

KS. MARIAN RUSECKI

## CUD A SŁOWO

Gustaw Mensching po przebadaniu głównych religii świata wysnuwa twierdzenie, że cud jest znany i istotnie związany z wiarą we wszystkich religiach świata<sup>1</sup>. Powstaje pytanie, jakie jest jego znaczenie w ramach poszczególnych religii? Szczegółowa odpowiedź musi być oczywiście zróżnicowana, uzależniona od poziomu i stopnia rozwoju konkretnej religii. Najogólniej mówiąc, jest on zwykle uważany za manifestację Boga czy bóstwa w świat naturalny, za rodzaj objawienia się (religie natury i narodowe) oraz potwierdzenia prawdziwości boskich roszczeń, zwłaszcza gdy idzie o założycieli konkretnych religii.

Właściwie nie wszyscy założyciele wielkich religii światowych uważali się za taumaturgów. Ani Budda, ani Mahomet nie przypisywali sobie mocy czynienia cudów (Mahomet za jedyny cud uważał *Koran*), ale ich wyznawcy w późniejszym czasie przypisywali im różne nadzwyczajne, a nawet cudowne czyny<sup>2</sup>.

Można z tego wyprowadzić wniosek, że w powszechnym przekonaniu ludzi religijnych — i nie tylko — wszystkich czasów cud stanowi rodzaj promocji religii i ich założycieli do rangi boskich wysłanników i uwierzytelnienia ich nauki jako nadludzkiej mądrości. Właściwie tylko w religiach pogańskiego hellenizmu brak jest związku między faktami niezwykłymi i nauką. Edler, Mensching, Weiser, de Bonniot i inni wykazują, że cuda Asklepiosa, Apoloniusza z Tyany, Wespazjana czy innych nie posiadając odniesienia do nauki, miały charakter magiczny i tym samym radykalnie różniły się od cudów Jezusa, oczywiście na korzyść tego ostatniego<sup>3</sup>.

Jezus w swej misyjnozbawczej działalności wyszedł niejako naprzeciw i temu powszechnemu przekonaniu i zapotrzebowaniu ludzkości, bowiem sam w sposób oryginalny związał orędzie przez siebie głoszone z cudami. Jego cuda miały charakter teofaniczny i pełniły ważne funkcje w ekonomii zbawienia; były znakiem objawienia się Boga, nadejścia ery mesjańskiej, królestwa Bożego na ziemi, czasu zbawienia i jego pełni, uwierzytelnienia Jego posłannictwa, częścią orędzia, itd.

---

<sup>1</sup> *Das Wunder im Völkerglauben*. Amsterdam 1942 s. 5; P. J. de Bonniot. *Le miracle et ses contrefaçons*. Ed. 5. Paris 1895 s. 3.

<sup>2</sup> Mensching, jw. s. 24 nn.; L. de Grandmaison. *Jesus Christ*. T. 2. Ed. 23. Paris 1941 s. 447-449; G. Eder. *Der göttliche Wundertäter. Ein exegetischer und religionswissenschaftlicher Versuch*. Passau 1957 s. 164-183.

<sup>3</sup> Eder, jw. s. 143-156; A. Weiser. *Was die Bibel Wunder nennt*, 4. Aufl. Stuttgart 1980 s. 163-176.

Taki sposób patrzenia na cuda Jezusa jest zachowany we wszystkich *Ewangeliach*, przy czym ewangeliści uwypuklają bardziej chrystologiczny i historiozbawczy sens cudów<sup>4</sup>. Tak też na cuda Jezusa patrzył Kościół pierwotny, czego wyraźne ślady znajdujemy w *Dziejach Apostolskich*; są one bardzo mocno osadzone w zbawczym planie Boga i powiązane ze zbawczymi wydarzeniami Jezusa Chrystusa, z Jego nauką, męką, śmiercią i zmartwychwstaniem oraz z Jego osobą (Dz 2, 22 n., 4, 10 nn., 10, 37 n.)<sup>5</sup>.

W okresie patrystycznym, przy zasadniczej kontynuacji takiego stanowiska (objawieniowy, chrystologiczny, historiozbawczy i eklezjologiczny wymiar cudu), przychodzą okoliczności, które stawiają przed apologetami starochrześcijańskimi i Ojcami Kościoła nowe problemy do rozstrzygnięcia. Chodzi tu głównie o zarzuty wysuwane przez Celsusa, Porfiriusza i pogan jakoby cuda były czynione także przez innych taumaturgów, stąd cuda Jezusa nie mogą posiadać waloru probatywnego dla nauki objawionej. Obrona szła niewątpliwie w kierunku wykazywania tego wymiaru cudu, ale rozważania dotyczyły także oryginalności cudów Jezusa, zwłaszcza w zakresie sposobu ich dokonywania, natychmiastowego skutku oraz ich znaczenia (Atenagoras, Tacjan, Justyn, Minucjusz Feliks, Ireneusz, Tertulian, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Laktancjusz). W ich rozważaniach — co warto jeszcze raz podkreślić — była zachowana łączność cudów z nauką objawioną, zwłaszcza z osobą Jezusa Chrystusa i wydarzeniami zbawczymi, ale już pojawiały się refleksje, które szły jakby w innym kierunku, niejako autonomizujące rozważania o cudzie<sup>6</sup>.

