

## CUDA I CUD

Jeżeli ktoś obecnie zagłębi się w tematykę „cudu”, zostanie wkrótce przytłamszony wielką ilością literatury, ale jeszcze bardziej zafascynuje go różnorodność aspektów, jakie wyjdą mu na przeciw. Równie szybko będzie musiał też skonstatować, że nie można już dzisiaj bronić na serio dwóch skrajnych stanowisk. Jedno z nich polega na pewnym sobie twierdzeniu: „Cud — to przykład fikcyjnego pojęcia. Jeśli ktoś chce się uporać z tym fikcyjnym pojęciem, winien wobec wiary w cuda powołać się na prawo przyczynowości. Nawet jeśli działający Bóg może czynić cuda, to prawo przyczynowości pozostaje nadal niewzruszone, a występuje jedynie nieznanomość wszystkich praw natury. Kto wierzy w bajki, takie jak w Biblii, ten może uznać istnienie niezliczonych cudów”<sup>1</sup>. Ale równie nierozsądne byłoby także uzasadnianie, poprzez nagromadzenie „autentycznych” relacji, „historycznej faktyczności cudów” Jezusa jako „dzieł, które jedynie Bóg może zdziałać”<sup>2</sup>. Kto snuje dzisiaj refleksję nad cudami, ten powinien najpierw ostrożnie wysondować oba te stanowiska i tą drogą wyznaczyć teren, na którym należy określić to, co mają nam do powiedzenia biblijne lub pozabiblijne relacje o cudach.

Poniższą próbę opracowania trzeba również pojmować jako wskazanie kierunku, a nie jako ścisłą pojęciowo analizę. Stąd wskazówki bibliograficzne zostały tutaj pomyślane raczej jako postawienie zadań na różnorodnych polach badawczych. Nie można więc traktować niniejszego przyczynku jako wyczerpującego opracowania czy też pełnej oceny stanu aktualnych poszukiwań.

### Tereny dyskusji

Terenem, na którym odbywa się dyskusja wokół cudów, są przede wszystkim ściśle nauki przyrodnicze. Obecnie minął już

<sup>1</sup> F. Mauthner, *Wunder*, w: *Wörterbuch der Philosophie II*, München 1910, szp. 582 n. Cytat został skrócony bez zaznaczenia opuszczeń.

<sup>2</sup> W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, 1976<sup>3</sup> (wydanie specjalne), s. XIV. Zauważyć przy tym należy, że w dziele tym z zapowiadanego „dowodzenia” osłabiono przez odnoszenie się do parapsychologii itp. W takim przestarzałym świecie argumentacji znajdują się jeszcze niektóre artykuły ze skądinąd cennego dzieła biorowego: *Histoire des Miracles*, Angers 1983.

czas, kiedy teologia na terenie tych nauk szukała jeszcze pustych luk, w które można by wcisnąć ewentualne „cuda” Taka metoda apologetyczna (traktowania Boga i „boskości” jako „zapchajdziury” w świecie, który nie jest jeszcze do końca naukowo poznany, tzn. nie jest jeszcze pojęciowo prześwietlony, ale przynajmniej w założeniu jest możliwy do prześwietlenia) przeżywała wprawdzie jakiś czas temu jakby swe odrodzenie w związku z „zasadą nieoznaczoności” Heisenberga. Jednakże metoda ta nie jest do utrzymania tak z punktu widzenia teologii, jak i nauk przyrodniczych. Pomijając już to, że teologia z takimi „teoriami-zapchajdziurami” wdałaby się w wojnę na ciągle traconych pozycjach (w historii apologetyki można znaleźć na to przykre, namacalne wprost przykłady), stwierdzić należy, że argumenty takiej apologetyki trafiają w pustą przestrzeń z punktu widzenia tak teologii, jak i teorii nauk.

Béla Weissmahr<sup>3</sup> wykazał w przekonującej argumentacji, że traktowanie Boga jako „zapchajdziury” przeciwstawia się chrześcijańskiemu (a także filozoficznemu) wyobrażeniu o Bogu: „Nie do pomyślenia jest konkretne wydarzenie w świecie, które pochodziłoby tylko od Boga, a równocześnie nie od sił stworzonych, ponieważ sprzeciwiałoby się to zarówno boskości Boga, jak też jedności pochodzącego od Boga stworzenia. A mianowicie, jeśli Bóg uczyniłby coś wewnątrz świata bez pośrednictwa samodzielnie działających twórczo, wewnątrzświatowych przyczyn (nie wykluczając Jego bezpośredniej relacji w stosunku do stworzenia), to stałby się On w tym wypadku również wewnątrzświatową przyczyną tego wydarzenia (ponieważ należałoby Go traktować jako jedyną przyczynę danego zdarzenia). W ten sposób stanąłby On na równej płaszczyźnie z innymi stworzonymi przyczynami i przestałby być transcendentnym Stwórcą nieba i ziemi”.

Z punktu widzenia nauk przyrodniczych wyobrażanie sobie, jakoby nauki ściśle zdobywały coraz większy teren rzeczywistości i powoli zapełniały wiedzą białe plamy *terra incognita*, na której można by osiedlać cuda, jest pewną metodyczną, roboczą wskazówką, którą w opracowaniach popularnonaukowych wykorzystuje się jako śmiałą hipotezę. Tymczasem w odpowiedzialnym etosie fundamentalnej pracy badawczej inaczej przedstawia się

<sup>3</sup> Zasadniczo w dziele: *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, Frankfurt 1973. Por. także dyskusję: Walter Kern und Béla Weissmahr, ZKTh 16 (1974) 136—139, 426—430. Nasz cytat pochodzi ze streszczenia B. Weissmahr, *Natürliche Phänomene und Wunder*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, IV, Freiburg 1982, s. 141.

„postęp” nauki. Hans-Peter Dürr (pracujący naukowo jako dyrektor *Max Planck-Institut für Physik und Astrophysik* (Werner-Heisenberg-Institut), a ponadto będący laureatem pokojowej nagrody Nobla, wskazuje na paradygmaty naukowego postępu w fizyce, na tzw. „granice nauki” Fizyka (jako fundamentalna nauka przyrodnicza) bada coraz mniejsze fragmenty rzeczywistości, które można ostatecznie określić jedynie funkcjonalnie, ale nie treściowo, a ponadto opisuje ona ich „prawa” poprzez subiektywne potrzeby człowieka<sup>4</sup>. „Przyrodoznawstwo nie dotyczy właściwej rzeczywistości, pierwotnego doświadczenia świata lub — ogólniej — tego, co się za nim ukrywa, ale dotyczy jedynie pewnej określonej projekcji tej rzeczywistości, a mianowicie tego aspektu, który można wyfiltrować dzięki «właściwym» obserwacjom na miarę szczegółowych wskazań podawanych w podręcznikach z eksperymentami. Odpowiednio do swego projekcyjnego charakteru, uzyskana w ten sposób przyrodnicza wiedza w ogólności staje się ograniczoną wiedzą na temat metafizycznie przedstawionej, właściwej rzeczywistości. Poza tym taka projekcja nadaje wiedzy naukowej określone piętno, przez co zmienia się jakościowo charakter naukowego obrazu świata wobec rzeczywistości”. Stąd też autor dochodzi do wniosku: „Aby człowiek potrafił działać, potrzebuje on spojrzenia wykraczającego ponad swoją wiedzę naukową — jest mu potrzebne prowadzenie przez transcendencję”<sup>5</sup>.

