

studije

Albin Škrinjar

BIBLIJSKO SHVAĆANJE ČUDESA, NAPOSE ISUSOVIH

Čudesna igraju u Sv. pismu važnu ulogu, osobito u evanđeljima. U Markovu evanđelju, ako isključimo Isusovu muku i uskrsnuće, gotovo polovica redaka ili direktno izvješćuje o nekom čudu ili ima bar indirektnu vezu s Isusom čudotvorcem. I u ostalim evanđeljima jak je naglasak na Isusovim čudesima. Dvojica učenika na putu u Emaus sjećaju se Isusa kako je bio silan »na djelu i na riječima pred Bogom i svim narodom« (Lk 24,19). Petar karakterizira Isusa u svom duhovskom govoru najprije kao onoga kojega je Bog potvrdio »silnim djelima, čudesima i znamenjima« (Dj 2, 22). O vjesnicima Evanđelja, u prvom redu apostolima, čitamo u Dj više puta kako ih je Bog na sličan način legitimirao (velikim) čudesima i znamenjima: 2, 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8. 13; 14, 3; 15, 12 (usp. Heb 2, 4). Isus je i apostolima dao vlast da čine čudesna (Mt 10, 1; Mk 6, 7; Lk 9, 1; usp. 10, 17).

Općenito nema nigdje traga da su Bog ili Isus tvorili čudesna nerado, primorani mušicama ili zloćom zlo raspoloženih ljudi. Bog je u SZ svojom vlastitom inicijativom nastupao kao čudotvorac, pri izlasku iz Egipta, u pustinji i pri osvajanju Obećane zemlje. I Isusova su čudesna plod njegove inicijative. Čudesna su u Bibliji divna, slavna djela Božja, nisu prema nadahnutoj Božjoj riječi nešto što našoj vjeri više smeta nego pomaže, koja bismo najradije demitizirali, kad moderni čovjek — ako uopće vjeruje — ne vjeruje zbog čudesna, nego unatoč čudesima. Bog nas u Bib-

liji potiče na strahopoštovanje pred čudesima kao divnim djelima njegove svemoći i ljubavi.

Čudesa kao »čudesa i znamenja*

U Bibliji ima za čudesa mnoštvo izraza, a ima i opisa s bujicom riječi i s pjesničkim zanosom. Iz njih se lako razabire kako su sveti pisci promatrali čudesa i što su pred njima osjećali. U Petoknjižju upada u oči složeni izraz *'otot umophetim*. Dvije su tu imenice za čudo, *'ot* i *mophet*. Uzmimo najprije drugu. Hebrejska je to imenica koja se prevodi *teras* u LXX, najstarijem prijevodu Biblije. Izraz *teras* stoji u profanoj grčkoj literaturi za nešto neobično, izvanredno, kao što je npr. jezovita neman iz mitologije. Filozof Aristotel definira *teras* kao nešto što je *para physin*, što nije prema prirodnim zakonima. Fl. Josip opetuje tu definiciju, a nalazimo je također u bizantskom rječniku *Suda* (iz 10. stoljeća). Usp. *ThWbNT* 8, 115. 122. Skolastici će kasnije točnije razlikovati što se zbiva *praeter naturam* (mimo prirode), *supra naturam* (nadnaravno), *contra naturam* (protiv prirode).

Grčka imenica *teras* iščezava u novozavjetno doba iz helenističke literature. Filon se rijetko služi tim izrazom. Helenist Luka nema ga u svom evanđelju. Ne čitamo ga, bez dodatka, ni u Pavlovim poslanicama, nema ga ni u egipatskim papirusima, a jedva ga ima u grčkim apokrifima. Prema tome, ako je izraz u profanim spomenicima zastario, mogao je postati rijedak u NZ baš zato, a ne iz neke antipatije prema čudu kao čudu. No najvažnije je za nas to što u hebrejskoj Bibliji odgovarajuća imenica *mophet* označuje često nešto čemu je sam Bog subjekt i što je njemu jedinom moguće.*

Imenici *mophet* s tim značenjem sinoniman je, čini se, izraz *pele* ili od istoga korijena (u pluralu) imenica *niphla'ot*, koje Zorell u svom hebrejskom rječniku tumači iz etimologije ovako: nešto izvanredno, velebno, teško, što nadmašuje ljudsku moć i pamet. No baš etimologija imenice *mophet* nije jasna. Je li to prefiks *ma* + nešto kao što je arapska riječ *'aft* = čudo? Stručnjaci dvoje. Dapače ima znanstvenika koji misle da su imenice *'ot* (znamenje) i *mophet* sinonimi i da jedna i druga znače otprilike isto, naime *znak, znamenje*? No K. H. Rengstorf energično niječe njihovu sinonimnost, a njegovi razlozi mene uvjeravaju.' Ali uz to sam uvjeren da obje imenice konkretno označuju čudo, nešto neobično i

1 K. H. RENGSTORF, *ThWbNT* 8, 118 sl. Usp. sve na str. 113–127.

ä L. KOEHLER — W. BAUMGARTNER u svom hebrejskom rječniku; F. F. HELFMEYER, *ThWbAT* 1, 183.

' K. H. RENGSTORF. 1. c, usp. bilj. 31.

izvanredno. Pred veoma neobičnom pojavom čovjek je u starodrevna vremena stajao zapanjen i spontano se pitao što znači to, što Bog, od kojega je sve, hoće time da kaže. Ako je tako, obje imenice dopuštaju prijevod *čudo* i prijevod *znamenje*, što Nijemci jednom riječju zgodno prevode *Wunderzeichen*. Analiza tekstova ipak dokazuje da se riječju *'ot* jače naglašuje *znamenje*, a riječju *mophet* jače i više puta *čudo*. U prilog je našoj tvrdnji prijevod LXX, koji se perpetuirao kroz čitavu Bibliju, od Pentateuha do Ivanove Apokalipse, pa također i staro rabin-sko razlikovanje značenja." Ni tamo gdje se prorok sa svojom simboličkom akcijom naziva *mophet* riječ ne znači samo *znak* ili *predznak*, jer je prorok s tim svojim nadnaravnim proricanjem sam također *čudo*.

Dosljedno tome, odobravam što se složeni izričaj u novoj hrvatskoj Bibliji prevodi *znamenja i čudesa*, kod Nijemaca obično *Zeichen und Wunder*. Točnije je nijansiran engleski prijevod *portent* i talijanski *portento* za *mophet*, zato jer je etymon latinskog *portentum* nešto što se pruža, *čudo* naime sa svojim značenjem. Isto vrijedi za francuski *prodige* i talijanski *prodigio* prema etimologiji latinskog *prodigium*: nešto prorečeno, naime *čudom* (usp. Cicero, *De Divinatione* 1, 42, 93). U hebrejskom složenom izričaju nije bilo koje značenje, nego ono što ga ima od Boga neki tako izvanredni Božji čin da čovjeka iznenađuje. To mi nazivamo *čudom*, što je po mojem uvjerenju sigurno označeno u onom hebrejskom izrazu.

Neka mi čitatelji oprostite tu, za njih možda predugu lingvističku raspravu. AH za nas je od zamašne važnosti zaključak da se u stara biblijska vremena smatralo da je *čudo* od Boga, da je njemu jedinom moguće i da Ima od Boga svoje značenje. *Znamenja* i *čudesa* gotovo su uvijek u SZ ona silna Božja djela kojima je Bog Izbavljao svoj narod iz Egipta, vodio ga kroz pustinju, osvajao s njime Obećanu zemlju. Ta je tema najznačajnija u Pnz (4, 34; 6, 22; 7, 19; 26, 8; 29, 2; 34, 11), a ukratko se istim Izrazima opetuje u Neh 9, 10; Ps 135, 9; Jr 32,20. 21; Bar 2, 11; Mudr 10, 16; usp. Sir 36, 5. Bog se svojim *čudesima* objavljuje narodu, kao da mu dovikuje: »Ja sam tu, tvoj Bog. Ja te ljubim, spašavam, vodim do sreće, jamčim ti sretnu budućnost.« Deuteronomistička teologija je bitno teologija Božje ljubavi prema Izraelu.

Složeni izričaj *znamenja i čudesa* susrećemo opet u NZ, bez sumnje ovisno o SZ. Čita se po jedanput u Mt 24, 24 i Mk 13, 22. Subjekt su mu lažni kristi i proroci posljednjih vremena. Luka te složene fraze nema u Lk, ali se njome upadno služi u Dj devet puta. Pavlove poslanice Imaju isti složeni Izričaj po jedanput u Rim 15, 19; 2 Kor 12, 12; 2 Sol 2, 9;

* STRACK-BILLERBECK I, 953 sl.

⁵ Obilnije o tome leksici *ThWbAT* i *ThWbNT*; usp. također A. LEFŽVRE, *SDB* 5, 1300 sl.; L. SABOURIN, *Les miracles de l'Ancien Testament*, *BullTheolBibl* 1971, 3, str. 242–247; J. SCHARBERTS, *BuK* 1967, 2, str. 39 sl.

Heb 2, 4. U 2 Sol tako su označena lažna čudesa Antikristova. Zanimljivo je što hagiograf NZ, birajući iz složene fraze samo jednu imenicu, vazda bira *semeion* (znamenje), nikad *teras* (čudo). No protiv čuda ništa se iz toga ne da zaključiti, zato jer riječ *teras* u novozavjetno doba ponestaje i u profanoj literaturi, a *semeion* postaje jednostavno izraz za čudo. Upozoravam još na to da u NZ ne možemo sumnjati o značenju *teras* = čudo, makar o značenju odgovarajuće hebrejske imenice *mopet* neki sumnjali.

Lažni kristi i proroci kao subjekt imenice *teras* nisu, kako ja mislim, znak odvratnosti prema čudu, kad se isti izraz drugdje u NZ upotrebljava bez pejorativnog prizvuka, s najljepšim značenjem, a već u SZ čitamo ga u vezi s krivim prorocima u Pnz 13, 2. 3. Sotona je tu u tim tekstovima NZ, koji majmuniše, imitira i sebi prisvaja što je mesijansko, božansko,* birajući ipak s lošim ukusom ono što je senzacionalnije (usp. Otk 13, 13. 15).

Čudesa u SZ nisu prestala s osvojenjem Obećane zemlje. Iz kasnijih vremena najpoznatija su dva ciklusa čudesa proroka Ilije (1 Kr 17 — 2 Kr 2) i proroka Elizeja (2 Kr 2-13; usp. Sir 48, 1-14). Od terminologije koju smo dosad proučavali tu nema ništa. No da su ta čudesa dokaz za to da je Jahve pravi Bog, a prorok njegov poslanik, to je za mene neosporivo (usp. 1 Kr 18, 24. 37. 39; 2 Kr 5, 15. 27; Sir 48, 1-14). U proročanstvu o rođenju Emanuelovu i u ozdravljenju Ezekijinu znak je čudo i čudo je znak (Iz 7, 11. 14; 38, 7. 8. 22). U knjizi Mudrosti opis egipatskih zala i prolaza kroz Crveno more (16-19) kao i čudesa u 2 Mak problem su u pogledu stupnja povjesnosti. O Mudr 16-19 čitam zgodno da se red u svemiru čudesima ne ruši, već uspostavlja, dakako ne fizičkim procesom, nego podizanjem u etičko-eshatološki poredak.

Čudesa kao Božja »silna djela«

Silna Božja djela slave se bezbroj puta u SZ, obilnom terminologijom. Evo npr. Pnz 11, 2-7: Božja veličajnost, njegova jaka ruka, ispružena mišica, velika djela. Susrećemo i imenicu *mora'*, koja prema etimologiji znači nešto, neki Božji čin, strahotu koja ulijeva strah, tek jednom strahopočitanje: Mal 2, 5. Svemoguća Bog je silan i strašan (Pnz 7, 21 i dr.). Od svih imenica koje izražavaju Božju svemoć, u SZ *g^hura* je najčešća.⁸ Silna Božja djela zovu se u množini *g^hurot*. *G^hura* (moć) tako se smatrala Bogu svojstvena da je izraz s vremenom postao Božje ime.

⁸ Usp. K. H. RENGSTORF, *ThWbNT* 7, 239.

⁹ L. SABOURIN, a.c. 240–242. Usporedba sa stoičkom ekpirozom i s Kleantovim tekstovima, koju SABOURIN, ne kao svoju, citira, meni ne izgleda sretna.

« H. KOSMALA, *ThWbAT* 1, 903–908.

Najstariji i najizrazitiji primjer za to jesu Isusove riječi kojima je svojim sucima u Velikom vijeću nagovijestio da će gledati Sina čovječjega gdje sjedi zdesna »Sile« (Mt 26, 64 par.).'

Na tom području daleko je od svetih pisaca pojam materijalističkog monizma, svemira kao sistema energija, kakav je bio pojam Posejdonija, Ciceronova učitelja. A čemu ga uopće spominjemo? Zato da iz usporedbe s njime jasno iskrsne ideja biblijskog svesilnog Boga: ne neutralna ideja, nego osobni Bog; ne neutralne prirodne energije, nego svemoć tog osobnog Boga; ne toliko imanentna teleologija, koliko Božja volja; ne kozmičko božanstvo, nego Bog povijesti; ne primarno moć, već Božja volja."

Ali pozor! Evo pred nama kategorički imperativ da distingviramo! Došlo bi inače do konfuzije. I stvaranje je silno Božje djelo. I divote koje priroda proizvodi prema svojim zakonima hagiografi veličaju kao silna Božja djela. Sv. Augustin se čudio što se divimo Isusu, koji je pretvorio vodu u vino, a ne divimo se tako brojnim divotama u prirodi." I Filon Al. veli, da nam nešto prirodno može biti sasvim nepojmljivo (*paradoxotaton*); takvi su fenomeni, veli, nebrojeni.* Bog je prema Bibliji silan također u povijesnom zbivanju, u povijesti spasenja. U SZ odjekuju slavospjevi u čast Bogu, u čijim su rukama sve niti povijesti. A modernim je racionalistima povijest samo prirodni razvoj političkih, socijalnih i drugih kulturnih prilika. Mi sa svetim piscima s pravom promatramo Boga kao prvi uzrok."

