

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

MOC DUCHA W CUDOWNYCH ZNAKACH JEZUSA

Problematyka cudów, cudownych wydarzeń czy znaków należała i należy do zagadnień wciąż popularnych, aktualnych i budzących zainteresowanie. Wskazuje na to w naszym stuleciu obszerność literatury z zakresu taumaturgii. W samej tylko współczesnej myśli teologicznej problematyka ta jest dość kontrowersyjna.¹

W naszej rzeczywistości, z jednej strony zauważa się tendencje do zaprzeczenia możliwości zaistnienia cudu. Walter Kasper zaważa, że «człowiek ery nowożytnej, jeśli w ogóle dopatruje się w czymś cudu, to w stałych prawach natury i jej porządku. Natomiast historia - to dla niego miejsce, w którym się cud po prostu realizuje. Gdy zaś mówi o cudach - na przykład o siedmiu cudach świata, o cudzie gospodarczym lub o cudach techniki - to sięga do przenośni, bo to, co za pomocą tego słowa określa, uważa przecież za własne osiągnięcie»². Z drugiej zaś strony, zauważa się nadmierne poszukiwanie cudów i nadzwyczajnych wydarzeń, roszcząc nawet pretensje do posiadania pewnych właściwości taumaturgicznych.

Współczesne publikacje teologiczne podkreślają niejednokrotnie wielką wagę właściwego podejścia do problematyki cudu w naszej rzeczywistości, wyczuwając na niebezpieczeństwa płynące z coraz częściej stosowanej obecnie praktyki paramirakulistycznej. Chodzi o to, by uchronić przed «naiwnością, irracjonalizmem, fideizmem, bezkrytycznym wyborem, tanią i niezdrową sensacją»³. Ponadto «w sposób niepokojąco szybki szerzą się obecnie różne sekty religijne, ruchy quasi-religijne, a wśród nich występują także praktyki mirakulistyczne, magiczne, okultystyczne, ruchy profetyczne, a nawet soteryczne. Pewne zaniepokojenie budzą też niektóre ruchy charyzmatyczne rozwijające się w ramach chrześcijaństwa, które roszcżą sobie pretensje do posiadania daru taumaturgii, na przykład charyzmatu uzdrawiania, jasnowidztwa, języków itp.»⁴.

Cud należy do grupy podstawowych pojęć religijnych, obok takich jak: Bóg, stworzenie, objawienie, wiara, grzech i zbawienie. Wszystkie te pojęcia stanowią oś religii w ogóle. Znaczy to, że bez nich nie można by właściwie mówić o religii. Jest także rzeczą zrozumiałą, że niektóre z tych idei mogą być w konkretnych religiach szczególnie wyróżniane czy rozmaicie rozumiane. W każdym bądź razie pojęcie cudu jest znane w religiach świata, do niego też często się one odwołują.⁵

Niniejsza refleksja jest skromną próbą dotknięcia problemu cudu tak jak przedstawia go i rozumie chrześcijaństwo bez szczególnego zatrzymywania się nad różnicami w ujęciu protestanckim i katolickim tej kwestii. Zakres naszych rozważań wyznaczają dwie perspektywy: chrystologiczna i pneumatologiczna.

1. Duch Święty w ogólnej refleksji teologiczno-fundamentalnej

W podejmowanym temacie wystąpią więc trzy elementy: Jezus Chrystus, cuda i Duch Święty. Ponieważ niniejsza refleksja jest próbą podejmowaną w perspektywie teologii fundamentalnej, jest rzeczą jasną, że problematyka chrystologiczna i taumaturgiczna do niej należą. Pytanie rodzi się w przypadku problematyki dotyczącej Ducha Świętego. Jakie miejsce zajmuje On w refleksji teologiczno-fundamentalnej, a zwłaszcza w chrystologii fundamentalnej?

