

KS. MARIAN RUSECKI

## EWOLUCJA FUNKCJI MOTYWACYJNEJ CUDU W GENEZIE AKTU WIARY

Jednym z podstawowych celów, jakie stawia sobie teologia fundamentalna, jest badanie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, co ma służyć teologii z jednej strony za jej podstawę metodologiczną, gdyż bada ona treść tego objawienia, a z drugiej za podstawę racjonalnego charakteru wiary, jak to przynajmniej dotąd często określano<sup>1</sup>. Innymi słowy teologia fundamentalna, wyrosła z dawnej apologetyki, bada motywy wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, jeśli jej punktem wyjścia jest rzeczywistość objawienia, albo też bada i formułuje motywy wiary, gdy jej punkt wyjścia stanowi wiara. Objawienie i wiara są pojęciami korelatywnymi, wzajemnie się implikującymi i dopełniającymi. Objawienie Boże jako konkretna nadprzyrodzona rzeczywistość zrealizowana w czasie i przestrzeni jest zdarzeniem-aktem o charakterze interpersonalnym. Bóg wychodzi bowiem naprzeciw człowiekowi w różnego rodzaju znakach rewelacyjnych z propozycją nawiązania z nim zbawczego dialogu. Jeśli ta propozycja zostaje przyjęta w wierze, wówczas realizuje się objawienie jako interpersonalne zdarzenie zbawcze. Stąd słusznie mówi R. Latourelle, że objawienie Boże i wiara stanowią dwa bieguny teologii fundamentalnej<sup>2</sup>, na których ona spoczywa i między którymi rozciąga się jej praca badawcza.

Wśród teoretyków tej dyscypliny panuje niemal powszechne przekonanie, że wszystkie motywy wiarogodności, aby mogły skutecznie spełniać swoje zadania, muszą posiadać strukturę cudu<sup>3</sup>; nie mogą to być zatem argumenty, kryteria czy motywy czysto naturalne, gdyż za ich pomocą nie można dojść do uwiarogodnienia nadprzyrodzonej rzeczywistości objawienia - co najwyżej można by wykazać jego oryginalność, albo też za pomocą rozumowania typu apagogicznego, wykazawszy uprzednio, że wszystkie hipotezy tłumaczące jego genezę w sposób naturalistyczny są nieusprawiedliwione i bezpodstawne, dojść do wniosku, iż nie można w sposób

adekwatny inaczej wytłumaczyć genezy objawienia, jak alternatywnie przyjąć jego pochodzenie od Boga<sup>4</sup>.

Jednakże - jak się wydaje - jest to za mało, by można było bezpiecznie zawierzyć, bowiem istnieje zawsze możliwość powstawania nowych hipotez, które mogą inaczej tłumaczyć jego początki, co oczywiście mogłoby - przynajmniej czasowo, tzn. do czasu ich obalenia - kwestionować zasadność wiary. Dlatego też z metodologicznego punktu widzenia znacznie poprawniejszy jest pogląd, że w wykazywaniu wiarogodności i podstaw wiary potrzebne są argumenty, które przynajmniej częściowo zawierają elementy nadprzyrodzone, stanowiące pomost między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, czyli winny posiadać strukturę cudu. Cud rozumiany w kategoriach znaku Bożego zawiera w sobie, czyli w swej strukturze, rzeczywistość widzialną i niewidzialną, naturalną i nadnaturalną.

Wprawdzie współcześnie zaczynają powstawać różne modele teologii fundamentalnych, w których "medium demonstrationis" pełnią różne środki poznawcze<sup>5</sup>, niemniej jednak nadal najczęściej zwolenników posiada klasyczny model tej dyscypliny.

W apologetyce tradycyjnej uzasadnianie ograniczano bardzo często do trzech podstawowych argumentów: z prorocत्व - jako tzw. cudów intelektualnych, cudów fizycznych i zmartwychwstania rozumianego jako cud wskrzeszenia. Tego typu uzasadnianie apologetyczne można znaleźć niemal w każdym starszym podręczniku apologetyki. We współczesnej teologii fundamentalnej argumentacja została znacznie rozbudowana, a tradycyjne motywy wiarogodności przeszły całkowitą metamorfozę tak pod względem ich zawartości treściowej, jak i struktury formalnej.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie tej ewolucji na przykładzie jednego z motywów wiarogodności, jaki stanowi cud. Na tym odcinku wiedzy teologicznofundamentalnej ową ewolucję można pokazać najlepiej. Problem ten zasługuje choćby na krótkie opracowanie także i z tego względu, iż jego relacja do wiary była różnie - często nawet kontrowersyjnie - określana, skutkiem czego widzenie tej problematyki nie było jasne. Przykładowo można przytoczyć niektóre pytania, jakie stawiano i na które różnie odpowiadano: czy cud jest motywem wiary czy wiarogodności objawienia; czy prowadzi do wiary w sposób apodyktyczny, czy też jest dla jej powstania i trwania zupełnie obojętny? czy jest

głównym czynnikiem wiary, czy jednym ze środków prowadzących do niej? Rodziły się i inne pytania: czy wiara nie warunkuje rozpoznania cudu i jego funkcji motywacyjnej, a jeśli tak, to czy cud pełni w ogóle funkcję motywacyjną, czy cuda nie są przeszkodą do wiary? Tego typu pytania można by mnożyć. Już z przykładowego wyliczenia kilku problemów widać, jak podejmowane zagadnienie jest skomplikowane, i siłą rzeczy trudne do jednoznacznego rozstrzygnięcia, czego wyrazem są choćby dotychczasowe skrajne, antagonistyczne postawy w tej kwestii.

Stan ten może dodatkowo prowokować do podjęcia wyżej zarysowanego problemu, nawet gdy ma się świadomość, że nie tylko nie rozstrzygnie się wszystkich kwestii, ale i nie wszystkie się uwzględni. Jednak mimo wszystko potrzebna jest pewna systematyzacja stanowisk, choćby i nieco uproszczona, która ułatwi ukazanie ewolucji, jaka niewątpliwie zachodzi, gdy rozważa się relację cudu do wiary.

Ażeby podjęty temat mógł być konsekwentnie rozwijany, należałoby najpierw, choćby skrótowo, omówić pojęcie cudu i jego funkcji motywacyjnej w aspekcie rozwojowym, gdyż to warunkuje w sposób zasadniczy dalszy wywód. Ponieważ przekraczałoby to ramy krótkiego artykułu, który rozrósłby się niepomrotnie, zakłada się, że problematyka ta jest już po części znana polskiemu czytelnikowi<sup>6</sup>. W miarę jednak konieczności, dla jaśniejszego ukazywania podjętego problemu, będzie się czynić krótkie wzmianki dotyczące wyżej wspomnianej problematyki.

### 1. Cud w funkcji racjonalnej wiarogodności

W tradycyjnej apologetyce katolickiej najczęściej cud był widziany w funkcji budowania wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, co ma miejsce i dziś, ale w nieco innym znaczeniu. Wówczas przede wszystkim chodziło o to, by w ten sposób zapewnić wierze racjonalny charakter. Może się już w tym miejscu nasuwać pytanie, dlaczego apologetycy tak bardzo podkreślali racjonalny charakter wiary, który zapewnić miał głównie cud, oczywiście odpowiednio rozumiany. W sposób bezpośredni wiązało się to z powszechnie przyjmowaną metodą postępowania apologetycznego, a ta była ściśle racjonalna. Oczywiście uwaga ta nie stanowi jesz-

oze pełnej odpowiedzi na wyżej sformułowane pytanie. Wskazuje tylko na ścisłe powiązanie tych kwestii. Szerzej rzecz ujmując, przyczyn tego stanu rzeczy było kilka. W tym miejscu ograniczymy się do zasygnalizowania najważniejszych.

W teologii protestanckiej od czasów Lutra, idącego początkowo za poglądami tzw. drugiej szkoły augustyńskiej, a następnie Jana Gersona, Piotra d'Ailly i nominalisty W. Ockhama, wiarę przyjmowano jako zawierzenie i ufność wobec Boga. Eksponowano w niej przede wszystkim czynnik woli i łaski. Prawie zaś całkowicie pomijano w niej udział rozumu i wszelkiego rodzaju racjonalne jej podstawy. Na zasadzie więc reakcji i obrony całej struktury wiary uwypuklano w wierze głównie rolę rozumu i obiektywnych środków prowadzących do niej i zapewniających jej racjonalne podstawy.

Nie pozostawało to także bez wpływu i na rozumienie cudu. Protestancka teologia, eliminująca prawie całkowicie czynnik racjonalny w wierze i racje rozumowe prowadzące do niej, zsubiektywizowała pojęcie cudu i uznała go za zupełnie zbyteczny w funkcji wiary i wiarogodności. Za jedyne cuda uznawano w niej właściwie cud wiary i odpuszczenia grzechów<sup>7</sup>. W miejsce kryteriów o charakterze obiektywnym przyjmowano w sposób wyłączny kryteria wewnętrzne, oparte na wewnętrznym świadectwie Ducha Świętego<sup>8</sup>.