Ali uza sve to mi ni stvaranje, ni prirodne divote, ni ono što nas prenerazuje u povijesti ne nazivamo čudesima kad se ex professo bavimo biblijskim čudesima. A sad se pitamo da li se baš to što u ovom članku zovemo čudo slavi u Bibliji kao posebno silno Božje djelo. Sigurno se slavi, najprije tamo gdje je govor o silnim i strahovitim Božjim djelima pri izlasku iz Egipta, boravku Izraelaca u pustinji i osvajanju Obećane zemlje. Evo kao dokaz Mojsijeva molitva: »Ta koji bog, na nebu ili na zemlji, može izvesti takva djela i čudesa kakva su tvoja?« (Pnz 3, 24) I opet čitamo u Pnz 4, 32-34: »Je li ikad, s jednoga kraja nebesa do drugoga, bilo tako veličanstvena događaja? Je li se što takvo čulo? Je li ikad koji narod čuo glas Boga, gdje govori isred ognja, kao što si ti čuo i na životu ostao? Ili, pokuša li koji bog da ode i uzme sebi narod isred drugog naroda kušnjama, zakonima, čudesima i ratom, jakom rukom i ispruženom

» STRACK-BILLERBECK I, 1006 sl.; H. KOSMALA, a.c. 906 sl.

1» W. GRUNDMANN, s.v. *dynamis ThWbNT* 2, 286–318, osobito 292–296.

" *Tract. in Joh. ev.* 8, 1, PL 35. 1450; usp. FILON AL., *Vita Mos.* 1, 213; 2, 125.

'2 FILON, o.c.: nebrojeni 1, 213, *paradoxotaton* 2, 125.

" Riječi su s. Elizabete od Presv. Trojstva OCD (t1906) da svete duše računaju samo s *prvim uzrokom*, Bogom; to je shvaćanje eminentno biblijsko, više nego sigurno glede povijesnog zbivanja (činitelj Bog — činitelji ljudi), sigurno i glede zbivanja u prirodi.

mišicom, uza silne strahote, kao što je sve to, na vaše oči, učinio za vas Jahve, Bog vaš u Egiptu?» Jeremija stoji ushićen pred Bogom Stvoriteljem i kliče: »Ništa nije tebi nemoguće« (Jr 32, 17; usp. Post 18, 14), te nastavlja istom emfazom o providnosnim Božjim putovima (r. 18 sl.), da bi svečano završio s čudesima iz vremena Mojsijevih i Jošuinih (r. 20-22). Zaključujemo da izraz *silna Božja djela* može imati šire značenje, ali tako da nedvojbeno uključuje i čudesa u strogom specijalnom smislu.

Isusova čudesa kao dynameis = sile, silna djela

Grčka imenica *dynamis* u sinoptičkim je evanđeljima značajan izraz za Isusova čudesa. Odgovara starozavjetnoj hebrejskoj riječi *gebura*, ali, za pojedina djela, bez šireg značenja te riječi. Sinoptici se služe izrazom *znamenja i čudesa*, koji smo prije obrazlagali, samo za čudesa lažnih krista i lažnih proroka (Mt 24, 24; Mk 13, 22; usp. 2 Sol 2, 9), ali ne baš pejorativno, kako već vidjesmo. Uporaba jamačno nije pejorativna ni kod sv. Pavla, koji se služi izričajem *znamenja i čudesa* više puta s lijepim značenjem. Sama riječ *znamenje* bez dodatka stoji kod sinoptika gotovo samo još za druga znamenja posljednjih vremena, zatim za znamenje što su ga tražili od Isusa njegovi protivnici, upadno još za »znamenje«, čudo dakako, kojemu se Herod nadao od Isusa (Lk 23, 8). Ali ne bih rekao da od apokallptike, Isusovih protivnika i Heroda *znamenje* prima loš prizvuk.

Ostaje da je imenica *dynamis* sinopticima najmiliji izraz za Isusova čudesa. Odakle to? Bez sumnje iz SZ, od nama već poznate imenice *gebura* za silna Božja djela. Uporabom riječi *gebura* i grčke riječi *dynamis* božanski se karakter čuda jače ističe. Radi se evidentno o božanskoj moći. Osim starozavjetnog dopušta se i helenistički utjecaj. Čudesna, tobože, liječenja boga-liječnika Asklepija zvala su se u helenističko doba isto tako *dynameis*. Pogani su u njima gledali nešto božansko, od boga Asklepija.* Ta je terminologija postojala kod kršćana već prije postanka sinoptičkih evanđelja, bar vjerojatno. Ali pri prijelazu iz SZ u evanđelja neka nas opreka iznenađuje. U SZ evo raskošne terminologije, zatim još retorike i ditirambičnoga zanosa. Kod sinoptika, naprotiv, riječ *dynamis* u priprostom, mirnom, malorječnom stilu.

To nas ne smije smetati. Običaj je sinoptika da nam mnoge teološke istine prikazuju kratko, bez posebne emfaze, koji put tek aluzijom, tek Implicite, kao što je npr. njihova implicitna kristologija. Ona je ipak kod njih nedvojbeno, važna, duboka. Osim stilističke postoji još jedna druga razlika između SZ i sinoptika. U SZ I stvaranje i divote u prirodi

»« W. GRUNDMANN, a.c. 291, 5 sl.

i povijesna ostvarenja Providnosti jesu *g«burot, dynameis*, silna Božja djela. Na prvi pogled može se pričiniti da od svega toga ima zaista malo kod sinoptika. Istina je da se pojedina Božja djela u povijesti kod njih ne spominju kao *dynameis*. Ali je ipak cjelokupna povijest spasenja i za sinoptike prvenstvena Božja *dynamis*. Ona će prvenstveno razviti svoju silu u eshatologiji. A riječi i djela Isusova, naročito čudesa, očevidno smjeraju na eshatološki cilj, na Božje kraljevstvo što dolazi.

Isusove su riječi: »Ako ja po Duhu Božjem (Lk: prstom Božjim) izgonim đavle, zbilja je došlo k vama kraljevstvo Božje« (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Sotona, knez ovoga svijeta, pobjeđuje se Isusovim čudesima (usp. Lk 10, 18). Započinje nova epoha, završna, transcendentna Božja tajna, najveće čudo Božje. Isus igra pri tome presudnu ulogu. »Gledat će Sina čovječjega gdje dolazi na oblacima nebeskim s velikom moći i slavom« (Mt 24, 30 par.). Sjest će na prijestolje svoje slave i suditi svim narodima čitave povijesti (Mt 25, 31). *Moć i slava* kudikamo su jači, za Isusa prikladniji izraz nego *znamenja i čudesa*, osobito *slava*, u Bibliji nešto božansko. Božja svemoć i njegova transcencija, ukoliko se očituje izvana. Sve će se to zbiti u budućnosti, ali već sada kraljevstvo Božje živi embrionalno. Isus kaže da je već došlo, da je tu (Mt 12, 28 par.).¹

Zar samo istjerivanjem zloduha? A Isusova čudesna liječenja? I po njima kraljevstvo Božje dolazi, u početnom stanju. Démoni utječu na čovjeka ne tek opsjednućima, nego također kao djelomični krivci drugih patnja i bolesti (usp. Job 1 sl.; Mudr 2, 23 sl.; 2 Kor 12, 7). To je bilo uvjerenje starih rabina pa i starijih Grka. Ne možemo ipak jednostavno ustvrditi da je to shvaćanje mitološko, primitivno, koje valja u Bibliji demitizirati. To je donekle shvaćanje samoga božanskoga Spasitelja (usp. npr. Lk 13, 10-16). Valja, razumije se, sve točno precizirati, no za to bi bio potreban poseban članak, kojemu ovdje nema mjesta.

Čudesna Isusova liječenja tip su i slika našeg eshatološkog oslobođenja od svake patnje. Ona idu za tim da se obratimo i da to oslobođenje sretno dočekamo. Isus je prekoravao gradove koji se nisu obratili, premda je u njima učinio najveći broj svojih čudesa. Njima će biti na sudnji dan teže nego li poganima, stanovnicima Tira i Sidona, pače i Sodome (Mt 11, 20-24 par.). U Isusovim čudesima Božja je poruka o našem spasenju, ponuda spasenja. Matej tumači Isusovu vlast da liječi iz njegove spasi- teljske zadovoljštine za naše grijehе. Pripovijeda o Isusovu istjerivanju đavola i liječenju bolesnika pa dodaje: »Da se ispuni što je rečeno po Izaiji proroku: On slabosti naše uze i boli ponese« (Mt 8, 17). Isus kao Sluga Gospodnji, patnik za grijehе svijeta, izbavlja nas iz vlasti sotonine, liječi naše boli. Soteriološko i eshatološko značenje Isusovih čudesa do-

¹ G. DELLING, *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament, u Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Berlin 1970, 150—159; W. G. KUEMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Berlin 1967, III. *Die Gegenwart der Gottesherrschaft* 98—132.

kazano je neoborivo iz evanđelja." Ipak bismo pretjerivali tako raspravljajući o evanđeoskim čudesima kao da taj element iz svake pojedine perikope reljefno iskače. Iz raznolike terminologije koju proučavamo jasno slijedi da su raznoliki, premda ne oprečni, aspekti Isusovih čudesa, od kojih sad jedan sad drugi stupa na vidnije mjesto. Moramo još i to naglasiti da nam je razlikovati ono, što tekstovi bjelodano kažu, od dogmat-ske špekulacije, koja na svoj način nastoji stvar objasniti.

Iz naše analize proizašlo je da je čudo kao *dynamis* učinak božanske svemoći. Zar samo to, bez ikakve druge primjese? Zar tu ništa ne aludira na magiju kao polaganje ruku na bolesnike (Mt 8, 3. 15 itd.), pljuvačka (Mk 7, 33; 8, 23; Iv 9, 6), neka čarobnjačka formula s neminovnim čudesnim efektom (*ejjata* u Mk 7, 34)? Zbilja, u nekoj egzegezi dotičnih tekstova, i katoličkoj, pala je riječ *magija*." Nemoguće! Magija je bila odviše odvratna i starozavjetnom i službenom staro-rabinskom i službenom kršćanskom vjerovanju. Isus je druge bolesnike liječio bez doticanja. U eventualnom doticanju nužno je samo neka simbolika.

Gdje o polaganju ruku ne čitamo ništa izričito, ali čitamo izraze *po Isusovim rukama*, *rukama* svetih apostola, neki su pomislili na lakše rješenje. U hebrejskom jeziku *po ruci* (*bejad*) znači jednostavno *po*, npr. po Mojsiju, gdje ruke ni ne dolaze u obzir. Ali u tom hebraizmu *ruka* stoji uvijek u jednini. Kao hebraizam točno je preveden s tim značenjem u Dj 2, 23; 7, 25; 11, 30; 15, 23. No gdje je govor o čudesima, čitamo svuda *po rukama* u množini (Dj 5, 12; 14, 3; 19, 11; Mk 6, 2). Svejedno, jednina ili množina, veli F. Zorell u svom hebrejskom rječniku. P. Joüon, specijalist za semitizme u evanđeljima, drži, naprotiv, da *po rukama*, gdje je riječ o čudesima, jasno označuje polaganje ruku." No da polaganje ruku, kao i slične druge geste ili formule kod Isusovih liječenja ne znače ništa magično, to je moje čvrsto uvjerenje.

Ipak neke nemalo smeta kad čitaju kako je kod nekog čudesnog ozdravljenja Isus osjetio da je *dynamis* Izlazila iz njega u bolesnu osobu (Mk 5, 30; Lk 6, 19; 8, 46). Mi najprije odgovaramo da nije sam dodir automatski liječio bolesnike, nego sa strane bolesnikove njegova vjera (usp. Mt 9, 23). Što se tiče Isusova primjećivanja da je sila izašla iz njega, u Mk i Lk čitamo glagole koji označuju razumnu spoznaju. Isus je spoznao da je Božja sila radila preko njega, ne automatski, već zato jer je Bog tako htio. Nikakav fluid nije Izašao iz Isusa. Božanska sila ne

" H. van der LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1968, 260—270; L. SABOURIN, *The Miracles of Jesus* (III), *BiblTheolBull* 1975, 2, str. 158 sL; J. SCHNIEWIND, *Das Ev. nach Matthäus* (NTD 1), Göttingen 1968, str. 112 sl.

" K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München 1970, str. 121; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder 1975, Str. 164 (citira Mk 5, 1—20; 11, 12—14. 20—22).

" P. JOÜON, *L'Evangile de N. S. J. Chr., Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique (Verbum salutis V)*. Paris 1930, 213 (o Mk 6, 2).

može biti materijalni fluid. Nedvojbeno moramo tako razumjeti i Mt 14, 2 par., da se, naime, govorilo o Isusu kao uskrsnom Ivanu Krst. kako (nadnaravne) sile djeluju u njemu. Isusova *dynamis* kod liječenja bila je sila *Duha*, sila *Božja*. Isus se vratio u Galileju da tamo javno nastupi u *sili Duha* (Lk 4, 14); *Gospodnja sila* bila je u njemu da liječi (Lk 5, 17), ne tjelesni fluid.

Pitanje je još kako je ta sila ovisjela o bolesnikovoj vjeri. Bilo je slučajeva kad Isus nije spominjao vjeru, no želio ju je uvijek, i takvu koja premješta brda (Mt 17, 20 si.; 21, 21 sl.; Mk 9, 23). Bolesnik koji ima vjeru, sam je u neku ruku čudotvorac, svemoguć. Usp. Mt 17, 21: »Ništa vam neće biti nemoguće«; Mk 9, 23: »Sve je moguće onomu koji vjeruje«. Ali onaj koji vjeruje postaje čudotvorac samo ukoliko ga vjera sjedinjuje s Isusom čudotvorcem. K. Rahner piše lijepo o toj spasonosnoj vjeri koja liječi, samo se pitam koji je bolesnik imao tamo pred Isusom tako duboke misli kakve nam otkriva K. Rahner (*Schriften z. Th.* 5, 518-526). Isus, došavši u Nazaret, »ne mogaše ondje učiniti nijedno čudo (*dynamis*), osim što ozdravi nekoliko nemoćnika« (Mk 6, 5). Njihova nevjera bila je puna zavisti, odviše ostentativna i pakosna (usp. 4, 2-4). Ograničila je Isusovu božansku moć moralno, ne fizički. O nekoj čarobnjačkoj nemoći ne može biti govor. Poganska okolina svetih evanđelista i helenistička izražajna sredstva mogla su utjecati na izražavanje, ali ne na hagiografovo shvaćanje. Isto opažamo na drugim egzegetskim područjima. Npr. četvrti evanđelist služi se mnoštvom gnostičkih izraza, no njegovi pojmovi, tako izraženi, znatno se razlikuju od gnostičkih.