Należy stwierdzić, że ani teologia fundamentalna, ani jej poprzedniczka, apologetyka tradycyjna, nie poświęcają Duchowi Świętemu osobnego traktatu. Zaskoczeniem jest fakt, że w Słowniku apologetycznym wiary katolickiej, (*Dictionnaire apologétique de la foi catholique*)⁶, publikowanym sukcesywnie w Paryżu, nie znajdziemy żadnego, osobnego hasła poświęconego Duchowi Świętemu. Wertując indeks analityczny tej publikacji napotkamy kilka powierzchownych wzmianek o Duchu Świętym dotyczących nieomylności papieskiej czy łaski. Apologetyka klasyczna ograniczała dzieło Ducha Świętego do dwóch aspektów: był On ukazywany z jednej strony, jako gwarant prawdziwości, nieomylności i wierności instytucji założonej przez Jezusa Chrystusa, a z drugiej, w stosunku do wierzących uważano Ducha Świętego jako «dulcis hospes animae», uwypuklając aspekt dewocyjny i indywidualny.⁷

Zwrot nastąpił w dobie ostatniego soboru, który prawdę mówiąc był przygotowywany już od początku naszego stulecia. Sobór podjął wielkie ryzyko otwarcia się na nową perspektywę w dziedzinie nauk biblijnych, powrócił do myśli Ojców Kościoła, odnowił liturgię; wszystko to niosło ze sobą potężną dozę myśli pneumatycznej, potwierdzając coraz bardziej doniosłość dzieła Ducha Świętego w całej ekonomii zbawienia. Ów zwrot wpłynął w sposób zasadniczy na patrzanie i rozumienie podstawowych problemów teologii fundamentalnej, a zwłaszcza na element specyficzny tej dziedziny, jakim jest problematyka objawienia Bożego i weryfikacja wiarygodności tego objawienia, w pełni zrealizowanego przez Jezusa Chrystusa i uaktualnianego przez Ducha Świętego w Kościele. Zewnętrznym znakiem tego, że Duch Święty ma swoje właściwe miejsce w refleksji teologiczno-fundamentalnej jest fakt umieszczenia hasła «Duch Święty» w opublikowanym w wersji francuskiej w 1992 roku *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, którego redaktorami są specjaliści tej dziedziny, dwaj rzymscy profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego René Latourelle i Rino Fisichella, jakkolwiek, jak to już było wspomniane, teologia fundamentalna nie poświęca osobnego traktatu Duchowi Świętemu. Artykuł w omawianym słowniku ujmuje problematykę Ducha Świętego w trzech punktach: 1) Duch i objawienie; 2) Duch i Kościół; 3) Duch i historia.⁸

2. Trynitarna perspektywa objawienia chrześcijańskiego

W tradycji chrześcijańskiej cud był zawsze widziany w bliższej czy dalszej perspektywie objawienia Bożego.⁹ Aby więc rozwinąć refleksję dotyczącą cudu, należy

wpierw ukazać istotne rysy chrześcijańskiej koncepcji objawienia Bożego. «Objawienie Boże nadprzyrodzone, rozumiane najogólniej jako wkroczenie Boga - czynnika pozanaturalnego - w naturalny bieg historii człowieka, jako *Słowo Boże* skierowane do ludzkości, stanowi kluczowe zagadnienie dla chrześcijaństwa, jego doktryny i życia.»¹⁰ Teologia końca XIX i początku XX wieku nastawiona polemicznie i antymoderzystycznie, określiła objawienie nieco jednostronnie jako *Locutio Dei* i *Decreta divina*. Jest to ujęcie wypracowane przez Sobór Watykański I w Konstytucji *Dei Filius* (1870). Rozumiano więc objawienie jako autorytatywną mowę Boga do człowieka, w której to Bóg komunikuje pewne prawdy, które wzbogacają ludzkie poznanie.¹¹ W tej perspektywie Jezus Chrystus jest tylko zwykłym wysłannikiem Boga, jego legatem. Ten sposób ujęcia objawienia ma charakter czysto teocentryczny, gdyż apologetyka klasyczna ukazywała objawienie jako wyłączne dzieło samego Boga.¹² Centralnym przedmiotem objawienia były więc «boskie dekrety», zaś wydarzenie Jezusa Chrystusa zajmowało wyraźnie miejsce drugorzędne.¹³ W tej perspektywie intelektualistycznej objawienia nie dostrzegano zbytnio ani wpływu ani dzieła Ducha Świętego.