Teologia katolicka - znów na zasadzie reakcji - zaczęła przesadnie rozbudowywać i podkreślać transcendencję empiryczną cudu i na niej głównie opierać funkcję dowodową, co miało całemu procesowi dowodzenia zapewnić walor obiektywny, walentny dla każdego rozumu. Drugą przyczynę takiego stanowiska katolickiej apologetyki stanowił racjonalizm i determinizm. Od czasów Kartezjusza w kulturze europejskiej zapanował racjonalizm, święcący największe triumfy w XVIII i XIX w., zwłaszcza w okresie oświecenia<sup>9</sup>. Rozum ludzki został w nim podniesiony do rangi najwyższej i jedynej zasady wyrokującej nawet o tym, co możliwe, a co nie. Podstawę takiego mniemania stanowiły także pierwsze sukcesy w naukach przyrodniczych /G. Galileusz, G. Bruno, I. Newton, R. Boyle/ i związana z nimi wiara w niemal nieograniczone możliwości poznawczo-techniczne rozumu i nauki. Pod ich wpływem odżył także determinizm, który przybierał niekiedy skrajne formy w postaci determinizmu mechanicystycznego /G. Galileusz, T. Hobbes, B. Spinoza, P. S. Laplace, G. W. Leibniz i inni/.

Tego typu interpretacja świata wykluczała możliwość interwencji Boga w świat natury i historii<sup>10</sup>. Wprawdzie deiści /E. Herbert, P. Bayle, Ch. Blount, J. Toland, J. Locke, B. Franklin, P. Voltaire i inni/, podobnie jak wielu filozofów i przyrodników tego czasu, przyjmowali wprawdzie, że prawa przyrody pochodzą od Boga, wykluczali jednak możliwość cudownej ingerencji Boga w świat.

Poglądy te nie mogły pozostać bez wpływu na problematykę wiary i jej motywów, a zwłaszcza cudu. Z jednej strony teologowie i apologetycy katoliccy, dostosowując się do panujących prądów racjonalistycznych i mentalności epoki, byli niejako zmuszeni do eksponowania racjonalnej struktury wiary i racji zapewniających jej ten wymiar /gdyż w świetle nauki i mentalności racjonalistycznej tylko taka mogła poważnie się liczyć/, drugiej zaś - taka postawa implikowała zwracanie uwagi głównie na ontyczną strukturę cudu. Ten moment w eksplikacji cudu został jeszcze bardziej wyeksponowany w związku z poglądami kwestionującymi cud w ogóle. Wówczas rzeczą niemal konieczną stało się akcentowanie głównie transcendencji faktu cudownego, która w sposób najwyraźniejszy ujawniała się w sprzeczności cudów z prawami przyrody. Tego typu podejście do cudu miało mu zapewnić możliwość skutecznego dowodzenia, mającego wartość wobec rozumu i nauki<sup>11</sup>. Zobjektywizowane - tak się przynajmniej wówczas wydawało - pojęcie cudu jako głównego środka dowodowego miało w pełni odpowiadać racjonalistycznej i scjentystycznej mentalności epoki.

Jednym z następstw takiego podchodzenia do podstawowego "medium demonstrationis" apologetyki było racjonalistyczne i scjentystyczne pojmowanie samej apologetyki, która miała w ten sposób upodobnić się do nauk ścisłych<sup>12</sup>. Argumenty przez nią formułowane miały doprowadzić w sposób niemal konieczny do tzw. wiary naturalnej, która miała poprzedzać akt wiary nadprzyrodzonej. Miały one - jak sądzono - obiektywną i naukową postać, przymuszającą do wiary. Dlatego wielu autorów końca XIX i początku XX w. przyjmowało, że wiara jawi się na końcu rozumowania apologetycznego, bazującego głównie na cudzie<sup>13</sup>.

Wprowadzone przez św. Tomasza z Akwinu rozróżnienie wiary naturalnej i nadprzyrodzonej żyło bardzo długo w średniowiecznej i nowożytnej tradycji tomistycznej i odżyło na nowo w neoscholastyce, chociaż nie brak było i przeciwników

tego rozróżnienia. Zarówno Akwinata, jak i jego komentatorzy i kontynuatorzy przyjmowali, że cud w stosunku do wiary naturalnej posiadał najwyższy walor. Co więcej, w stosunku do niej uważano go za dowód niemal absolutny, wręcz przymuszający do przyłgnięcia i bezwzględnej afirmacji przedmiotu wiary. Miało to być wynikiem - jak sądzono - oczywistości dowodzenia z cudu, której nikt nie mógł się oprzeć. Nawet demony znający cuda i ich siłę dowodową zmuszone były wierzyć wiarą naturalną<sup>14</sup>. Gdy zaś chodzi o wiarę nadprzyrodzoną, to wszyscy tomiści za św. Tomaszem przyjmowali, że posiada ona inny motyw formalny: jest nim autorytet Boga objawiającego się oraz Jego prawdomówność<sup>15</sup>. Jak z tego wynika, między wiarą naturalną a wiarą nadprzyrodzoną /w terminologii technicznej zwanej, nie wiadomo dlaczego, wiarą boską/ oraz ich motywami nie widać żadnego związku. Co więcej, pod względem motywu wiary naturalnej i nadprzyrodzonej widać wyraźnie, że były one zasadniczo inne, i to gatunkowo, chociaż "de facto" można by było znaleźć między nimi punkty styeczne, choćby ten, że w jednym i drugim można dostrzec działanie Boga, jakkolwiek na różnych płaszczyznach i w różny sposób. Jednakże tego momentu nie podkreślali autorzy.

Wielu natomiast z nich /np. P. de Segueur, H. de Barenton, J. Didiot, S. Harent/ oraz większość tomistów, skotystów i jezuitów obrała inną drogę rozwiązywania powyższego problemu. Przyjmowali oni rozwiązanie pozornie tylko prostsze, a mianowicie, że wiara nadprzyrodzona opiera się na wierze naturalnej<sup>16</sup>. Posługiwali się przy tym rozumowaniem opartym na analogii bazowania łaski na naturze. W ich opinii wiara naturalna zawierałaby już w sposób wirtualny wiarę nadprzyrodzoną. Innymi słowy wiara nadprzyrodzona nie byłaby niczym innym jak podniesieniem do porządku nadprzyrodzonego wiary naturalnej. Z tego wynika, że wiara naturalna - przynajmniej w ocenie przedstawicieli tego stanowiska - posiadałaby motywy czysto naturalne, do których byłby zaliczany także, a może nawet przede wszystkim, cud, natomiast funkcję przeniesienia motywów naturalnych wiary na płaszczyznę nadprzyrodzoną pełniłaby łaska Boża, chociaż formalnie i faktycznie rzecz biorąc motyw formalny wiary sprowadzano do logicznych przymiotów Boga.

Ponieważ autorzy tego czasu bardziej mieli na uwadze logiczny niż faktyczny i konkretny punkt wyjścia, przeto stosowo-

wnie do dwóch rodzajów wiary rozróżniali również i podwójną wiarogodność, która w obydwóch przypadkach miała zapewnić charakter racjonalny wiary. Chodzi tu o wiarogodność czysto naturalną i ubogaconą łaską. Dla pierwszej cud stanowił absolutnie najważniejsze kryterium, bez którego nie można by mówić ani o wiarogodności wiary naturalnej, ani też o tego typu wierze jako akcie rzeczywiście rozumnym. Dzięki cudowi wiarogodność zyskiwałaby predykat racjonalności oraz kwalifikację oczywistości. Ona więc z koniecznością logiczną prowadziłaby do naturalnej akceptacji przedmiotu wiary<sup>17</sup>.

Niektórzy jednak autorzy utrzymywali, że do akceptacji przedmiotu wiary potrzebna jest łaska. Ten punkt widzenia stanowił - jak się wydaje - problem krzyżowy dla teologii tego czasu. Część bowiem autorów stała na stanowisku, że do tego wystarczy wiarogodność racjonalna, gdyż ta stanowi wystarczającą przesłankę dla zapewnienia wierze charakteru racjonalnego, a więc i do logicznej akceptacji przedmiotu wiary, część zaś na stanowisku - zresztą słusznie - że w genezie aktu wiary musi się mieć do czynienia z motywami czy wiarogodnością, ubogaconą łaską<sup>18</sup>. Dla wiarogodności tego rodzaju wprowadzającej do wiary opartej faktycznie na Prawdzie nie stworzonej cud stanowiłby motyw w zupełnie innym znaczeniu. Byłby on komplementarny w stosunku do innych albo byłby jednym wśród wielu. Poza rozumem nakłanianym do wiary przez cud w powstaniu sądu wiarogodności bierze udział łaska i wolna wola człowieka<sup>19</sup>. Tak pojęty i uformowany sąd wiarogodności sprawiałby, że wiara nadprzyrodzona byłaby pewna i posiadała charakter racjonalny.

Oczywiście można wierzyć i bez cudów jako motywu wiarogodności, z czego też zdawano sobie sprawę, jednakże w takim przypadku - jak sądziło wielu autorów - wiara nie posiadałaby dostatecznego oparcia w przesłankach racjonalnych. Jak już o tym wspomniano, o ten aspekt wiary w teologii tego czasu, i nie tylko, zabiegano w sposób szczególny. Zresztą był on również przedmiotem stałej troski Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, co widać choćby w jego wystąpieniach przeciw fideistycznym interpretacjom wiary. Magisterium Kościoła chciało mieć zawsze w swym arsenale argumenty świadczące o racjonalnych podstawach wiary, chociażby w konkretnych przypadkach obywatela się ona bez nich<sup>20</sup>. O racjonalne przesłanki wiary troszczyła się głównie apologetyka, która

uważała to za swój podstawowy obowiązek.