Św. Augustyn uwypuklając w cudzie stronę teratyczną, przeniósł główny punkt ciężkości rozważań o cudzie i jego funkcjach z płaszczyzny teologicznej na psychologiczną; zwracał on na siebie uwagę swą niezwykłością, budził ciekawość i zainteresowanie sprawami religijnymi, był wskazówką naprowadzającą na rzeczywistość nadprzyrodzoną<sup>7</sup>. X. Léon-Dufaur jest zdania, że tym samym Augustyn pomniejszył walor i znaczenie cudu<sup>8</sup>. Niemniej trzeba powiedzieć, że Augustyn nie zerwał ścisłego związku cudu z objawieniem, ze słowem Bożym. Uczynili to dopiero jego następcy i komentatorzy, którzy zapoznali ten aspekt nauki Augustynowej. Grzegorz Wielki z predylekcją podkreślał moralne skutki cudu, zwłaszcza w zakresie budowania wiernych. Spowodowało to opowiadanie cudów jako wydarzeń jakby samoistnych, niezależnych od objawienia oraz niewyraźne odróżnianie cudów od zjawisk przyrody. To ostatnie zostało pogłębione jeszcze przez średniowiecznych filozofów arabskich, zwłaszcza Eriugene i Mojżesza Majmonidesa, którzy ze swym neoplatońskim i panteistycznym podejściem do cudu zatarli różnicę między cudem a zjawiskami naturalnymi. Tym samym dystans między cudem a objawieniem powiększał się. Cud stawał się, a właściwie coraz częściej był uważany za fakt zewnętrzny wobec objawienia.

<sup>4</sup> E. Kopeć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 149; Weiser, jw. s. 160 n.; J. Kudasiwicz. *Biblia — Historia — Nauka*. Kraków 1978 s. 347-352.

<sup>5</sup> M. Rusecki. *Funkcja argumentacyjna cudu w trzech pierwszych wiekach Kościoła*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26:1979 z. 2 s. 30-34; A. Fridrichsen. *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*. Paris 1925 s. 41 nn.; Kudasiwicz, jw. s. 347 n.

<sup>6</sup> Rusecki, jw. s. 34-40; Fridrichsen, jw. s. 61 n.

<sup>7</sup> S. P. de Vooght. *La théologie du miracle selon st Augustin*. „Recherche de théologie ancienne et médiévale” 11:1939 s. 197-222; tenże. *La notion philosophique du miracle chez st Augustin*. Tamże 10:1938 s. 317-343; R. M. Grant. *Miracle and Natural Law in graeco-roman and early christian Thought*. Amsterdam 1952 s. 216 ns.

<sup>8</sup> *Approches diverses du miracle*. W: *Les miracles de Jésus*. Paris 1977 s. 12 n.

W kontekście tych uwarunkowań historycznych nie jest czymś dziwnym, że św. Tomasz z Akwinu uwzględniający z jednej strony dorobek tradycji chrześcijańskiej, a z drugiej niebezpieczeństwo roztopienia się pojęcia cudu, w sposób szczególny wyakcentował transcendencję fizyczną cudu, tym bardziej, że już św. Anzelm zaczął definiować cud poprzez przyczynowość sprawczą. W konsekwencji punkt ciężkości w rozważaniach o cudzie został przeniesiony na relację faktu niezwykłego do praw natury. Coraz większa stawała się trudność, w jaki sposób cud będący faktem niezwykłym o charakterze transcendentnym, uważany już wtedy za zewnętrzny wobec objawienia Bożego, pojmowanego wówczas w kategoriach intelektualistycznych, może uzasadniać czy dowodzi naukę objawioną? Były to de facto różne płaszczyzny.

Trudność tę dostrzegał św. Tomasz, który przyznając cudowi dużą siłę motywacyjną względem nauki objawionej, zwracał jednak uwagę, że nie można w tym wypadku mówić o dowodzeniu wprost typu apriorycznego ani aposteriorycznego. Przyjmował, że dowodzenie doktryny nadprzyrodzonej z cudu ma charakter dowodzenia ze znaku, któremu przyznał jednak apodyktyczność, gdyż — według niego — daje ono oczywistość zewnętrzną, usuwającą wszelkie racjonalne wątpliwości<sup>9</sup>. Podstawę tej oczywistości widział Akwinata w dwóch nieobalalnych przesłankach: absolutnej transcendencji cudu i prawdomówności Boga. Z nich wypływał wniosek, że cud dowodzi prawdy objawionej, ponieważ Bóg nie może być świadkiem fałszu<sup>10</sup>. Owa oczywistość dowodowa dotyczy nie treści objawionej, ale faktu jego boskiego pochodzenia.

Zasadnicze pytanie, w jaki sposób cud poświadcza prawdę objawioną, pozostało nadal nie rozwiązane. Doktor Anielski choć tym zagadnieniem nie zajmował się wprost, ale próbował dać rozwiązanie, które później było przytaczane przez całe wieki, skonstruował rozumowanie oparte na analogii, według którego cud łączy się z nauką objawioną w taki sam sposób, jak dokument z pieczęcią. Tak jak pieczęć królewska postawiona przez króla na dokumencie wydanym przez niego samego — zwłaszcza gdy istnieje absolutna pewność, że dysponuje nią sam król — świadczy, że ów dokument pochodzi od króla i z jego woli, tak jest i w wypadku cudu. Ponieważ nikt nie może czynić cudów, jak tylko Bóg — On jedynie dysponuje ową pieczęcią — i jeśli swoje nauczanie lub pośredników głoszących Jego naukę potwierdza cudami, to dowodzą one, że potwierdzana nauka faktycznie pochodzi od Niego, tym bardziej, iż Bóg jako prawda najwyższa nie może utrzymywać fałszu<sup>11</sup>.