Sinopticima se sviđao za Isusova čudesa naziv *dynamis*. Naveli smo prije paralele iz helenističke literature. No poganskoj helenističkoj literaturi češća je imenica *aretai* nego naziv *dynamis*. Njoj je točno značenje *junačka djela, slavna djela*. Ta imenica s tim značenjem nalazi se u NZ samo u 1 Pt 2, 9. Petar piše kršćanima: »A vi ste rod izabrani ... da naviješta te *slavna djela (tas aretas)* Onoga koji vas iz tame pozva k divnom svjetlu svojem.« U slavnim djelima tu su bez sumnje i čudesa uključena. U Isusovim čudesima ima sigurno nešto plemenito, divno i slavno, što ipak izraz *dynamis* ne izražava direktno.

Najobičniji izraz za čudo kao čudo jest kod Grka *thauma*. U evanđeljima ga nema. Nije čudno. Imenica *thauma* potječe od istog korijena kao glagol *theaomai* — *gledam*, gledam tako kako se gleda u teatru. *Thauma* je, dakle, nešto za gledanje,* a Isusova čudesa nisu nešto za (senzacionalno) gledanje. Isus nije tvorio što Nijemci zovu *Schauivunder*. Da su se ljudi divili (glagol *thaumazein*) Isusovim čudesima, to sinoptici kažu više puta, ali imenicu *thaumasia* za čudesa ima samo Matej jednom (21, 15), izraz *paradoxa* (nešto paradoksalno) samo Luka jednom (Lk 5, 26). Sve to izražavanje iščezava pred pregnantnim sinoptičkim izrazom

» H. FRISK, *Griech. etymol. ^orterbuch*, Heidelberg 1960, 656.

dynameis = silna djela (Božja), koji nam ne da ostati u sterilnom čuđenju, ne da upasti u fideizam bez razumnog razmišljanja.

Isus nije tvorio ni *Strafvunder*, kojima bi kažnjavao svoje neprijatelje, kao što je Ilija kažnjavao svoje. Isusova čudesa bila su čudesa ljubavi, silne ljubavi. Ali nemojmo prevesti *dynameis* kao djela silne ljubavi, nego silna djela Božje svemoći, koja je Isus činio iz ljubavi prema nama. ^ Velim prema nama, ne tek prema nekim bolesnicima, jer su Isusova čudesna djela bila simbol njegove spasiteljske zadaće i ljubavi, ne samo simbol, već i dokaz da je on obećani nama Spasitelj.

Isusova čudesa u Ivanovu evanđelju kao erga —djela

Četvrti evanđelist ima za Isusova čudesa svoju značajnu terminologiju. Sam Isus spominje u Iv 18 puta svoja djela (*erga*), drugi u Iv njegova djela tek jednom (7, 3). A kod sinoprika zovu se Isusova čudesa tek dvaput *erga* (Mt 11, 2; Lk 24, 19).* *Erga* kod Ivana većinom su baš čudesa, no ne uvijek. Obuhvaćaju također cjelokupnu Isusovu djelatnost, koja se zove u jednini *ergon* (4, 34; 17, 4).

Mogao bi se tkogod začuditi što u najdubljoj evanđeoskoj teologiji, Ivanovoj, čujemo iz usta samog Isusa za njegova čudesa najopćenitiji i najjednostavniji izraz *djela*. Spuštamo li se time pod sinoptičku teologiju? Nije tako. Samo moramo čitati izraz *erga* svaki put u njegovu kontekstu. Djelo što ga Isus vrši Očevo je djelo (Iv 4, 34). Isusova čudesa su Božja djela (9, 3), djela Onoga koji je poslao svoga sina (r. 4), dobra djela od (*ek*) Oca (10, 32), djela Očeva (10, 37 sl.), koja čini Otac, koji prebiva u Isusu (14, 10). Otac je dao Sinu da ih čini (5, 36; 17, 4). Sin ih čini u Očevo ime (10, 25). Po čudesima se aktivira jedinstvo naravi Oca i Sina u jedinstvu djelovanja. Jedinstvo djelovanja divno se opisuje u Iv 5, 19 sl. Isus afirmira svoje životno jedinstvo s Ocem svojom značajnom svečanom formulom »zaista, zaista kažem vam« (5, 19. 25-27). Isus opravdava svoje liječenje subotom time što radi subotom skupa s Ocem (usp. 5, 1-9 s r. 17). Isus jače nego izrazom *dynamis* ističe svojim izrazom *erga* da su njegova čudesa božanska djela, spasiteljska djela. Popet će se do vrhunca u još većem čudu, u duhovnom i eshatološkom oživljavanju vjernika.

Što nas Isus u Iv uči o svojim čudesima, nimalo ne zaostaje za sinoptičkim shvaćanjem, nego se diže znatno više. Ivan, doduše, nema

* SCHILLEBEECKX drukčije. On smije staviti jak naglasak na Isusovu ljubav, ali riječju *dynamis* nije formalno označena ljubav, već Božja svemoć (o. c. 168—170).

" Usp. R. E. BROWN, *The Gospel according to John I*, London/Dublin/Melbourne 1971, str. 526 sl.; isti. *The Gospel Miracles*, u *The Bible in Current Catholic Thought*, Herder and Herder 1962, str. 193—195.

imenice *dynamis* za čudo, ali ima glagol *dynamai* = mogu. Nikodem kaže Isusu: »Nitko ne *može* činiti znamenja kakva ti činiš ako Bog nije s njime« (3, 2). Židovi: »Kako bi jedan grešnik *mogao* činiti takva znamenja?« (kao Isus: 9, 16). »Zar đavao *može* slijepima oči otvoriti?« (10, 21).^{*^} Zar nije takvim izražavanjem izraženo nešto što je čovjeku nemoguće, što nije prema prirodnim zakonima? (protiv tvrdnje E. Schillebeeckxa, o.c, 163). Isus jače nego sinoptici ističe u Iv da su njegova čudesa božanska djela, s Božjom inicijativom. Kako bismo ih smjeli podcjenjivati?

Iz Ivanove terminologije zaključuju neki nešto o izvorima četvrtog evanđelja (Bultmann: *semeia-Quelle*), ili razabiru iz nje diobu evanđelja (C. H. Dodd: *The Book of Signs*, itd., H. van den Bussche: *le livre des signes — le livre des oeuvres*). Mi smo se ograničili na semantiku terminologije, da se Ivanovo shvaćanje čudesa razbistri pred našim očima.

Isusova čudesa kod Ivana semeia = znamenja

Da se Božja čudesa u SZ zovu *znamenja*, pa tako i Isusova u knjigama NZ, o tome je već bilo govora u našoj raspravi. Ali taj je naziv za čudesa najznačajniji kod Ivana. Dok Ivan stavlja Isusu u usta naziv *djela*, on sam spominje Isusova *znamenja*. Budimo ipak točni! Iznimno služi se i Isus u Iv pred priprostim pukom imenicom *znamenje*. Tako pred onima koje je čudesno nasitio: »Tražite me, ali ne zato jer vidjeste *znamenja*, nego zato što jedoste od onih kruhova i nasitiste se« (Iv 6, 26). Njima nije stalo toliko do znamenja, do dokaza da je Isus Božji poslanik, koliko do kruha. Još je drugom prigodom Isus dobio priprostim i nesavršenim pučanima, žednim senzacije, ove riječi: »Ako ne vidite *znamenja* i čudesa, ne vjerujete« (Iv 4, 48).

Uza sve to ostaje u Iv opreka između Isusova izražavanja (djela) i evanđelistova izražavanja (znamenja). Razlika nije slučajna, već hotimična. Moj prvi zaključak bi bio da Ivanu, mada on ne ističe svuda etimološko značenje riječi *semeion*, to značenje ipak, bar izdaleka, lebdi pred očima. Mislim na znamenja koja je Isus učinio na prvoj Pashi svog javnoga života (Iv 2, 23; usp. 4, 45), na znamenja prije prvog umnoženja kruha (6,2), o brojnim znamenjima zbog kojih su glavari svećenički i farizeji odlučili Isusovu smrt (11, 47), općenito na znamenja koja je Isus činio za vrijeme svog javnog života (Iv 20, 30 sL). Nije Ivan ni u navedenim tekstovima posve smetnuo s uma ono soteriološko i eshatološko značenje koje smo već utvrdili.

Neću se, doduše, usprotiviti prevodiocima koji u tim tekstovima prevode *semeion* hrvatskom imenicom *čudo*. Ivan se mogao držati općenite

terminologije svog vremena *semeion* = *čudo*. Držao se ipak tako da nije nikad zaboravio što je tako lijepo prikazao u svom evanđelju da je *semeion*, stvarno isto što *ergon*, silno djelo što ga Otac i Sin vrše svojom svemoći i ljubavlju, za naše spasenje, i da je znamenje te moći i ljubavi. Prema sinopticima Isus je upozorio na svoje egzorcizme kao na znamenje da je došlo Božje kraljevstvo, a da nije, razumije se, isključio čudesna liječenja kao znak. U Iv nigdje se ništa ne govori o istjerivanju đavola. Nekima se ipak čini da se Isus približio sinopticima u I, 33. 38, kad se pred Lazarovim grobom razgnjevio (*embrimaomai* — *gnjevim se*). No na koga se on razgnjevio pred grobom svog mrtvog prijatelja? Na vlast smrti, vele neki, iza koje se sotona krije (usp. Brown). No drugi tumače tekst drukčije (npr. Schnackenburg). Kako god bilo, vidio Ivan ili ne vidio u Isusovim čudesima pobjedu nad sotonom, sigurno je volio promatrati u njima spasiteljsku Božju ljubav.

Znamenja susrećemo na svim mogućim područjima, vjerskim i profanim, ali ne valja tražiti svuda paralele Ivanovim znamenjima, da nam se njegov pojam ne zamagli pred očima. Ali kad R. E. Brown vidi najzgodniju paralelu Ivanovoj uporabi izraza *znamenje* u simboličkim akcijama starozavjetnih proroka i svjestan utjecaj iz njih na Ivana, te kad se s Brownom donekle slažu Dodd i Moliat, ne smijemo mimoći njihovu sentenciju.*^ Upada u oči što se prorok sa svojom simboličkom akcijom zove nama već poznatim izrazima *'ot* i *mophet* = *znamenje* i (*čudesni*) *predznak* (Iz 8, 18; 20, 3) ili samo *'ot* (Ez 4, 3) ili samo *mophet* (Ez 12, 6. 11; 24, 24. 27). Takva znamenja ili predznaci bili su Izaija i njegova dva sina s njihovim simboličkim imenima (Iz 8, 18). Izaija hodajući kroz nekoliko godina napola gol i bos predznak je poniženja Egipćana i Etiopljana, koje će Asirci voditi u sužanjstvo (Iz 20, 3). Ezekiel, glumeći i predstavljajući opsjedanje Jeruzalema, bio je znamenje kući Izraelovoj (Ez 4, 3). Bio je opet predznak glumeći budući bijeg kralja Sidkije i deportaciju naroda (Ez 12, 6. 11), isto tako oplakujući smrt svoje ljubljene žene bez vanjskih znakova žalosti bio je predznak tuge prognanika u Babilonu za razorenim Jeruzalemom, tuge tihe i prikrivene pred Babiloncima pobjednicima (24, 24. 27).

I druge simboličke akcije svraćaju na se našu pozornost, no ja im ne bih pridavao mnogo važnosti u egzezezi Ivanova evanđelja. Isusova znamenja jesu čudesna, dok proročke akcije to same po sebi nisu, npr. Izaija gol i bos, Jeremija s jarmom oko vrata (Jr 28, 10 sl.). Isusova znamenja imaju u sebi fizičku svrhu, npr. u Kani da se svatovima pribavi vino, dok su proročke simboličke akcije čisto simboličke bez fizičke svrhe, npr. Izaijina golotinja, Jeremijin jaram. Značenje je Ivanovih znamenja soteriološko, izražava Božju dobrohotnu ljubav, u proročkim akcijama

^ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, str. 141 sl.; D. MOLLAT, *Le semeion johannique*, u *Sacra pagina* II, Paris/Gembloux 1959, str. 213; R. E. BROWN, *The Gospel Miracles* 199; isti, *The Gospel* I, 529 sl.

vidimo vile Boga koji kažnjava ili nešto teško nalaže. Iste proročke akcije mogu dugo, dugo trajati, kod Isusa sve je brzo gotovo, nema ništa teatralno, nikakve mimike, već priprost simbolizam s jasnim prijelazom iz fizičkog u nadnaravni svijet. Mollat lijepo veli da kod Ivana gledamo prodor u svijet mesijanskoga spasenja, gledamo znamenja kao Mesijina znamenja.**

Dodd i Brown, kojima se sviđa uspoređivanje Isusovih znamenja s proročkim simboličkim akcijama, upozoravaju ipak na jednu razliku: čudesa kod Ivana, vele, djelotvorna su znamenja, što proročke akcije nisu. Možda ne razumijem dobro, ali osjećam i tu neku teškoću. Uzmimo npr. ozdravljenje slijepca od rođenja (Iv 9)! Zar je to ozdravljenje tako djelotvorno da stvara naše nadnaravno, duhovno rasvjetljenje? Ja vidim samo to da je isti Isus uzrok fizičkog progledanja u onom slijepcu i našeg nadnaravnog progledanja.

Brown nas podsjeća, citirajući druge, na sakramente kao djelotvorna znamenja i na njihov odnos u tom pogledu prema Isusovim znamenjima-čudesima. Ja se ovdje neću upuštati u dogmatsko pitanje o uzročnosti svetih sakramenata ni u uspoređivanje sakramenata i čudesa. Ali rado pristajem uz Browna koji, citirajući Fitzera, kaže da su čudesa znakovi Božje prisutnosti u Isusu, a sakramenti znakovi Isusove prisutnosti u Crkvi.**

Kudikamo korisnije nego uspoređivanje Isusovih znamenja s proročkim simboličkim akcijama bit će proučavanje specifičnog i posebnog simbolizma znamenja u Ivanovu evanđelju. *Znamenja u Iv nemaju samo općenito soteriološko značenje. Mogu osvijetliti neki posebni aspekt Isusa kao Spasitelja.* Umnoženje kruha simbolizira Isusa kao kruh života (Iv 6). Ozdravljenje čovjeka slijepog od rođenja prikazuje nam Isusa kao svjetlo svijeta (Iv 9), Lazarevo uskrsnuće njega ukoliko je On nama život i uskrsnuće (Iv 11). Neki egzegeti vide simboličko značenje i u pretvorbi vode u vino u Kani Galilejskoj.^ Možda je i liječenje bolesnika kod ribnjaka Betesde simbol nečega (Iv 5)." Teže to razabirem u liječenju sina kraljevskog činovnika (Iv 4). Najsigurniji znak simbolizma su Isusove popratne riječi, kad njegova riječ tumači čudo, dok je čudo zorna slika njegove nauke.**

2« D. MOLLAT, a.c. 213 (citira A. Richardsona).