Wyraźną zmianę w koncepcji objawienia przynosi Sobór Watykański II promulgując 18 listopada 1965 roku Konstytucję dogmatyczną o objawieniu Bożym *Dei Verbum*. W pełen umiaru sposób pierwszy rozdział konstytucji dokonuje, używając terminu Karla Bartha, tzw. «koncentracji chrystologicznej».¹⁴ Ukazuje bowiem Chrystusa w centrum objawienia. Jest On Sprawcą objawienia, jego Treścią, Środkiem, Szczytem, Pełnią i Znakiem, jest sworzniem tej niezwyklej katedry, której łukami są obydwie Testamenty, jak głosi tradycja chrześcijańska,¹⁵ jest zarazem Objawiającym i Objawionym, nie tylko drogą, ale i źródłem.¹⁶ Jest więc nie tylko narzędziem służącym głoszeniu królestwa Bożego, posłannikiem Ojca i tylko Ojca, lecz także treścią Dobrej Nowiny, którą głosi,¹⁷ co tworzy specyfikę chrześcijaństwa.

Przytaczana tutaj «koncentracja chrystologiczna» Konstytucji o Bożym objawieniu nie jest jednak czystym chrystocentryzmem, ani tym bardziej «chrystomonizmem».¹⁸ Ostatni sobór umieszcza objawienie w perspektywie historyczno-zbawczej i w tej perspektywie objawienie jest wydarzeniem trynitarnym. Wystarczy zacytować niektóre fragmenty pierwszego rozdziału *Dei verbum* aby się o tym przekonać: «Spodobalo się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury.» (DV 2) Numer 4 konstytucji nawiązuje do Syna przez którego przemówił Ojciec. Jezus Chrystus, Słowo Wcielone, przez swoje słowa i czyny a w końcu przez zesłanie Ducha Prawdy doprowadził objawienie do końca, udoskonalił je oraz potwierdził świadectwem Bożym. Objawienie ma wymiar trynitarny, nie jest wyłączną domeną ani Ojca, ani też Syna, mimo akcentowanego przez *Dei Verbum* chrystocentryzmu. Jest dziełem całej Trójcy Świętej. Objawienie jest historią miłości pochodzącą *a Patre per Filium in Spiritu Sancto ad Patrem*. Trafnie zauważa św. Ireneusz mówiąc, że Ojciec objawia się ludzkości i przyciąga ją do siebie swymi dwoma ramionami, którymi są Słowo Wcielone i Duch Święty.¹⁹ Właściwie pojęta teologia fundamentalna powinna rozważać mesjańskie wydarzenie Chrystusa w świetle pneumatologii. Chrystologia bez ujęcia pneumatycznego stałaby się chrystologią pustą, bez duszy. Stałaby się jezulogią, czyli poznaniem Jezusa Chrystusa według ciała, poznaniem tylko Jego człowieczeństwa, stałaby się naturalizującą orientacją chrystologii nie akceptującą prze-

konania wiary, że Jezus jest Chrystusem,²⁰ z czym nie zgadzał się św. Paweł pisząc w 2 Liście do Koryntian: «a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób» (2 Kor 5, 16).

Jezus i Duch Święty

Konstytucja dogmatyczna o Bożym objawieniu Soboru Watykańskiego II uświadamia z właściwą sobie delikatnością, że nie należy rozważać wydarzenia objawienia tylko w kontekście *Logosu*, lecz także w kontekście *Pneumy*.²¹

Cała działalność i życie Mesjasza od dziewiczego poczęcia, poprzez wydarzenia chrztu, całe Jego nauczanie aż do wydarzeń paschalnych odbywa się w obecności Ducha Świętego. Chrystus otrzymał Ducha bez ograniczeń, gdyż głosi słowa Boga i czyni Jego dzieło.²²

Ponadto całym swym postępowaniem Jezus ukazuje działającego w Nim Ducha Świętego. Jego czyny i cuda stanowią dowód, że Duch spoczywa na Nim i że jest On równocześnie Mesjaszem i umiłowanym Sługą²³, a na Mesjasza Duch Święty nie tylko zstąpi, ale spocznie na nim, jak zapowiada to prorok Izajasz (11, 2).²⁴ Wprawdzie, ilościowo wzmianki dotyczące związku Jezusa z Duchem podczas ziemskiego życia są nieliczne, ale ważne i wiele mówiące.²⁵

U Jezusa przejaw Ducha ma charakter stały, nie okolicznościowy. On nie otrzymuje słowa od Ojca. Chociaż sam mówi, wypowiada słowo Boże; nie oczekuje na określony moment, żeby dokonać jakiegoś cudu: cud sam rodzi się z Niego, jak nasze najprostsze czyny; nie otrzymuje zwierzeń Boga: On żyje ciągle w obliczu Boga, zawsze w pełni otwarty. Nikt nigdy nie posiadał Ducha «w tak niezmiernie obfitości» jak On, co przypomina św. Jan w Ewangelii (J 3, 34).²⁶