To rozumowanie Tomasza przyjęło się powszechnie w apologetyce katolickiej i było często przytaczane przez autorów (A. Triomfi, Mikołaj z Liry, J. Bocantrhop, R. Holcot, Franciszek z Ferrary, D. Soto, M. Cano, Kajetan, De Lugo, Granado, J. Kleutgen, M. J. Scheben, F. Hettinger, E. Müller, S. Weber, L. Köster, P. de Broglie, A. Gardeil, R. Garrigou-Lagrange, E. Seitrich, H. Pinard de la Boullaye, itd). W ten sposób utrzymywał się coraz bardziej pogląd, że cud jest faktem zewnętrznym wobec objawienia, a tym samym mało z nim związanym.

Celem tego artykułu jest ukazanie, że dotychczasowe ujmowanie relacji cudu do objawienia było niewystarczające, a z drugiej strony — w świetle współczesnych poglądów — chodzi o wskazanie na ich ścisły, niemal organiczny związek.

<sup>9</sup> 2-2 q. 5, 2; A. Van Hove. *La doctrine du miracle chez st Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Paris 1927; M. Rusecki. *Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26:1979 z. 3 s. 92-106.

<sup>10</sup> *Quodl.* 2 q. 4, 1-4; 2-2 q. 5, 2; *De Pot.* q. 6, 5; A. Gottardi. *La Discernibilità del Miracolo e il suo valore probativo*. Venezia 1936 s. 41 nn.

<sup>11</sup> 3 q. 43, 1; *Super Symb.* 1, 1; Rusecki. *Rola motywacyjna cudu* s. 97 n.

## 1. UWARUNKOWANIA PROBLEMU

We współczesnej myśli teologicznofundamentalnej, rozwijającej się pod wpływem teologii biblijnej i patrystycznej oraz w kontekście fenomenologii, egzystencjalizmu i kontyngentyzmu, uświadomiono sobie, że dotychczasowe rozumienie relacji między cudem a objawieniem, pojmowanym jako słowo Boże, było niezgodne z Pismem św., w którym zarówno objawienie, jak i cud są pojmowane inaczej; tym samym i relacja między nimi musi być inna.

Gdy w apologetyce tradycyjnej objawienie rozumiano intelektualistycznie, jako słowny przekaz prawd nadprzyrodzonych człowiekowi informujących go o niedostępnym dla niego świecie nadprzyrodzonym, a konsekwentnie jedyną formą tego objawienia było słowo jako nośnik owych prawd, wtedy cud traktowano jako fakt zewnętrzny w stosunku do słowa Bożego, który miał je potwierdzać jako rzeczywiście pochodzące od Boga. Gdy we współczesnej teologii fundamentalnej objawienie Boże ujmuje się w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych, jako ujawnienie się Boga w Jezusie Chrystusie i Jego zbawcze działanie w historii ludzkiej, formy zaś objawienia widzi się w boskim działaniu, teofaniach i słowie, które są ściśle ze sobą związane i wzajemnie się dopełniają, to cud jest traktowany jako czyn Boga będący również formą objawienia, co implikuje jego wewnętrzny i bezpośredni związek ze słowem Bożym<sup>12</sup>.

Inną przyczyną warunkującą właściwe rozwiązanie powyższego problemu jest rozumienie samego cudu. Jeżeli cud pojmowano w apologetyce tradycyjnej w kategoriach przyrodniczofilozoficznych, jako fakt nadzwyczajny przekraczający całkowicie możliwości natury stworzonej, a zatem gdy jego istotę upatrywano w transcendencji fizycznej, wówczas był on bez „sensu”, bez „treści”, którą winien przekazywać człowiekowi. Jeżeli dziś patrzy się na cud jako na znak Boży, to już samo pojęcie znaku rozstrzyga o koniecznym związku cudu ze słowem, jako wyrazicielem jego sensu i treści.

Wreszcie samo pojęcie słowa, jego geneza i funkcje, nie są bez znaczenia dla powyższego problemu. Jeżeli słowo traktowano osobowo, tylko logicznie jako sformułowany werbalnie wyraz myśli, to nie miało ono praktycznie żadnego związku z czynem; egzystowało jakby na innej płaszczyźnie. Siłą rzeczy trudno było widzieć jakikolwiek wewnętrzny związek słowa i czynu, jeśli istniał to jedynie zewnętrzny jako opis zdarzenia, czynu. Dziś kiedy fenomenologia antropologiczna ustaliła, że osoba ludzka wyraża się zarówno w słowie, jak i czynie, a słowo i czyn stają się wyrazem osoby ludzkiej, a ponadto, że słowo rodzi czyn, a ten jest wyrazem słowa, myśli, idei i jej upostaciowaniem<sup>13</sup>, to tym bardziej musi to się odnosić do osoby Bożej. Co prawda i w tradycyjnej teologii dogmatycznej utrzymywano, że w osobie Bożej myśl i słowo są tożsame z czynem — o czym mówiono najczęściej w traktacie *De Deo Creatore* — ale nie odnoszono tego w stopniu dostatecznym do cudu i słowa Bożego.

