

SEMANTYKA CUDU

W listopadzie 1988 r. dożyło się w Watykanie kolokwium lekarzy, teologów i biskupów poświęcone cudownym uzdrowieniom¹. O przypadkach takich wciąż głośno w relacjach z zebrań modlitewnych rozmaitych ruchów odnowy. Również w Medziugorje, jak relacjonuje R. Laurentin, w latach 1981—1987 zanotowano ponad 320 uzdrowień, nie licząc samych objawień, „znaków światła” czy cudów moralnych². Wreszcie nie ustają tego rodzaju zjawiska w sanktuariach maryjnych, zwłaszcza w Lourdes, gdzie niemalym echem odbiło się uzdrowienie 15 sierpnia 1988 r., podczas uroczystości zamknięcia Roku Maryjnego we Francji, siostry Maryvonne Cochet³.

Sygnaly te wprawiają niekiedy w niemałe zakłopotanie duszpasterzy i teologów. Z jednej strony pojawia się obawa posądzenia o naiwność, kształtowanie wiary przy pomocy „tanich środków” lub tchórzostwo wobec realiów życia. Z drugiej wydaje się, że bezstronny, krytyczny rozum i tzw. osąd naukowy, który miał pełnić rolę pomocniczą, stał się dzisiaj zbyt decydujący w kwestii rozpoznania tego religijnego przecież zjawiska. Np. w oparciu o kryteria podane w 1734 r. przez bolońskiego kanonistę Prospero Lambertini, późniejszego papieża Benedykta XIV, oraz wymogi Biura Orzeczeń Lekarskich, spośród kilku tysięcy uzdrowień, które dokonały się w Lourdes, tylko 57 zostało uznane przez komisje diecezjalne za cudowne⁴. Czy naprawdę tylko w tych przypadkach można mówić o cudzie? Czy na orzeczeniach nie ciąży zbyt jego scjentyistyczna wizja? Czy może być w tej dziedzinie decydujące kryterium pozareligijne?

Dlatego Ojciec św. Jan Paweł II, przyjmując na audiencji uczestników wspomnianego spotkania, stwierdził, że Kościół musi

¹ F. Vayne, *Quand doit-on parler de miracle?*, w: *La Croix* z 25. 11. 1988 r., s. 17.

² R. Laurentin — R. Lejeune, *Message et pédagogie de Marie à Medjugorje*, Paris 1988, s. 63—64.

³ Por. artykuł *Nouvelle guérison à Lourdes?*, w: *La Croix* z 30. 08. 1988 r., s. 10.

⁴ Zwykle podaje się liczbę 64 uzdrowień cudownych w Lourdes, ale należy ją skorygować, bowiem komisje diecezjalne nie wypowiedziały się na temat pierwszych siedmiu uzdrowień. (Por. R. Laurentin — R. Lejeune, dz. cyt., s. 64).

nieustannie pytać o język cudów i w oparciu o tę semantykę wyrażać wiarę w ich trwanie, nawet jeśli nauka waha się w określe-
niu charakteru niewyjaśnialnego tych zjawisk. Jaka jest zatem
owa właściwa semantyka cudu?

1. Pomyłka Wielkiego Inkwizytora

Nigdzie bodaj w całej literaturze współczesnej opaczne pojmo-
wanie cudu nie zostało wypowiedziane tak wyraźnie, jak w legen-
dzie o Wielkim Inkwizytorze z *Braci Karamazow* F. Dostojew-
skiego. Stary kardynał wyrzuca uwięzionemu przezeń Jezusowi:
„Istnieją trzy siły na ziemi, które mogą na wieki zniewolić i zjed-
nać sumienia tych słabych buntowników dla ich szczęścia. Te siły
— to cud, tajemnica i autorytet. Odrzuciłeś jedno i drugie, i trze-
cie, i sam dałeś przykład. (...). Nie zszedłeś z krzyża, gdy wołano,
natrzęsając się i drwiąc z Ciebie: «Zejdź z krzyża, a uwierzymy,
żeś to Ty». Nie zszedłeś, ponieważ nie chciałeś zniewolić człowie-
ka cudem i pragnąłeś wiary wolnej, a nie wiary przez cud. Prag-
nąłeś wiary wolnej, a nie pokornego zachwytu niewolnika wobec
potęgi, która go raz na zawsze przejęła zgrozą. Ale w tym wszy-
stkim zbyt wysokie miałeś mniemanie o człowieku”⁵.