Z dzisiejszego punktu widzenia możemy powiedzieć, że Tomaszowe rozróżnienie wiary: naturalnej i nadprzyrodzonej w prawdy objawione, przyjmowane przez zdecydowaną większość teologów i apologetyków, było konstrukcją sztuczną, nie odpowiadającą konkretnej genezie i strukturze aktu wiary. To samo można powiedzieć o rozróżnianiu podwójnej wiarogodności, gdyż fakt objawienia i jego wiarogodność jawił się równocześnie jako przedmiot wiedzy i wiary<sup>21</sup>. Ponadto grzechem głównym owego podchodzenia do genezy wiary, z czego zdawała sobie sprawę tylko nieliczna część autorów, było zasadzanie funkcji motywacyjnej cudu na jego elemencie empirycznym, co mogło oznaczać, że jest on faktem naturalnym, chociaż posiada transcendentną przyczynę, podobnie zresztą jak dzieło stworzenia.

W pierwszych dziesiątkach obecnego stulecia zaczęto zdawać sobie sprawę z faktu pewnej nieadekwatności rozróżniania podwójnej wiarogodności. Wprawdzie powszechnie przyjmowano, że sam fakt objawienia może być przedmiotem wiedzy, to jednak zaczęto się odżegnywać od tzw. wiary naturalnej w prawdy nadprzyrodzone. W jej miejsce zaczęto na nowo uwypuklać "praeambula fidei", które miały mieć charakter czysto racjonalny i miały zapewnić pewność naukową postępowania apologetycznego. Miały nakłaniać do podjęcia decyzji wiary, jednakże w samej genezie aktu wiary nie uczestniczyły, gdyż ta była uwarunkowana autorytetem Boga i Jego łaski. W ten sposób miały być ocalone główne przymioty wiary: jej racjonalny charakter, wolność i nadprzyrodzoność.

Rozwiązanie powyższe, aczkolwiek o wiele bardziej poprawne, tak pod względem merytorycznym, jak i metodologicznym, nie mogło uchodzić za w pełni zadowalające. Wprawdzie cud nadal był związany z wiarogodnością, w dalszym ciągu rozpatrywano go jednak w porządku czysto naturalnym i miał poświadczać nadprzyrodzony fakt objawienia z zewnątrz, a więc z poziomu niższego i naturalnego<sup>22</sup>. W związku z tym nie mógł bezpośrednio uczestniczyć w samej genezie aktu wiary. Paradoksalna sytuacja, polegająca na tym, że cud, mający uwierzytelić objawienie Boże, by w ten sposób stanowić podstawę i motywację dla rozumnej decyzji wiary, pozostawał faktycznie poza sferą objawienia i wiary, tak jakby z nimi nie był ściśle związany i w nich nie uczestniczył - trwała nadal.



## 2. Uwarunkowania nowszego rozumienia funkcji motywacyjnej cudu

Do znacznej modyfikacji relacji cudu do wiary, w tym głównie funkcji motywacyjnej cudu /warunkującej w sposób zasadniczy powyższą relację/, przyczyniły się zasadniczo trzy faktory, pozostające zresztą w stosunku do siebie we wzajemnej zależności.

Pierwszym z nich jest modyfikacja koncepcji wiary. Pod wpływem nowszych prądów i kierunków filozoficznych /egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia lingwistyczna, personalizm/ zaczęto odchodzić od racjonalistycznych i pozytywistycznych idei teoriopoznawczych, kierując równocześnie uwagę ku konkretnej egzystencji ludzkiej - ku osobie. Miało to duże znaczenie dla powstania nowej koncepcji wiary, która została zbudowana na modelu poznania międzyosobowego i jest często nazywana koncepcją personalistyczną. Słuszność obranej drogi w spojrzeniu na wiarę potwierdziła refleksja biblijno-patrystyczna. W źródłach biblijnych i patrystycznych wiara jawi się jako zaufanie Bogu wychodzącemu w różnych znakach w historii naprzeciw człowiekowi i wzywającemu go do nawiązania dialogu z sobą; owo zaufanie - to odpowiedź człowieka na zbawczy apel Boga, to spotkanie z Nim w duchowym akcie, który angażuje całą osobę ludzką we wszystkich sferach jej bytu i egzystencji, oznaczoności i nieoznaczoności<sup>23</sup>. Zatem wiara nie jest aktem tylko intelektu - jak to przyjmowano dawniej - ale jest aktem-spotkaniem osoby ludzkiej z osobą Bożą, aktem na wskroś osobowym.

Zmieniona koncepcja wiary pociągnęła za sobą modyfikację i innych komponentów z nią związanych, zwłaszcza znajdujących się u jej podstaw i związanych z jej genezą. W genezie aktu wiary znaczną rolę - zdaniem niektórych autorów decydującą - odgrywają motywy wiarogodności. Motywy te, czy to nakłaniające do wykonania aktu wiary, czy będące wynikiem refleksji człowieka wierzącego nad podstawami wiary, nie mogą już posiadać charakteru wyłącznie racjonalnego, gdyż byłyby nieadekwatne do wiary jako aktu osobowego, ale personalny - oddziałujący na całą osobę ludzką, działające na wszystkie sfery jej bytu<sup>24</sup>.

Zmodyfikowana koncepcja wiary i jej motywów pociągnęła za

sobą również zmianę pojęcia wiarogodności, którą zaczęto pojmować w kategoriach personalistycznych. Przesztano ją uważać za cechę czy właściwość pojmowanej apersonalnie prawdy, dla której to cechy czy właściwości winno się przyjmować uwiarogodnioną przez nią prawdę, ale zaczęto ją uważać za właściwość świadectwa osoby Bożej o samej sobie. W nim ujawnia się sam Bóg i ze względu na Niego oraz ze względu na dawane przezeń świadectwo w różnego rodzaju znakach, wierzymy Mu lub powinniśmy zawierzyć. Znakami objawienia są - "par excellence" - cuda<sup>25</sup>.

Drugim faktorem wpływającym na zmianę koncepcji funkcji motywacyjnej cudu była rewizja pojęcia objawienia Bożego, które w przeszłości rozumiano jako przekazanie przez Boga prawd wiary o niedostępnym dla poznania czysto naturalnego świecie nadprzyrodzonym. Ono wzbogacało zakres poznania człowieka, a za jedyną jego formę przyjmowano słowo Boże pojmowane jako logiczne komunikowanie określonych treści. Głębsza biblijna refleksja nad słowem Bożym i całą rzeczywistością objawienia wykazała, że hebrajskie słowo "dābār" oznacza nie tylko słowo przekazujące określone treści, ale i słowo-wydarzenie, akt, w którym wypowiedzi się osoba Boża, i w nim oraz przez nie nawiązuje kontakt z drugą osobą, w tym wypadku z osobą ludzką, oraz słowo-czyn, słowo-dzieło. Już z samej analizy słowa wynika, że Bóg w historii objawiał się przez słowa i czyny, co bardzo wyraźnie poświadcza całe Pismo św. W słowach i czynach objawiał się Bóg w historii ludzkiej i w historii zbawienia. Podstawową treścią Jego wkroczeń w historię było objawienie siebie samego i zbawczej woli; zresztą Jego słowa i dzieła realizowały zbawienie. Przedmiotem zasadniczym objawienia jest więc sam Bóg, a nie tylko prawdy wiary rozumiane poznawczo<sup>26</sup>. Przy takim ujmowaniu objawienia Bożego musiano również i inaczej spojrzeć na cud. Zaczęto je zaliczać do dzieł Bożych, do Jego konkretnych czynów - posiadających, tak jak inne, również charakter objawieniowy i zbawczy. Cuda posiadają więc z jednej strony charakter teofanijny<sup>27</sup>, a z drugiej, są świadectwem Boga o sobie samym.

Tu dochodzimy do trzeciego czynnika decydującego o zasadniczej modyfikacji funkcji motywacyjnej cudu, który jest zresztą ściśle związany z poprzednimi, a mianowicie "nowej" koncepcji cudu. Celowo użyto tu cudzysłowu na oznaczenie nowej koncepcji cudu, gdyż de facto występuje ona już w źródłach

biblijno-patrystycznych<sup>28</sup>, w których na oznaczenie cudu używa się następujących terminów:

- "ô̂t"/"semeiōn", "signum", znak/ - rzeczywistość złożona z elementu widzialnego i niewidzialnego; jednakże o jego podstawowym sensie decyduje strona niewidzialna, treściowa, a nie empiryczna, chociaż jest ona nie do pominięcia, gdyż pełni ona funkcje naprowadzania, wskazywania, sygnalizowania, transparentu rzeczywistości niewidzialnej, zwiastującej i zawierającej określone orędzie;

- "g<sup>e</sup>bûrâh"/"dynamis"/ - akt mocy Bożej świadczący o suwerenym działaniu samego Boga, w którym przychodzi On człowiekowi z pomocą, wyzwala go i zbawia - posiada wzniosły i stwórczy charakter, nie jest zaś demonstracją siły i mocy Boga, chociaż i ten aspekt jest w nim zawarty;

- "ma<sup>c</sup>aśeh"/"ergon"/ - czyn, dzieło Boga dokona w historii, które stanowi o realizacji uniwersalnego planu zbawczego. W dziele tego rodzaju Bóg ujawnia swoją obecność i miłość, troskę o zbawienie człowieka; zaświadcza ono o wierności wobec zbawczych obietnic Boga, stanowiących jedną z podstawowych osi historii zbawienia, i o ich realizacji.

