »helenističku« shematiku i topikku. Zar ne baš tako kako čitamo u njegovu izvještaju? I naše doba ima svoju topikku za razne vrste izvještaja, npr. za sportske utakmice. Ne čujem prigovor: »Uvijek ista topikka! Zar može takav izvještaj odgovarati istini?« Čitam prigovor kad se radi o čudesima, koja su racionalistima a priori nemoguća, dakle nepovijesna.

*Drugi je reflektor, koji treba bacati svjetlost na povijesnost, odnosno nepovijesnost Isusovih čudesa — kerigmatično obilježje izvještaja.* Sve sama teologija, kristologija, kerigmatika, bez interesa za povijesnost. Studije o Isusovim čudesima u našim su danima prepune teologiziranja. Čitatelji se dive tom teološkom bogatstvu, toj teološkoj dubini. Ali ako to bogatstvo nije od povijesnog Isusa, je li to pravo bogatstvo, prava dubina u pluralizmu najrazličitijih tumačenja, bez interesa ili s premalo interesa za tradiciju i za crkveno učiteljstvo? Bez sumnje je kriva pretpostavka da kerigmatika isključuje povijesnost. Kriva je i tvrdnja da se u izvještajima o Isusovim čudesima ne osjeća zanimanje za povijest. To zanimanje, naprotiv, iskače na mnogo načina, već u samoj terminologiji za evanđeoska čudesa i u strogoj osudi onih koji se usprkos čudesima nisu obratili, nisu povjerovali u Isusa.

*Teorija o eshatološkom proroku, Isusu kao drugom Mojsiju — treći je reflektor što nam ga postavljaju neki moderni egzegeti. Neki ga s udivljenjem spominju, a jedva kojom rečenicom opravdavaju, premda baca najslabije svjetlo.<sup>52</sup> Toliko ima tu hipotetičnoga, nejasnoga, nesigurnoga, nejedinstvenog. Ima, dapače, i nešto krivo, kod onih koji tvrde da je Isus u početku imao samo proročku samosvijest, ne svijest da je Mesija, da je Sin Božji, i da je prva kristologija u Pracrkvi bila o Isusu tek kao proroku.*

Nešto slično prije spomenutoj helenističkoj shematici i topici pruža nam novija egzegeza svojim uspoređivanjem Isusovih čudesa s čudesima SZ. Zanimljivo je kako isti motivi »putuju«, kako putuju isti detalji s istim izrazima. Sjećamo se kako se u Evanđeljima konstatiraju i »putujuće izreke Isusove« (*Wanderlogia*), s jednog mjesta na drugo. Paraleliziranjem Isusovih čudesa sa starozavjetnim utvrđuje se npr. kako isti motivi putuju od Ilije k Elizeju, od Elizeja natrag k Iliji, od obojice preko stoljeća do Isusa.<sup>53</sup> Rezultat? Ako ne baš kategorička negacija čuda, a to bar teške sumnje. Točno ista metoda s istim rezultatom u uspoređivanju Isusova umnoženja kruha s Mojsijevom manom ili s Elizejevim umnoženjem hrane (2 Kr 4, 42—44).<sup>54</sup> Isusovo liječenje gubavaca našlo je svoj pandan u ozdravljenju Naamana Sirca (R. Pesch 127), opet, daka-ko, s istim rezultatom, negacijom historiciteta. Ne može biti drukčije kad se kao metoda izabere isključivo samo Redaktionsgeschichte, ide se u tumačenju brižno u korak s onima koji a priori zabacuje čudo kao čudo. Već prvi pristup u racionalističkoj je egzegezi pristup k legendi i sve se dokazivanje, s frapantnim znanstvenim aparatom, sensim sine sensu pomiče prema onom *quod erat demonstrandum* (da se zaista radi o legendi).

Prigovoriti će mi tko da se i moja egzegeza miče u istom smjeru prema *quod erat demonstrandum* (da su čudesa povijesna). Nije baš tako. Naša pretpostavka nije da je sve što se pripovijeda kao čudo, povijestan događaj, nego da može biti, jer su čudesa moguća. Inače se i mi služimo svim znanstvenim metodama, koje sam već prije spomenuo, ali nećemo da budemo slijepi za činjenicu da se za velikim znanstvenim aparatom može često kriti prava igra s probabilitetima ili, dapače, posibilitetima. Ona Bultmannova helenistička shematika i topika bila mi je predmet ne samo točnog verificiranja, nego čitanja i proučavanja svih dotičnih starih spomenika. Pročitao sam npr. više od 70 spisa Lukijana Sam., toliko po prilici i Plutarhovich, a da ne spominjem sve ostalo (*Život Apolonija T., Metamorfoze Apulejeve*, itd. itd.). Daleko od mene samohvala! Što kažem, kažem samo iz ljubavi prema istini, želeći znati koliko su drugi bar nekom priprostim verifikacijom provjerili ono Bultmannovo koje mi navode kao evidentno, samo po sebi razumljivo. Isto bih htio doznati od onih koji mi svaki čas spominju »Isusa drugog Mojsija« (*Endzeitprophet*), ikao da je ideja o njemu sunce koje samo sebe svojim svjetlom legitimira.