25 R. E. BROWN, *The Gospel Miracles*, str. 199 sl. i *The Gospel I*, 530.

2' U obilnoj literaturi osobito O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962, 65–71; A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana*, Tübingen 1966, 153–261; L. SABOURIN, a.c. u *BiblTheolBull* 1975, 2, str. 184 sL, ib. o Lazaru 177–182, o umnoženju kruha 186–191.

2' Usp. O. CULLMANN, o.e. 84–88. Isti o umnoženju kruha 88–97, o liječenju slijepca od rođenja 97–100.

28 Trijezno o svemu tome H. van der LOOS, o.e. 425–434 (o Iv 9), 576–589 (o Lazaru), 590–618 (o svadbi u Kani), 619–637 (o umnoženju kruha), 650–669 (o hodanju po vodi), 670–679 (o čudesnom ribolovu Iv 21). Usp. P. NIEWALDA, *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium*, Limburg 1958, 2–29.

Ako stvar tako stoji, ne razumijem kako može K. H. Rengstorf poricati simbolizam u Ivanovoj upotrebi riječi *semeion* za Isusova čudesa.[^] Pripominjem da je vjerojatan simbolizam i nekih čudesa kod sinoptika, npr. čudesnog ribolova (Lk 5, 4-11), liječenja mucavca u Mk 7, 32–37, samo što se simbolizam tu ne tiče Spasiteljeve osobe.

Razumijevanje Isusovih čudesa produbljuje se također tipologijom, koja je očigledna u Iv^{'''}. Najprikladniji primjer pruža nam mana kao tip kruha s neba (Iv 6). Sam Mojsije bio je tip Krista čudotvorca. Ali moramo imati na pameti da je u tipologiji tip (npr. Mojsije) manji od antitipa (Krista). Tipično značenje Mojsijevih čudesa zaostaje daleko za onim čemu su ona tip, za čudesima Isusovim. U Mojsijevim čudesima kao da Bog glasno viče narodu: »Ja sam tu, tvoj Bog. Ljubim te kao otac sina. Izbavljam te iz sužanjstva, vodim te u Obećanu zemlju, gdje ću nastaviti s tobom djelo spasenja.« Iz Isusovih znamenja čuje se markantnije Spasiteljev glas: »Tu sam ja, Bogo-čovjek, djelitelj nadnaravnih dobara.« Nedvoznačne su Isusove riječi: »Nije vam Mojsije dao kruh s neba. Otac moj vam daje pravi kruh s neba. Jer kruh je Božji onaj koji silazi s neba i daje život svijetu« (Iv 6, 32 sl.). Antitip Krist sa svojim darovima, i čudesima, diže se nad tipove iz Mojsijeva vremena, u drugi svijet, u nadsvijet. I Pavlu su Mojsijeva čudesa tip nadnaravnih Kristovih darova (1 Kor 10, 1-4).

Smatraju li hagiografi Isusova čudesa pravim čudesima?

O tom problemu mnogo se piše.[^] Ja odustajem od svestrane rasprave držeći se svoje teme: Shvaćanje Biblije, što nam o tome sama Biblija kaže. S označenim problemom o pravim čudesima tijesno je povezan problem o historičnosti; no taj problem obrađujem kasnije, da nam ovdje ne bi smetale digresije u grčki svijet, u helenističke aretalogije, u Asklepijeva svetišta itd., gdje, kako neki kažu, sve vrvi od čudesa.

Dakle, sada samo o tome da li se u Isusovim silnim djelima verificira pojam čuda u strogom smislu riječi. Međutim, pretpostavljamo da su Isusova »čudesa« povijesne činjenice; bilo bi bez smisla prodirati s označenom svrhom u bit izmišljenih čudesa. A ima li u svjetskoj literaturi »čudesa« koja nisu izmišljena? Racionalistička kritika tvrdi da nema Božjih zahvata u svjetsko zbivanje. Ako to stoji, onda mi koji vjerujemo u Boga, Stvoritelja neba i zemlje, ne možemo zaključiti drugo nego da je Bog Stvoritelj neopozivo naumio pustiti neka sve ide prema prirodnim zakonima. A što veli o tome Biblija? Hagiografi kao da ne znaju ništa

[^] K. H. RENGSTORF, *ThWbNT* 7, 249–253.

^{'0} H. SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala 1950. (autor pretjerava, ali često dobro pogađa).

3» Nedavno R. BRAJČIĆ, *Isusova čudesa*, *Obn. Život* 1–1976, str. 42 sl.

o toj Božjoj odluci, a u protivnom duhu izražavaju se bezbroj puta. Sjetimo se već prije navedenih tekstova iz SZ, prema kojima je samo Gospod Bog mogao činiti čudesa koja se veličaju u SZ; njemu je sve moguće. I u NZ čudesno rođenje Ivana Krst. i čudesno rođenje Isusovo obrazlažu se riječima: »Ta Bogu ništa nije nemoguće« (Lk 1, 37). U Ivanovu evanđelju piše da nitko ne može činiti znamenja kakva je činio Isus, ako Bog nije s njime (3,2). Nešto slično čitamo u Iv 9, 16. 31. Riječi su samoga Isusa da je on učinio djela (čudesa) kojih nitko drugi ne čini (Iv 15, 24).

Ne odgovara istini da starozavjetni hagiografi nisu znali za prirodne zakone. Što hebrejski jezik nema izraza za *prirodu*, to ne znači mnogo. Nema ni izraza za *krepost*; iz toga ne slijedi da Biblija ne zna za kreposni život. Da su sveti pisci globalno znali za teleologiju u svemiru, mada nisu imali tog izraza, to nam svjedoče brojni biblijski opisi prirodnog zbivanja. Već u Post 1 Bog poziva zemlju da proizvodi (r. 11. 12. 24). Kad je Evi proricao kako će u mukama rađati djecu, a za mužem žudjeti (Post 2, 16), a Adamu s kolikim će se trudom hraniti od zemlje, jasno je aludirao na neke prirodne zakone.

Sličnih aluzija ima u Bibliji bezbroj; za daljnje citiranje nema razloga. Stalna zakonitost i svršnost u prirodi bila je i neukim seljacima SZ u svim sitnicama svagdanjeg života, kod kuće, kod stoke, u vrtu, na njivi, u vinogradu stalna norma rada, stalna smjernica uspjeha kojima su se nadali, mada pravog čuda možda nikad u svom životu nisu vidjeli. Ako im je uz to bila evidentna i suverena Božja volja te su se Bogu molili, npr. za pogodno vrijeme, baš time nije ni njihova fizika, ni biologija, ni psihologija, kolikogod priprosta i nesavršena, postala kriva. Sveti pisci su znali da neke sile rade u prirodi, da rade i ljudi stvarajući povijest. Osim toga bili su uvjereni da u svima i nad svima Bog radi najviše. Prema našoj filozofiji Bog je *causa prima*, prvi uzrok, dok su stvorovi *causae secundae*, drugotni uzroci. To je Bultmannu katoličko.[^] Jest i biblijsko.

Čudom kao nadasve rijetkom iznimkom ne nastaje »rascjep kroz svemir«, povijest ne postaje nemoguća.[^] Racionalisti se silno boje tog rascjepa, te nemogućnosti. Bez razloga. Ipak, da ih smire, neki su naši teolozi stali naučavati da Bog i čudesa čini u skladu s prirodnim zakonima. Evo npr. holandski teolog P. Schoonenberg! U čudu, veli on. Bog se služi nama nepoznatim prirodnim energijama, stavlja ih u pogon, rasprostranjuje, potencira do najvišeg stupnja.** A kad svim tim ne bi došlo do željenog

»« R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders (Glauben und Verstehen I)*, Tübingen 1966, Str. 217.

" Usp. L. FONCK, *Die Wunder des Herrn I*, Innsbruck 1903: citira mnoge koje je uhvatila prava jeza pred čudesima; to su npr. E. RENAN (str. 17), A. HARNACK (str. 18 sl.), L. BUECHNER (str. 20). — Opširnije, i o novijim stavovima H. van der LOOS, o.e. 9—47.

" P. SCHOONENBERG, *Das Wunder u Bund und Schöpfung*, Benziger 1970, Str. 167 sl.; *Ereignis und Geschehen* u H. van der LINDE — H. FIOLET, *Neue Perspektiven nach dem Ende des konventionellen Christentums*, Herder 1968, str. 132 sl. E. GUTWENGER, *Die Machterweise Jesu in formgeschichtlicher Sicht*, ZKTh 1967, 178. 183.

učinka, Schoonenberg u tom slučaju sumnja o historičnosti biblijskog izvještaja, npr. glede čudesnog Spasiteljeva začeca.* On bi tako mogao protegnuti svoju sumnju i na druge evanđeoske »Wundergeschichten«. No ja se pitam kako je Isus prema prirodnim zakonima umnožio kruh, kako je liječio gubavce*, kako uskrisio mrtvaca koji je već trunuo u grobu? I meni je vjerojatno da se Bog, i kad čini čudo, drži prirodnih zakona koliko je samo moguće. Ali ne vidim kojoj se prirodnoj znanosti protivi ako on *iznimno, izvanredno iznimno* nešto učini mimo zakona koje je dao prirodi. A zar nije i u onom što Schoonenberg nabraja nešto protiv prirodnog procesa?

Otkad postoji nova fizika (od g. 1900./ Planck, Einstein) i otkako se počeo drmati princip univerzalne uzročnosti, neki se specijalisti pitaju nije li tu neko rješenje biblijskih čudesa. »Čudo« nema prirodnog uzroka, ali ga ni ne mora imati, a da ipak ostaje prirodno. Nova fizika, naime, opaža u subatomskom svijetu fenomene kojima ne vidi uzroka. No kad se uzrok ne vidi, zar to nužno znači da ga nema? Osim toga, u svagdašnjoj praksi, po svim tvornicama, bolnicama i drugdje mi još uvijek, kao i prije, vodimo računa o uzročnosti sa stalnom zakonitošću I svršnošću. Stoga od spomenute moderne teorije ne vidim koristi za rješavanje problema o Isusovim čudesima. O tome detaljno I veoma trijezno piše H. van der Loos, 58-79.

Od fizičara prijedimo k liječnicima koji nam kao racionalisti tvrde da Isusova »čudesna« liječenja mogu biti učinci prirodne psihoterapije! Po mojem uvjerenju ni oni ne rješavaju problem, pogotovo ne u cjelini, kad naopakom racionalističkom književnom kritikom smanjuju broj Isusovih liječenja na neznatan minimum, a detaljima u opisima jedva priznaju kakvu povijesnu vrijednost.

Jesu li čudesa legitimacija Isusu, Božjem poslaniku?

I o tome samo nešto ukratko, *da vidimo što hagiografi o tome misle.* Pripominjem da je pitanje o legitimaciji tijesno povezano s pitanjem o povjesnosti biblijskih izvještaja. Izmišljena čudesa ne akreditiraju nikoga. A smijemo li mi od Krista-Boga tražiti da nam se legitimira? Bultmann će nam reći da nemamo prava. Ja distingviram: ako već znam da je Isus poslanik Božji, nemam prava, ako li još ne znam, imam pravo. Ali se

*5 P. SCHOONENBERG u *Rassegna di teol*, Suppl. al n. 2, 1972, str. 26. 47; V. A. SKRINJAR, *Kristovo djevičansko začecje*, *Obn. Život* 2—1976, str. 127, bilj. 29.

" Da je Isus liježio gubavce, energično niječe R. PESCH, *Jesu ureigene Taten* (Qu. disp. 52), Herder 1970, on na temelju svoje književne kritike. No gle čuda! R. LATOURELLE dolazi literarnom kritikom do zaključka da je ozdravljenje gubavca n Mk 1, 40—44 autentičan čin Isusov (*Autenticità storica dei miracoli di Gesù*, *Rassegna di teol.* 1974 2, str. 89).

He da su čudesa suvišna jer je Isusova osoba dostatna legitimacija. Opet distingviram: ako već znam kakva je osoba Isus, čudesa u neku ruku mogu biti suvišna, ne mogu biti kad još ne znam tko je Isus.

Još nismo gotovi. Netko će nam prigovoriti da se sam Isus ustručavao od legitimiranja. Ustručavao se, reći će, kad su protivnici zahtijevali od njega znak s neba (usp. Mk 8, 11-13; Mt 16, 1-4; Lk 12, 54-56; i još Mt 12, 39 si.; Lk 11, 29 sl.). Isusov se odgovor tumači naopako. Razlog odbijene farizejske želje nije bio neskladna, tobože, ideja čuda-legitimacije, nego zlo raspoloženje farizeja. Njihovo traženje znaka bilo je zlonamjerno. Oni su Isusa kušali (Mt 16, 1; Mk 8, 11), kao naraštaj opak i preljubnički (Mt 12, 39; 16, 4). Već sama imenica *naraštaj* upotrebljavala se često za ljude s lošim moralnim svojstvima. Isus je, k tome, svoje negodovanje očitovao dubokim uzdahom (Mk 8, 12). Isus neće da se legitimira opakim ljudima, kao opakim odbija im molbu svojom transcendentnom formulom »zaista kažem vam«, svečanom zakletvom: *ei dothesetai* je, kao hebraizam, formula zakletve. Isus se već prije dovoljno legitimirao čudesima, ali za zaslijepljene farizeje nikad dosta {usp. Lk 16, 31}.

Nisu rijetki kojima se ta naša egzegeza ne sviđa.[^] Oni vole promatrati druge svrhe Isusovih čudesa. Mi te svrhe ne nijećemo. One mogu biti teološki lijepe i duboke, ali se lakše razumijevaju s legitimacijom kao temeljnom svrhom.[^] Evanđelisti se, po mojem uvjerenju, slažu s nama. Sasvim pristajem uz L. Sabourina, koji piše da Matej raznoliko pojačava vrednovanje čudesa kao legitimacije Isusu Mesiji, i da to isto kulminira kod sv. Ivana." Ivanovi su tekstovi jasni i bez komentara: Iv 2, 11. 23; 3, 2; 4, 53; 6,14; 12, 37-43; 14,11; 15, 24; 20, 30 sL Schnackenburg je glede Ivana istog mišljenja što se tiče Isusovih »djela« (I, 348). što se tiče »znamenja«, on smatra da su ona manje apologetsko mesijanska, puno više sjajno kristološka (str. 349, sl.).