Bardzo rzadko występują natomiast na oznaczenie pojęcia cudu takie terminy jak: "môfet" /"teras", "miraculum"/ - rzecz nadzwyczajna, wywołująca zdziwienie, który to termin przyjął się na oznaczenie cudu niemal we wszystkich językach europejskich, oraz "nifla'ô̂t" /"thaumasia", "monstrum"/ posiadający podobne znaczenie<sup>29</sup>.

Już sama terminologia biblijna, występująca także w patrystyce, wskazuje, że cud należy rozumieć inaczej, niż miało to miejsce w teologii i apologetyce końca czasów średniowiecznych i czasów nowożytnych, aż do lat trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia, kiedy to eksponowano niemal wyłącznie element transcendencji fizycznej cudu i do niego właściwie redukowano cud. W takim ujęciu miał on świadczyć z jednej strony o panowaniu Boga nad prawami przyrody /1/, a z drugiej - dowodzić wszystkich prawd głoszonych przez boskich legatów posiadających niejako automatycznie dar taumaturgiczny.

Powrót do źródeł biblijno-patrystycznych w apologetyce i teologii spowodował, że cud zaczęto ujmować w kategoriach

znaku i symbolu<sup>30</sup>. Zaczęto uwypuklać w nim przede wszystkim element znaczeniowo-treściowy. Nie oznacza to, że całkowicie pomijano jego element ontyczny. Nadal stanowił on punkt wyjścia w rozważaniach problematyki cudu, jednakże nie sprowadzano już do niego istoty cudu ani też nie zasadzano na nim w sposób wyłączny funkcji motywacyjnej; jako stanowiący widzialny element znaku naprowadzał on i wskazywał na element treściowy cudu. Główną zaś treścią cudu pojętego jako znak i symbol było to, że "tu i teraz" działa i jest obecny Bóg, realizujący w konkretnym cudownym zdarzeniu zbawczą ekonomię i równocześnie przez transcendentny element empiryczny świadczący o swym rzeczywistym działaniu i obecności.

Powyższe faktory zmodyfikowały całkowicie funkcję motywacyjną cudu. Z jednej strony cud przestał pełnić tę funkcję z pozycji "zewnątrznej" w stosunku do objawienia, a z drugiej - funkcja ta nie zasadzała się już w sposób wyłączny na transcendencji fizycznej cudu; została przemieszczona "do wnętrza" objawienia. Cud zaczął więc funkcjonować jako fakt realizujący objawienie, znak obecności i działania Bożego, jako zdarzenie komunikujące człowiekowi zbawcze zamiary Boga i wzywające go do nawiązania zbawczego dialogu, a po jego nawiązaniu zaczynające realizować zbawienie<sup>31</sup>. Funkcja motywacyjna cudu była stopniowo przemieszczana z elementu ontycznego na treściowy i znaczeniowy. Nie oznacza to, że element ontyczny cudu stracił znaczenie; pełnił on nadal funkcję nośnika treści objawieniowo-uwierzytelniających, a także stanowił gwarancję tychże treści, dzięki czemu można spokojnie, bez obawy popełnienia błędu, afirmować je w akcie wiary<sup>32</sup>. Przedmiotem wiary jest osoba Boża dająca w znakach świadectwo o sobie. Wiarogodność w nowym znaczeniu stała się właściwością osoby Bożej i jej świadectwa danego w konkretnym czasie i miejscu. Jednym ze świadectw Bożych wyrażonym w historii jest właśnie cud.

### 3. Ku osobowemu pojmowaniu podstaw wiary

Zmieniona koncepcja cudu i jego funkcji motywacyjnej spowodowała także modyfikację relacji cudu do wiary. Wprawdzie nie wszyscy autorzy piszą o tym wyraźnie, ale istnieją wyraźne prze-

słanki do stwierdzenia, że dziś mówi się, że cud stanowi nie tyle podstawę racjonalnego wymiaru wiary, ile raczej podstawę jej osobowego charakteru. Nie oznacza to, że we współczesnej teologii fundamentalnej przestano mówić o funkcji dowodowej<sup>33</sup>. Cud w dalszym ciągu służy za środek wykazywania wiarogodności faktu objawienia chrześcijańskiego - chociaż jak zobaczymy dalej, można go w pewnym sensie traktować jako motyw wiary - ale już w nieco innym znaczeniu. Chodzi mianowicie o to, że cud pojęty jako znak i symbol Boga działającego i obecnego w historii oddziałuje na wszystkie sfery bytu ludzkiego, czyli na całą osobę, a nie tylko na rozum, jak to przyjmowano dawniej.

Nie wyklucza to oczywiście jego oddziaływania na rozum ludzki, czyli nie oznacza to, że przestał pełnić funkcję podstawy racjonalnego charakteru wiary; ta jest implikowana, jako wiedząca w osobowej strukturze człowieka wierzącego, ale rozum nie jest już traktowany jako jedyna i wyłączna cecha bytu ludzkiego. Został on wstawiony w szerszy kontekst - osobowego bytu ludzkiego. Dzięki temu stało się możliwe jego oddziaływanie na wszystkie sfery bytu osobowego. Równocześnie uświadomiono sobie, że istnieje możliwość oddziaływania na poznanie ludzkie różnych motywów, podmiotowych i pozapodmiotowych, dzięki czemu owo poznanie posiada charakter bardziej osobowy i konkretny, a nie tylko spekulatywny<sup>34</sup>.

W związku z tym cudu jako motywu wiarogodności dziś nie wolno traktować wyłącznie w kategoriach racjonalnych i jako dowodu w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż funkcjonuje on w interpersonalnej strukturze relacji Boga objawiającego się człowiekowi i wzywającego go do nawiązania osobowego dialogu, gdyż osoby jako osoby nie dowodzi się, lecz poznaje się ją poprzez różnego rodzaju znaki. Gdyby chcieć czynić z cudu rodzaj dowodu należałoby go traktować zupełnie rzeczowo, podczas gdy ten jawi się - jak mówi E. Dhanis - jako znak "Kogoś" dla "kogoś"<sup>35</sup>. Znak cudowny ujawnia więc osobowe wnętrze Boga wzywające człowieka do nawiązania dialogu; cud ujawnia zbawczą wolę Boga, jest wyjściem Boga na spotkanie z człowiekiem. W swoim bogactwie oddziałuje na całą osobę ludzką, wszystkie jej władze, nawet na sferę nieoznaczoności. W ten sposób "zakres" motywacyjny cudu znacznie się poszerzył. Nie oznacza to jednak, że cud dawałby, w wyniku swego oddziaływania na człowieka w pełniejszym wymiarze, oczy-

wistość objawianej i zaświadczonej w nim prawdy. Nie dopuszcza do tego pojmowanie cudu jako znaku, ten bowiem z natury swojej domaga się interpretacji, która uwarunkowana jest spełnieniem się warunków przedmiotowych i podmiotowych<sup>36</sup>. Funkcja cudu jako znaku rozumianego w kategoriach komunikacji interpersonalnej łączy się ściśle ze świadectwem osobowym. W cudzie i przez cud osobowy Bóg daje świadectwo o sobie samym, o prawdzie od Niego pochodzącej, o swoich zbawczych zamiarach, które równocześnie realizuje. Potwierdza to również biblijne pojęcie prawdy /"emet"/. W Piśmie św. - jak wykazuje J. Mouroux - prawda nie tyle polega na zgodności umysłu z rzeczą, chociaż i tego nie można zanegować, ile posiada charakter osobowy, gdyż jest nią sam Bóg<sup>37</sup>, czyli ostatecznie objawienie Boże jest prawdziwe ze względu na to, że sam Bóg jest wiernym i wiarogodnym Świadkiem dającym świadectwo o sobie, także w zdarzeniach cudownych. Prawdziwość i wiarogodność objawienia nie jest zatem wynikiem oczywistego poznania jego przedmiotu, lecz wiarogodności świadka, którym ostatecznie jest sam Bóg, a niekiedy osoba posłana przez Boga, uwierzytelniona cudownymi znakami<sup>38</sup>.

W świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że cud w funkcji motywacyjnej nie może być oderwany ani od objawienia Bożego, ani też od wiary, gdyż są to pojęcia korelatywne. Właśnie dopiero w kontekście objawienia i wiary cud staje się bardziej zrozumiałą i nabiera większej skuteczności motywacyjnej. W perspektywie personalistycznego i zbawczego rozumienia objawienia i wiary cud w funkcji motywacyjnej sytuuje się pomiędzy tymi wydarzeniami posiadającymi strukturę interpersonalną. W tej perspektywie cud jawi się z jednej strony jako motyw uwierzytelniający objawienie Boże, czyli jako świadectwo Boga o sobie samym, tym bardziej, że stanowi on część samego objawienia, a z drugiej - motywem wiarogodności wiary, czyli racją, dla której człowiek może zawierzyć Bogu, co jest - właśnie na jego podstawie - decyzją słuszną i godną osoby ludzkiej<sup>39</sup>.