Byłoby jednak zbyt prostym uproszczeniem twierdzić, że tradycyjna apologetyka czy egzegeza biblijna całkowicie pomijała związki cudu ze słowem. Najczęściej mówiono o nich przy omawianiu cudów Jezusa, a mianowicie, że Jezus w odróżnieniu od in-

<sup>12</sup> E. Kopeć. *Pojęcie objawienia Bożego*. W: *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 95-114; A. Liégé. *Reflexion théologique sur le miracle*. W: *Pensée scientifique et la foi chrétienne*. Paris 1953 s. 206-218; T. Gogolewski. *Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu*. „*Studia Theologica Var-saviensia*” 15:1977 fasc. 1 s. 3-18.

<sup>13</sup> W. A. Luijpen. *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972 s. 20 n., 220 nn., 368 n.; L. Monden. *Le miracle signe de salut*. Bruxelles 1960 s. 41 n.

nych cudotwórców własnym słowem — a nie za pomocą gestów magicznych — powodował ich zaistnienie, a nawet je objaśniał, zwłaszcza te, które miały świadczyć o Jego boskich prerogatywach<sup>14</sup>. Jednak przy tych rozważaniach brak było głębszej refleksji nad ich rzeczywistym związkiem. Współczesna myśl apologetyczna chce odrobić niejako te zaniedbania.

## 2. PRÓBY ROZWIĄZAŃ

Pod wpływem wyżej wzmiankowanych faktów we współczesnej teologii fundamentalnej na relację cudu do słowa, a tym samym i do objawienia w zasadzie patrzy się już inaczej, a mianowicie w ścisłym, wewnętrznym ich przyporządkowaniu. Nie znaczy to jednak, że wszyscy autorzy podchodzą jednakowo do tego problemu, lub że ów związek jest dla wszystkich oczywisty.

Charakterystyczną postawą w tym względzie odznacza się W. Kwiatkowski. Z jednej strony widzi on konieczność ścisłej integracji słów i czynów Jezusa. Dążąc mianowicie do systematyzacji przedmiotu apologetyki na zasadzie implikacji wewnętrznej, wyraźnie stwierdza, że w źródłach biblijnych nie da się przeprowadzić ścisłej linii demarkacyjnej między logiami a ergami Jezusa, „które w świetle samych wypowiedzi Jezusa są wyrazem Jego świadomości motywacyjnej”<sup>15</sup>. Co więcej, widzi między nimi więź tak ścisłą, że nie można ich rozdzielać bez narażenia się na ich niezrozumienie. Są one wzajemnie od siebie uzależnione, a nawet się warunkują. Idąc prawdopodobnie za Menoud stwierdza, że ewangelia „czynu” umożliwiła zrozumienie ewangelii „słowa” i odwrotnie. Jedna implikuje więc drugą. Ponadto ewangelia słowa nie jest ani samym słowem, ani zwykłym słowem-językiem, ale słowem-mocą, słowem-czynem. Ewangelia czynu nie ogranicza się z kolei tylko do zewnętrznych przejawów wykonanego aktu, ale sięga jego treści, którą stanowi nauczanie Jezusa z mocą<sup>16</sup>.

Z drugiej strony, niewątpliwie cennych tych ustaleń, Kwiatkowski nie zastosował w pełni do rozważań o cudzie, mimo iż mówiąc o ergach Jezusa, zaliczał także do nich i Jego cuda. Właściwie tylko przy omawianiu dynamicznej świadomości Jezusa można znaleźć pewien refleks tych rozważań. Jednakże i tu akcent został położony bardziej na wykazanie oryginalności cudów Jezusa (między innymi i z tego powodu) i polemikę z różnymi odcieniami racjonalistycznych interpretacji niż na pogłębienie relacji cudu i słowa oraz konsekwencji z niej wypływających<sup>17</sup>. Zupełnie pomija ten problem przy omawianiu teorii cudu, zresztą ta bazowała na przestarzałej fizykalnej koncepcji cudu<sup>18</sup>.

O ile w apologetyce dawniejszej — jak o tym już wspomiano — przeakcentowano stronę faktograficzną, materialną, zjawiskową, widzialną cudu, o tyle dziś, jako reakcję na to jednostronne podejście, zwłaszcza w teologii protestanckiej, spotyka się poglądy przesadnie podkreślające stronę treściową cudu, dające absolutny priorytet słowu, zapoznające niejako sferę zjawiskową cudu. Sevenster uważa np.,

<sup>14</sup> Eder, jw. s. 80 nn.; F. C. Lavergne. *Les miracles de Jésus*. Paris 1957 s. 8 n.

<sup>15</sup> *Próba aksjomatyzacji materiału biblijnego w apologetyce tradycyjnej*. „Collectanea Theologica” 22:1950-1951 s. 91; tenże. *Przedmiot apologetyki naukowej*. „Collectanea Theologica” 30:1959 s. 10-19.

<sup>16</sup> *Próba aksjomatyzacji* s. 91-92.

<sup>17</sup> *Apologetyka totalna*. T. 2. Wyd. 3. Warszawa 1962 s. 175-196.

<sup>18</sup> Tamże s. 509-528.