Nikt też nie posiadał Ducha Świętego w ten sam sposób, co On. Natchnieni mężowie Starego Testamentu, nawet wtedy, gdy zachowywali całą swoją świadomość, czuli, że są w posiadaniu kogoś, kto jest mocniejszy od nich. W przypadku Jezusa nie ma mowy o żadnym przymusie ze strony Tego, którego naszym oczom ukazuje natchnienie. Można by nawet powiedzieć, że do wypełnienia dzieł Bożych wcale nie jest Mu potrzebny Duch Święty; nie w tym sensie jednak, że mógłby się kiedykolwiek odłączyć od Ducha. On nie może rozstać się z Duchem, tak jak nie może odejść od Ojca. Lecz podobnie jak Ojciec «jest zawsze z Nim» (J 8, 29), tak też i Duch nigdy nie może od Niego odstąpić. Brak w Jezusie zwykłych reperkusji Ducha Świętego jest dowodem na jego Bóstwo. Jezus nie odczuwa obecności Ducha Świętego jako pewnej siły, która przyszła do Niego z zewnątrz; jest On u siebie w Duchu. Duch jest u Niego, jest to Jego własny Duch, który otoczy Go chwałą, ponieważ z Jego weźmie i objawi to ludziom, jak przekazał to św. Jan w swej Ewangelii (por. J 16, 14n).²⁷

W tym momencie można by dotknąć delikatnego punktu, który trudno wyjaśnić i wyrazić. Działalność cudotwórcza Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego może być uważana jako swoistego rodzaju doświadczenie wpływające na samoświadomość Jezusa, czy też na sprawę wzrostu świadomości Jezusa w ramach Jego «ludzkiej wiedzy» dotyczącej Jego godności i posłannictwa. Wielki Ojciec Kościoła XX wieku, Yves Congar próbuje wyrazić ten problem następująco: «Chrzest Jezusa, Jego spotkanie z Janem Chrzcicielem, zstąpienie Ducha, Słowo, które temu zstąpieniu towarzyszy, stanowią niewątpliwie decydujący moment w wyjaśnieniu świadomości Jezusa. (...) Można stwierdzić dziś zgodność w następującym sensie: dzięki unii hiposta-

tycznej Słowo lub Syn «Boga» jest zasadą istnienia Jezusa i metafizycznym podmiotem, któremu przypisuje się działania Jezusa; unia ta jednak pozostawia prawdziwemu i pełnemu człowieczeństwu możliwość swobodnego rozwoju Jego władz poznawczych i woliwanych. Jest faktem poświadczonym przez Pismo święte, że Jezus wzrastał w mądrości i łasce u Boga (Łk 2, 52), że nie znał pewnych rzeczy i, być może, mylił się, że doświadczał trudności w realizowaniu doskonałego posłuszeństwa Ojcu. Jezus przeżył swoje posłannictwo, od dzieciństwa po krzyż, pod znakiem posłuszeństwa (Flp 2, 6-8; por. Rz 5, 19), to znaczy nie mając nad nim władzy i nie znając końca tego, co przeżywał. W jaki sposób na płaszczyźnie doświadczenia ludzkiego uświadamiał sobie swą ontologiczną jakość Syna Bożego? Przedstawienie i wyrażenie «kategorialne» rozwijało się zgodnie z Jego doświadczeniem, spotkaniami i działaniami. Swe posłannictwo poznawał, realizując je. Z jednej strony odkrywał je jako zapisane w Prawie Mojżeszowym, u proroków i w psalmach, z drugiej strony otrzymywał od Ojca cudowne dzieła i słowa prorocze, żyjąc w posłuszeństwie woli Bożej względem Niego: «W tej właśnie chwili Jezus rozradował się w Duchu Świętym i rzekł: Wystawiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom» (Łk 10, 21).²⁸

3. Cudowne znaki Jezusa i moc Ducha Świętego

Ostatni sobór przypominał, że objawienie dokonuje się *gestis verbisque*, czyli przez słowa i czyny. «W objawieniu Bożym zawsze spletały się ze sobą i były ściśle powiązane słowa i czyny Boga. Były one zarazem formami objawienia wzajemnie się dopełniającymi; słowo Boże ujawniało zbawczy plan i wolę Boga, a dokonany czyn nadawał mu wartość życiową, egzystencjalną i dziejową, zaś słowo sprawiało dzieła Boże w historii oraz je objaśniało, ukazując ich dziejowe, zbawcze znaczenie. Równocześnie obydwie te formy objawienia na siebie wskazywały i się uwiarytelniały»²⁹