Legenda jest jednak zarazem krytyką wszelkich, minionych
i przyszłych, religijnych i państwowych, systemów totalitarnych.
Inkwizytor tłumaczy się przed Jezusem: „Poprawiliśmy Twoje
bohaterstwo i oparli je na cudzie, tajemnicy i autorytecie. (...) Otrzymując od nas chleby, zobaczą oczywiście, że to są ich własne,
dobyte ich własnymi rękoma, że bierzemy je od nich, aby je roz-
dać, bez żadnego cudu; zobaczą, że nie przemieniliśmy kamieni w
chleb, ale zaiste bardziej niż z chlebów cieszyć się będą z tego, że
otrzymali je z naszych rąk! (...). Będą drzeć przed naszym gniewem,
ich umysły spokornieją (...). Zmusimy ich do pracy, tak, lecz
w godzinach wolnych od pracy urządzimy im życie niby dziecię-
cą zabawę (...). O, pozwolimy im nawet na grzech, słabi są i bez-
silni, i będą nas kochali jak dzieci, za to, że pozwolimy im grze-
szyć (...). Będziemy im pozwalać lub zabraniać żyć z żonami i ko-
chankami, mieć lub nie mieć dzieci”⁶.

Totalitaryzm, jak pisze Jan Paweł II w posynodalnej ekshor-
tacji *Christifideles laici* (nr 41), to system, który pretenduje do
ogarnięcia swymi wpływami wszystkich dziedzin życia. Opiera
się na podziale na aparat i masy. Bezwzględny autorytet aparatu
wypływa z tajemnej dla mas wiedzy o mechanizmach, całości i pla-

⁵ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. I, Warszawa 1970², s. 309—310.

⁶ Tamże, ss. 311, 313—314.

nach funkcjonowania systemu. Im lepiej funkcjonuje system, tym bardziej marginalizowany jest jęk jego ofiar, gdy funkcjonuje gorzej — ofiary są dopuszczane do głosu; wszystko — życie, śmierć, dobra materialne i duchowe są w ten czy inny sposób reglamentowane. Spełniają się, wedle Inkwizytora, wszelkie warunki cudu: zdjęcie z człowieka ciężaru wolności, odpowiedź na odwieczne, jak mówi, pytanie człowieka: „komu się pokłonić?”, spełnienie jego tęsknoty za tajemnicą.

Frapująca to wizja, tak od strony wyjaśnienia pewnej postawy Jezusa, jak i interpretacji funkcjonowania systemów totalitarnych. A jednak nie do końca prawdziwa właśnie we właściwym odczytaniu chrześcijańskiej semantyki cudu. Czy naprawdę Jezus nie chciał dokonywać cudów? Dlaczego więc tyle ich dokonał? I czy naprawdę cud jest tylko sprzęgnięciem tajemnicy i aurytety dla szczęścia „małego człowieka”?