To nie rzekome luki w przyrodniczym obrazie świata, lecz sam człowiek, otwarty na całość rzeczywistości, doświadczający rzeczywistości i aktywności, musi — patrząc w ten sposób — tworzyć zaczątki dalszych pytań. H. P. Dürr przenosi to przyrodoznawcze spojrzenie na płaszczyznę chrześcijańskiego wyobrażenia o transcendencji: „Uznanie cudu jest więc najdobitniej wyrażoną formą wyznania wiary. Bez uznania dialogicznego, wskazującego na transcendentną rzeczywistość, znaczenia pewnego zdarzenia, nie dojdzie do poznania cudu”<sup>6</sup>. Etnolog H. P. Dürr zebrał w dwóch obszernych tomach *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Philosophie und Psychologie*<sup>7</sup> całe spektrum naukowych wypowiedzi, które posiadają wprawdzie odmienną argumentację

<sup>4</sup> *Naturwissenschaft und Wirklichkeit. Der Beitrag naturwissenschaftlichen Denkens zu einem möglichen Gesamtverständnis unserer Wirklichkeit*, w: H. A. Müller, *Naturwissenschaft und Glaube*, Bern/München/Wien 1988, s. 73—74.

<sup>5</sup> H.-P. Dürr, *Physik und Transzendenz. Die grossen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, Bern/München/Wien 1986, s. 8.

<sup>6</sup> Tamże, s. 146.

<sup>7</sup> Frankfurt, s. 1981.

i dochodzą do różnych wyników, ale pozbawiają podstaw podane na początku, przeciwstawne wypowiedzi Fritza Mauthnera i Wilhelma Schamoni.

Etnologia jest więc dla H. P. Dürra podłożem jego argumentacji. W książce *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*<sup>8</sup> wykazuje on przy pomocy nagromadzonego, olbrzymiego materiału etnologicznego, że doświadczanego świata religii nie może opracować jakaś jedna racjonalistyczna nauka. W ocenianiu poglądów H. P. Dürra należy jednak wiedzieć, że w żadnym wypadku nie jest on zwolennikiem „nostalgii w stylu New Age” za kulturą indiańską, za szamańskimi praktykami czy ezoteryką. Podobnie dodaje on<sup>9</sup>, że „pociąg do racjonalizmu” jest jedynie „odwrotną stroną naiwnego i budzącego dziś rozczarowanie «pociągu do racjonalizmu»”. Jego uważna krytyka Mircea Eliade oraz ustosunkowanie się do *Lottergerede über Castaneda*<sup>10</sup> ukazują, jak bardzo stara się on ciągle na nowo sprawdzić oraz ocenić racjonalnie swoje wnioski uzyskane z obficie zebranego materiału. Równocześnie jednak otwiera się na nowe perspektywy. Tak więc w nawiązaniu do tezy R. D. Bairda, że „nie trzeba wierzyć w bogów obcej religii, aby móc ją zrozumieć”, stwierdza on, że „jeżeli zadaniem naukowca jest badanie tego terenu rzeczywistości (tj. religii — przyp. tłum.), to nie pozostaje mu nic innego jak wyznawać tę wiarę, albo tej wiary nie rozumieć. Równocześnie jednak może się zdarzyć, że wraz z przyjęciem wiary zniknie zdolność do uczynienia jej zrozumiałą dla tych, którzy jej nie znają. Niekiedy nie można z jednym tyłkiem (sic!) tańczyć na dwóch weselach”<sup>11</sup>.

Na terenie etnologii „cudowne zdarzenie” jest więc taką oczywistością, że tylko racjonalistyczna arogancja może je odrzucić, albo „odmitologizować” za pomocą taniej, kategorialnej ingerencji. Uczeń Erika Eriksona, Sudhir Kakar, pracujący jako psychoanalityk w New Delhi, dał wywierające wrażenie świadectwo o „cudownym świecie” obcej, religijnej kultury. W książce *Schamanen, Heilige und Ärzte. Psychotherapie und traditionelle indische Heilkunst*<sup>12</sup> opisuje on swoje doświadczenia z tradycyjnymi indyjskimi procesami i skutkami uzdrowień. Doświadczenia te stanowią wyzwanie dla zachodnich wyobrażeń. Autor nawiązał

<sup>8</sup> Pierwsze wydanie w 1978, następne bez zmian w serii Suhrkamp Taschenbuch, nr 1345.

<sup>9</sup> Por. wprowadzenie do: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, dz. cyt.

<sup>10</sup> Por. H.-P. Dürr, *Alcherniga oder die beginnende Zeit*, Frankfurt 1983.

<sup>11</sup> Traumzeit, dz. cyt., s. 545 n.

<sup>12</sup> München 1984, ss. 20, 29, 53, 35, 45, 80, 280 n.

znajomość z *pir* (mędrcom, starcem, kapłanem) Baba z meczetu Patteshah Dargah. Ten starszy wiekiem mężczyzna „ze specyficzną mieszanką pokory i widocznej dumy” pyta swoich pacjentów najpierw o sny, potem stawia im „różnicującą diagnozę” polegającą na „odróżnieniu rozmaitych *balas* (tzn. duchów i demonów)”, a wreszcie przepisuje pacjentowi „pobłogosławioną” wodę lub cukier. „Niekiedy dokonuje on także obrzędu *jhara*; jego rytuał jest podobny, z tą tylko różnicą, że Baba nie chucha na wodę, lecz w twarz pacjenta. Kiedy pacjent odchodzi i Baba o nim nie zapomni, posyła mu jeszcze na drogę krótką modlitwę o mniej więcej takiej treści: «Panie, nie zawieź tej biednej duszy. Zachowaj ją w zdrowiu i dobrej myśli». Sam Baba odrzuca «wszelką magię i czarodziejstwo», posiada jednak nienaruszony «respekt przed misterium». «Co zaś dotyczy jego uzdrawiającej działalności, Baba uważa siebie za łącznika z Allahem i za medium boskiej mocy, od której właściwie zależy uzdrowienie. Traktował siebie jedynie jako pośrednika; nie chciał słyszeć pochwał za dokonane uzdrowienia, ale jednocześnie nie czynił sobie żadnych wyrzutów w przypadku niepowodzenia». Zgromadzone przez Sudhira Kakara opisy «uzdrowień» dokonanych przez Baba czy też innych cudotwórców, jak również same opisy miejsc świętych, tworzą katalog, który jest podobny do opisów wydarzeń z Lourdes lub Fatimy. Można więc znaleźć opis «*quasi* epileptycznych napadów» Sundara, które «pozbawiały go świadomości» lub też opis napadów szału u Urmilli, które rozpoczynały się od «bólów na ciele i trudności z oddychaniem», a następnie w tej 18-letniej dziewczynie rozwijały takie siły, że potrzeba było dwóch lub trzech silnych mężczyzn, aby ją związać”.

Sudhir Kakar usiłuje swoje indyjskie doświadczenia podporządkować schematowi pojęć medycznych. I właśnie ta zachodnia, psychoterapeutyczna racjonalizacja (E. Erikson) czyni przekonującym jego świadectwo o hinduistyczno-muzułmańskich „cudach”: „Uświadomiłem sobie, że wszystkie medyczne środki są relatywne. Poznałem, jak bardzo każda zdrowa i dojrzała moralność może przemienić zrozumienie dla innych. Ciągłe «dogłębne poszukiwanie» trwałych śladów tej moralności we własnym Ja wydaje się warunkiem koniecznym dla każdego badania i rozumienia”. Inaczej mówiąc: Tylko ten, kto podważy oczywistość swej racjonalno-technicznie uformowanej wiedzy o tym, co „możliwe lub niemożliwe”, otrzyma dostęp do świata cudownych uzdrowień, który Kakar napotkał w Indiach.

Socjologiczno-religijna teza G. Kehrera, podana bez uzasadnienia jako samooczywista, wydaje się wobec powyższych stwierdzeń

reliktem minionej, oświeceniowej naiwności: „Nie do utrzymania jest niekiedy wprost wyrażane — często zaś *implicite* bronione — stwierdzenie, że procesowi poznawczemu sprzyja w pewien sposób odczuwana sympatia wobec przedmiotu nauki (a także religii)”<sup>13</sup>. Z takich stwierdzeń, a także z ewentualnej metody „prób i błędów” rozwija się tutaj metafizyka, która — wobec ogromnego materiału etnologicznego ze świata religijnych fenomenów — jest staroświecka. Przeszarżała jest również taka oto apologetyka: „Ponieważ cuda Jezusa, a zatem Jego Synostwo Boże oraz absolutność chrześcijaństwa” Eugen Drewermann<sup>14</sup> ma rację w tym miejscu: „Tak bardzo jeden cud wzmacnia wiarę w danej religii. I tak bardzo musi osłabiać ten argument wiary widoczna wielość cudów we wszystkich religiach”. Cud „nie stanowi prywatnego dobra jednej religii, ale jest składnikiem każdej prawdziwej religii; i ta okoliczność zmusza raz jeszcze do tego, aby w biblijnych cudach szukać pierwotności i prawdy religijnej nie w przeciwieństwie, ale w jedności z tradycjami «pogańskich» religii”.