W szczególny sposób stwierdzenie o słowach i gestach Boga w objawieniu odnosi się do Chrystusa. Obecność Słowa Wcielonego pośród ludzi była obecnością czynną.³⁰ Konstytucja *Dei verbum* w numerze 4 przypomni, że obecność ta przejawiała się «przez słowa i czyny, przez znaki i cuda». Cztery terminy występujące w tym tekście zostały dobrane nieprzypadkowo, mimo iż nie tworzą tzw. wyliczenia adekwatnego, dwa ostatnie: *znaki* i *cuda* zawierają się bowiem w terminie *czyn*.³¹

Jest rzeczą zrozumiałą, że zarówno apologetyka w przeszłości, jak i teologia fundamentalna obecnie szuka i bada różnorodne kryteria, motywy czy znaki wiarygodności objawienia w Chrystusie i religii chrześcijańskiej. Są one rzeczywiście różnorakie, chociaż w tradycji teologicznej, apologetycznej i apologetycznej sprowadzono je zwykle do argumentu z prorocत्व, cudu i zmartwychwstania.³² Szukanie takich kryteriów, motywów czy znaków wiarygodności objawienia w Chrystusie jest bardzo ważne dla chrześcijaństwa. Zawsze zdawało ono sobie sprawę z tego, że zagadnienie wiary w Jezusa i Jego boskie posłannictwo jest problemem najwyższej rangi egzystencjalnej, gdyż z nim wiąże się zasadnicza opcja życiowa, styl życia, jego przeznaczenie i sens. Nie mogła być ona sprawą kaprysu, iluzji, złudzeń, czymś dowolnym, irracjonalnym, gdyż wiązały się z nią rozliczne konsekwencje życiowe, nie wykluczając śmierci.³³

Cuda w Nowym Testamencie

Cuda, które czynił i na jakie się powoływał sam Jezus Chrystus są istotowo związane z objawieniem Bożym i religią chrześcijańską.³⁴ Nowy Testament na określenie cudu używa różnych terminów o zabarwieniu teologicznym i o zabarwieniu psychologicznym. W pierwszym rzędzie używa terminów o **zabarwieniu teologicznym**, akcentując ich sens religijny i osobowy, unika zaś terminów o zabarwieniu psychologicznym, które podkreślały aspekty cudowności i nadzwyczajności.

Nowy Testament używa takich terminów, jak *dynamis* - moc, dzieło mocy (np. Mk 9, 39: «Lecz Jezus odrzekł: Nie zabraniajcie mu, bo nikt, kto czyni cuda w imię moje, nie będzie mógł zaraz źle mówić o Mnie»), *semeion* - znak (np. Mt 12, 38; Mk 16, 17: «Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą ...»); Łk 21, 11; J 2, 11: «Taki to początek znaków uczynił Jezus w Kanie Galilejskiej»), *ergon* - czyn, dzieło (np. Mt 11, 2; Łk 24, 19: «Zapytał ich: Cóż takiego? Odpowiedzieli Mu: To, co się stało z Jezusem Nazarejczykiem, który był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu»; J 4, 34: «Powiedział im Jezus: Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który mnie posłał, i wykonać Jego dzieło»; J 5, 20. 36: «Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni, i jeszcze większe dzieła ukaże Mu, abyście się dziwili. ...Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o mnie, że Ojciec Mnie posłał»; J 7, 3).

Gdy zaś chodzi o terminy o **zabarwieniu psychologicznym**, używa takich, jak *terata* - cuda (np. Mk 13, 22: «Powstaną bowiem fałszywi mesjasze i fałszywi prorocy i czynić będą znaki i cuda, żeby wprowadzić w błąd, jeśli to możliwe, wybranych»), na oznaczenie zwodniczych cudownych pseudomesjaszy); *paradoksa* - niewiarygodne, budzące zdziwienie i lęk (np. Łk 5, 26: «Wtedy zdumienie ogarnęło wszystkich; wielbili Boga i pełni bojaźni mówili: Przedziwne rzeczy widzieliśmy dzisiaj»); *aretai* - dzieła potęgi, akcentujące nadzwyczajność (np. 1P 2, 9: «Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła»)³⁵.