2. Wiercie moim dziełom... ⁷

Nie unikniemy i dzisiaj podobnych pytań i pomyłek, jeśli słowa „cud” nie pocznie się wyraźniej wiązać ze słowem „objawienie”: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego...” (KO 2). W tym krótkim zdaniu Konstytucji o Objawieniu Bożym ostatni Sobór wyraził jedno z najgłębszych przesunięć, które dokonało się we współczesnej teologii. Bóg objawia nie „coś”, nie odkrywa tajemnic nadnaturalnych, niedostępnych tylko dla naszego rozumu, ale objawia „siebie samego”, daje się człowiekowi. W jaki sposób? Nie tylko przez słowo, jak się zwykło sądzić: „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie ze sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę (...); słowa zaś obwieszczają czyny i tajemnicę w nich zawartą” (KO 2). A zatem, chcąc mówić o Bogu i zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa, nie wystarczy zwracać uwagę na słowa; trzeba również umieć dostrzegać czyny i znaki Boże. To zadanie wypracowania pełnej chrystologii czynu Jezusowego ciągle czeka na teologiczną realizację.

⁷ Tytuł, poza oczywistym odniesieniem do Ewangelii św. Jana, nawiązuje do znakomitej książki M. Ruseckiego, *Wiercie moim dziełom*. Funkcja motywacyjna cudu w Teologii XX w., Katowice 1988. O ile tutaj koncentrujemy naszą uwagę na miejscu cudu w Objawieniu i Dobrej Nowinie o Królestwie Bożym, wspomniany autor omawia szczegółowo wszystkie wymiary cudu. Ciężar dzieła spoczywa jednak przede wszystkim na jego idei przewodniej: M. Rusecki w perspektywie jednego tematu, właśnie cudu, prezentuje rozległą panoramę współczesnej teologii fundamentalnej.

Jest rzeczą niezwykle charakterystyczną, że Jezus dawał wyraz swego posłannictwa Syna Bożego i mesjanizmu nie tyle przez słowa, co właśnie przez czyny i postawy. Odpuszczanie grzechów, ciągłe bycie „w drodze do Jerozolimy”, wspólnota stołu z osobami „poza prawem i obowiązującą moralnością”, wyrzucanie złych duchów, uzdrowienia, postawa ufności wobec Boga Ojca (styl modlitwy „Abba” Jezusa) były rozumiane jako znaki Jego przekonania o nadzwyczajnej, synowskiej łączności z Bogiem. Wyzwolenie człowieka, które Jezus przyniósł, nie było ani „oczyszczeniem” przez skrupulatne zachowanie przepisów, ani zaprowadzaniem przemocą nowego porządku społecznego, ale „nowym stworzeniem” uobecnianym pośród konkretnych ludzkich dziejów. Stąd Jego gest powołania do roli fundamentu i świadków nowej społeczności zbawczej robotników fizycznych z Galilei, których pośle nie na pustynię, ale do ludzi, w historię, by przekształcali ją od wewnątrz. On sam również nie stoi nad Jordanem, czekając na grzesznych, jak Jan Chrzciciel, ale wyrusza wraz ze swoimi” na poszukiwanie „owiec zagubionych”. Poprzez te postawy i czyny, pośród których największym był Krzyż, Jezus realizował nową logikę zbawczą: logikę daru i uzdrowienia, całkowitego przebaczenia i nowego Królestwa, które przychodzi od Ojca, a spełnia się w sercu człowieka ⁸.

W tym kontekście jest rzeczą godną uwagi, że pośród czynów Jezusa szczególne miejsce zajmują cuda, że Jezus cudów dokonywał i nadawał im specyficzne znaczenie. Najbardziej dobitnym wyrazem tego jest logion: „A jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was Królestwo Boże” (Łk 11, 20). Chociaż więc Ewangelie istotnie przechowały przekaz o tym, że Jezus nie chciał dokonywać cudów, to jednocześnie wyraźnie wskazują, że działo się tak wtedy, gdy Żydzi usiłowali włączyć je w polityczny program realizacji ziemskiego, niezależnego od Rzymian królestwa. Sam Jezus natomiast widział je i pełnił jako zbawcze znaki inauguracji Królestwa Bożego. „Wypełniły się Pisma” i „czas się wypełnił”, bo nadeszło Królestwo niebieskie, zapowiadane od wieków przez proroków: „Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Łk 7,

⁸ H. Merklein, *Jesus, Kunder des Reiches Gottes*, w: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler/Hrsg./, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 2. Teil. *Traktat Offenbarung*, Freiburg/Basel/Wien 1985, s. 145—174; J. Guillet, *L'accesso alla persona di Gesù*, w: R. Latourelle — G. O'Collins/ed./, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, s. 259—277; I. Mroczkowski, *Duchowość polskiego duszpasterza*, w: *Collectanea Theologica* 58 (1988) 61—64.