Parapsychologia powiększa tę widoczną relatywizację „cudu” Jak dotychczas jej prace badawcze prawie że nie docierały na teren „cudownych” uzdrowień; a działo się tak również dlatego, że już z medycznego punktu widzenia pojawia się tu wiele rzeczy niezrozumiałych, nie do wyjaśnienia w strukturze naukowego rozumienia, tak że rzadko była stawiana kwestia powiązań parapsychologicznych. Należy jednak uwzględnić wyniki tej nauki, której powagi nie poddaje się już w wątpliwość. Z pewnością, niektóre „cudowności”, o których mówi etnologia, należą do tej dziedziny.

Rozróżnia się tutaj „dwa obszary badawcze”<sup>15</sup>. Po pierwsze, chodzi o kwestię, „czy ludzie, względnie organizmy żywe mogą uzyskać wiedzę o swym środowisku poza dotychczas znaną drogą doświadczenia”. W tym kontekście mówi się o telepatii („poza-zmysłowo przekazane innemu człowiekowi doświadczenie duchowego zdarzenia”), o jasnowidzeniu (kiedy nie ma pośrednictwa obcej świadomości) i o przewidywaniu (jeszcze nieistniejącej przyszłości). Druga zasadnicza kwestia polega na tym, „czy ludzie,

<sup>13</sup> G. Kehrer, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, s. 3. Typowe jest to, że autor *Fenomenologii religii* nie potrafi wskazać żadnego teoretyczno-naukowego miejsca wolnego w dualistycznym schemacie: „religijne powiązanie” i „neutralność”.

<sup>14</sup> *Tiefenpsychologie und Exegete*, w: *Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, Olten 1986<sup>2</sup>, ss. 75, 163.

<sup>15</sup> Z bezbrzeżnej literatury pragnę wybrać mały tomik H. Bendersa, *Umgang mit dem Okkulten*, Freiburg 1984<sup>2</sup>. Został on zaopatrzony w zaskakujące przykłady i służy nam jako synteza.

względnie organizmy żywe mogą oddziaływać na obiekty świata cielesnego, na systemy materialne, w sposób dotychczas w fizyce nie wyjaśniony". Chodzi tu o telekinezę lub psychokinezę. Niemiecki znawca tej dziedziny, Hans Bender relacjonuje np. eksperymenty z wyginaniem łyżeczek (nie tylko przez Izraelczyka Uri Gellera!), z myślowym zmienianiem obwodów elektrycznych, czy też próby myślowego uśmiercania bakterii. To wszystko przekracza znane nam fizyczne i biologiczne prawa.

Uznawany za teologa o trzeźwych poglądach, Bernhard Wernisch<sup>16</sup>, na gruncie kulturowych i parapsychologicznych poglądów na temat określonego sposobu parapsychologicznego oddziaływania, stwierdza: „Nie można z góry postawić granic, jak wielkie mogą być możliwości tego rodzaju parapsychologicznych działań. Możliwe jest, że w ten sposób można nawet uśmiercić. Przy czym nie chodzi tu o takie wypadki śmierci, kiedy ofiara wierzyła na oślep w moc czarodzieja, który mógł spowodować śmierć na odległość. Wydaje się, że istnieją też takie wypadki śmierci, które dokonują się w dziwnych okolicznościach, w związku z magicznym rytuałem, o którym mający zginąć nic nie wie”.

Eksperymentalnie zostało stwierdzone i etnologicznie potwierdzone, że takie tajemne moce, które być może posiada więcej ludzi, niż się sądzi, mogą się wyzwalać i wzmacniać poprzez ascetyczne życie, ćwiczenie koncentracji lub też poprzez wpływ sugestii. Przekonującą dokumentację w tym względzie podają dzieła Mircea Eliade: *Schamanismus oder archaische Ekstasetechnik*, oraz: *Yoga*<sup>17</sup>.

Paranormalne wydarzenia, uzdrowienia lub też wydarzenia w naturze, których przyrodoznawstwo nie potrafi wyjaśnić, mogą więc znaleźć wytłumaczenie, które radzi sobie całkowicie bez pojęcia „teologicznego cudu” (cokolwiek by się pod tym pojęciem kryło). Polski badacz, Ryszard Paciorkowski, dokonuje szczegółowych, medycznych i psychologicznych badań w dziele *Guerisons paranormales dans le Christianisme contemporain*<sup>18</sup> (ze szczególnym uwzględnieniem uzdrowień w Lourdes). Na wstępie stwierdza on: „Psychologiczna ocena paranormalnego uzdrowienia jako fenomenu religijnego jest tylko fragmentaryczna i nie jedyna”.

<sup>16</sup> Ch. Weis (pseudonim), *Begnadet, besessen oder was sonst? Okkultismus und christlicher Glaube*, Salzburg 1986, s. 59. Por. tenże, *Satanismus — Schwarze Messen — Dämonenglaube — Hexenkulte*, Mainz/Stuttgart 1988.

<sup>17</sup> Zürich 1956; 1960<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> Warschau 1976, ss. 145 (przyp. 272), 149. Moje stanowisko odnośnie do tej tak ważnej pracy, w: *Mystik, Selbsterfahrung, Kosmische Erfahrung, Gottes Erfahrung*, Mainz/Stuttgart 1989<sup>2</sup>, s. 87, należy poprawić zgodnie z tym, co tu piszę.

Taki sam fenomen może być prawomocnie wytłumaczony w odmienny sposób w innym kontekście, aniżeli chrześcijański w Lourdes. Czy jednak ten kontekst — w tym przypadku religijny — nie należy do samego zjawiska? „Fenomen jawi się bowiem zawsze w pewnym religijnym kontekście, wciela się w tę strukturę, i dlatego domaga się takiego wyjaśnienia, które odpowiada mu jako całości. Gdyby paranormalne uzdrowienie dokonane w religijnym kontekście zostało pozbawione swego religijnego tła, nie tracąc równocześnie nic ze swej struktury, stałoby się ono pozareligijnym fenomenem i pojawiłoby się w rzędzie paranormalnych fenomenów, którymi zajmuje się parapsychologia”

Kiedy zaś potraktuje się je jako całość, wówczas trzeba też je oceniać wraz z jego tłem religijnym. Czy jednak — jak uważa socjolog religii, G. Kehrer — można to tło pominąć, nie tracąc przy tym z pola widzenia istotnego elementu tego cudownego zjawiska? Wobec takiego pytania, R. Paciorkowski uznaje — wcale nie z powodu światopoglądowych uprzedzeń, ale ze względu na uczciwość wobec fenomenu — rolę wiary chrześcijańskiej jako ujęcia całościowego, jako „światopoglądu”. „Empiryk może obserwować elementy danego fenomenu, ale właśnie z tego powodu czyni to tylko od strony psychologicznej, według metod eksperymentalnych. Całościowe zaś rozpatrywanie, które uwzględnia także «pionowe», tzn. metafizyczne elementy, spoczywające na poziomych i empirycznych, nie może się dokonać na terenie badań doświadczalnych”. „Z punktu widzenia nauk ścisłych (*scientifiques dans le sens adopté généralement aujourd'hui*) nie ma żadnej pozytywnej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób odbywa się paranormalne uzdrowienie w kontekście religijnym. Kiedy jednak postawi się to pytanie na bazie, która odpowiada fenomenowi (a więc religijnej i metafizycznej) i która jest dostosowana do metodycznego pędu ludzkiej inteligencji (czyli skłania się ku czemuś więcej niż tylko czysta, pozytywistycznie rozumiana empiria), wówczas pojawia się pozytywna odpowiedź” „Element religijny, który towarzyszy paranormalnemu fenomenowi, także w sensie psychologicznym, a ponadto niemożność wyjaśnienia zjawiska na czyisto empirycznej płaszczyźnie, pozwalają na przyjęcie jako poprawnej logicznie hipotezy, że synteza obu elementów (fenomenowi i wiary religijnej) usprawiedliwia istnienie paranormalnych, cudownych uzdrowień”.