To je u neku ruku istina, jer glavna Isusova čudesa u Iv imaju divno kristološko značenje. Ali kad uzmem baš naziv »znamenja«, tako da analiziram čitav kontekst, ne mogu dvojiti da Ivan i u *znamenju* ističe također apologetsko mesijansko značenje. Ako svratimo pažnju na Mk, i tu čudesa evidentno očituju Isusa kao Krista, Sina Božjega, a bilo bi neshvatljivo da Isus nije imao nakane da to postigne. Ne vjerujem što D.-A. Koch hoće da dokaže, da, naime, čudesa prema nekim tekstovima u Mk ne otvaraju razumijevanje Isusa kao Sina Božjega te ne mogu služiti Isusu kao nedvoznačna legitimacija, jer stvarno vode baš u nera-

" I nekim katolicima. Npr. E. SCHILLEBEECKX odvažno tvrdi da Isus sam sebe ne legitimira (o.e. 169 sl.). O tom pitanju usp. H. van der LOOS, o.e. 242 sl.

38 Usp. R. SCHNACKENBURG o Iv 4, 48: Pošto su me čudesa dovela do vjere, nastaje u meni dublje vjersko gledanje Isusa {*Das Joh.evang.* I, 498}.

" L. SABOURIN, // *vangelo di Matteo* I, Marino 1975, str. 84.

zumijevanje i odbijanje, kad značenje njegove osobe ne odsijeva iz njegovih silnih djela. 2[^] učenike je Isusove nerazumijevanje, veli, bilo značajno prije Isusova uskrsnuća.*' A ja se pitam zašto Isus u istim tekstovima tako strogo osuđuje nerazumijevanje učenika, nevjeru protivnika (Mk 3, 20-30; 6, 1-6; 8, 11-21 itd.). Ne čudo *per se*, već loše raspoloženje ljudi skrivilo je njihovu nerazumnost i odvratnost. Slažem se ipak s Kochom, premda nešto drukčije tumačim, da je vjera Božji dar i da se Isusova čudesa sjaje u potpunom svjetlu nakon njegova uskrsnuća.

Apologetska svrha Isusovih čudesa, to je ono čime se služio već apologet Kodratos (g. 125), a za njim trajno crkvena tradicija.*'

Isusova čudesa i naša vjera

O toj temi možemo čitati u mnogim teološkim i biblijskim priručnicima, leksikonima, člancima.** Zato s moje strane samo nekoliko primjedaba.

Prva primjedba. Protestanti, kao što je Bultmann, smatraju, i na osnovi teoloških pretpostavki, da Isus, koji hoće vjeru prije čuda, neće da je stvara čudom. Istina je da sinoptici ne spominju izrično vjeru kao rezultat čuda (v. ipak Lk 5, 1-11). Ali ako su čudesa prema Isusovoj namjeri njemu legitimacija, premda ne jedina, ona mogu stvarati vjeru. A osim sinoptika tu je Ivan, koji u svom evanđelju bjelodano prikazuje vjeru kao posljedicu čuda i samoga Isusa kako to hoće. Sinoptici, ukoliko šute, Ivanu ne protuslove, niti dolaze s njim u sukob.

Druga primjedba. Strahovita ideološka konfuzija u modernom svijetu, skepticizam, antidogmatizam, nebrojeni kontradiktorni nazori, i među katolicima neki pluralizam koji nije zdrav, tako djeluju na neke da siunnjaju i o dokaznoj moći čudesa te je nemilice bar smanjuju.*[^] No ako naši dokazi u čudnoj modernoj psihozi gube uvjerljivost, ne gube time svoju objektivnu dokaznu moć. Neka samo postoje za Isusa kao Krista još drugi dokazi, time njegova čudesa, kako reko, ne postaju suvišna. Pa da mi na pamet što sam već davno čitao u *Životu Apolonija T.* kao

DIETRICH-ALEX KOCH, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, W. de Gruyter 1975, str. 180–193, usp. 166. 168. 171.

" Kodratos kod Euzebija, *H.E.* 4, 3, *SC* 31, 162 sl. — Vat. I, D.-Sch. 3009. 3033. 3034, — Vat. II, *LG* I, 5; *DV* I, 4; *DH* II, 11.

« Usp. R. BRAJČIĆ, a.c. *{Obn. Život 1–1976, 36–47}*.

Osobito liberalni protestanti, npr. G. SCHILLE, koji već u spisima NZ zapaža kritiku čudesa *{Die urchristliche Wundertradition, Berlin 1966, str. 18–23}*. I neki katolici misle da mogu isto konstatirati, npr. SCHILLEBEECKX, o.e. str. 62. 70. S. SCHULZ smatra tu konstataciju nemogućom, premda je njegov stav prema čudesima stav modernog liberalnog protestanta *{Die Stunde der Botschaft, Berlin 1969, str. 77–79.}*.

izreku nekog mudraca, da čudesa (*thaumasiurgia*) nisu potrebna istini (6, 10/239). Da netko sada to primjeni na Isusova čudesa, moj je odgovor lak. Istini koju mogu naravnim razumom dokučiti, čudesa nisu apsolutno potrebna. Potrebna su da čovjek uzvjeruje u Isusa kao Krista, Sina Boga živoga (usp. Mt 16, 17), da uzvjeruje njegovoj objavi o tajnama Presv. Trojstva, inkarnacije, presv. Euharistije itd. Potrebna su više-ma-nje znanstvenom dokazivanju, nisu potrebna Bogu kao djelatelu milosti. Znam da milijuni vjeruju, premda malo ili jedva misle na čudesa.

Treća primjedba. U knjigama i člancima koje čitam o Isusovim čudesima često se tako piše kao da je stav ljudi prema čudesima čisto intelektualan. U očima svetih evanđelista i samoga Isusa to nije tako (usp. osobito Iv 2, 25; 3, 19-21; 6, 26; 9, 39-41; 11, 45-53; 12, 10. 37-43; 15, 42). Pred vjersko-čudorednom istinom čovjek može žmiriti, prividnim razlozima sebe zavaravati. Bog mu pušta slobodu da tako radi, no time ne ukida obvezu vjere. Isus je nevjerne Židove strogo osudio (Iv 9, 41; 15, 24; usp. 12, 37-43). Čudo, doduše, nije jedini put do Isusa, ne stvara odmah savršeno sjedinje s Isusom. Ipak ne shvaća čudesa tako kako bogonadahnuti sveti pisci onaj koji čudesa omalovažava, malne prezire, imajući samo za druge prilaze do Isusa riječ hvale. Što neki zovu »skripturističko shvaćanje čudesa« (npr. Schillebeeckx), to smijemo samo tamo napustiti gdje nije autentično biblijsko, bogonadahnuto shvaćanje. Iz stroge osude kojom je Isus osudio nevjerne Židove a poslije Isusa evanđelist Ivan — da samo njega spomenemo — sigurno slijedi da Isusova čudesa imaju solidnu dokaznu moć.

*Povjesnost biblijskih, osobito Isusovih čudesa
prema shvaćanju samih hagiografa*

Racionalisti, koji, jedni ovako, drugi onako, niječu da se čudesa događaju, dosljedno poriču i biblijska čudesa. Njihovo najnovije veće priznanje povijesnosti Isusovih izreka ne uključuje priznanje historičnosti njegovih čudesa. Neki sljedbenici R. Bultmanna usprotivili su se svojemu učitelju, tvrdeći da bez neke historičnosti Isusove nauke ostaje neshvatljiva kerigma Pracrkve o Isusu. To oni tvrde o Isusovoj nauci, ne o njegovim čudesima. Čudno je kako sam J. Jeremias, oduševljeni istraživač autentičnih Isusovih riječi, tako ide Bultmannovim stopama da znatno smanjuje broj čudesa kod sinoptika, a ona koja preostaju ne tumači kao prava čudesa.**

Bultmanna njegovi učenici nisu uvjerali. On ostaje u pitanju o čudesima veoma radikalno. Njemu su čudesa, kako izgledaju u evanđeljima, »Mirakel«, nemoguća prema modernom shvaćanju zbiljanja u prirodi.

" J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I*, Gütersloh 1971, str. 90—96.

bezuovjetno povezanog redovitom zakonitošću. Zaključak: »Mirakel« se mora napustiti.** Postoji i za Bultmanna »Wunder« (čudo), ali ne u našem smislu. Ima, veli on, samo jedan »Wunder«, a to je Božja objava (221). S. Schulz nerijetko spominje, očito pod Bultmannovim utjecajem, »das eigentliche Wunder«, pravo čudo, tj. Isusovo trajno sjedinjenje s Ocem i njegove spasiteljske funkcije.*' Bultmann nastavlja da Isusova čudesa, makar bila povijesna, nisu relevantna za nas, ne mogu biti temelj naše vjere; valja ih bezuvjetno žrtvovati kritici (227). Pravi pojam vjere baca čovjeka u sumnju (Zweifel), čovjek mora zdvojiti (verzweifeln) (228).

Bultmann je kao povjesničar autentičan skeptik.*' Njegova književna kritika Isusovih čudesa katastrofalno ruši njihovu povjesnost.** On citira iz helenističke i rabinske književnosti priče o čudesima; ako te nisu povijesne, zašto bi evanđeoske bile povijesne? Još se pita kakva je književna vrsta neki biblijski izvještaj o čudu; pučka predaja? parbolična historizacija vjerske istine? Isti su problem starozavjetna čudesa. Kako se ushićeno slave u SZ čudesa kod Izlaska! Ali evo neprilike kad nam netko skeptično primijeti: »Ako moramo utvrditi prava čudesa tokom Izlaska, često nam ne preostaje drugo nego priznati da ne znamo kako su se točno događala.«*' Što se mene tiče, ne mogu dvojiti o tome da su sami hagiografi SZ smatrali baš ta čudesa pravim čudesima, povijesnim događajima bar u jezgri. Značenje (*ot*) je prema svetim piscima baš u čudu, ne u tekstu kao nepovijesnoj parboli ili slično.*" Natuknuo sam, eto, čitav niz problema o povjesnosti biblijskih, napose Isusovih čudesa. Opširnom rješavanju problema nema mjesta u ovom članku. Nastojat ću dati kratak I jasen odgovor na neka pitanja, idući uvijek najviše za tim da se vidi što su sami sveti pisci mislili o povjesnosti čudesa.

« R. BULTMANN, *Zur Frage des Wunders*, u *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1966, Str. 214–228. — Zašto se — naime iz posve drugii razloga — riječ "miraculum" čita rijetko u Vulgati, v. *SDB* 7, 1300.

« S. SCHULZ, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1975, str. 43 sl.; usp. 62. 81 itd.

" Općenito o modernom povijesnom skepticizmu A. BRUNNER, *Philosophie und Philosophisches zur Exegese, Stimmen der Zeit* 169 (1961–62) 2, str. 81–92, o Bultmannu A. BRUNNER, *Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann, Stimmen der Zeit* 171, 88 (1962) 161–175.

« R. BULTMANN, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, Göttingen 1958 (I. izdanje 1921); *Ergänzungsheft* iz g. 1962. Isto vrijedi i o M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966 (I. izd. 1919).

« A. LEFFVRE, *SDB* 5, 1303.

5» Usp. A. SKRINJAR, *Obn. Život* 4–1973, str. 315–323; 2–1976, str. 126–133.

*Grčke, helenističke i rabinske
paralele Isusovim čudesima*

Vele da je u grčkom svijetu sve vrvjelo od čudesa. Pripisivala su se već filozofima predsokratovcima, Pitagori, Demokritu, Empedoklu. Samo nešto o Empedoklu, koji je najzanimljiviji! Sam Empedoklo piše o sebi: »Hodam naokolo među vama kao besmrtni bog«, dalje, da tisuće idu za njim, neki potrebni (proročke) prognoze, drugi propitujući se o raznim bolestima da čuju spasonosnu izreku." Empedoklo je obećao svojem ljubimcu Puzaniji vlast nad vjetrovima i kišom, vlast da uskrisuje mrtve.^ A zašto mu nije dao tu vlast? Empedoklo je navodno čuvao bolesnicu koja više nije disala niti joj je srce kucalo, i to trideset dana, dok nije oživjela.^ A kako ju je čuvao? Zašto tako dugo? Kako je oživjela? Zs. koliko vremena? Empedoklo, umišljen i slavičan, na smiješan je način želio sebi apoteozu.^ Ozbiljni stari pisci pišu o njemu jednostavno kao o filozofu, liječniku, prirodoznancu. Što se tiče njegovih čudesa, predaje o njima odviše su nesigurne, premalo religiozne, imaju svoj izvor u smiješnoj Empedoklovoj slavičnosti. Ima tu i pokoja bajka (o Empedoklu koji se baca u Etnu, koja onda izbacuje njegovu cipelu); evanđeoski se izvještaji uvelike od toga razlikuju.

Teži je slučaj cara Vespazijana. Tacit i Suetonije pripovijedaju da je on g 69/70. izliječio u Aleksandriji začas nekog slijepca i čovjeka s bolesnom rukom", pošto su mu liječnici izjavili da njihove bolesti nisu neizlječive. Čovjek se pita što je Bog namjeravao ako je zaista dao caru vlast da učini čudo. Vespazijanu i njegovim pristašama bilo je, naravno, poželjno da se neposredno nakon građanskog rata pokaže Božja naklonost prema njemu. Kako je Vespazijan to želio može se razabrati iz neke anegdote u *Životu Apolonija T.*: u ono isto vrijeme, jedva došavši u Aleksandriju, on se zanimao za Apolonija, pozvao ga k sebi i zamolio: *Poieson me basilea*: »Učini me carem« (5, 28). H. van der Loos energično protestira protiv uspoređivanja Vespazijana s Isusom (123).

I Plutarh pripovijeda o čudesima, većinom o predznacima prije važnih ili tragičnih događaja, o predznacima koji put čudnim (vol govori, rađa se dijete sa slonovom glavom). Usp. *Crass.* 19, *Fab.* 2, *Luc.* 10, *Mare.* 5, *Sull.* 7, *TG* 17. Atenski heroj Tezej ukazao se, tobože, kod Maratona naoružan leteći pred grčkim vojnicima (35). Evo i paralela Isusovu

" H. DIELS—W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich 1966, I, 354 sl.

" *Ib.* I, 353 sl.

" *Ibidem*, I, 278, 36—279, 7.

" *Ib.* I, 282, 27 sl.; 354 sl. O smiješnoj čežnji za apoteozom još HORAC, *Ars poet.* 458 sl.; FILOSTRAT, *Vita Apoll.* 8, 7 i drugdje.