22). I tak — wszystkie cuda zakładają wiarę we wszechmoc Boga, królowanie Boga. Szczególnie egzorcyzmy ukazują, że rozpada się królestwo szatana, a na jego miejsce wchodzi Królestwo niebieskie. Np. w wypełnionym elementami etiologicznymi i redakcyjnymi opisie wyrzucenia złych duchów z opętanego w pogańskiej Gerazie, nieczyste duchy wchodzi w świnie — zwierzęta nieczyste, które z kolei rzucają się w morze — symbol sił nieczystych, a sam uwolniony od opętania wyrusza głosić prawdę o Jezusie (Mk 5, 1-20) ⁹.

Uzdrowienia wskazują zarazem na charakter eschatologiczny Królestwa Bożego. Na oczach świadków dokonuje się uwolnienie ciała i ukazanie ostatecznych perspektyw cielesności człowieka. Ciało uzdrowione zapowiada zwycięstwo Ducha, który ożywi nasze śmiertelne ciała, by przydziać je w nieśmiertelność (Rz 8, 19-21). Zwłaszcza w perspektywie Zmartwychwstania, „cudu nad cudami”, każdy cud uzdrowienia staje się wymownym znakiem tego ostatecznego przekształcenia człowieka.

Słowem, dzieło Jezusa streszcza się w przesłaniu o Królestwie Bożym. Termin ten zawiera całą różnicę między przepowiadaniem proroków a Jezusem. O ile tamci roztaczali przed Izraelem wizję sądu i możliwości jego uniknięcia, Jezus głosi w przypowieściach i realizuje w cudach nową rzeczywistość zbawczą, królewskie panowanie Boga. To „słowo i czyn” nadaje Jego osobie jedyny w swoim rodzaju autorytet, autorytet Tego, który inauguruje Królestwo Boże. Równocześnie cuda — w świetle Wydarzenia Paschalnego — stają się realną zapowiedzią eschatologicznego wymiaru Królestwa, odnowy świata i człowieka przez zbawczy akt Boga.

3. Perypetie teologii cudu

Co z tego epifanijnego widzenia cudu przeszło do chrześcijańskiego przepowiadania czy popularnej — w najlepszym tego słowa znaczeniu — teologii? Trzeba przyznać, że niewiele. Teologia dialektyczna boi się „cudownych podpórek” Teologia odwołująca się do doświadczenia egzystencjalnego jakby wstydziała się, dorównując w tym Dostojewskiemu, opisanego sprzężenia autorytetu i tajemnicy lub sensacji, instynktownych reakcji, które wzbudza każda wieść o cudach czy objawieniach. Na apologetyce, w której problematyka cudu przetrwała najlepiej, zaciążyło teologiczne myślenie epigonijne. Jeśli epigonem można w jakimś sensie nazwać tego, kto z głębi dzieła mistrza wydobywa tylko definicje, to

⁹ R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal/Paris 1986, s. 136—145.

tak właśnie stało się w wielu dawniejszych i współczesnych podręcznikach apologetycznych. Mówiło się w nich z reguły (i w tych kanonach kształtowano przepowiadanie) o definicji psychologiczno-religijnej św. Augustyna i obiektywnej (*sic!*) św. Tomasza.