Język tego polskiego opracowania ucierpiał na skutek nadmiernie ostrożnych, a przez to skomplikowanych wypowiedzi. Jednakże w opracowaniu wiadomości tak psychologicznych i medycznych, jak też teologicznych, przewyższyło ono dawniejsze dzieła na ten temat (prawie wszystkie z obszaru języka francuskiego),



jak np. dzieła Jeana Lhermitte<sup>19</sup>. Podwójna teza tego opracowania odpowiada poglądom, które pochodzą z innych terenów badawczych:

— Apologetyczne traktowanie cudu jako bezpośredniej ingerencji Boga w porządek stworzenia jest dzisiaj z wielu racji nie do utrzymania. Nie można więc już argumentować w ten sposób: Tutaj wydarzył się jawny cud — a więc tutaj można poczuć dotknięcie Bożego palca.

— Czysto empiryczny sposób podejścia do cudu (o ile jest on dokładnie zastosowany) nie przesądza wcale o możliwości czy niemożliwości cudu wiary. Stwierdza się tylko: za pomocą wyników klasycznego przyrodoznawstwa nie da się danego zjawiska wyjaśnić.

— Wręcz przeciwnie, taki sposób podejścia ukazuje coraz wyraźniej, że nie może on objąć jednym spojrzeniem całej rzeczywistości, a tym samym tej przestrzeni, w której cuda wiary nabierają dopiero swojego sensu.

— Pojmowanie rzeczywistości jako całości oznacza zaś dla człowieka, że w swoim światopoglądzie — a jako chrześcijanin w swej wierze — uwzględni on fenomen „cudu”

### Cuda biblijne

Historia krytyki cudów biblijnych była już często wzmiankowana<sup>20</sup>. W swej dzisiejszej postaci krytyka ta posiada ciągle jako przodka XVIII i XIX-wieczny racjonalizm. „Problem pojawia się już u Kartezjusza. Świat podzielony na *res extensa* i *res cogitans* nie pozwala na żadne ingerencje”<sup>21</sup>. Zbędne jest dalsze prowadzenie krytyki jego poglądów po linii przyrodoznawstwa, ponieważ tak nauki przyrodnicze, jak i teologia przewyciężyły już wizję świata, zawartą w Kartezjuszowym podziale.

Z tego samego racjonalizmu zrodzona ostatnio literacka krytyka relacji o cudach wychodzi od biblijnego tekstu. U Rudolfa Bultmanna osiąga ona chyba swą największą ostrość, ale równocześnie swój najwyższy punkt. Również R. Bultmann<sup>22</sup> argumentował jeszcze w duchu racjonalizmu przeciwko „cudowi” jako

<sup>19</sup> *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952; *Le probleme des miracles*, Paris 1956.

<sup>20</sup> Por. znakomity, krótki, całościowy przegląd A. Kolpinga, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, Freiburg 1965, kol. 1262—1263.

<sup>21</sup> J. Baur, w: *Religion in Geschichte und Gegenwart III*, Tübingen 1962, kol. 1839.

<sup>22</sup> Cytowany przez R. Baumanną, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe IV*, München 1985, s. 325.

„złamaniu ustalonego prawem związku w naturalnym wydarzeniu”, które „dzisiaj nie jest już możliwe do dokonania”. „Cuda Nowego Testamentu zostały po prostu jako cuda. Nie można używać prądu elektrycznego i radia, a jednocześnie wierzyć w cudowny świat Nowego Testamentu”. Wprawdzie ten wyrwany z kontekstu cytat nie odpowiada zamierzeniom samego Bultmanna, a szczególnie jego religijnym przekonaniom, ale popularna recepcja jego twierdzeń przebiegała w tym właśnie kierunku, jaki ten cytat wyznaczył. Jednakże dzisiaj nawet taki egzegeta, jak Gerd Theissen<sup>23</sup>, który w ślad za Bultmannem z wielką perfekcją stosuje metody historii form i redakcji oraz wprowadza nowe metody z terenu literaturoznawstwa i strukturalizmu, stwierdza: „Bez wątpienia Jezus czynił cuda, uzdrawiał chorych i wypędzał złe duchy”

Pytania pojawiające się w tej problematyce — czy to ze strony krytycznych zastrzeżeń, czy to ze strony przyjmowania wiarą — uległy zmianom.

Krytyka literacka uważana jest w fachowej egzegezie jako bezsporne kryterium w ocenie biblijnych tekstów na temat cudów. Wyżej cytowana praca Gerda Theissena uznawana jest powszechnie za ważną syntezę współczesnych badań. Należy ją czytać jako kompendium fachowej wiedzy; może ona stanowić wzór opracowania źródeł i literatury pomocniczej, a ponadto została ona bardzo przejrzystie skonstruowana. Powyżej zamieszczony cytat kontynuowany jest stwierdzeniem: „Opowieści o cudach odtwarzają jednak te historyczne wydarzenia w pewnej uwznioślonej postaci” To uwznioślenie tego, co historyczne i faktyczne, rozpoczyna się — zdaniem G. Theissena — już u samego Jezusa. Także dla Niego cudowne czyny nie były „normalnymi” wydarzeniami (w sensie ówczesnego widzenia świata), ale momentami pewnego mistycznego dramatu: w nich realizowała się cudowna przemiana całego świata w *Basileia Theou*.

G. Theissen dochodzi do tego wniosku na drodze czysto literackiej, tzn. porównując, oddzielając od siebie i do siebie dopasowując teksty. Wydobyte zostały przy tym istotne spostrzeżenia.

Wydaje mi się, że najważniejszym i centralnym spostrzeżeniem było to, że Jezus w swych cudownych czynach „złączył dwa duchowe światy, które nigdy wcześniej nie były w ten sposób połączone: apokaliptyczne oczekiwanie uniwersalnej, zbawczej przyszłości oraz epizodalne urzeczywistnienie aktualnego cudownego

<sup>23</sup> *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974<sup>5</sup>, s. 274—276; por. 257—281, 242 n.

uzdrowienia” „Oczekiwanie przyszłości otrzymuje u Jezusa pewien rys terażniejszości; cuda stają się znakami tej uniwersalnej przemiany”.

Przepowiadanie Jezusa o „Królestwie Bożym pomiędzy nami”, o „teraz” zbawienia, znajduje w Jego cudotwórczej działalności nie jakąś podporę, która uzasadniałaby Jego posłannictwo, ale cuda są unaocznieniem tego zbawienia. G. Theissen chciałby wykazać, że pierwotna intencja cudów Jezusa została nieco zatarta już w rozwoju nowotestamentalnej tradycji, poniekąd oddzielona od Jego osobowości i jej „eschatologicznej” siły promieniowania oraz postawiona niejako obok Niego jako argumentacyjne poparcie dla prawdziwości Jego słów. A przecież właśnie w jedności słowa i czynu (dogmatycznie można by powiedzieć: bycia i działania) leży to, co odróżnia Jezusa Cudotwórcę od wszystkich innych, porównywalnych cudotwórców. Na potwierdzenie tej tezy G. Theissen gromadzi obszerny materiał z Nowego Testamentu.