" TACIT, *Hist.* 4, 81; SÜETONIJE, *Vespasianus* 7, 2 sl. Usp. ALFONS WEISER, *Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien*, KBW Verlag Stuttgart 1975, str. 51—54 (oba teksta s analizom: možda samo jedno liječenje, čovjeka slijepoga, ali ne posve).

uskrnuću (*Rom.* 28), no Plutarh je kritičan, ne vjeruje. Netko je vidio uznesenje Romulovo (*Num.* 2). Plutarh je čuo o kipovima bogova kako se znoje, rone suze, govore (*Cor.* 38; usp *Otk* 13, 15). Plutarh je mnijenja da se te pojave mogu protumačiti kao prirodne. Za njega je prije svega karakteristično što je vjerovao u predznake. U njima je gledao Božju providnost; osvrće se nešto malo na Božju svemoć u *Cor.* 38, da li igdje na Božju ljubav, ne mogu se sjetiti.

O predznacima riječ je i u Bibliji, u 2 Mak 5, 1-4, u eshatološkom Isusovu govoru, u Apokalipsi. Apokaliptični tekstovi imaju svoj stil, što ga ne smijemo tumačiti doslovno (npr. da zvijezde padaju s neba). Književna vrsta knjige 2 Mak ne smatra se povijesnom u strogom smislu riječi. Napokon znajmo da su predznaci djela Božja, ne nekog čovjeka. Zato su bez važnosti u egzegezi Isusovih čudesnih liječenja.

Nisu bez važnosti drugi helenistički spisi, pravi panegirici o ljudima čudotvorcima. Zovu se *aretalogije*, od imenice *arete* sa značenjem *junačko, plemenito, slavno djelo*. Schillebeeckx raspravlja o toj literaturi, uspoređujući je s evanđeoskim izvještajima o Isusovim čudesima." Najpoznatija je aretalogija *Život Apolonija Tijanskoga*, rođenog u maloazijskom gradu Tyana. Filozof Filostrat napisao mu je život oko g. 217. po. Kr.

Nekim je kršćanima Apolonije bio mag. Filostrat nam ga prikazuje kao kreposna asketu, celibatera, neopitagorejca.*' Apolonije, koji je živio u prvom stoljeću, samo je putovao, došao do Indije, Etiopije itd., ali je geografija kao i povijest u Filostratovoj *Vita Apollonii T.* često pogrešna. Što Apolonije doživljava na svojim putovanjima, nerijetko zvuči kao nešto iz *Tisuću i jedne noći*. U tom konglomeratu bajoslovnih priča i Filostratove propagande za neopitagoreizam mogu li Apolonijeva čudesa biti povijesna? Ipak su se te priče zlorabile protiv kršćana. Zlorabio ih je osobito carski legat u Bitiniji Hierocles u vrijeme Dioklecijanovih progona.ss

Apoloniju se pripisuje bilokacija (4. 10), čudesne vizije (4, 3; 5, 30; 8, 26 i sl.), on gleda u budućnost *daimonios* = pomoću božanstva (4, 43; 7, 10. 41; 8, 27 sl.), vidi čovjeku u dušu (5, 24; 6, 3). Proricao je događaje, i političke, svoga stoljeća (4, 24; 5, 7. 11-13. 18). Dok je stajao na sudu pred Dominicijanom, najednom je nestao i brzo istoga dana našao se u gradu Puteoli u Napuljskom zaljevu (8, 8. 10. 12). Filostrat pri-

E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder 1975, Str. 375—380. 645; H. van der LOOS, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1968, Str. 117—120.

* E. GROSS, *Apollonius von Tyana, Reallex. f. Ant. u. Christ. I.* (1950) 529—33; L. SABOURIN, "Miracles" *hellénistiques et rabbiniques*, *BullThéolBibl* 1972,3, Str. 286—293.

" Odgovorio mu je EUZEBIJE, *Liber contra Hieroclem*, PG 22, 795—868; usp. LAKTANCIJE, *Inst. div.* 5, 3, 7—22, SC 204, 14. 140—144; 205, 51—57.

povijeda i o čudesima koja su se dogodila prije Apolonijevo rođenja (1, 4-6), također i o čudesima nekih drugih mudraca (3, 38. 39).

Naše čitatelje zanimat će najviše Apolonijevo tobožnje istjerivanje demona i liječenje bolesnika. Nekako se može uspoređivati s Isusovim egzorcizmima što Filostrat priča u 2, 4; 4, 10 i 7, 21; 4, 20. 25; 6, 27, ali je oslobođenje grada Efeza od kuge, kojoj je neki zloduh bio kriv, odviše slično izmišljenoj bajci (4, 10 i 7, 21). A liječenja od organskih bolesti? Filostrat je o tome malorječan. Kaže bar to da je pergamski bog-liječnik Asklepije potaknuo bolesnike neka se obrate na Apolonija (4, 1), i da je ovaj zbilja izliječio mnoge u Asklepijevu svetištu (4, 11). AH to čitamo u romanu, bez detalja Iz kojih bismo mogli nešto zaključiti.

Ali evo nešto što nas živo podsjeća na neko Isusovo čudo! Za cara Nerona Apolonije zaustavlja u Rimu mrtvački sprovod, dotiče se prividno mrtve djevojke (*tethndnai edokei*), pred njom nešto mumlja. Prividno mrtva djevojka se nato diže i vraća kući živa (4, 45). Usp. Lk 7, 11-17 o mladiću iz Naima. No kako je djevojka bila iz konzularne obitelji te je događaj pobudio veliku pažnju, kako to da Tacit ništa ne zna o tome, ni Suetonije, koji je Inače bio majstor u skupljanju zanimljivih anegdota, anegdota, anegdota, anegdota?

Da napokon završimo kratkom usporedbom Apolonijevo životopisa s evanđeoskim izvještajima o Isusu! Apolonijev je životopis roman. Naša su evanđelja daleko od toga. U svim Apolonijevim čudesima uzvisuje se sam Apolonije, ne slavi se Bog. Soteriološkog značenja, koje je bitno u Isusovim čudesima, nema u onom što se priča o Apoloniju. Euzebije se zgodno pita: što je on nama spasonosno ostavio poslije svoje smrti? (PG 22, 808 sl.). Pravo kaže Sabourin da je svrha grčkim aretalogijama više zabava nego edifikacija. Pripominjem da se grčka riječ *aretalogia* čita jednom u LXX za slavospjev divnih Božjih djela (Sir 36, 13).

U grčko-rimskom svijetu događala su se ipak ozdravljenja koja su se smatrala čudesima boga-liječnika Asklepija (lat. Aesculapius). Događala su se u njegovim svetištim, najviše u Epidauru, Ateni, Pergamu, Rimu, na otoku Kosu. Tih svetišta bilo je u 2. stoljeću p. Kr. oko 320. O ozdravljenjima piše svašta retor Elije Aristid (117—187. po Kr.), ali ne tako da bismo se smjeli u njega slijepo pouzdavati; u raznim doprinosima pokupio sam ove podatke za njegovu karakteristiku: nesnosna emfaza, neukusno pisanje, medicinsko znanje smiješno, pisac napola lud, fanatik, strahovito tašt itd.⁹ Važniji su za nas spomenici što su ih arheolozi otkrili u Epidauru,¹⁰ ili točnije kod Epidaura.

⁹ L. LAURAND—A. LAURAS, *Études grecques et latines I*, Paris 1963, 385; L. FRUECHTEL, *Reallex. f. Ant. u. Christ.* I, 654—656; H. van der LOOS 111, bilj. 1.

¹⁰ Đ. GRAČANIN, "Čudesna ozdravljenja" kod starih Grka, *BS* 1939, 260—280; G. DELLING, *Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike*, u *Studien zum Neuen*

Od najveće važnosti, ali ne bezuvjetno potrebna, bila je *inkubacija*, tj. spavanje bolesnika u hramu. Vršili su se razni obredi. Zublje su se palile navečer, ali su se gasile prije inkubacije. Edifikantno je što se osim toga tražilo od bolesnika: uzdržljivost, čistoća s pobožnim osjećajima, post. Dok je trajala inkubacija, neotrovne su zmije lizale ranjave, gnojne udove bolesnika." Bolesniku bi se snilo, kao da mu se neki lijek preporučuje. Svećenici su tumačili san prema svojem medicinskom znanju. Tri načina ozdravljenja: 1. trenutačno u hramu, 2. trenutačno pošto se uzeo preporučeni lijek, 3. kraće ili dulje liječenje pomoću svećenika-liječnika.«²

Pauzanije opisuje u svojem opisu Grčke (2, 27, 3) i Asklepijevo svetište u Epidauru (2. stoljeće p.Kr.). On je vidio još šest kamenih spomenika s natpisima, sad ostaju još samo četiri. Natpisi su više-manje prijepisi starijih ex-voto. Opisuju se većinom ozdravljenja, ali koji put i drukčije čudo. Festugière nam pruža statistiku ozdravljenja, dijagnozu bolesti." Jedno je ozdravljenje upravo smiješno, bez sumnje izmišljeno (str. 133, II), stvara sumnju o drugim ozdravljenjima. U Asklepijevim svetištima bilo je puno toga što je moralo sugestivno djelovati na bolesnike kao nekakva psihoterapija. Drugi su problem zahvati svećenika-liječnika; uz Asklepijevo svetište bila je u Pergamu znamenita medicinska škola."*

U svemu tome već vidimo velike razlike između Isusa i Asklepija. U Isusovim čudesima nema svakojakih dugih ceremonija, nema inkubacije, nema uz Isusa liječnika, nema terapije, u gradovima gdje je Isus liječio nije bilo medicinskih škola. Ima još drugih razlika. Mada se u Epidauru spominju ozdravljenja od organskih bolesti, ipak pitam gdje je Asklepije izliječio gubavca, gdje uskrisio mrtvacu, gdje umnožio kruh? Nećemo poricati mogućnost da Bog i poganinu koji bez svoje krivnje nema čistog pojma o božanstvu, a nada se ipak pomoći odozgo i za nju se moli, nagradi njegovo pouzdanje, usliši molitvu te ga čudesno izliječi. Povjesničari će ipak ustanoviti da u Asklepijevim prošteništima nema sigurnog dokaza za pravo čudo. Čini mi se da je već Aristofan bio po-

Testament und zum hellenistischen Judentum, Berlin 1970, str. 64—68; R. HERZOG u *Reallex. f. Ant. u. Chr.* I, 795—799; L. SABOURIN, *BullThéolBihl* 1972, 3, str. 298—302. Usp. A. DUPREZ, *Jésus et les dieux guérisseurs*, Gabalda 1970.: Ribnjak Bethesda (Iv 5) Asklepijevo svetište!?

" A. TAFFIN, *Comment on rêvait dans les temples d'Esculape*, *Bull. de l'assoc. Guillaume Budé* 4 (1960) 325—366.

62 O ulozu svećenika-liječnika A. TAFFIN 333—335. 365 si.; LUKIJAN, *Philops.* 11.

«' A.—J. FESTUGIÈRE, *La Grèce — la religion*, u GORGE-MORTIER, *Histoire générale des religions. Grèce-Rome*, Paris 1948, 132—136 (daje nam se i prijepis neklih natpisa u Epidauru). A. WEISER citira nam također tekstove s tumačenjem i fotografijama (o.e. 36—51), i još tekstove o drugim "čudesima", jednom egipatskom, o židovskima, o "čudesima" osnivača religija, i Muharaedovim (str. 163—176).

" TAFFIN 333—366; SABOURIN 302.

malo skeptičan glede Asklepijevih čudesa kad je u komediji *Plutos* dozvolio sebi komičan opis, napose inkubacije.

Priznajemo ipak da je i u Asklepijevim hramovima bilo prilično religioznih i moralnih elemenata, premda mnogo manje nego kod Isusovih čudesnih liječenja. Soteriologija, eshatologija, nije izašla iz kulta boga Asklepija. Njegov kult je dugo trajao, napokon je nestao.

Da se ukratko osvrnemo još na staro-židovsko razumijevanje čudesa, na staro-rabinske paralele Isusovim čudesima! Filon Al. bavi se najstarijim čudesima SZ. Zapravo je njemu Bog čudotvorac, što se točno podudara s biblijskim shvaćanjem. On jako naglašuje suverenu Božju volju, što je opet sasvim biblijsko. Bog je nad prirodom, nije podvrgnut njezinim zakonima. Često čitamo kod Filona da je Bogu sve moguće; to kaže i Biblija. Jednom se Filon izražava o čudesima da su *para physm* (mimo prirode: *Abr.* 46). Pretpostavlja njihovu povjesnost. Zapravo Filon razlikuje u prirodnom zbivanju *prvi uzrok* (Boga) i *druge uzroke* (energije u prirodi i u ljudskim vještinama).¹⁰*

Iz 1. stoljeća po Kr. poznat nam je još osobito Židov Fl. Josip, koji se u mnogočemu slaže s Pilonom. Josipu je čudo bitno znak nečega, naročito Božje prisutnosti, koju on označuje imenicom *epiphdneia* (objavljenje). On se najviše zanima za čudesne predznake, za čudesno gledanje budućnosti, proročanstva. Priča o jezovitim predznacima propasti grada Jeruzalema (*Bell.* 1,28; 6, 288-315). Prema njemu Bog običaje unaprijed opominjati ljude, koji moraju predznacima vjerovati.¹¹ Budući da sada imamo pred očima povjesnost biblijskih čudesa, valja nam ipak otkriti o Josipu još ovo. Svoj govor o čudesima u Sv. pismu on često završava ovim riječima: »Neka o tome svatko misli kako hoće«; tako o prolazu kroz Crveno more (*Ant.* 2, 347. sl.), o teofaniji na Sinaju (3, 81), o božanskom porijeklu Mojsijeva Zakona (3, 322), o Danijelovim proročanstvima (10, 281). Učenjaci se slažu da Josip time ne izražava sumnju, nego da su to njegovi komplimenti, za nas ipak čudni, namijenjeni poganskim čitateljima.¹²^

U samim biblijskim tekstovima ja nikako ne osjećam sumnju svetih autora o povjesnosti onih čudesa koja Fl. Josip citira. Nepovijesna ili ne strogo povijesna književna vrsta izvještaja mora se dokazati. I Fl. Josip i Filon shvaćaju čudesa u Bibliji uglavnom prema onom što je *senms obvius*. Mi ga bez solidnog razloga nećemo napustiti.

U starim rabinskim spisima govor je o židovskim čudotvorcima. Najslavniji među njima bio je rabbi *Hanina ben Dosa* (oko g. 70. po Kr.).

¹⁰ « O Filonu G. DELLING, *Wunder — Allegorie — Mythos bei Philon von Al.*, O.C 72—129.