Na podstawie dotychczasowych rozważań możemy stwierdzić, że cud w funkcji motywu wiarogodności objawienia i wiary przeszedł znaczną ewolucję - od traktowania go jako podstawy racjonalnego charakteru wiary do zapewnienia jej charakteru w pełni osobowego, a to z tego względu, iż ten motyw wiarogodności posiada na wskroś osobowy charakter i siłą rzeczy oddziałuje na całą osobę ludzką.

Dotychczas cud rozpatrywano głównie w funkcji motywu wiarogodności objawienia i racjonalnej lub osobowej podstawy wiary. W ten sposób najczęściej traktuje się go nadal, chociaż w pojmowaniu cudu i jego funkcji motywacyjnej zaszły daleko idące zmiany. Tradycyjne stanowisko wynikało z faktu, że istotę cudu upatrywano w transcendencji fizycznej niezwykłego zjawiska. Dlatego niemożliwe było inne widzenie cudu, jak tylko w funkcji wiarogodności objawienia i wiary, dla której stanowił przesłankę jej racjonalnego charakteru czy też wymiaru osobowego. Dlatego też za motyw formalny wiary uważano ciągle powagę Boga objawiającego się oraz jego prawdomówność.

Na skutek zmian, jakie zaszły w pojmowaniu samego cudu i wynikającej z tego funkcji motywacyjnej, rodzi się pytanie, czy cud nie może być także motywem formalnym wiary.

#### 4. Cud motywem wiary?

W postawionym pytaniu chodzi o kwestię, czy cud jako taki może prowadzić do wiary i spowodować jej zaistnienie, czy też jest to niemożliwe. Niekiedy stawia się pytanie zupełnie odwrotne, a mianowicie: czy wiara nie jest konieczna do rozpoznania cudu i uchwycenia jego podstawowego sensu? Dopiero w jej świetle cud mógłby pełnić funkcję motywacyjną<sup>40</sup>. Problem ten jest dość szeroko omawiany na gruncie nauk biblijnych.

Pytanie sformułowane na początku nieniejszego wywodu jest jednak zasadne na tle współczesnego, zmienionego rozumienia cudu w teologii fundamentalnej, biblijnej, dogmatycznej i kerygmaticznej. Jest on ujmowany - jak o tym już wspomniano - jako znak Boga w empirycznej rzeczywistości świata, który pełni funkcję objawieniową, teofanią, soteryczną, eklezjotwórczą<sup>41</sup>. Równocześnie jest świadectwem Boga i uwierzytelnia poszczególne funkcje, jakie pełni. Ponieważ są one związane z wiarą można pytać wprost, czy nie pełni cud także funkcji pisteologicznej?

Zasadność tego pytania widać najlepiej w kontekście Pisma św. W Piśmie św. zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu - zwłaszcza w ewangelii Janowej - znajdujemy wyraźne stwierdzenia, będące konkluzjami opowiadań o cudach, że na widok cudów dokonanych przez Jezusa, czy innych wysłanników boskich /np. Mojżesza,

proroków/, wielu uwierzyło. W tym wypadku cuda stanowiły formalny motyw wiary, gdyż do niej rzeczywiście doprowadzały. Na tej więc podstawie można powiedzieć, że pełniły one funkcję piskeologiczną.

Jednakże problem ten komplikuje się znacznie i to w kontekście tych samych źródeł, czyli Pisma św. W wielu opisach taumatycznych czytamy, że Jezus przed dokonaniem niektórych cudów oczekuje wiary uprzedniej, czy to proszących o cud, czy też otoczenia, a nawet pyta o nią w sposób wyraźny /np. Mt 9, 27-30; 20, 29-34/. Rola wiary w tych przypadkach była olbrzymia, skoro Jezus nie wahał się powiedzieć: "Twoja wiara uzdrowiła cię". Ta druga grupa problemów zdaje się negować stanowisko pierwsze.

Te dwie, jakby antagonistyczne, postawy wobec cudu i jego funkcji piskeologicznej od dość dawna polaryzują poglądy apologetów i teologów. Na owych przeciwstawnych tekstach Ewangelii, oczywiście odwołując się do jednego ze stanowisk, z jednej strony bazują zwolennicy funkcji motywacyjnej cudu i jej piskeotwórczej skuteczności, a z drugiej przeciwnicy tejże funkcji i walurowy motywacyjny cudu.

Przeciwnicy funkcji motywacyjnej cudu, czy to teologowie<sup>42</sup>, czy też przedstawiciele naturalistycznego tłumaczenia cudów<sup>43</sup>, powoływali się na teksty, w których uwypuklona była wiara uprzednia w stosunku do cudu, bowiem ona warunkowała jego zaistnienie, i wyprowadzali z tego wniosek, że cud nie pełni ani funkcji piskeologicznej, ani też motywacyjnej. J. M. Charcot sformułował nawet hipotezę "wiary czyniącej cuda", według której Jezus - jak każdy inny taumaturg - przy czynieniu cudów stosowałby sugestię. Za jej pomocą wzbudzałby i wyzwał istniejące w człowieku, chociaż jeszcze nie w pełni znane, wielkie siły psychiczne mogące powodować niezwykle skutki, zwłaszcza w zakresie uzdrowień<sup>44</sup>.

Problem wyżej zarysowany, wyrażający się w dwóch stanowiskach wobec funkcji motywacyjnej cudu w odniesieniu do wiary, nie jest wcale łatwy do rozwiązania. Pomijając w tym przypadku uboczne dla nas zagadnienie tzw. wiary uzdrawiającej można powiedzieć, że wielu współczesnych autorów w rozwiązywaniu tego problemu próbuje łączyć obydwa stanowiska. Z jednej strony uznają, że cuda Jezusa faktycznie wzbudzały wiarę u mirakulowanych, uczniów i wielu świadków, ale - jak stwierdzają - nie była to



jeszcze wiara dojrzała w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż przechodziła ona jeszcze poważne kryzysy. Właściwa wiara chrześcijańska powstała dopiero po zmartwychwstaniu Chrystusa. Zatem wiarę powstałą na skutek cudów Jezusa wspomniani autorzy traktują niemal na równi z tzw. wiarą uzdrawiającą, która miałaby ostatecznie polegać na naturalnym zaufaniu do Jezusa i Jego mocy taumaturgicznej<sup>45</sup>.

Zdaniem jednak niektórych autorów /M. Czajkowski, L. Malevez, J. Bonnard/ wiary powstałej na skutek cudów Jezusa nie można traktować na równi z wiarą w cudotwórcę ludowego, jak to niekiedy miało miejsce w hellenizmie, czy wiarą-zaufaniem, jakim się darzy lekarzy, znachorów czy uzdrowiaczy, gdyż cuda Jezusa, które sprowokowały wiarę, istotnie różnią się od innych, choćby z tego względu, iż związane były z nadejściem królestwa Bożego, a więc i wiara przez nie wzbudzona miała charakter religijny<sup>46</sup>.

Stąd też można zasadnie utrzymywać, że wiara przedwielkocna, powstała na skutek taumaturgicznej działalności Jezusa, o ile była właściwie rozumiana - była wiarą rzeczywiście religijną /choć jeszcze nie w pełni dojrzałą/, gdyż odnosiła się do Tego, z którym nadeszło obiecane królestwo Boże, będące ostatnim etapem ziemskiej historii zbawienia, lub przynajmniej do mocy Bożej objawiającej się w Jezusie Chrystusie. W tym sensie wiara ta dotyczyłaby eschatologicznego nadejścia panowania Bożego. Na słuszność takiej interpretacji może wskazywać fakt, że Jezus zarzuca niekiedy proszącym o cud brak wiary. Nie chodzi tu jednak o wiarę polegającą na zaufaniu w Jego taumaturgiczne uzdolenia, bowiem tego typu zaufanie posiadali, gdyż inaczej nie zwracaliby się do Niego z prośbą o cudowną ingerencję, ale o wiarę, jakiej oczekiwał. Jak słusznie zauważył L. Malevez, Jezus nie zarzucał im nawet braku wiary w istnienie Boga czy w Jego moc i dobroć, ale to, że nie dostrzegli zapodmiotowania tych boskich atrybutów w Nim, wielkim Znak Boga, który historycznie zainaugurował pełnię czasów zbawienia<sup>47</sup>. Zarzucał im niewiarę jako niezdolność uwierzenia Temu, który "tu i teraz" zbawia. Oczekiwał On bowiem wiary aż do wyznania wykonywania dzieł mocy Bożej w Jego historycznym działaniu na rzecz tych, którzy się do Niego zwracają z prośbą o cudowną ingerencję.

Wielu autorów /np. P. Benoit, E. Dhanis, Y. Congar, K. Kertelge, J. Blank i inni/ omawiając powyższy problem

stwierdza, że odwieczne Słowo Boga, Logos, zostało wypowiedziane przez Ojca i definitywnie skierowane do ludzkości. To Słowo Boga zbawiające człowieka nie zbawia go bez jego uczestnictwa w tym procesie. Dlatego też człowiek jako odbiorca Słowa winien przyjmować je także w konkretnym czynie, będącym zarazem swoistą łaską. Przyjęcie zaś łaski jako swoistego daru Bożego jest wiarą. Wierzyć - to nie liczyć na siebie, to zdać się całkowicie na Boga<sup>48</sup>. To zdawanie się na Boga i liczenie na Jego ocalającą i zbawczą pomoc uwidacznia się właśnie przy cudach Jezusa.