Ostro krytykuje on także fachową teologię: „O ile Goethe mógł jeszcze twierdzić, że cud jest ulubionym dzieckiem wiary, o tyle współcześni egzegeci sprawiają raczej wrażenie, że cud jest nieprawym dzieckiem wiary, a jego istnienie usiłują z zakłopotaniem usprawiedliwiać”<sup>24</sup>. Patrząc od strony teologicznej, racjonalistyczne powątpiewanie o cudach stało się, z powodu jedności cudownego działania Jezusa z osobą Cudotwórcy, nie jedyną metodą hermeneutyczną.

Jeszcze wyraźniej dystansuje się od dziedzictwa oświeceniowego racjonalizmu (tzn. od negatywnej krytyki cudu) Klaus Berger w swej hermeneutyce Nowego Testamentu: „Mesjasz jest ukonkretnieniem tego, co niewiarygodne. Wprawdzie poszczególne cuda mogą nie być historycznie dowiedzione, jednakże historycznie oceniając, Jezus nie jest zrozumiały bez cudów — nawet jeśli pojmuje się je tylko w sensie antycznym jako niecodzienne okazanie mocy”<sup>25</sup>.

Wydaje mi się, że krytyka krytyki literackiej winna być jeszcze bardziej zasadnicza. Peter Dinzlbacher wskazuje drogę ku temu z punktu widzenia innej dziedziny naukowej. W dziele *Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters*<sup>26</sup> streszcza on swe wcześniej poczynione uwagi krytyczne na temat mediewistyki: „Kierunek interpretacji dalece odbiega od autentycznej i bezpośredniej relacji o przeżyciu ku skonstruowanej literac-

<sup>24</sup> Tamże, s. 294 n.

<sup>25</sup> *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Gütersloh 1988, s. 403.

<sup>26</sup> *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 117 (1988) 1-22, 9 n.

ko fikcji”. Czy wolno jednak, stawia dalej pytanie, odmówić faktyczności relacjom o mistycznych doświadczeniach ze średniowiecznych żeńskich klasztorów z tego tylko powodu, że poruszają się w takiej samej topografii? Dinzeltbacher argumentuje: „Aby uświadomić sobie niewłaściwość badania «toposu» dla rozstrzygnięcia kwestii fikcyjności lub «realności» tekstu, wystarczy banalne porównanie z informacjami o wypadkach samochodowych, które pojawiają się ciągle w naszych gazetach i często powtarzają się w tych samych słowach. Czy zostały one napisane tylko po to, aby zapełnić strony, czy też chodzi w nich o rzeczywiste wydarzenia?” Nawet jeśli w jakiejś relacji jednoznacznie wykazałoby się zapożyczenia z innego źródła, to i tak nie świadczyłoby to przeciwko faktyczności tego, co zostało opowiedziane przy pomocy zapożyczonego „toposu”. Dla średniowiecznego człowieka zapożyczenie „toposu” od jakiegoś autorytetu było raczej „gwarancją autentyczności” niż wyrazem dalekiego od rzeczywistości opowiadania. Drastyczne porównanie z informacjami o wypadkach samochodowych zyskuje dla dawnej literatury jeszcze większą siłę argumentacyjną; albowiem oryginalność (czyli niejakkolwiek zależność i trwanie w strumieniu tradycji, ale twórczość i nowatorstwo) stała się typowo współczesnym ideałem, którego w żadnym wypadku nie wolno przenosić na dawno spisane relacje.

Jednak dzisiejsza egzegeza trzyma się w dalszym ciągu krytykowanej przez P. Dinzeltbachera metody krytyki literackiej. Dla naszej kwestii oznacza to, że topiczna zależność jest dowodem na fikcyjność. Taką egzegetyczną argumentację podchwycił także E. Drewermann<sup>27</sup>: „Opowiadanie o uzdrowieniu sparaliżowanego zdradza tak wielką hellenistyczną typologię, że — historycznie patrząc — prawie bezsensowne jest pytanie stawiane w duchu I. Maischa, czy relacjonowane zdarzenia rzeczywiście miały kiedyś miejsce” Pozostaje jednak pytanie o metodę: czy można topologiczne i typologiczne podobieństwo traktować bez zastrzeżeń jako zależność? Wprawdzie takie pytania stawiane są coraz częściej w egzegezie Nowego Testamentu<sup>25</sup>, ale wydaje mi się, że są one jeszcze zasadniczo wykorzystane dla metodyki. L. Thomas<sup>29</sup>, przyznając rację R. Peschowi<sup>30</sup>, pisze w popularnym opracowaniu na temat

<sup>27</sup> *Das Markusevangelium I*, Olten 1987, s. 228.

<sup>28</sup> Por. D. Schellong, *Hinweis und Widerspruch. Zum Verständnis der Wunder Jesu*, *Zeitwende* 45 (1974) 390—407.

<sup>29</sup> *Der Seelsorger antwortet: Hat Jesus Wunder gewirkt?*, Stadt Gottes 112 (1988) Dezember.

<sup>30</sup> O pracach Pescha na ten temat oraz o kwestiach kontrowersyjnych informuje znakomite wprowadzenie A. Suhla (szczególnie ss. 12—23, 29—33)

cudów: „Przy analizowaniu nowotestamentalnych opowieści o cudach nie można zakładać historyczności opowiadanych wydarzeń; należy ją wykazać”. Czy jednak nie należałoby argumentować odwrotnie: „... nie można zakładać niehistoryczności; należy ją wykazać”? Doskonała praca G. Theissena rozpoczyna się także od krytyki literackiej i przetrzebia teksty metodą historii redakcji, uznając ich zależność i redakcyjne przeróbki na podstawie czasowego porównywania i literackich podobieństw. W ten sposób autor wykluczył jako niehistoryczne wiele fragmentów i dopiero na koniec postawił pytanie o faktyczność tego, co pozostało po przeprowadzeniu krytyki literackiej.

W obecnych czasach właśnie przyjęcie wiedzy z innych terenów dyskusji wokół cudu otwiera nowy, pozytywny dostęp — mimo stanowiska Bultmanna — do wyjaśniania nowotestamentalnych cudów. Praca G. Theissena przetorowała najważniejsze drogi; uważam jednak, że krytyczna refleksja na temat tej metody została dokonana jeszcze za mało radykalnie. Po pierwsze bowiem, zbyt przesadna jest dziś zasadnicza, powszechna nieufność do relacji o cudach, spowodowana klasyczo-racjonalistycznym myśleniem. Po wtóre zaś, stająca się powoli klasyczną metoda krytyki literackiej, która na podstawie podobieństw tekstów (topologia, typologia, a także bezpośrednia zależność) odmawia im prawdy historycznej, jest bezprawnym zacieśnieniem.

Zacieśnienie to próbowały w ostatnich latach przewyciężyć psychologiczne interpretacje tekstów biblijnych; tym samym stały się one bardzo rozpowszechnione. Również G. Theissen — zwłaszcza w późniejszych pracach <sup>31</sup> — wprowadza odpowiednie poszerzenia, dokonując przede wszystkim interpretacji pastoralnej.

Tę psychologiczną metodę w sposób najbardziej kompetentny rozwinął Eugen Drewermann: <sup>32</sup> „Za pomocą badań historycznych i obiektywnego opisywania nie można dotrzeć do płaszczyzny realności, która posiada istotne znaczenie w religii; płaszczyzna ta bowiem nie leży nigdy w przeszłości, ale bezpośrednio w ludziach wszystkich czasów. Jeśli ona nie zostanie zrozumiana i uznana jako stały punkt odniesienia, nie można w historycznych tekstach,

do zbiorowego dzieła: *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Darmstadt 1980.

<sup>31</sup> Por. *Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses. Hermeneutische und didaktische Überlegungen*, WPKG 65 (1976) 289—301.