¹¹ G. DELLING, *Josephus und das Wunderbare*, ib. 130—145; RENGSTORF, *ThWbNT* 7, 220—223.

¹² « DELLING o Josipu, a.c. 136—139.

Nešto što se o njemu pričalo priliči na Isusovo liječenje sina kraljevskog činovnika u Iv 4, 46-54; drugdje su u rabinskim izvještajima razlike velike. Rabini čudotvorci isprosil bi čudo od Boga dugom usrdnom molitvom, ali kod Isusa nije tako. Rabini bi koje čudo isprosil sebi u prilog, a sva Isusova čudesa su djela ljubavi. Isus je povezivao svoja čudesa sa svojom misijom, davao im soteriološko značenje. Daleko su od toga židovski čudotvorci. Velik je vremenski razmak od njih do rabinskih svjedočanstava o njima, ali nije između Isusa i evanđelja. Stoga je teško naći dokaze, ako su uopće mogući, za povjesnost rabinskih čudesa kao čudesa, dok dokazi za historičnost mnogih Isusovih čudesa nisu teški."[^]

Ne tvrdim da ću kao povjesničar dokazati povjesnost svakog Isusova čuda, u evanđeoskom opisu povjesnost svakog detalja. Pošto sam ipak mnogo toga pročitao Iz Isusova vremena (2. st. pr. Kr. — 2. st. po KJT.) i proučio sve književne vrste, osobito brojne grčke, uvjerio sam se, kad mi čudesa kao povijesne činjenice ne smetaju, da su evanđelisti pišući mislili da pišu povijest. Osim toga Schillebeeckx priznaje da je Pracrkva od prvih početaka apsolutno Identificirala zemaljskog Isusa s kerigmatičnlm Kristom I da je pitanje o tom bilo za nju temeljno (str. 70). O tome sam se ne tek kao tradicionalista, nego na temelju povijesnih dokaza već odavno uvjerio. Schillebeeckxu njegovo priznanje ne smeta da ipak na osnovi moderne kritike povjesnost uvelike umanj. Meni je nakana evanđelista i uvjerenje Pracrkve ozbiljna opomena da povjesnost po mogućnosti što više branim.

Unutarnja kritika svetih evanđelja

Povjesnost Isusovih čudesa ovisi o povjesnosti naših evanđelja uopće. Da bi se sada u nju upustio, to mi ne da ograničeni prostor, za to bi bila potrebna knjiga. No svoje sam mišljenje već prije o tome drugdje iznio.* Tu sad upozoravam samo na to da ja ne pišem o tome koje je čudo povijesno, a koje nije, već nastojim pogoditi općenito shvaćanje evanđelista. Ako tko želi oponirati mojim tvrdnjama, bit će *ad rem* samo onda ako mi dokaže da nakane svetih autora nisam shvatio, i ako mi protumači gdje, kako i uolikoj mjeri smijem, *salvo dogmate inspirationis*, suprotstaviti svoje shvaćanje njihovu (bogonadahnutom) shvaćanju. Schillebeeckx mi to tumači, ali na način koji ne može biti moj.

Sada samo o čudesima i o njihovoj povjesnosti. Ja ću rješavati teškoće koje se Iznose protiv povjesnosti, nerijetko i u katoličkom taboru pod

* « STRACK-BILLERBECK II, 441; V-VI, 130; L. SABOURIN, *BThiolBibl* 1972, 3, str. 303-306.

« • A. SKRINJAR, *Sinopt. ev. (ciki.)*, Zagreb 1972. 42-47; II, 40 sl.; *Dopunski svezak*, Zagreb 1973, 20-22; *Obn. život* 4-1973, 319-331.

racionalističkim utjecajem. Možda će se naći netko koji će mu odvratiti: »Pusti međutim teškoće u miru, nego najprije pozitivno dokaži da su Isusova čudesa povijesni događaji!« Odgovaram da je to jedva moguće. Zašto? Zato jer je staro, prokušano i solidno načelo da se na početku svake rasprave mora naći neki zajednički teren, a gdje ima mnoštvo protivnih i kontradiktornih pretpostavki, nema zajedničkog terena. Kako ću dokazati povjesnost čudesa onomu koji mogućnost čudesa a priori nije? Formgeschichte i Redaktionsgeschichte, kako njima racionalisti manipuliraju, ne mogu mene voditi ukoliko su prožete krivim pretpostavkama, a bez onoga što nas katolike vodi u tumačenju Sv. pisma. Mada se naše dosadašnje prosuđivanje čudesa mora donekle revidirati, u njemu ostaje ipak mnogo izvrsnih elemenata. Zašto da o njima šutim? Ako sad na početku nešto kritiziram, činim to zato da teren pročistim.

Prvo što kritiziram jest tvrdnja da se o čudesima pripovijeda prema Istoј književnoj shemi u evanđeljima i u helenizmu, a ne objektivno prema toku događaja koji se nužno mijenja. A ja se pitam gdje je u evanđelju I drugdje ista književna shema. Smjesta će ml netko na to: »U Lk 7, 11-17 o mladiću iz Naima I u *Životu Apolonija T. o djevojci koju je Apolonije uskrisio*.« Malo je to. Neki egzegeti primjećuju jači helenistički utjecaj u pet evanđeoskih perikopa, osim navedene još u Mk 7, 31-37 o mucavcu, u Mk 8, 22-26 o slijepcu Iz Betsaide, u Mk 5, 1-20 par. o opsjednutom Gerazencu i u Mk 9, 14-29 par. o padavičaru na podnožju gore preobraženja. Ni tih pet primjera nije mnogo. Stoga egzegeti radije govore ne o književnoj shemi, nego o *tipičnim potezima*, detaljima, u evanđelju i u helenizmu (H. van der Loos 120-133). No ti su tipični potezi u helenističkoj literaturi rijetko rasljani, daleko jedan od drugoga, jedva gdje sakupljeni u priči o jednom čudu. A ja držim da za sinoptike, pisce 1. st., nisu ni tipični kad se Iz vremena prije 2. stoljeća p. Kr. često ne citira nijedna ili jedva koja paralela, npr. kako Izliječeni bolesnik nosi svoj krevet kući (usp. iz 2. St. Lukljan, *Philopseudes* 11/39). A o nekima ću reći ne samo da *nisu tipične*, nego da uopće *nisu paralele*, kao kad Bultmann navodi čarobnjačke formule kao tobožnje paralele Isusovoj svemožnoj riječi. Bultmann zapravo neće da ustvrdi ovisnost evanđelista o helenističkoj književnosti. On karakterizira detalje koje je pokupio kao nešto što osvjetljuje atmosferu u kojoj se rađaju pripovijetke o čudesima. Ako su čudesa moguća, onda su meni ti detalji u Evanđelju sasvim naravni, uzeti Iz života, bez teškoće povijesni.TM

Ozbiljnija je teškoća u Bultmannovoj konstataciji da u evanđeljima raste s vremenom broj čudesa, povećava se isto čudo. Čitamo npr. da

TM » R. BULTMANN, *Geschichte* 236–24L 247–253. Trijezno o tome H. van der LOOS, 120–133. J. JEREMIAS slijedi Bultmanna, a što preostaje od čudesa, tumači naturalistički psihoterapijom (o.e. 93–96). A. WEISER zaista odviše kategorički brani stalnu književnu strukturu, stalne strukturalne elemente, stalnu topiku (str. 36–51). On u analizi tekstova štogod i pogađa, no mi, s drugim autorima, ne možemo bez rezerve uz njega pristati.

su izvještaji o dva umnoženja kruha dublete jednog događaja. A zašto se baš dva umnoženja pripovijedaju već kod sv. Marka (6, 35-44; 8, 1-9. 19 sl.)? A kad se, navodno, čudesa povećavaju, kako to da je u Mk najprije govor o većem, pa onda o manjem umnoženju kruha? J. Jeremias u problemu o čudesima oduševljeno slijedi Bultmanna; veli da je u Bultmannovoj knjizi o Formgeschichte najsjajniji odsjek baš odsjek o čudesima. I Jeremias misli da se radi o dubletama gdje Evanđelje referira o *raznim* liječenjima slijepaca, gluhoonijemih, gubavaca, o *dva* čudesna ribolova, premda su geografski i drugi podaci različiti." Istom egzegetu sumnjivo je i to što je svako uskrišenje veće od prijašnjega: Jairova kći još leži mrtva kod kuće, mladića iz Naima nose na groblje, Lazar već trune u grobu. Čudno je razlikovanje u evanđeljima palestinskih i helenističkih izvještaja o čudesima.* Palestinski su priprosti i kratki, helenistički oni koji obiluju detaljima. Helenistički bi bili kasnijeg datuma i zato jedva vjerodostojni. A već u SZ čitamo o čudesima sa zornim detaljima! U svim tim prigovorima osjeća se krivi racionalistički i aprioristički stav.

Obilje detalja može bez najmanje teškoće biti palestinsko. Teškoća bi bila samo ako su detalji helenistički, uzeti iz helenističke literature. Na tu smo teškoću malo prije odgovorili. Znati nam je također da je i Palestina bila napola helenistička i da su i tamo ljudi promatrali događaje kadikad na helenistički način. Može, dakle, ako tko hoće i u tome naći neko rješenje teškoće. No van der Loos voli jednostavno poricati helenistički utjecaj na evanđeosko pripovijedanje o Isusovim čudesima." Ima u evanđeljima također detalja koji imaju vezu s Isusovom poukom, s teologijom evanđelistovom, ne s helenizmom. Bultmann sebi prouslovi kad kaže da paralele iz helenizma, osim sasvim izvanredno, nisu izvor evanđeoskim izvještajima, a kad opet razlikuje od palestinskih helenističke izvještaje kasnijeg datuma (253 sl.)

Ono latinsko *fama crescit eundo* realizira se, vele, glede evanđeoskih čudesa još u masovnim liječenjima (Massenheilungen) i u kratkim pregledima raznih liječenja (Sammelberichte), kojih ima više u kasnijim sinoptičkim evanđeljima." No što je obilnije u kasnijim evanđeljima, ne mora biti plod mašte, ali može biti, pa i jest rezultat većeg zanimanja za Isusa i točnijih informacija kod svjedoka očevidaca (usp. Lk 1, 1-4). Ona prva galilejska subota s masovnim liječenjima navečer (Mk 1, 21-34) meni sve izgleda nalik na sliku svega što se kasnije često opetovalo. Još je kasnije Herod Antipa čuo o silnim Isusovim djelima (Mk 6, 14-16; usp. Lk 23, 8).

*1 J. JEREMIAS, o.e., 90, bilj. 6.

" BULTMANN 254—256; JEREMIAS 92; P. J. ACHTEMEYER brani na svoj način isto razlikovanje: *Miracles and the Historical Jesus*, CBQ 1975, 4, str. 471—491.

'3 H. van der LOOS, o.e. 136 sl.
BULTMANN 243.

Nekima je sumnjivo i to što je Marko, prvi, zabilježio da su se po Isusu ili po apostolima oslobodili *mnogi* opsjednuti, izliječili *mnogi* bolesnici (Mk 1, 34; 3, 10; 6, 13), dok u kasnijem evanđelju stoji da je Isus izliječio *sve* (Mt 8, 16) i da su apostoli primili vlast da izliječe *svaku* bolest (Mt 10, 1), i još više prema Isusovim riječima: »Bolesne liječite, mrtve uskrisujte, gubave čistite, zloduhe izgonite« (Mt 10, 8). Drugdje u evanđeljima nema riječi o tome da su apostoli zbilja nekog mrtvog uskrisili, premda je, ipak, Petar poslije Isusova uzašašća uskrisio Tabitu (Dj 9, 36-42). A ono Markovo *mnogi*, u opreci prema Matejevu *svi*, ne poriče da su svi bili izliječeni, već, osobito u duhu aramejskog jezika, naglašuje da oni *svi* nisu bili nekolicina, već da ih je bilo mnogo.

Iz svega što R. Bultmann i J. Jeremias argumentiraju protiv čudesa iznio sam samo neke, glavne prigovore. Neću više. Moj odgovor bio bi uvijek, više-manje, iste naravi. Sve je u ovome: mi i racionalisti promatramo stvar s različitih i oprečnih stajališta. Zato je I naše i njihovo shvaćanje čudesa nužno oprečno, oprečno je I zaključivanje u literarnoj kritici, gdje nam se često, vrlo često nameću tek probabliliteti ili posbliliteti pa opredjeljivanje fatalno determiniraju više različiti filozofski ili teološki nazori. Dakle, dosta o tome! Sad je već vrijeme da svratimo svoju pažnju na *pozitivno* dokazivanje historičnosti biblijskih, uglavnom Isusovih čudesa. Tu ću mnogo citirati članak kojemu je autor R. Latourelle, profesor na Gregorijani u Rimu.¹¹ Citirat ću ga zato jer se njegovi dokazi većinom slažu s dokazima koji su već odavno moji dokazi. Neka mi se dopusti da ovdje opet upozorim da je moja glavna svrha točno uočiti i progledati što su sami evanđelisti mislili o povjesnosti Isusovih čudesa da onda razmislimo smijemo li, *salvo dogmate inspirationis et veritatis Scripturae*, njihovo mišljenje otkloniti, drukčije sebi stvoriti.

Latourelle ne iznosi kao dokaz apostolsko porijeklo svetih evanđelja. A kako se ono drma u nekoj modernoj, i katoličkoj, egzegezi, svima je poznato. Ipak to porijeklo nedvoznačno I odvažno brani Vat. II., *Verbum Dei* V, 18, si. Brani ga kao i povjesnost evanđelja, na temelju tradicije. Tradicija je djelomice dogmatski dokaz, no ako je koncilu to solidan dokaz, kako onda neće biti i nama? Tradicija je u isto vrijeme i povijestan dokaz. Tako ga i Latourelle jamačno shvaća. On nas podsjeća da se Crkva u 2. st. i u liturgiji, i u propovijedima, i u svojoj teologiji služila evanđeljima kao povijesnim vrelima (84). Zaista, kako su mogli najstariji pisci 2. stoljeća, osobito učeni apologete, zatim Klement Al. i Origen, kojima je bilo poznato šareno mnoštvo helenističkih književnih vrsta, ipak smatrati naša evanđelja očito povijesnima? Unutarnja kritika evanđelja nije im smetala, premda u njoj nisu bili nezalice. Nekoj tradi-

¹¹ R. LATOURELLE, *Autenticità storica dei miracoli di Gesù, Rassegna di teol.* 1974, 2, str. 81—102. Usp. E. GUTWENGER, *ZKT* 1967. 187-190.

ciji o nekoj nepovjesnosti evanđelja u njihovim spisima nema traga. Preko te činjenice moderni će egzegeti lako prijeći, na mene ona ipak djeluje.