Prawdopodobnie owo wstępne zdanie się na Boga wyrosło z objawienia kosmicznego, z doświadczenia przez człowieka własnej niewystarczalności oraz z otwarcia się na Boga i przyjęcia Jego daru, a także daru, jakim może On obdarzyć będącego w potrzebie<sup>49</sup>. Jednakże ta wiara wyrażająca się w otwarciu się człowieka na Boga i liczeniu na Niego nie była jeszcze ani całkowita, ani też całkowicie pewna, ponieważ nie było jeszcze daru uwielbionego Chrystusa i nie została otwarta pełnia ekonomii permanentnego działania Ducha Świętego, chociaż nie wykluczone były już przed Wielkanocą Jego epizodyczne działania<sup>50</sup>.

Zatem można powiedzieć, że tzw. wiara uprzednia była potrzebna do zaistnienia cudu i pełnego jego rozpoznania w wyżej podanym znaczeniu, chociaż w poszczególnych przypadkach, zwłaszcza gdy chodzi o doświadczających cudów, nie musi ona występować. Niemniej trzeba zawsze pamiętać, że cud jest zdarzeniem-aktem o charakterze interpersonalnym, w którym Bóg nawiązuje z człowiekiem kontakt, a nie faktem niezależnym od adresata, dlatego też konieczne jest jakieś wstępne otwarcie na Boga i gotowość przyjęcia Jego daru, choćby jeszcze nie w pełni wyraźne. Cuda Jezusa tę ogólną wiarę w Boga, czy choćby intuicyjne otwarcie się na Boga, ukierunkowywały na wiarę chrystologiczną, ukonkretniały ją, bowiem w Nim dokonała się chrystologiczna koncentracja Boga. W tym sensie stawała się ona wiarą zbawczą, gdyż dotyczyła ona Jego zbawczego posłannictwa. Choćby nie była to jeszcze wiara pełna i dojrzała /taka powstanie dopiero wtedy, gdy przejdzie przez kryzys krzyża i odrodzi się w zmartwychwstaniu Chrystusa, gdyż ono ujawni w pełni, kim On jest/, to jednak była to już wiara religijna, chrystologiczna i zbawcza, przynajmniej w sensie zaczątkowym. Musimy bowiem pamiętać, że przed Wielkanocą także objawienie Boże w Chrystusie jeszcze nie dokonało się w całej pełni; to - jak wiemy - dokona się

w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa. Stąd też i wiara przedwielkanocna nie mogła być wiarą dojrzałą w pełnym tego słowa znaczeniu. Jednakże, mimo że decydującym wydarzeniem dla powstania wiary zbawczej było zmartwychwstanie, czego nikt nie może zakwestionować, fakt ten nie oznacza, że cuda stały się zupełnie zbyteczne i zbędne dla wiary<sup>51</sup>. Widać to doskonale w katechezach paschalnych św. Piotra wygłoszonych w Jerozolimie /w dniu zesłania Ducha Świętego/ i w domu Korneliusza<sup>52</sup>. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są ponadto ściśle związane z życiem i działalnością Jezusa historycznego, który poświęcił się służbie wobec ludzi, co wyrażało się także w Jego cudach - czynach mocy Bożej. Stąd płynie dodatkowy argument, by nie oddzielać cudów od wydarzeń paschalnych.

Aby zatem pozytywnie odpowiedzieć na pytanie, czy cuda mogą stanowić motyw formalny wiary, należy mieć na uwadze następujące ważne stwierdzenia. Cud musi być pojmowany w pełnym jego znaczeniu, a więc jako znak i symbol Bożego działania uobecniającego Boga w historii. W tak rozumianym cudzie Bóg manifestuje swą zbawczą obecność, przychodzi człowiekowi z pomocą doczesną i eschatycznym darem zbawczym, który zaczyna się już realizować w empirycznej rzeczywistości, gdyż nie ma zbawienia eschatycznego bez jego historycznego początku. Ponadto z działaniem Bożym w historii związana jest zawsze łaska Boża, rozpoczynająca ów proces zbawczy. Cud w funkcji motywu wiary nie może być rozpatrywany wyłącznie w jego aspekcie ontycznym, chociaż jest ważny i w żadnym wypadku nie można go pomijać, bowiem istota cudu zasadza się na treściach wewnętrznych.

Cud objawiając Boga i będąc Jego zbawczym działaniem równocześnie uwierzytelnia je. W tej funkcji musi być rozpatrywany na tle całego objawienia, gdyż dopiero w jego świetle nabiera właściwego znaczenia, a tym samym i siły motywacyjnej, która płynie przede wszystkim z centralnego zdarzenia zbawczego, jakim jest Jezus Chrystus - z Jego życia oraz śmierci i zmartwychwstania. On jest pełnią objawienia się Boga w historii i pierwszorzędnym Jego Świadkiem. Dopiero w łączności z Nim cuda mogą stać się rzeczywistym motywem wiary, gdyż one są Jego manifestacją i świadectwem. W cudach więc manifestuje się powaga i autorytet Boga objawiającego się oraz Jego prawdomówność. To stwierdzenie nie jest obaleniem orzeczeń Soborów Trydenckiego i Waty-

kańskiego I. Orzeczenia soborowe nie uwzględniały w pełni faktu, iż w cudzie objawia się, działa oraz daje o sobie świadectwo sam Bóg. W owym czasie cud ograniczano - zresztą z wielu powodów - do nadzwyczajnej i transcendentnej strony empirycznej. Tak rozumiany nie mógł pełnić funkcji motywu wiary.

Na zakończenie powyższych rozważań należy uczynić jeszcze jedno rozróżnienie. Cud w znaczeniu motywu wiary odnosi się przede wszystkim do doświadczających cudownych działań Boga, natomiast dla świadków cudu, funkcję tę cuda mogą pełnić jedynie wówczas, gdy zostaną spełnione wszystkie uwarunkowania przedmiotowo-podmiotowe. Jednakże chyba bezpieczniej byłoby przyjąć, że dla świadków cudów, czy dla znających je z relacji historycznych, cuda stanowią motyw wiarogodności, chyba że przeżyli je na sposób aktualizujący jako Boże działanie, choćby w ich uobecnianiu liturgicznym.

Na podstawie przeprowadzonych rozważań można zasadnie mówić o ewolucji funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary. Najpierw cud ujmowano jako podstawę racjonalnego charakteru wiary. Takie rozumienie funkcji cudu było wynikiem upatrywania jego istoty w empirycznej transcendencji niezwykłego faktu. Patrzenie to było uwarunkowane subiektywizacją cudu w teologii protestanckiej oraz zakwestionowaniem jego możliwości, a tym samym i funkcji motywacyjnej, w okresie panującego w XVIII i XIX w. racjonalizmu i determinizmu. W XX w., dzięki powrotowi do źródeł biblijno-patrystycznych oraz dzięki zmienionej pod wpływem nowych kierunków filozoficznych mentalności, nastąpiła zmiana pojęcia cudu i jego funkcji motywacyjnej. Zaczęto go rozumieć jako znak Bożego działania w empirycznej rzeczywistości świata, w którym Bóg uobecnia swoje istnienie, wzywa człowieka do nawiązania dialogu i zaczyna realizować zbawienie. Równocześnie inaczej zaczęto pojmować Boże objawienie i wiarę. Na skutek tego wielu autorów odeszło od tradycyjnego rozróżniania wiary naturalnej i nadprzyrodzonej; dla pierwszej cud stanowił motyw przymuszający do niej na mocy swej empiryczności o charakterze transcendentnym, która miała mieć charakter oczywisty; w drugiej - motywem formalnym był autorytet objawiającego się Boga i Jego prawdomówność; dla niej cud stanowił co najwyżej motyw wiarogodności objawienia, chociaż już w innym znaczeniu, a mianowicie jako motyw o charakterze osobowym. Wydaje się, że głębsze wniknięcie w istotę cudu, w którym obecny jest sam Bóg, pozwala dziś mówić, że

może on pełnić funkcję motywu formalnego wiary, przynajmniej dla mirakulowanych, jednak pod warunkiem jego pełnego rozpoznania od strony przedmiotowej i spełnienia się wszystkich warunków podmiotowych.

### Przypisy

1 R. L a t o u r e l l e. Apologétique et fondamentale. Sal 26: 1965 s. 259 n.; E. K o p e ć. Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki. RTK 11: 1964 z. 2 s. 5-18; S. N a g y. Apologetyka czy teologia fundamentalna. RTK 19: 1972 z. 2 s. 122; M. R u s e c k i. Zadania apologetyki wobec teologii. CT 45: 1975 fasc. 3 s. 5-17.

2 Apologétique et fondamentale. W: Théologie science du salut. Bruges-Paris 1967 s. 109 n.

3 A. L a n g. Fundamentaltheologie. Bd. 1. 3. Aufl. München 1962 s. 106; E. K o p e ć. Waler motywacyjny cudów. RTK 19: 1972 z. 2 s. 99-110.

4 Por. W. H ł a d o w s k i. Struktura apologetyki. RTK 11: 1964 z. 2 s. 45 nn. Przykładem opracowywania problemów apologetycznych według tego typu myślenia mogą być następujące prace: R. P a c i o r k o w s k i. Uzdrawienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie. Warszawa 1977; W. T a b a c z y ń s k i. Geneza mariofanii z Lourdes w świetle źródeł historycznych. Próba oceny hipotezy psychogennej. Warszawa 1984.