<sup>32</sup> *Des Markusevangelium I*, dz. cyt., s. 31 n. W szerokim wprowadzeniu do tego komentarza (I, s. 1—123) znajduje się dobry wstęp do jego poglądów, które szerzej rozwinął on w: *Tiefenpsychologie und Exegese*, I i II, dz. cyt.

które świadczą o doświadczeniach, dostrzec trwałej prawdy i znaczenia jej kształtów, ani ich wymowy". W psychologii głębi<sup>33</sup> „istnieje zatem wspólne źródło człowieczeństwa, któremu także religia zawdzięcza swój początek. Przy czytaniu religijnych tekstów obcej kultury i minionych czasów (a więc także Nowego Testamentu) chodzi przede wszystkim o uświadomienie sobie psychicznych, pierwotnych doświadczeń, których rzeczywistość jest zaklęta i wyjaśniona w owych tradycjach". „Wydaje się, że takie początki można spotkać raczej w nieświadomości ludzkiej duszy, aniżeli w świadomości”.

Nie jest zadaniem niniejszego artykułu podejmowanie wątków rozumowania E. Drewermanna i snucie ich do końca<sup>34</sup>. W każdym wypadku jest ono nieco pogmatwane, gdyż w swojej krytyce, pod wieloma względami słusznej, wobec współczesnej egzegezy autor zajmuje często zbyt przeakcentowane pozycje, krytykując zaś teologię dogmatyczną wybiera sobie za cel słabe, przebrzmiałe już stanowiska.

Nie można jednak dzieła E. Drewermanna ustawiać równolegle z innymi próbami, w których postać i czyny Jezusa rozplływają się w psychologicznych obrazach. Proboszcz ewangelicki i psychoterapeuta, Helmut Hark<sup>35</sup>, próbuje kwestię „historyczności” lub fikcyjności rozwiązać, podając trzecią możliwość: psychologiczną siłę symboliczną. „Za pomocą myślenia analogicznego oraz nowych możliwości rozumowania w kategoriach psychologii głębi udało się mi i wielu podobnie myślącym ludziom połączyć przeciwieństwo pomiędzy historycznym Jezusem a przepowiadającym Chrystusem, które było niemożliwe do połączenia dla teologii i egzegezy. Opisane w Biblii wydarzenia, czyny i postacie rozumiemy z góry w sensie symbolicznym w ten sposób, że warianty i odzwierciedlenia każdego tekstu są «dla nas», i to daje możliwość odpowiedzi na nasze pytanie dotyczące wiary i życia”.

W przeciwieństwie do tego E. Drewermann podkreśla w ważnych miejscach (choć rzadko) swego obszernego dzieła znaczenie Jezusa historycznego:<sup>36</sup> „Osoba Jezusa Chrystusa znajduje się dla mnie właśnie dlatego absolutnie w centrum, ponieważ jest

<sup>33</sup> Tenże, *Strukturen des Bösen II*, Paderborn 1988 (wydanie specjalne), s. XXVIII.

<sup>34</sup> Por. *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*, Freiburg 1989<sup>2</sup>.

<sup>35</sup> *Jesus der Heiler. Vom Sinn der Krankheit*, Olten 1988, ss. 8, 40.

<sup>36</sup> *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks Tiefenpsychologie und keine Exegese*, Olten 1988, s. 60 n; *Das Markusevangelium II*, dz cyt., s. 718 n. Por. *Strukturen des Bösen III*, dz. cyt., ss. LXI n., 519—521, 531—533.

On Jedynym, który poprzez swój strach w Getsemani otworzył nasz strach przed Bogiem. Albowiem właśnie strach uważam za zasadniczą siłę wyobcowującą człowieka od Boga, od siebie samego i od otaczającego go świata; i dlatego potrzebujemy jakiejś absolutnej osoby, która mogłaby nas wyprowadzić z więzienia nas samych w getto strachu. Jedynie w tej perspektywie wszystko, co Biblia mówi o Chrystusie (włączając «skandal krzyża»), wydaje mi się konieczne i nieodzowne; tylko ten, kto uprawia teologię w egzystencjalnym «samouspokajaniu się» przez «jakąś obiektywną naukę», może wpaść na pomysł, że można by Chrystusa wymienić na Budę, Laotse lub co tylko się zapragnie. W żadnej postaci z dziejów religii nie znajdzie się takiego absolutnego przeciwstawienia strachu i zaufania, jak w osobie Jezusa; w odniesieniu do tej jedynie kestii Jezus jest rzeczywiście «Zbawicielem świata»<sup>37</sup>. W podobny sposób autor kończy również swój komentarz do Ewangelii Marka, traktując wizję zmartwychwstania jako owoc przezwyciężonego przez Jezusa strachu: „Droga niewiast do grobu do «Galilei» jest ostatnim, ostatecznym nawróceniem naszego życia, którego możemy nauczyć się dzięki śmierci Jezusa. To jest zmartwychwstanie Jego i nas wszystkich. Co jednak stanie się z nami w śmierci? Opowiadania wielkanocne Nowego Testamentu nie dają właściwie na to ciągle powtarzane pytanie żadnej odpowiedzi; wyznaczają zaś kierunek, w którym możemy pomyśleć to, co jest nie do pomyślenia, i wyobrazić sobie to, co jest niewyobrażalne. Miłość, która pozwala nam żyć, sama nie może nigdy umrzeć... I tak jak miłość stanowi jedyną przyczynę, dla której jesteśmy osobami na świecie, tak daje nam ona także podstawę naszej nadziei na życie wieczne po drugiej stronie psychicznej śmierci”.

Nie byłoby rzeczą trudną od takich, wyrosłych na podłożu psychologii głębi spostrzeżeń, przerzucić pomosty do postaci Jezusa, takiej, jaką jest ona widziana w chrystologicznych zrębach przez współczesnych dogmatyków. W powyższym kontekście E. Drewermann wspomina teologię śmierci Karla Rahnera<sup>38</sup>. Również próba kardynała Ratzingera, aby dogmatycznie zbliżyć się do historycznego Jezusa poprzez przeżyta jedność między byciem i działaniem, mogłaby przerzucić most do „chrystologii” Drewermann: „Poszerzenie rozumienia, które nazywamy wiarą, odbywa się w ten sposób, że chrześcijanie rozpoczynając od spojrzenia

<sup>37</sup> Por. *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über Martyrium*, Freiburg 1958. Obszerny wykaz bibliograficzny E. Drewermann nie zawiera tej ważnej pracy.

<sup>38</sup> *Einführung in das Christentum, Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968<sup>5</sup>, s. 165 (lekko zmienione).

na krzyż napotykali na identyfikację osoby, słowa i działania. Po tym rozpoznawali oni to, co jest istotne i ostatecznie rozstrzygające, to, wobec czego wszystko inne jest drugorzędne... W drugim kroku powracali oni refleksją od uzyskanego w ten sposób rozumienia Jezusa ponownie do Jego słów... Jego orędzie, czytane od tyłu, jest takie, że zawsze naprowadza na owo Ja, na identyczność słowa i osoby. Jego egzystencja jest zatem Jego słowem”

Takie lub inne pytania, jak np. czy sam dodatek z dziedziny psychologii głębi nie jest zacieśnieniem szerszego dostępu, który z ludzkiej subiektywności prowadzi do Jezusa, nie wchodzi tutaj w rachubę (por. sztukę i poezję, które wykorzystuje sam Drexlermann). Z punktu widzenia dodatku psychologicznego należy jednak cuda Jezusa rozpatrywać podwójnie.

Czy koniecznie trzeba ewangeliczne „relacje o cudach” pojmować jako baśniowo-legendarne wyobrażenia, jako symboliczne przedstawienie ponadpojęciowej i ponadobrazowej treści wiary? Helmut Hark próbuje w tym właśnie kierunku szukać pośredniego rozwiązania pomiędzy „przyrodoznawczą” negacją a „wierzącą afirmacją” cudu. Nie trzeba raz jeszcze wykazywać, że takie rozwiązanie nie oddaje sprawiedliwości ani „przyrodoznawstwu” ani „wierze”. Oczywiście, skrupulatny badacz Pisma św., który bierze na serio pod uwagę przedstawioną przez G. Theissena mentalność óczesnych czasów, powinien liczyć się także z tym, że „cuda” Jezusa można wyjaśniać w sposób „symboliczny”. W taki ostrożny sposób wypowiada się np. Hans Urs von Bathasar<sup>39</sup> na temat tak zwanych „naocznych cudów”: „uspokojenia jeziora i burzy, rozmnożenia chleba, przemienienia wina, wskrzeszenia umarłych”. W tych cudach „duchowa symbolika posiada przewagę nad cudownością... Można pytać, co może być jądrem epifanii, względnie jak dalece opisy te przewyższają literacko starotestamentalne cuda Mojżesza i Eliasza. Jednakże ujęcie cudotwórcy w jego pośredniczącej funkcji wewnątrz Przymierza jest niezbywalne w Starym i Nowym Testamencie”.