Čujem ispriku da nam historičnost evanđelja može biti suvišna ako nam kerigma jamči da nam evanđelja pružaju autentičnu Kristovu sliku. Zar na osnovi krivih premisa? To teško shvaćam. One dvije riječi *kerigma jamči* meni ne mogu biti kao sam po sebi razumljiv slogan. U meni se rađaju mnoga pitanja kad tu čujem riječ *kerigma*. Koja kerigma, kakva, iz kojeg vremena? Isto tako kad čujem riječ *jamči*. Kako jamči, na kojoj osnovi, koliko? Neki pristaše R. Bultmanna ustali su protiv svog učitelja, skeptika, s tvrdnjom da kerigma Pracrkve ostaje nerješiva zagonetka bez povijesnosti bar nekog dijela Isusove nauke u evanđeljima. Samo nauke? Da. Glede čudesa njihov stav je negativan. Mi, naprotiv, možemo bez oklijevanja tvrditi da kerigma visi u zraku ako evanđelja nisu povijesna ne tek glede Isusove nauke, nego također glede njegovih čudesa. Čudesa su, naime, tijesno povezana s Isusovom naukom, osobito naukom o Božjem kraljevstvu (Latourelle, 90–92).

Sam je Isus pridavao veliku važnost svojim čudesima, npr. svojim odgovorom poslanicima Ivana Krst., da je, naime, došlo vrijeme mesijanskih čudesa, koja jasno kažu tko je on, tj. »onaj koji ima doći«, obećani Mesija: »Podite 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 mnoom« (Mt 11, 4-6 par.). Važnost svojih čudesa Isus je otkrio i strašnim ukorom kojim je ukorio galilejske gradove koje njegova čudesa nisu obratila (Mt 11, 20-24 par.). Napokon i svojom porukom Herodu, kojemu je svoju djelatnost karakterizirao jednostavno istjerivanjem zloduha i liječenjima (Lk 13, 32): »Evo izgonim đavle i liječim danas i sutra, a treći dan dovršujem.« A da ne govorimo o tome kako Isus razumijeva svoja čudesa prema četvrtom evanđelju! Evanđelisti koji na taj način referiraju Isusove izreke o važnosti i, razumije se, eo ipso i o povjesnosti Isusovih čudesa, time nedvojbeno očituju svoje vlastito shvaćanje, bez sumnje identično s Isusovim.

Svoje shvaćanje očituju i time što su njihove riječi o čudesima kategoričke, bez »možda«, »kažu«, »čuje se«, i sl. Ničim ne aludiraju da je njihov izvještaj o čudu parabola, da ga je netko od Isusovih slušatelja tako shvatio. Nigdje ne čitamo da su Isusovi neprijatelji poricali njegova čudesa (Latourelle, 82–84). Evanđeoske su riječi o Isusovim čudesima pune religiozne etike, tako jednostavne i trijezne. To je znak da ne kažu nešto izmišljeno. Isus se opisuje kao potpuno nesebičan, skroman, diskretan uza sav svoj dostojanstveni autoritet (94–97). Ako evanđelisti nisu smatrali čudesa povijesnima, zašto su ih smjestili u autentično povijesne prilike: vjerske, socijalne, političke, kulturne? Usp. Latourelle 88. sl.; drukčije Schillebeeckx, 77-S7.

Latourelle dokazuje historičnost na svoj način, naime suglasnošću svjedoka, izvora. Ti su izvori za njega Mk, onda Mt i Lk ukoliko se služe Markovim evanđeljem, onda Q (zbirka Isusovih govora i nekih čudesa), zatim posebni izvori Mt i Lk, njihova svojina (»Sondergut«), napokon drugi spisi NZ, apokrif, rabinska literatura. Svi se slažu o Isusu čudotvorcu, kojemu najsnažnije svjedoče Mk i Iv. Latourelle se divi jedinstvenom stilu izvještaja o čudesima, njihovu potpunom skladu s neposrednim i posrednim kontekstom, skladu s elementima čuda, i najsitnijima (97-100). Mada svaki evanđelist ima svoj način kompozicije, svoj redosljed, način izostavljanja, ponavljanja itd., takve su razlike u historiografiji obično znak autentičnosti jezgre (Latourelle, 94).

Što evanđelist drži o povjesnosti čudesa, to se može razabrati i iz nakane koju očituje u svom pripovijedanju. Jesu li njegovi izvještaji o Isusovim čudesima paradigme nauci, kao što su primjeri u našim propovijedima, ili im je svrha edifikacija čitatelja, njihova vjera, dokaz da je Isus prorok, obećani Mesija? (Usp. Dietrich-Alex Koch, *Die Bedeutung der Wunder er Zählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, Berlin-New York 1975., str. 12-15). Svaku od svrha mogao je evanđelist postići samo čudesima koja je smatrao povijesnima. Evanđelistovu svrhu možemo pogoditi ako nađemo *Sitz im Leben* u kojem se izvještaj o čudu oblikovao. Ali ako smo našli svrhu u *Sitz im Leben*, opet nije mogao evanđelist sam sebe zavaravati da će je postići izmišljotinama (usp. o *Sitz im Leben* Koch, 15-19.). Pristajem uz Kocha (19-26.) da se evanđelistova svrha lako zaključuje iz završnih riječi izvještaja o čudu.

U djelima apostolskim čitamo — Petar je koji govori — da je Bog Isusa Nazarećanina *potvrdio* čudesima (2,22). Čitamo slično o vjesnicima evanđelja kako ih je Bog legitimirao čudesima i znamenjima (Dj 2, 43; 5, 12 itd.). Tako govori sv. Pavao o sebi (Rim 15, 19; 2 Kor 12,12 I dr., usp. Heb 2,4). Za svete pisce ta su čudesa bila evidentno povijesna. I sveti Ivan čudesima, o kojima pripovijeda, hoće da probudi vjeru. Kakvim čudesima? Izmišljenima? Nipošto. Iz uvjerenja svetog Pavla i autora Dj o povjesnosti čudesa s pravom zaključujemo na isto uvjerenje svetih evanđelista.

Moramo ipak priznati da egzegeti kao povjesničari nisu kadri dokazati povjesnost svega u detaljima. U najnovije vrijeme ipak raste broj katoličkih stručnjaka koji poriču povjesnost evanđeoskih čudesa samo na temelju dokaza, ne na temelju raznih apriorizama. S druge strane ne smijemo biti slijepi pred činjenicom da drugi egzegeti tako dalje tjeraju modernu literarnu kritiku da se broj autentičnih Isusovih čudesa znatno umanjuje, kad npr. Schillebeeckx hoće da se najprije pitamo što je evanđelist htio izraziti, možda samo neku vjersku istinu u prividno povijesnoj paraboli, crpeći iz galilejskog folklor, pripisujući Isusu što su Židovi očekivali od »eshatološkog proroka«, gomilajući na Isusa »epskom koncen-

tracijom« razna čudesa, kao što su se npr. u epopeji o Karlu Velikom s vremenom sve više gomilala junačka djela.”

Schillebeeckx ne poriče da je Isus činio čudesa, ali dopušta u evanđeljima čisto kerigmatičke (nepovijesne) izvještaje, a naglasak stavlja općenito na teološki smisao, ne na povjesnost evanđelja. Pitanje je još koji će biti moj stav prema nekom čudu kad nemam baš glede njega nikakvog pozitivnog razloga da dvojim o njegovoj povjesnosti. Hoću li jednostavno tvrditi povjesnost? Schillebeeckx mi ne dopušta to pravo. Moje je mišljenje o povijesti općenito ovo. Apsolutne sigurnosti kao povjesničar u tom slučaju nemam. Ali će moje gledanje tog čuda kao povijesnog biti to sigurnije što je veća povijesna vrijednost knjige u cjelini. A glede evanđelja utjecat će na moj stav sigurna činjenica da evanđelisti evidentno nisu smatrali da je tek neki mali broj čudesa u njihovim spisima povijestan.

Kao primjer strože kritike evanđeoskih čudesa navest ću članak američkog katoličkog egzegete Paula J. Achtemeiera, *Miracles and the Historical Jesus. A Study of Mark 9: 14-29, CBQ* 1975., 4, str. 471-491. Taj ipak govori samo o *probabilitetima* do kojih može doprijeti kritika evanđelja, opet samo o *probabilitetima* u kritici usmene predaje, napokon samo o *probabilitetima* u zaključivanju o historičnosti Isusovih čudesa. Svojim riječima taj katolički stručnjak, doduše, insinuira da ni mi katolici nemamo sigurnih dokaza za svoje katoličke sentencije. Njegova je tvrdnja, ipak, tako općenita da isto insinuira o našim protivnicima: nemaju ni oni nepobitnih dokaza za svoje. A to se lakše podnosi nego kategoričko pisanje o *dokazanoj* nepovjesnosti *mnogih* Isusovih čudesnih liječenja.

Tako kategoričkom pretjerivanju protivi se sve što sam dosad iznio, što sam u pojedinim poglavljima točnije precizirao i istaknuo, protivi se i nauka o čudesima I. vat. koncila (D.-Sch. 3009. 3033 sl.), protive se jasne i odvažne riječi II. vat. koncila o apostolskom porijeklu i povjesnosti evanđelja. O prirodnim Isusovim čudesima (stišanje oluje na jezeru i sl.) nisam napose diskutirao, misleći da tamo ne bih ništa posebno otkrio o onom što mi je kao tema stalno bilo pred očima: *shvaćanje Biblije o čudesima, napose Isusovim*. O starozavjetnim čudesima izrazio sam kratko svoje mišljenje, naglašujući da nam je često razlikovati razne književne vrste. Neka starija čudesa spominju se opet u kasnijim knjigama, na prvi pogled kao povijesna. Da su svi ti citati samo književni (»tako piše«), a da su jedva koji citati povijesni (»tako se dogodilo«), to je meni teško vjerovati.

Nikako mi nije vjerojatno da je shvaćanje o čudesima bilo koje svete knjige mitološko i da se, konsekventno, mora demitizirati. Za mene je

’« E. SCHILLEBEECKX, o.c. 162. 163, bilj. 106; 164—167. A što je s apostolskim porijeklom evanđelja? S autoritetom apostola očevidaca odmah poslije prvih Duhova?

rješnje eventualnih teškoća u književnoj vrsti, a ne u mitologiji. Možda će tko primijetiti da je povjesnost ili nepovjesnost biblijskih čudesa *res profana* i da stoga nije predmet biblijske nepogrešivosti. Nemoguće, već zato jer su čudesa, najviše Isusova, tijesno povezana s naukom. Ako tko »skripturističko« razumijevanje čudesa ne prihvaća, mora biti na oprezu da ne dođe u sukob s dogmom o inspiraciji i nepogrešivosti svetih knjiga.

DIE BIBLISCHE AUFFASSUNG DER WUNDER BESONDERS DER WUNDER JESU

Zusammenfassung

Die biblische Auffassung der Wunder, im aügememen, zu ergründen und zu werten, ist ausschliessliche Aufgabe dieses Artikels. Die betreffende Terminologie und der Stil der Wundererzählungen machen es dem Verfasser unverkennbar, dass in den Wundern die Macht Gottes über die Natur und besonders noch sein Heilswille mit allem Nachdruck sich offenbaren. Die unzähligen Beschreibungen der Natur verraten zwar, dass schon den Leuten des AT die untergeordnete Wirksamkeit der Natur bekannt war, doch war ihnen die Hand Gottes überall noch mehr offensichtlich. Die Lehre von der *Causa prima* und den *causae secundae* ist nicht nur philosophisch, sondern auch aus der Bibel beweisbar.

Es ist sonnenklar, dass das biblische Wunder wesentlich ein Zeichen ist, auf Grund des Wunderbaren, Wort Gottes, Offenbarung Gottes (Fl. Josephus: *epiphaneia*). Gott ruft dem Menschen zu: "Da bin ich, dein Gott und Heiland." Es sei nebenbei bemerkt, dass der V. vom Vergleich der Wunderzeichen mit den symbolischen Handlungen der Propheten nicht viel erwartet.

Dass Gott auch im Wunder, *soweit es geht*, die Naturgesetze wahrt, ist einleuchtend, aber es geht nicht in allen biblischen Wundern, und wo es nicht geht, da kann nicht ohne weiteres auf Ungeschichtlichkeit der Wundergeschichte geschlossen werden. Übrigens, wie Schoonenberg uns die Sache beschreibt, bleibt doch das Wunder Wunder seiner Art, ist kein natürlicher Prozess.

Mit L. Sabounin ist der V. überzeugt, dass die Wertung der Wunder Jesu als Beglaubigung seiner Messianität in Mt mehrfach bestärkt wird und dass sie in Joh kulminiert. Sie wird auch vom Petrus behauptet (Apg 2,22) und hat bedeutsame Parallelen in der Beglaubigung des Moses und der Apostel. Darin müssen wir solide Beweise anerkennen. Sonst wäre die strenge Verurteilung der Ungläubigen unverständlich (Joh 9, 41; 15, 24, vgl. 12, 37—43).

Dem Verfasser ist klar, dass die Urkirche von der Geschichtlichkeit der Wunder Jesu überzeugt war, und dass dies für sie grundlegend war. Das

macht auf den V. einen solchen Eindruck, dass er glaubt, die Historizität möglichst aufrechterhalten zu müssen, sie nicht ungebührlich beschränken zu dürfen.

Der V. lässt sich in die Beurteilung der griechischen und sonstigen Parallelen ernstlich ein. Zu der Bultmannschen Theorie vom hellenischen Ursprung vieler synoptischer Wunderberichte verhält er sich ablehnend. Nach eigener peinlicher Prüfung der Zitate Bultmanns schliesst er sich der Kritik von H. van der Loos gerne an. An den "Wundern" des Arzt- und Heilgottes Asklepios und des Apollonius von T. setzt er vieles aus, zumal das Zuwenig vom göttlichen Heilswillen, vom Lobpreis Gottes, dann keine Soteriologie, keine Eschatologie. Wahre Wunder als Gotteswerke pflegen solches aufzuweisen.

Nun nur noch die Schlussfolgerung: Die "skripturistische" Auffassung der Wunder kann aufgegeben werden nur, wenn sie nicht authentisch biblische, inspirierte Auffassung ist. Das ist sie aber oft, besonders wo es heisst, dass Jesus *viele* und *wahre* Wunder gewirkt hat, auch um sich als Messias zu *legitimieren*. In seinen Krankenheilungen kommt Mythologie, Magie und dgl. nicht in Betracht.