W rzeczy samej u św. Augustyna można znaleźć zdanie, które potraktowano właśnie jako definicję: „Cudem nazywam to, co będąc trudnym lub niezwykłym przekracza oczekiwania i siły podziwiającego” (*De utilit. cred.*, XVI, 34). Prawdą jest również, że Biskup Hippony pojmuje cud w perspektywie psychologicznej: ma on skoncentrować uwagę i podziw człowieka zbyt rozproszony przez sprawy ziemskie na sprawach wyższych. Spojrzenie św. Augustyna jest jednak znacznie szersze. Przede wszystkim, jego zdaniem, chrześcijanin nie powinien skupiać swojej wiary na cudach jako znakach nadzwyczajnych, ale umieć kontemplować całe stworzenie, które jest wielkim cudem Bożym: „Jeśli zmarły wstanie z grobu — pisał — ludzie są zadziwieni; tyłu co dzień się rodzi i nikt się nie dziwi. O ile jednak głębiej nad tym pomyślimy, to okaże się, że większym cudem jest zaistnienie tego, którego nie było, niż ożywienie tego, który był” (*Tract. in Jo.*, VIII, 1). Bóg dokonuje cudów, aby otworzyć oczy duszy na rzeczy niewidzialne i rozpalić w niej pragnienie łaski: „Wzrok przywracał ślepy, (...) aby przez te cuda widzialne została ugruntowana wiara w rzeczy niewidzialne” (*PL* 38, 539). Znaki cudowne nie przekraczają jednak natury, chcianej i stworzonej przez Boga, ale nasze jej doświadczenie. Człowiek zna tylko pewien fragment dzieła stworzenia i przyczyn w nim działających (*semina*). Nie zna jednak tego, co moglibyśmy nazwać „fundamentalnym kodem genetycznym” natury (*seminum semina*), który — pobudzony do działania przez specjalną interwencję Boga — wywołuje zadziwiające zjawiska cudowne¹⁰.

Św. Tomasz we fragmencie *Sumy Teologicznej*, poświęconym kwestii: „Czy aniołowie mogą dokonywać cudów?” (*S. th. Ia*, q. 110., a. 4), podaje również własną definicję cudu: „O cudzie mówi się w sposób właściwy, gdy coś dzieje się poza porządkiem całej natury” (*ibid.*, c.). Sprawcą takiego działania może być tylko Bóg, bowiem jakkolwiek byt stworzony, jako podległy powszechnemu porządkowi, nie może działać wbrew niemu. Tyle definicja i właśnie ona weszła do historii sporów apologetyki z racionali-

¹⁰ M. Rusecki, Świętego Augustyna teologiczne rozumienie cudu i jego funkcji, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 31 (1984) z. 2, s. 107—124; R. Latourelle, dz. cyt., s. 304—307; por. X. Léon — Dufour, *Mówienie o cudach dzisiaj*, w: *Życie i Myśl* 26 (1976), s. 25—37.

zmem. W *Sumie* nieraz jednak można spotkać stwierdzenia, że cuda są znakami łaski i porządku zbawienia, że cud ma się do objawienia jak pieczęć do dokumentu, a Wcielenie jest cudem w najwyższym znaczeniu, wreszcie, że są one potwierdzeniem boskości „powszechnego i duchowego Zbawiciela wszystkich” (*S. Th.*, III, q. 43, a. 3, c.). Gdy jednak epigoni przechowali tylko definicję, szybko otworzyła się brama do jednostronnej fizyczno-przyrodniczej interpretacji cudu. Trudno też było uniknąć stwierdzeń: skoro nie znamy całego porządku natury, nie można mówić o cudach, bo skąd wiadomo, co w końcu cud przekracza; mądrość i doskonałość Boga nie dadzą się pogodzić z wiarą w cuda jako łamaniem ustalonego przezeń porządku natury, itp...