Kolejne i bez wątpienia ważniejsze dla wiary pragnienie dotyczy poznania i zrozumienia cudu: Czy w rozumowym podejściu do cudu nie należy uwzględnić ówczesnej subiektywności rozumującego człowieka? „Dla teologii bardzo ważne jest to, aby dogmaty chrześcijaństwa, wypowiedzi o obiektywnej rzeczywistości Boga (a także objawienia biblijnego) połączyć z obrazami nadziei i tęsknoty, które znajdują się w ludzkiej duszy i w których może się pojawić jedynie Bóg; w innym wypadku będzie ona przema-

<sup>39</sup> *Herrlichkeit. Eine Theologische Asthetik II, 2, Neuer Bund, Einsiedeln 1969.*



wiała jedynie do rozsądku człowieka, i to przy pomocy nauki, dla której w rozumie nie znajdzie się żadnej, względnie tylko jedną paradoksalną podstawę”<sup>40</sup>.

Takie jest podstawowe, hermeneutyczne pytanie, dotyczące nowotestamentalnych cudów: Czy „transcendentny” Bóg i Jego dzieła mogą być w ogóle dotknięte (rozumem, wiarą, zmysłami) za pomocą aparatu pojęciowego, zaczerpniętego z empirii i rozszerzonego w kategoriałną logikę? Można krytykować specjalną, psychoanalityczną metodą E. Drewermanna; ale podstawowa myśl jest jasna, że dla czysto empirycznych, historycznych i pojęciowo-logicznych metod naukowych „cudowność”, która ma na uwadze Boga, jest zasadniczo niedostępna. E. Drewermann próbuje zatem otworzyć na transcendencję empiryczno-pojęciowy obszar poprzez świat psychologii głębi. Można i należy zastanawiać się nad tym, w jaki sposób dałoby się to faktycznie uczynić (czy czystą psychologią głębi, czy też poprzez ludzkie próby poszukiwania sensu, które dokonują się np. w poezji). Sam fakt takiego otwarcia wydaje mi się jednak teologicznie (jak również po ludzku) rzeczą konieczną, aby spotkać prawdę o cudach Jezusa.

Starożytna egzegeza dokonywała takiego otwarcia w obchodzeniu się z Biblią przez łatwe samozrozumienie na terenie wiary, a także poprzez „obrazy” wywodzące się z „duchowego sensu Pisma św.”. Dzisiaj metody te muszą być inne, sama jednak metodologiczna podstawa niewiele się zmieniła<sup>41</sup>.

Innymi słowy: kwestii nowotestamentalnych cudów (czy też innych) nie da się całkowicie oddzielić od kwestii osobistej wiary. Poprawna metoda przy badaniu nowotestamentalnych cudów musi więc o wiele wcześniej, niż się to powszechnie dzieje, postawić i przemyśleć kwestię tego hermeneutycznego uwarunkowania.

### Cud zmartwychwstania Jezusa

Zaskoczenie rodzi fakt, że powszechnie przyjęło się oddzielać prawie zupełnie pytanie o „cuda” Jezusa w czasie Jego nauczania w Galilei i Judei od „cudu” Jego zmartwychwstania. Dopiero stwierdzenia na temat cudów, zamieszczone przez Thomasa Pröpera w książce *Bittgebet — Testfall des Glaubens*<sup>42</sup>, jakby ubocznie zwróciły uwagę na to, że wiara w Jezusowe świadectwo „dodaje nam odwagi” do wyrażania próśb itd., ponieważ „sam Bóg zidentyfikował się z dziejami Jezusa poprzez Jego zmartwych-

<sup>40</sup> E. Drewermann, *Strukturen des Bösen II*, dz. cyt., s. XXVIII.

<sup>41</sup> Por. moją pracę w zbiorowym dziele podanym w przyp. 34.

<sup>42</sup> Wydane przez G. Greshake i G. Lohfinka, Mainz 1978, s. 89.

wstanie i dzieje te na nowy sposób dalej kontynuuje”. U G. Theisena zupełnie brakuje tematu zmartwychwstania Jezusa; hermeneutyczną refleksję na ten temat pomija także Berger.

Fakt ten dziwi tym bardziej, że w wielkich czasach analiz historii form Nowego Testamentu centralną rolę w wyjaśnianiu grała powielkanocna interpretacja przedwielkanocnego Jezusa, a zatem „cudowne spojrzenie” na historycznego Jezusa z perspektywy doświadczonego Zmartwychwstania. Oddzielenie „Chrystusa wiary” (interpretowanego z punktu widzenia doświadczonego Zmartwychwstania) od „Jezusa historii”, a tym samym wszystkie starania historii form i historii redakcji krążyły wokół przed- i powielkanocnego Jezusa Chrystusa.

Również Hans Kessler ze zdziwieniem konstatuje w swej książce *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*<sup>43</sup> fakt, że brakuje dogmatycznej oraz egzystencjalno-egzegetycznej refleksji o zmartwychwstaniu Jezusa. Następnie zaś rozpatruje on „zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa z biblijnego, fundamentalno-teologicznego i systematycznego punktu widzenia”. Jego metodę naukową można by określić jako „aporetyczną”: analizuje on we wszystkich myślowych aspektach to, co daje się potraktować jako historyczna podstawa biblijnych opowiadań o Zmartwychwstaniu. Chodzi tu — ogólnie mówiąc — o fakt wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, a nie o treść jej wiary w Jezusa i w Jego zmartwychwstanie. Z kolei autor wykazuje w subtelny i bardzo przekonującym łańcuchu argumentacyjnym, że tej „wiary” nie da się uzasadnić czysto empirycznie (szokiem, kompensacją, wizjami, przeżyciem nawrócenia itd.). Podobnie jak Paciorkowski odnośnie do cudów w Lourdes, Kessler stwierdza, że wszystkie próby, poczynając od Dawida Friedricha Straussa aż do Rudolfa Pescha, nie wystarczą do tego, aby wytłumaczyć fenomen biblijnej wiary w Zmartwychwstanie. Jedynie krok na teren „transcendencji”, krok na teren wiary w Zmartwychwstanie daje odpowiedź na to pytanie i może rozwiązać wszystkie niejasności.

Uznanie, jakie pracy Kesslera przyznała tak progresywna, jak i konserwatywna strona, świadczy o tym, że położył on solidny fundament pod dalszą refleksję. Krytyka E. Drewermanna nie dotyczy sedna poglądów H. Kesslera<sup>44</sup>, ale nie bez racji zauważa ten autor, że Kessler „ani jednym słowem nie porusza bardzo ważnego, pozabiblijnego, ludzkiego tła wiary w Zmartwychwstanie, co dziś stało się czymś powszednim w teologii”.

<sup>43</sup> Düsseldorf 1985, s. 243 n.

<sup>44</sup> *Ich steige hinab in die Barke der Sonne. Meditationen zu Tod und Auferstehung*, Olten 1989, s. 248, przyp. 2.