że cuda pojmowane jako znaki odsyłają do czegoś, co jest daleko ważniejsze niż sam fakt cudowny, a mianowicie do królestwa Bożego<sup>19</sup>.

Po linii Sevenstera idzie Ridderbos i szereg innych autorów, którzy wychodzą nie tyle z analizy struktury cudu jako znaku, ile raczej z form objawienia Bożego zawartego w Piśmie św. Co prawda nie rozumieją oni objawienia w kategoriach czysto poznawczych, ale uwypuklają słowo Boże, w którym ono realizuje się. Słowo Boże jest ujmowane w sposób absolutnie nadrzędny w stosunku do dzieł Bożych; te posiadają jakby drugorzędne znaczenie. Jako argument koronny dla tego typu postawy ma stanowić fakt, że cuda w Piśmie św. nigdy nie są celem samym w sobie czy punktem dojścia misji Chrystusa, a jedynie środkiem Jego aktywności. W tym sensie nie pełniłyby niezależnej funkcji od nauczania i byłoby całkowicie podporządkowane głoszeniu *Ewangelii*<sup>20</sup>. Niektórzy dodają jeszcze, uzasadniając swój pogląd, że cuda miały i mają czasowy, a zatem i przejściowy charakter<sup>21</sup>.

Najbardziej radykalny w tym względzie jest jednak R. Bultmann. Dla niego cuda są tylko formą czy szatą alegoryczną służącą do uwypuklenia fundamentalnej prawdy, że Boże miłosierdzie jest nieskończone. W opowiadaniach o cudach samo wydarzenie cudowne jest mało ważne. Istotny jest jedynie sens, który się z nich wydobywa, dlatego — postuluje — same wydarzenia cudowne należy odmitologizować<sup>22</sup>.

W omawianych przypadkach relacja cudu do słowa została znów jednostronnie przedstawiona. Tym razem na rzecz słowa i nauki Chrystusowej. Słusznie zauważa Van der Loos, że Sevenster, a tym samym i inni, przeakcentował funkcję odsyłającą cudu-znaku zaniedbując tym samym fakt cudowny. Obydwa elementy są równie ważne<sup>23</sup>. Van der Loos, by lepiej uwidocznic ekwiwalencję słowa i czynu wykazuje, że w działalności Jezusa cuda były równie ważne jak Jego nauczające słowo, które zresztą wzajemnie się uzupełniają i tworzą harmonijną całość. Stąd akcentowanie jedynie słowa i deprecjonowanie faktów cudownych jest niezrozumieniem całości zbawczego orędzia Chrystusa<sup>24</sup>. Podobnie sądzi chyba większość współczesnych teologów. K. Barth przyznaje wprawdzie w objawieniu pierwszeństwo słowu, ale w znaczeniu logicznym. Równocześnie mocno podkreśla, że działanie Boże nie może być uważane za drugorzędne, gdyż słowo Boże i działanie są równorzędnymi środkami objawienia, wzajemnie się objaśniającymi<sup>25</sup>. Na podobnym stanowisku stoi Ch. Schütz. Słusznie przyznaje on, że wiara może być wzbudzona samym słowem Bożym bez wcześniejszych dowodzeń z cudu. Jednakże nie można cudu uważać za zbędny dla słowa, ponieważ te dwa elementy na siebie nawzajem wskazują, uzupełniają się i dowodzą<sup>26</sup>.

Obecnie zdecydowana większość autorów jest zdania, że między cudem a słowem Bożym zachodzi ścisły związek; jednakże podstawy tego związku oraz jego stopień jest różnie widziany. O. Perels na podstawie szczegółowych rozważań tego problemu

<sup>19</sup> G. Sevenster. *De Christologie von het Nieuwe Testament*. Amsterdam 1946 s. 34 n. Cyt. za: H. Van der Loos. *The Miracles of Jesus*. Leiden 1968 s. 247.

<sup>20</sup> H. Ridderbos. *De komst von het Koninkrijk*. Kempen 1950 s. 112-117. Cyt. za: Loos, jw. s. 281.

<sup>21</sup> Chodzi tu o pogląd J. G. Herdera, L. Bautaina i częściowo X. Léon-Dufoura. Stanowisko krytyczne w tym względzie zob.: M. Rusecki. *Cud jako znak i symbol*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28:1981 z. 2 s. 79-95.

<sup>22</sup> *A propos du problème du miracle*. W: *Foi et Compréhension*. T. 1. Paris 1970 s. 240-252, zwłaszcza s. 242 n.

<sup>23</sup> Jw. s. 281.

<sup>24</sup> Jw. s. 285; Kopeć. *Teologia fundamentalna* s. 75-77.

<sup>25</sup> *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd 4. Zürich 1964 s. 215, 232.

<sup>26</sup> *Glaube und Wunder* s. 76 nn.

w tradycji ewangelijnej stwierdza, że trudno jest ustalić jednoznaczne wnioski w tej materii. Z jednej strony — pisze on — w tradycji synoptycznej występuje bardzo mocne powiązanie słów i czynów Jezusa; jedne implikują drugie, a niekiedy utożsamiają się. Z drugiej strony stoją one czasami jakby obok siebie i albo słowo wysuwa się na plan pierwszy, albo cudowny czyn. Tenor ogólny jego szczegółowej analizy wskazuje jednak na ścisłą więź jaka istnieje między nimi. Zasadnicze potwierdzenie tego widzi on w doświadczeniach świadków działalności Jezusa, którzy odbierali Jego zbawczą misję poprzez te dwa „dary”: słowo i czyn. Słowo Jezusa zwiastuje bliskie nadejście królestwa Bożego, a cud pokazuje jego zrealizowanie się w Jezusie Chrystusie i Jego moc. Co prawda jako dary Jezusa różnią się one naturą, ale objawiają w równy sposób zbawczą moc Jezusa <sup>27</sup>.