<sup>52</sup> Mnogo se mučio oko pojma Isusa kao drugog Mojsija W. A. Meeks, a da mnoge stručnjake nije uvjerio: *The Prophet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967.

<sup>53</sup> R. Killian, *Die Totenerweckungen Elias und Elisas — eine Motivwanderung?* BZ 1966, 44—56.

<sup>54</sup> A. Heising, *Die Botschaft der Brotvermehrung*, SBS 15 (1966).



Glede Isusa drugog Mojsija, većeg od Mojsija, postoji u Ivanovu Evanđelju tipologija,<sup>55</sup> tradicionalna u katoličkoj Crkvi. Ali nemojmo tipologiju zamijeniti s modernom teorijom o Isusu eshatološkom proroku! U tipologiji se ne radi o tome da Isus opetuje materijalna Mojsijeva čudesa, nego da nam u nadnaravnom poretku dijeli darove kojima su materijalna djela Mojsijeva bila samo blijeda slika. Kod Ivana je očit također simbolizam Isusovih čudesa, ali bez potrebe da se poriče njihova povijesnost. Sad se u egzegezi sinoptika nerijetko nasilno nameće simboličko značenje i usto bez skrupula nijeće povijesnost.

U toku svoje rasprave spomenuo sam one koji zahtijevaju da se kritično služimo metodom kakva je Redaktionsgeschichte. U naše doba kad se sve kritizira i kontestira, kako da smatramo tu metodu nečim što je palo s neba? Noli me tangere! Naveo sam još one koji uviđaju da se problem o historicitetu Isusovih čudesa ne može riješiti samo navedenom metodom i da su potrebni i drugi kriteriji. Ja ću ono što oni uviđaju eksplicirati i dodati da među te druge kriterije spada i tradicija i nauka crkvenog učiteljstva, napose Biblijske komisije od 21. IV. 1964: *Instructio de historica evangeliorum veritate*, AAS 1964, 712—718. Na str. 713. sl. upozoravaju se katolički egzegeti da se čuvaju pretpostavki racionalističke egzegeze. Ako ih se ne budemo čuvali, propast će sudbomosno ne samo povijesnost Isusova liječenja gubavaca, nego i većine drugih Isusovih čudesa.

## JÉSUS A-T-IL GUÉRI DES LÉPREUX?

### Résumé

L'auteur se demande comment un exégète peut soutenir qu' on ne peut pas prouver que Jésus ait guéri des lépreux. On y arrive suivant exclusivement et sans critique la »Redaktionsgeschichte«, méthode défectueuse (Bc 1979, 153—190), insuffisante pour résoudre le problème. De même on fait fausse route avec la théorie de Bultmann sur les traits hellénistiques dans les récits évangéliques, incompatibles avec l'historicité. Notre A., se fondant sur ses études grecques de longue haleine et sur sa vérification minutieuse des citations de Bultmann, nous assure qu'avec la théorie de Bultmann on ne prouve rien contre les guérisons miraculeuses de Jésus.

Expliquer le récit sur dix lépreux (Lc 17) comme une simple version de celui sur un lépreux (Mc 1), en plus comme une fiction, créée sur le modèle de la guérison de Naaman (2 R 5), paraît à l'A. vrai tour de force, mais mal réussi: de-ci de-là les différences sont trop nombreuses. On réplique encore que les évangiles sont trop théologiques pour être historiques. Le concile Vat. II s'y oppose avec force (VD 19). Mais surtout il ne faut pas chercher d'indices contre l'historicité des récits sur les lépreux dans Jésus considéré comme »Prophète eschatologique«.

<sup>55</sup> H. Sahlén, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950.

<sup>56</sup> Što se tiče pogrešne egzegetske metode, napose glede Isusovih čudesa usp. V. Mercép, *Kritika Schillebeeckxove kristologije*, CuS, 1977, 310—317.