H. Kessler swą aporetyczną metodą, która wyprowadza uzasadnienie Zmartwychwstania z faktu wiary, dochodzi do wniosku: „Wystarczającą podstawą wiary staje się raczej ziemski i ukrzyżowany Jezus, aniżeli Zmartwychwstały po Wielkanocy i na nowo obecny w Duchu. Ziemski i ukrzyżowany Jezus jest więc całkowicie trwałą podstawą wielkanocnej wiary, ale dopiero jako wskrzeszony, obecny Chrystus, jako *Christus praesens*”. Z tego spostrzeżenia (o jedności przed- i po-wielkanocnego Jezusa) wykazuje on dalej, że w wierze w prawdę Zmartwychwstania zawarte są kolejne implikacje: a) wiara w Boga, „który — niejasno oczekiwany, poznawany i zapoznawany w całej historii ludzkości — w konkretnych dziejach Izraela dał się poznać jako jedyny Bóg i Pan wszechświata oraz historii poprzez obietnicę, przykazania i sąd”; b) wiara w Boga, „który w dziejach i osobie konkretnego Jezusa z Nazaretu zaczął rozszerzać swoje panowanie nieograniczonej, udzielającej się, usprawiedliwiającej i ratującej dobroci wobec zagubionego człowieka”; c) wiara w Boga, „który poprzez zmartwychwstanie i wywyższenie Jezusa ostatecznie zaprowadził swe panowanie w jednoczącym i ożywiającym Duchu przeciwko zniszczeniu (grzechowi i śmierci), które dzieli ludzi i niweczy życie”

Inaczej mówiąc: wiara w zmartwychwstanie Jezusa implikuje całą wiarę chrześcijańską. I tylko w tej wierze nabierają pełnego znaczenia „przedwielkanocne” cuda. To, do czego współczesna egzegeza za pomocą analiz literacko-krytycznych dochodzi niejako od dołu, potwierdza się z perspektywy egzegezy Zmartwychwstania i nabiera większej siły argumentacyjnej: tylko całościowa wiara ma znaczenie. To ona posiada w sobie siłę przekonania, którą można śledzić metodami naukowymi. Tutaj jest też miejsce dla postępowania dowodowego, które szerzej przeprowadził kardynał Newmann w *Grammar of Assent*: Żywy konkret nie jest uznawany poprzez logiczny proces dowodowy, ale poprzez *Illative Sense*, czyli przez poznanie, które od ogólnego odczucia fenomenu zbliża się do jego rzeczywistości. Podobne myśli rozwijał także Hans Urs von Balthasar w pierwszym tomie *Herrlichkeit*.

Dopiero z takiej ogólnej perspektywy wyłania się odpowiedź na pytanie o cuda Jezusa i o cuda, które Kościół przedstawia np. przy kanonizacji:

Wiara w Jezusa, którą już za Jego życia wyznawali uzdrowieni, jest — zdaniem H. Urs von Balthasara <sup>45</sup> — „poniekąd czasownikiem w zdaniu i dopiero dzięki Zmartwychwstaniu staje się on

<sup>45</sup> *Herrlichkeit*, dz. cyt., s. 308.

rzeczownikiem, który zawsze zawierał się w czasowniku — możliwy do sformułowania, lecz ukryty. Rzeczownik ten nie mógł się ujawnić, ponieważ Jezus dopiero przez dokończenie zdania, czyli przez Krzyż i Zmartwychwstanie, stał się rzeczywistym przedmiotem wiary: Tym, przez którego Bóg ostatecznie dokonał swoich potężnych czynów, i Tym, który sam stał się — działając i cierpiąc aż do końca — spersonifikowanym Czynem”.

### Cud i cuda

Istotę cudów i ich znaczenie możemy zobaczyć w pełni dopiero poprzez ten jedyny i w tym jedynym cudzie Zmartwychwstania Jezusa. Ten cud jest jakościowo inny od wszystkich pozostałych cudów. Nie jest on jakimś „pojedynczym” czynem Boga pośród innych czynów. Jest to czyn Boga, w którym ma swój szczyt i streszcza się Jego działanie wobec świata.

Cud zmartwychwstania Jezusa wzywa także całego człowieka z jego osobistym aktem wiary, aby on ten cud przyjął i potwierdził; ten cud zanurza też człowieka w oczekiwane, będące przedmiotem wiary, zmartwychwstanie.

Z powyższych rozważań wyłania się pogląd na to, co dzisiaj oznaczają cuda:

a) Cudowne uzdrowienia, które Jezus zdziałał za swego życia w Palestynie i które ciągle na nowo dokonują się w chrześcijaństwie, zostały w powyższych rozważaniach jednocześnie i potwierdzane i zrelatywizowane:

Zostały potwierdzone, ponieważ ich negacja, z punktu widzenia współczesnej refleksji naukowej, szła jedynie po linii ograniczonego, niemalże przesadnego, „oświeceniowego” stanu wiedzy.

Zostały zrelatywizowane, ponieważ te same cuda są możliwe i rzeczywiście się dzieją także poza wiarą chrześcijańską (sam Jezus mówił o demonach). Ponadto, rzeczywistość tych cudów leży na płaszczyźnie ukazanych przez B. Weissmähra *causae secundae*, a także na płaszczyźnie psychosomatycznych, parapsychologicznych lub innych, nieznanach nam jeszcze, przyczynowości.

b) Dopiero zmartwychwstanie Jezusa lub — w myśl opracowań egzegetycznych — jedność cudów Jezusa z Jego eschatologicznymi wypowiedziami o zbawieniu nadaje niepowtarzalność Jezusowi Cudotwórcy. To z kolei odpowiada wczesnochrześcijańskiej, sformułowanej przez św. Pawła, nauce o roli zmartwychwstania Jezusa dla wiary chrześcijańskiej i dla zaplanowanego przez Boga sensu Kosmosu.

Chciałbym jednak w tym miejscu postawić pytanie: Czy w tym samym nie wyraża się zaufanie wobec Bożego panowania nad

wewnątrzświatową przyczynowością? „Cielesne” trwanie po śmierci (jako kontynuacja lub stworzenie na nowo) nie da się bowiem pojąć w ramach wypracowanej przez Weissmähra wewnątrzświatowej przyczynowości. Dzięki Zmartwychwstaniu Jezusa mamy nadzieję — wbrew biegowi natury. Inaczej mówiąc: zmartwychwstanie Jezusa leży na tej samej płaszczyźnie, co Boże stworzenie i działanie łaski.

c) Wszystkie cuda Jezusa objawiają się w pełni dopiero z perspektywy Jego zmartwychwstania. Dlatego nie można wobec nich zupełnie abstrahować od subiektywnej wiary człowieka.

d) Można i należy prawomocnie postawić pytanie o historyczność ewangelicznych relacji o cudach; jednakże pozostałością minionego, racjonalistycznego myślenia jest tendencja, aby kwestionować historyczność każdej relacji.

e) Psychologiczne próby rozumienia oraz etnologiczne podobieństwa mogą pomóc w uchwyceniu hermeneutycznego rozdźwięku pomiędzy uznaniem faktyczności cudu a subiektywnym nastawieniem wiary w stosunku do cudownej działalności Jezusa.

Ważniejsze jest jednak uzmysłowienie sobie tego, że w cudownym działaniu Jezusa (a także w autentycznych cudach dokonujących się w Kościele) uwidacznia się obecność Bożego zbawienia między nami i że mają one także znaczenie „dla mnie” (*pro me*).

f) Trzy płaszczyzny cudu i jego poznawania przesuwają się tym bardziej ku sobie, im bardziej wnika się w egzystencjalną prawdę cudu:

Płaszczyzna empirycznego dowodzenia: na niej można stwierdzić, czego jeszcze nie wiemy i czego (jeszcze) nie potrafimy wyjaśnić.

Płaszczyzna psychologicznego i innego rozumienia: tutaj egzegeza i teologia pastoralna winny odważniej niż dotychczas wykorzystywać etnologiczne, psychologiczne lub parapsychologiczne źródła.

Płaszczyzna wiary: jest ona do końca określona poprzez wiarę w Zmartwychwstanie i poprzez nadzieję na własne, cielesne zmartwychwstanie. Dopiero na niej położony jest zwornik chrześcijańskiego spotkania z cudem.

„Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania? Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał. A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 12-14. 20).

tłum. ks. Zenon Hanas SAC