Zwykle więc związek cudu ze słowem wyprowadza się z faktu, że obydwie te elementy uważa się za dwie formy objawienia, które się wzajemnie uzupełniają i dopełniają; słowo odsyła do czynu, by w nim niejako otrzymać swoje uwierzytelnienie, a czyn odsyła do słowa. Ono właściwie go interpretuje i objaśnia jego sens. Tym bardziej jest to konieczne, że — jak zauważają Monden, Kopeć, Kasper i inni — cud jak każdy znak z natury swej jest wieloznaczny i swą jednoznacznością wymowę zyskuje poprzez towarzyszące mu i objaśniające go słowo <sup>28</sup>. Słusznie zresztą z tego powiązania cudu ze słowem wyprowadza się walor motywacyjny cudu, który nie może tkwić tylko w jego formie fizycznej. O jego prawdziwej wartości motywacyjnej decyduje słowo stanowiące jego sens, a którego nośnikiem jest element materialny cudu. Słowo niosące treść tego wydarzenia oznajmia i realizuje w jego konkretnej zdarzeniowości zbawienie. Z drugiej strony cud ukazuje, że słowo Boże nie jest tylko zwykłym i prostym słowem, ale słowem-energiją, -aktem, słowem Tego, „dla którego — jak pisze H. Menoud — powiedzieć i uczynić to jedno” <sup>29</sup>.

Z teologicznego uzasadnienia zbieżności czynu i słowa Bożego oraz ze struktury cudu jako znaku można wyprowadzić wniosek, że cud zawiera już w swej strukturze te dwa elementy, a więc czyn wyrażony w sferze zjawiskowej (element materialny cudu) i słowo będące treścią cudownego znaku. Zatem z samej struktury cudu-znaku wynika organiczny związek cudu i słowa Bożego. Czyn cudowny bez słowa Bożego nie mógłby zaistnieć, a ponadto byłby niezrozumiały, byłby niemal gestem magicznym. Ma więc ono moc sprawczą i równocześnie współkonstytuuje go, jest z nim stale związane. Dzięki temu i ono otrzymuje w fakcie cudownym swoją skuteczność i wiarygodność. Można zatem powiedzieć, że związek cudu ze słowem jest strukturalny i organiczny. Na potwierdzenie tego stwierdzenia można przytoczyć bardzo trafne porównanie św. Augustyna, które przytacza Thielicke, że cud jest ciałem słowa, a słowo jest duszą cudu. Cud jest więc jakby słowem widzianym z zewnątrz, słowo zaś cudem widzianym od wewnątrz. Słowo i cud są jakby dwoma aspektami tego samego wydarzenia <sup>30</sup>.

Warto tu jeszcze zaznaczyć, że cud posiada podwójne odniesienie do słowa; jedno to strukturalne, drugie do całego objawienia. Ponieważ zawiera ono i jest jakby współtworzone także przez wydarzenia cudowne, dlatego może być rozumiane jako swego rodzaju kod, do którego winno się odwoływać przy interpretacji znaków wchodzących w jego zakres; cud otrzymuje wówczas pełniejsze oświetlenie, głębszą

<sup>27</sup> O. Perels. *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung*. Stuttgart 1934 s. 28 nn., 108 nn.

<sup>28</sup> Monden, jw. s. 41 nn.; Kopeć. *Teologia fundamentalna* s. 57; W. Kasper. *Jesus der Christus*. 2. Aufl. Mainz 1975 s. 111.

<sup>29</sup> *La signifaction du miracle dans le Nouveau Testament*. „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 28-29:1948-1949 s. 185.

<sup>30</sup> H. Thielicke. *Theologie der Anfechtung*. Tübingen 1949 s. 113.

treść, jednoznaczną interpretację, on z kolei aktualizuje je, ożywia, „przypomina” jego egzystencjalną i zbawczą wartość<sup>31</sup>.

Wracając do problemu organicznego związku cudu ze słowem można jeszcze na jego potwierdzenie przytoczyć wyniki do jakich doszli niektórzy badacze na nieco innej drodze.

Otóż Kittel i niektórzy personaliści, zwłaszcza o orientacji fenomenologicznej, ów związek cudu ze słowem uzasadniają fenomenologiczną analizą osoby ludzkiej, która wypowiada się w podwójny sposób: poprzez słowa i czyny. Słowo i czyn są dwoma aspektami wypowiedzania się osoby jako podmiotu, a nawet jej funkcjami. W wypadku osoby Bożej te dwa aspekty utożsamiają się<sup>32</sup>. Słowo Boże jest samoudzielaniem się osoby Bożej, zarówno w mowie jak i w dziełach, a zatem stanowi strukturalny element i fundament czynu, także cudownego.