5 M. R u s e c k i. Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej. RTK 25: 1978 z. 2 s. 31-54; t e n ż e. Współczesne teorie apologetyczne. CT 51: 1981 fasc. 4 s. 5-42.

6 Literatura z tego zakresu jest niezwykle bogata. Do najbardziej charakterystycznych dzieł można zaliczyć: G. de B r o g l i e. Les signes de crédibilité de la révélation chrétienne. Paris 1964; B. B r o n. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs. Göttingen 1975; J. C. C a r t e r. The Recognition of Miracles. ThS 20: 1959 s. 175-197; E. D h a n i s. Qu'est-ce qu' un miracle? Gr 39: 1959 s. 201-241; R. H. F u l l e r. Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage. Düsseldorf 1967; J. K a l l a s. The Significance of the Synoptic Miracles. London 1961; Les miracles de Jesus. Ed. X. Léon-Dufour. Paris 1977; L. M o n d e n. Le miracle signe de salut. Bruges-Paris 1960; B. W e n i s c h. Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders. Salzburg 1981.

7 Por. K. P f e i f f e r. Das Wunder als Erkenntnis-mittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik. Aschaffenburg 1936 s. 18-24, 29-35; G. M a r q u a r d t. Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. München 1933.

8 F. S c h l e i e r m a c h e r Über die Religion.

Göttingen 1913 s. 22-30, 59 nn.; E. F a s c h e r. Kritik am Wunder. Eine geschichtliche Skizze. Berlin 1960 s. 25-28.

9 M o n d e n. Le miracle s. 51; E. K o p e ć. Teologia fundamentalna. Lublin 1976 s. 71; P. H a z a r d. Die Herrschaft der Vernunft. Hamburg 1949.

10 F. R. G a r r i g o u-L a g r a n g e. Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam. Pars apologetica. De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Vol. 2. Romae-Parissis 1918 s. 49-56, 58-63, 98 nn.; K o p e ć. Teologia fundamentalna s. 71 n.

11 A. T a n q u e r e y. Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis. Ed. 24. Parissis-Tornaci-Romae 1937 s. 180-207.

12 D. de S a i n t-P r o j e t. Apologie scientifique de la foi chretienne. Toulouse 1885; A. H i l l a i r e. La religion démontrée. Ed. 12. Paris /b. r. w./; F. H e t t i n g e r. Lehrbuch der Fundamental Theologie. 3. Aufl. Freiburg im. Br. 1913; X. M. B a c h e l e t. Apologétique. DAFC I 189-251; A. G a r d e i l. La crédibilité et l'apologétique. Paris 1908 /A. Gardeil obok teologii apologetycznej i apologetyki subiektywnej wyróżniał apologetykę naukową; jej poświęcał główną uwagę/.

13 F. S t e n t u r p. Praelectiones dogmaticae: de fide. T. 1. Innsbruck 1890 n. 498.

14 Główne teksty św. Tomasza o cudzie i o jego funkcji motywacyjnej: STh q. 105 a. 6-8; 2-2 q. 5 a. 2, q. 178; 3 q. 43-44, De Pot, q. 6; SCG q. 3 a. 98-100; por. A. G a r d e i l. Crédibilité. DTC III 2271-2276; R. L i e g e a r d. La crédibilité de la révélation d'après Saint Thomas. RSR 3: 1914 s. 44-59; F. D e s i d e r i o. Il valore probativo del miracolo negli scolastici. Roma 1954 s. 67-81; A. van H o v e. La doctrine du miracle chez St. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique. Paris 1927 s. 30 nn., 37 nn.; L. S. O' B r e a r t a i n. The Theology of Miracles. "Ephemerides Carmelitanae" 20: 1969 s. 3-51; M. R u s e c k i. Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu. RTK 26: 1979 z. 3 s. 102 nn.

15 W. G r a n a t. Teologiczna wiara, nadzieja i miłość. Lublin 1960 s. 104-119.

16 P. de S e g u i e r. L'acte de foi. APC 135: 1897/1898 s. 276-288; H. de B a r e n t o n. L'acte de foi. EtF 20: 1908 s. 512; S. H a r e n t. Foi. DTC VI 508; R. A u b e r t. Le problème de l'acte de foi. Ed. 3. Louvain 1958 s. 230.

17 H a r e n t. Foi s. 508 n.

18 P. R o u s s e l o t. Les yeux de la foi. RSR 1: 1910 s. 241-250, 444-456; J. H u b y. Miracle et lumière de grace. RSR 8: 1918 s. 37-77; de B r o g l i e. Les signes de crédibilité s. 58-62; A u b e r t. Le problème de l'acte de foi s. 232-239; E. M a s u r e. Le signe. Paris 1953 s. 163 n.; E. K o p e ć. Problematyka rozpoznania cudu w apologetyce współczesnej. RTK 13: 1966 z. 2 s. 10.

19 Zagadnienie to wiąże się z przyjmowanym w owym czasie rozróżnianiem podwójnej wiarogodności: naturalnej i ubogaco-

nej łaską, zwanej niekiedy wiarogodnością nadprzyrodzoną. Na ten temat piszą m. in. G a r d e i l. La crédibilité et l'apologétique s. 22; de B r o g l i e. Les signes de crédibilité s. 18, 30; L. M a l e v e z. Pour une théologie de la foi. Paris 1961 s. 51-62.

20 M o d e n. Le miracle s. 79-85; G. S ø h n g e n. Die Einheit in der Theologie. München 1952 s. 270.

21 P o r. E. M a s u r e. La grand' route apologétique. Ed. 3. Paris 1939 s. 139 nn.

22 M a l e v e z. Pour une théologie de la foi s. 58-61; de B r o g l i e. Les signes de crédibilité s. 29; E. M a s u r e. La grand' route s. 139 n.

23 R. G u a r d i n i. Glaubensekenntnis. Würzburg 1949; A. B r u n n e r. Glaube und Erkenntnis. München 1951; C. C i r n e-L i m a. Der personale Glaube. Innsbruck 1958; K o p e ć. Teologia fundamentalna s. 7-10.

24 J. M o u r o u x. Je crois en Toi. Paris 1966 s. 29-33, 62 nn.; E. K o p e ć. Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary s. 13 n.

25 M o u r o u x. Je crois en Toi s. 62 n.; t e n ż e. Discernement et discernabilité du miracle. "Revue Apologétique" 60: 1935 s. 560 n.

26 E. K o p e ć. Pojęcie objawienia Bożego. W: Dogmatyka. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 95-114; T. G o g o l e w s k i. Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu. STV 15: 1977 nr 1 s. 3-18; W. K a s p e r. Jesus der Chrystus. 2. Aufl. Mainz 1975 s. 111 n.

27 R. G u a r d i n i. Wunder und Zeichen. Würzburg 1959 s. 39-42, 45 nn., 50; W e n i s c h. Geschichte oder Geschichto s. 194 nn., 203; G. F i t z e r. Sakrament und Wunder im Neuen Testament. Eine Betrachtung zu Ernst Lohmeyers. Deutung des Brotwunders. W: In memoriam E. Lohmeyer. Stuttgart 1951 s. 171; L. M o n d e n. Le miracle s. 41-45, 100 nn.

28 L. S t a c h o w i a k. Cud w Starym Testamencie. EK III 645-648; J. K u d a s i e w i c z. Cud w Nowym Testamencie. EK III 648-651; W. G r u n d m a n n. Das Wunder. TWNT II 268-318; J. A. H a r d o n. The Miracle Narrations in the Acts of the Apostels. CBQ 16: 1954 s. 303-318; A. F r i e d r i c h s o n. Le problème du miracle dans le christianisme primitif. Paris 1925; M. R u s e c k i. Funkcja argumentacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła. RTK 26: 1979 z. 2 s. 79-95.

29 F. E. W i l m s. Wunder im Alten Testament. Regensburg 1979 s. 32-141; C. F. D. M o u l e. The Vocabulary of Miracle. W: Miracles. Studies in their Philosophy and History. Pod red. C. F. D. Moule. Londres 1962 s. 235-238; X. L é o n-D u f o u r. Approche diverses du miracle. W: Les miracles de Jesus s. 24 nn.

30 Można by tu wymienić zmianę mentalności człowieka współczesnego pod wpływem nowszych prądów filozoficznych, np. egzystencjalizmu, fenomenologii, "filozofii życia", podmiotu, filozofii personalizmu, a także zmiany zachodzące w rozumieniu metodologii nauk przyrodniczych i nauki w ogóle, zainteresowanie się w sposób szczególny kategorią znaczenia i znakami.

31 Już same tytuły niektórych dzieł wskazują na pełnienie przezeń tej funkcji. Z racji merytorycznych można wskazać: cuda stanowią introdukcję do wydarzeń zbawczych, pozostają w ścisłej wewnętrznej relacji do nich, zwłaszcza do wydarzeń paschalnych, na nie wskazują, są ich antycypacją lub też aplikacją.

32 D h a n i s. Qu' est-ce qu' un miracle s. 232 nn.; A, L i é g é. Réflexions théologiques sur le miracle. W: Pen-see scientifique et la foi chrétienne. Paris 1953 s. 207n.; G u a r d i n i. Wunder und Zeichen s. 9 nn.; 37-52; E. K o p e ć. Kryteria wiarogodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I. W: Z zagadnień kultury chrześcijańskiej. Lublin 1973 s. 43 n.; E. M a s u r e. Le miracle comme signe. RSPT 54: 1959 s. 273-282.