Wyjścia z impasu dokonała znowu myśl chrześcijańska, przesuając punkt ciężkości w semantyce cudu z zewnętrznego „ekranu” zjawiska na wymiar znaku Bożego, który to wymiar, jak widzieliśmy, tak naprawdę nigdy nie zaniknął w poważnej teologii. W tym właśnie duchu pisał w liście z 15 kwietnia 1904 r. M. Blondel, jeden z koryfeuszy odnowy: „leżało mi zawsze na sercu, by wykazać, że cud nie jest tylko nadzwyczajnym zjawiskiem fizycznym odnoszącym się do zmysłów, nauki lub filozofii, ale że jest zarazem znakiem skierowanym do całego człowieka, znakiem porządku duchowego o charakterze moralnym i religijnym, znakiem, który nie tyle wskazuje na istnienie Pierwszej przyczyny (...), co na dobroć Boga — Ojca”¹¹.

Blondel, a za nim: L. Monden, X. Léon—Dufour, R. Latourelle, E. Kopeć, J. Kudasiewicz, M. Rusecki pokazują, że na cud należy patrzeć ~~w~~ perspektywy historiozbawczej, a nie przez „wyłomy” w prawach natury¹². W perspektywie tej cud jest doświadczany jako szczególny znak, poprzez który Bóg wzywa do wiary, nawiązuje kontakt osobowy z człowiekiem, objawia trwającą obecność planu zbawienia i wskazuje na pełnię Królestwa Bożego. Alternatywa *aut Deus aut natura* jest błędna. Jak słusznie zauważa M. Czajkowski, cud jako znak miłującej obecności Boga niczego nie łamie ani nie gwałci, ale jest wyrazem włączenia całej rzeczywistości w ekonomię Bożą. Dlatego też otwarcie oczu ślepcowi czy uzdrowienie z trądu nie są sprzeczne z naturą. To ślepo-

¹¹ Tekst k: *Revue du Clergé français* z 15. 04. 1904, s. 405.

¹² L. Monden, *Le miracle, signe du salut*, Bruges/Bruxelles/Paris 1960; X. Léon — Dufour/éd./, *Les miracles de Jésus*, Paris 1977; R. Latourelle, *Miracolo*, w: G. Barbaglio, S. Dianich(ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1979, s. 931—934; tenże, *Miracles de Jésus...*; E. Kopeć, *Apologetyka*, Lublin 1974, s. 74—79; J. Kudasiewicz, *Biblia historia nauka*, Kraków 1978, s. 334—363; M. Rusecki, *Wiercie moim dzieciom...*

ta i trąd są z nią sprzeczne¹³. Już nieraz w historii człowiek przekonał się, jak niebezpiecznym jest mówić: „niemożliwe” w odniesieniu do rzeczywistości. Nie wiemy, co jest ostatecznie możliwe.

Krytycy wiary w cuda, widzący w niej tchórzliwą ucieczkę od zmagania się z trudami egzystencji (Dostojewski) lub ucieczkę w kraj dziecięcych marzeń (Goethe), dali zatem jedynie diagnozę rzeczywistości patologicznej. Cud nie jest akcją dobroczynną ani zwolnieniem z „dźwigania krzyża” autentycznego istnienia. Inaczej byłoby rzeczą na wskroś niezrozumiałą, dlaczego Jezus nie uzdrowił wszystkich chorych swojego czasu lub dlaczego w Częstochowie nie dokonuje się rozwiązania wszystkich naszych bolączek społecznych¹⁴. Cud nie znosi przypadłościowego charakteru egzystencji, ani nie zastępuje wolności, wysiłku i męstwa człowieka losu. Ostateczna semantyka cudu jest inna: objawienie „nadmiaru” zbawczej miłości Boga, który otwiera ludzi na „o ileż więcej” (Rz 5, 12-19) miłosierdzia, pokoju i życia.

¹³ M. Czajkowski, *Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa*, w: J. Frankowski/red./, *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, s. 70—87.

¹⁴ X. Léon — Dufour, dz. cyt., s. 369—372.