Lohmeyer związek cudu ze słowem widzi w analogiczny sposób jak w sakramentach św., które jako znaki są konstytuowane przez dwa elementy: materialny i formalny, który stanowi słowo. Bez słowa informującego i sprawiającego to, co ono oznacza nie byłoby sakramentu, a jedynie rzecz naturalna i gest magiczny. Dopiero gdy słowo objaśnia rzecz i przemienia ją, wówczas powstaje znak święty, znak Bożego skutecznego działania, który dzięki temu odróżnia się od rzeczy naturalnych i transcenduje wszelkiego rodzaju zdarzenia naturalne. Analogiczny związek faktu cudownego ze słowem widzi Lohmeyer i w cudzie. Słowo Boże współkonstruuje zatem i cud. Te dwa elementy w cudzie są nie tylko ściśle ze sobą związane, ale i nierozdzielne<sup>33</sup>.

Thielicke zwraca uwagę na ontologiczne powiązanie słowa i czynu Jezusa. Wynika ono również i z ich wydarzeniowego charakteru; zarówno słowo jak i cuda Jezusa traktuje on jako wydarzenia. Pomimo, że są one jakościowo różne, to jednak są powiązane genetycznie, a pod pewnym względem nawet tożsame. Słowo bowiem staje się czynem-cudem, który z kolei staje się nośnikiem słowa i świadczy o jego skutecznej mocy. Pogląd ten ilustruje on przykładem uzdrowienia paralityka, przy którym uwidacznia się zbawcza moc słowa Jezusa i jego wydarzeniowy charakter; gdy Jezus mówi do niego „odpuszczają ci się grzechy”, wtedy słowo staje się czynem — uwidoczniwym również i w uzdrowieniu fizycznym — który ukazuje równocześnie moc słowa i jego wydarzeniowy charakter. Tym samym uzdrowiony wszedł niejako w nową egzystencję; stał się bowiem po odpuszczeniu grzechów członkiem królestwa Bożego<sup>34</sup>. Słowo staje się nagle cudem i to zarówno w wymiarze zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Dlatego też — słusznie wnioskuje Thielicke — słowo nie może być traktowane jako zwykły opis zdarzenia cudownego czy jako stwierdzające zaistniały fakt. Ono samo jakby w nim dokonuje się, spełnia, „wypowiada” się w pełni właśnie w zrealizowanym czynie cudownym. W tym sensie można powiedzieć, że słowo podziela los cudu jako zbawczego czynu Boga<sup>35</sup>.

Dlatego zdaniem Thielicke cud nie jest tylko pomostem między transcendentnym i niewidzialnym słowem a widzialną i kontrolowalną rzeczywistością, aby w ten sposób dowodzić „widzialności” słowa; staje się on jego egzegezą, jakby samowy-

<sup>31</sup> E. Kopeć. *Waler motywacyjny cudów*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 2. s. 99-110; Monden, jw. s. 42-45; M. Rusecki. *Funkcje cudu jako znaku*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27:1980 z. 2 s. 51-70.

<sup>32</sup> G. Kittel. *Das Wunder*. TWNT IV 107; Ch. Schütz. *Die Wunder Jesu*. W: *Mysterium Salutis*. Bd. 3. Tl. 2. Einsiedeln 1974 s. 122 n.

<sup>23</sup> G. Fitzer. *Sakrament und Wunder im Neuen Testament. Eine Betrachtung zu Ernst Lohmeyers Deutung des Brotwunders*. W: *In memoriam E. Lohmeyer*. Stuttgart 1951, s. 169-188.

<sup>34</sup> Jw. s. 108.

<sup>35</sup> Jw. s. 110.



kładnią. Pomimo tego wzajemnego oświeclania się i tłumaczenia potrzebna jest jeszcze aktywna postawa podmiotu poznającego, odpowiednio dysponowanego, ponieważ sens cudu-znaku, a więc czynu i słowa, nie narzuca się z oczywistością bezpośrednią. Musi on być odczytany i zinterpretowany w jego całości jako słowo-czyn Boga. Chodzi zatem o wydobywanie treści w nim zawartych. Jednakże egzegeza cudu musi iść dalej niż egzegeza jakiegokolwiek tekstu, która wydobywa zeń sens ukryty w nim zawarty. Ma ona poprzez cudowny znak — wyrażony w empirycznej rzeczywistości świata — dotrzeć do jego autora, który „wyraża się” czy „wypowiada” w słowie-czynie. Zatem ma odkryć Tego, który za nim stoi, a właściwie w nim żyje i jest obecny<sup>36</sup>.

Chodzi tu oczywiście o dotarcie do Jezusa Chrystusa, który w pełni objawia Boga, zarówno w słowie jak i w czynie. W tym duchu wypowiada się znaczna część współczesnych autorów ujmujących cud w kategoriach znaku. W takim właśnie podejściu można znaleźć najgłębsze uzasadnienie związku faktu cudownego ze słowem.

Tym, który w cudzie jest obecny, w nim żyje i działa jest Jezus Chrystus, Słowo Boże, wielki znak dla narodów. Logos, jako odwieczne Słowo Boże, wcielając się, stał się sam wielkim cudem, a równocześnie podstawą i racją wszystkich innych, także ich zrozumienia. Słowo Wcielone będąc szczytem i pełnią objawienia, stało się objawieniem-aktem. Jest ono efektem najdoskonalszego połączenia słowa z czynem Boga. Dlatego też — jak mówi św. Augustyn — każde Jego słowo staje się czynem, a każdy czyn jest słowem przemawiającym do nas. Dokonując zbawczych czynów, staje się On sam ich interpretacją, gdyż jest On jedynym i prawdziwym słowem Boga. Zatem Słowo Wcielone jest nie tylko „wzorem” czy „idealnym modelem” każdego cudu, ale i jedyną podstawą jego pełnego zrozumienia. Można powiedzieć, że Ono nadaje cudom ostateczny sens.