33 G. B r u n h e s. La foi et sa justification rationnelle. Paris 1928. Problem ten wiąże się ściśle z celem teologii fundamentalnej. Jeśli autorzy określają go jako budowanie racjonalnych podstaw dla wiary, to w tej perspektywie ujmują także cud. Ma to nadal dość często miejsce.

34 Na osobowy charakter rozpoznania cudu zwracają uwagę: L. Monden, J. Mouroux, R. Guardini, E. Dhanis, A. Liège, J. Clémence, J. C. Carter, E. Kopeć i inni.

35 D h a n i s. Qu' est-ce qu' un miracle s. 228; M o u r o u x. Je crois en Toi s. 30 nn.

36 Od strony przedmiotowej cud winien być rozpatrywany jako znak i symbol Bożego działania w historii, ujawniający Go i zarazem stanowiący świadectwo Jego ingerencji w świat; musi być rozpatrywany w kontekście całego objawienia nadprzyrodzonego, którego stanowi część, a przede wszystkim łącznie z osobą Jezusa Chrystusa będącego pełnią objawienia Bożego i zarazem jego najwyższym świadkiem; musi być widziany jako znak zbawienia i brany łącznie z łaską Bożą, dzięki której staje się on skutecznym motywem wiary oraz w łączności z innymi motywami przez co wzmacnia się jego siła motywacyjna. Od strony podmiotowej podmiot poznający musi istnieć jako osoba ludzka wyposażona w krytyczny rozum i choćby w minimum wiedzy o naturalnym funkcjonowaniu świata, posiadać ideę Boga, dobrą wolę i być otwartą na prawdę, dobro i zbawienie.

37 J. M o u r o u x. Présence de la raison dans la foi. "Sciences Ecclesiastiques" 17: 1965 s. 181-200; t e n ż e. Je crois en Toi s. 63 nn.

38 J. M o u r o u x. Remarques sur la foi dans St Paul. "Revue Apologetique" 65: 1937 s. 298 n.; t e n ż e. Je crois en Toi s. 62 n.; K o p e ć. Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary s. 13 n.

39 K o p e ć. Teologia fundamentalna s. 11 n.; R. L a t o u r e l l e. La révélation comme parole, témoignage et rencontre. Gr 43: 1962 s. 39-54.

40 Temat ten najczęściej poruszany jest przez biblistów. Por. A. W e i s e r. Jesu Wunder - damals und heute. 4. Aufl. Stuttgart 1976 s. 22 nn.; S. H o f b e c k. Semeion. Der Begriff des Zeichen im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte. Würzburg 1966 s. 178-192; F. M u s s n e r. Die Wunder Jesu. Eine Hinführung. München 1967 s. 55 nn.;



A. G e o r g e. Les miracles dans l'oeuvre de Luc. W: Les miracles de Jésus s. 258 nn.; P. M e r l i. Fiducia e fede nei miracoli evangelici. Roma 1973.

41 Owe trzy funkcje najwyraźniej można dostrzec u A. Groota /Das Wunder im Zeugnis der Bibel. Salzburg 1965/.

42 Postawę taką zajmują często racjoniści, przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej, teologowie liberalni, wielu współczesnych teologów i biblistów protestanckich, np. M. Dibelius, R. Bultmann, K. Rengstorf. Wielu współczesnych egzegetów protestanckich i katolickich na podstawie nowej typologii cudów biblijnych /ocalenia, dary, uzdrowienia, egzorcyzmy, legitymacje/, wprowadzonej przez G. Theissena, uważa, że każda grupa cudów pełni inne funkcje. W tym znaczeniu funkcja motywacyjna byłaby jedną z wielu. Właściwie pełniłyby ją tylko cuda-legitymacje. Wydaje się, że cała rzecz polega na pewnym niezrozumieniu współczesnego rozumienia tej funkcji. Zdaniem piszącego należy ją pojmować jako pewien aspekt każdej innej funkcji, np. teofanijnej - Bóg manifestując w cudownym znaku swą obecność i działanie daje w nim równocześnie świadectwo o swej obecności i działaniu; soterycznej - Bóg działa zbawczo w tym znaku cudownym i zaświadcza w nim zarazem o rzeczywistym realizowaniu zbawienia.

43 Tendencja ta wywodzi się od B. Spinozy. Jej głównymi przedstawicielami byli: H. S. Reimarus, H. E. G. Paulus, G. L. Baur, D. F. Strauss, E. Renan, W. M. L. Welte, J. G. Eichorn, W. Bousset, R. Reitzenstein, C. Cumont, K. H. Weizsäcker, A. Reville, a także wielu współczesnych religioznawców marksistowskich w Polsce i nie tylko.

44 J. M. C h a r c o t. Etudes physiologiques sur l'hypnotisme chez les hystériques. W: Oeuvres complètes. Paris 1890. Por. P a c i o r k o w s k i. Uzdrawienia paranormalne s. 101-125.

45 W ten sposób próbują interpretować wiarę uprzednią m. in.: M. D i b e l i u s. Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Aufl. Tübingen 1933 s. 75 n.; R. B u l t m a n n. L'histoire de la tradition synoptique. Ed. 8. Paris 1973 s. 271 n.

46 M. C z a j k o w s k i. Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa. W: Warszawskie studia biblijne. Warszawa 1976 s. 73 n.; M a l v e z. Pour une théologie de la foi s. 106; J. B o n n a r d. L'Évangile selon saint Matthieu. Ed. 2. Neuchâtel 1970 s. 136 n.

47 B o n n a r d. L'Évangile selon saint Matthieu s. 109.

48 P. B e n o i t. La foi dans les Évangiles synoptiques. LeV 5: 1955 s. 469 nn.; D h a n i s. Qu'est-ce qu'un miracle s. 232; Y. C o n g a r. Wiara i teologia. W: Tajemnica Boga. Poznań 1967 s. 59; K. K e r t e l g e. Begründen die Wunder den Glauben? TThZ 80: 1971 s. 138 n.; J. B l a n k. Verändert Interpretation den Glauben? Freiburg-Basel-Wien 1972 s. 139-159.

49 B o n n a r d. L'Évangile selon saint Matthieu s. 470, 472; C o n g a r. Wiara i teologia s. 60.

50 H. J. L a g r a n g e. Évangile selon saint Jean. Ed. 3. Paris 1927 s. 217; M a l e v e z. Pour une théologie de la foi s. 121.

51 A. W e i s e r. Was die Bibel Wunder nennt. 2. Aufl. Stuttgart 1980, s. 161; C. D u m o n t. Unite et diversité des signes de la Révelation NRTh 80: 1958 s. 136 nn.; J. L e v i. Sous les yeux d'incroyant. Ed. 2. Bruxelles 1946 s. 41 nn.; Ch. S c h ä t z. Die Wunder Jesu. W: Mysterium Salutis. Bd. 3. Teil 2 s. 123.

52. G. W. H. L a m p e. Miracles in the Acts of the Apostels. W: Miracles s. 163-178; H a r d o n. The Miracle Narrations s. 303-318; R u s e c k i. Funkcja argumentacyjna cudów s. 30-34.

## DIE EVOLUTION DER MOTIVATIONSFUNKTION DES WUNDERS IN DER GENESE DES GLAUBENSAKTES

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Begriff der Motivationsfunktion des Wunders wandelte sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts beträchtlich. Dies hing vor allem vom Begriff des Wunders selbst ab. Im Verlauf der Jahrhunderte bildete sich eine objektiv-philosophische Konzeption des Wunders heraus, welche in beträchtlichem Masse vom hl. Thomas von Aquin stammt. Sein Wesen wurde in dieser Konzeption in der physikalischen Transzendenz erblickt, was ja der Mentalität der Epoche entsprach und eine Reaktion auf die subjektiven Erfassungen insbesondere der protestantischen Theologie war. In diesem Kontext wurde das Wunder als klares und sicheres Kriterium der Offenbarung verstanden, das dem Glauben rationale Grundlagen sicherte. Dank der Rückkehr zu den biblischen und patristischen Quellen sowie der Veränderung der Mentalität unter dem Einfluss neuerer philosophischer Strömungen begann man das Wunder als Zeichen des göttlichen Wirkens in der empirischen Wirklichkeit der Welt zu sehen, in dem Gott erscheint und den Menschen aufruft, mit ihm Kontakt aufzunehmen, und nach dieser Kontaktaufnahme mit der Verwirklichung des Heils beginnt. Gleichzeitig begann man, die Offenbarung und den Glauben /nicht nur intellektualistisch und noetisch, sondern personal und in der Perspektive des Heils/ sowie die Glaubwürdigkeit anders zu erfassen. Offenbarung und Glauben wurden korrelativ betrachtet. Das Wunder wurde in die interpersonale Beziehung Gottes zum Menschen hineingestellt. Dadurch begann man es als personales Motiv der Glaubwürdigkeit anzusehen, denn es wirkt ja auf die menschliche Person als Ganzes ein. Heute kann es auch als formales Motiv des Glaubens angesehen werden, unter der Bedingung, dass das Wunder als Epiphanie Gottes verstanden wird, der von sich selbst Zeugnis ablegt.