W sensie analogicznym można chyba powiedzieć, że cud jest niejako „przedłużeniem” w historii osoby Słowa, jej zbliżeniem, ukazaniem się, zbawczym czynem. C. S. Lewis, który podobnie jak św. Tomasz z Akwinu wcielenie nazywa cudem, zaznacza, że „każdy cud prowadzi do tego cudu [wcielenia — uwaga M. R.], wskazuje na ów fakt Wcielenia lub wynika z niego. Tak jak każde zjawisko — uzasadnia swój pogląd Lewis — naturalne ukazuje w szczególnym miejscu i chwili cały charakter natury, tak każdy poszczególny cud chrześcijański dotyczący szczegółowego miejsca i czasu, ujawnia charakter i znaczenie Wcielenia”<sup>37</sup>. Podejmując rozumowania Lewisa można powiedzieć, że wcielenie jest manifestacją odwiecznej i zbawczej miłości Boga, której wyrazem było ziemskie życie Jezusa, w którym okazywał ludziom ową miłość w konkretnych czynach, zwłaszcza w ofierze odkupienia, tak i cud ukazuje nam w historii w sposób uchwytny zbawczą miłość Boga; stanowi jej przedłużenie.

Odczytując cudowne znaki Boże w historii i dokonując ich interpretacji, należy odnosić je ostatecznie do tego wielkiego cudu — Jezusa Chrystusa, wcielonego Logosu, ponieważ w Nim odnajdują swój sens i rację bytu. Tak więc — na co wskazują współcześni autorzy — wszystkie cuda prowadzą do Chrystusa i nań wskazują<sup>38</sup>. Dopiero gdy uchwyci się związek cudu z Chrystusem, można zrozumieć w pełni jego sens; wtedy może stać się motywem wiarogodności objawiania, gdyż ostatecznie

<sup>36</sup> Jw. s. 110-111; Schütz, jw. s. 121 nn.; Monden, jw. s. 100-106.

<sup>37</sup> Cudy. Warszawa 1958 s. 165.

<sup>38</sup> E. Kopeć. *Teologia fundamentalna* s. 76; Monden, jw. s. 31-34, 41-45, 100 nn.; Liégé, jw. s. 216 n.; F. Taymans. *Le miracle, signe du surnaturel*. „Nouvelle revue théologique” 77:1955 s. 234 nn.; R. Latourelle. *Miracle et Révélation*. „Gregorianum” 43:1962 s. 493 nn., 498 n., 506 nn.; Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku* s. 65 n.

Chrystus jest najwyższym świadkiem objawienia. Zatem gdy interpretuje się cuda w oderwaniu od wcielonego Słowa Bożego, wielkiego sensu historii, zbawcy, który przyszedł by dać świadectwo prawdzie, nie uchwyci się ich orędzia i pełnego waloru motywacyjnego; co więcej jesteśmy wtedy narażeni na ich zniekształcenie.

U podstaw cudu stoi więc Słowo Boże, które stało się ciałem. Ono jest pełnią objawienia i jego najbardziej wiarogodnym świadkiem. Aby zrozumieć w pełni sens cudu, należy więc dotrzeć do osoby Słowa.

## WUNDER UND WORT

### Zusammenfassung

Im Zusammenhang damit, daß die traditionelle Apologetik das Wunder als ein äußeres Zeichen der Offenbarung Gottes betrachtete und die protestantische Theologie in der Vergangenheit einseitig das Wort Gottes akzentuierte, indem sie fast vollständig die Zeichen Gottes außer Acht ließ, versucht der Autor zu beweisen, daß eine unzerreißbare und innere Verbindung zwischen dem Wunder und dem Wort Gottes besteht.

Die allgemeinen Grundlagen davon sieht er in den Umwandlungen, welche sich im Verstehen der Offenbarung selbst, insbesondere im Bereich ihrer Form, des Wunders, das in Kategorien des Zeichens Gottes begriffen wird, und der Anthropologie vollgezogen haben, nach der die menschliche Person sich sowohl im Wort als auch in der Schöpfertat äußert, die sich in der Person Gottes identifizieren.

In Einzelbetrachtungen beweist der Autor, daß diese Verbindung sich schon auf die Struktur des als ein Zeichen verstandenen Wunders stützt, weil es aus einem sichtbaren und einem inhaltlichen (verbalen) Element besteht, welches mit ihm tatsächlich verbunden ist — ohne es kann ein Zeichen nicht existieren — und daß ein Wunder in der Heiligen Schrift eine Form der Offenbarung und in der Geschichte eines der Mittel ist, welche erlösende Ereignisse vergegenwärtigen. Ein Modell der engen Verbindung des Wunders mit dem Wort ist endlich die leibhafte Person des Sohnes Gottes, die selbst zu einem Wunder — einem Zeichen Gottes, einem Großzeichen der Erlösung — geworden ist.

Wunder führen also einerseits auf das Großwunder Jesu Christi hin und können andererseits nur in enger Verbundenheit mit Ihm verständlich sein.