Typologia cudów

Gdy chodzi o typologię cudów, prezentujemy klasyfikację G. Theissena, który wyróżnia:

- a) cuda-uzdrowienia (jest ich w NT 23), zalicza się do nich także wskreszenia, gdyż są one również powrotem do zdrowia i pełnego życia, podobnie jak uzdrowienia fizyczne;
- b) cuda-egzorcyzmy (6), które są znakami nadejścia królestwa Bożego;
- c) cuda-ocalenia (5) z różnych niebezpieczeństw;
- d) cuda-dary (4), w których Bóg przychodzi z pomocą ludziom znajdującym się w różnego rodzaju potrzebach;
- e) cuda-legitymacje (8), uzasadniające słowa i roszczenia Jezusa-cudotwórcy.³⁶

W naszej refleksji dotyczącej cudów Jezusa Chrystusa nie podejmujemy problematyki dotyczącej historyczności cudotwórczej działalności Jezusa i etapów powstawania opowiadań zawierających cuda. Pomijamy więc całą obszerną problematykę badania biblijnych tekstów zawierających cuda metodami *Formgeschichte*, *Traditions-*

i *Redaktionsgeschichte*, będącymi próbami dotarcia do *ipsissima verba et facta Jesu*. Pomijamy także problem formy literackiej zwanej *Wundergeschichte*, która proponuje, aby pewne cuda, zwłaszcza wskrzeszenia i cuda nad żywiołami natury miały charakter kerymatyczny, to znaczy, że były wytworem pierwotnej gminy czy ewangelistów-redaktorów w celu wyrażenia ich wiary w uwielbionego i wywyższonego Chrystusa.³⁷ Dopowiedzmy krótko w tym miejscu, że badania biblijne jednoznacznie wykazały przynależność cudów biblijnych, zwłaszcza cudów Jezusa do objawieniowych dzieł Bożych. Zakwestionowanie ich historyczności i przypisywanie im jedynie charakteru kerymatycznego, (jak to chcieli E. Durkheim, R. Bultmann czy E. Käsemann), nie wytrzymuje krytyki. Wykreślenie faktów cudownych z Ewangelii naruszyłoby ich substancję i zniekształciłoby je.³⁸

Pojęcie i funkcja cudu

Natomiast skoncentrujemy się głównie na pojęciu i funkcji cudu, gdyż te dwa aspekty wiążą się bezpośrednio z perspektywą pneumatologiczną, która jest pojęciem kluczowym naszej refleksji.

Należy wspomnieć dwóch teologów, którzy w sposób szczególny zajęli się problematyką cudu. Jednym z nich jest św. Augustyn, który jest pierwszym teologiem, zajmującym się w sposób szerszy problematyką cudu, optując za koncepcją cudu jako znaku (koncepcja semejotyczna). Uwypuklał on jego kategorię znaczeniową wyprowadzając z niej funkcję teologiczną, a nie tylko element materialny znaku, który miał jedynie zadziwić i budzić zainteresowanie sprawami religijnymi.³⁹

Drugim teologiem był św. Tomasz z Akwinu, którego poglądy, także na cud, zyskały niemal monopol w teologii katolickiej do połowy XX wieku. Zarzuca mu się głównie, choć nie do końca słuszenie, stworzenie «filozoficzno-objektywnej» koncepcji cudu i absolutyzację funkcji motywacyjnej.⁴⁰ Według niego cud jest to fakt, który przekracza siły całej natury stworzonej i którego sprawcą bezpośrednim jest Bóg. Cud jest faktem empirycznym wyróżniającym się spośród innych zjawisk poprzez swą niezwykłość. Ten rys empiryczności pozwala człowiekowi łatwo dostrzec ów fakt, gdyż z jednej strony wykracza poza normalny bieg rzeczy, a z drugiej podpada pod zmysły i może być przedmiotem bezpośredniego zmysłowego poznania. Cud oznacza się także cechą transcendentności. Znaczy to, że nie mógł on zaistnieć jako wynik działania sił natury, bowiem przekracza całkowicie nie tylko poszczególne siły przyrody, ale także zdolności i możliwości całego porządku natury.⁴¹

Cud w apologetyce tradycyjnej

W teologii apologetycznej cud stanowił «osnowę przepowiadania, budzenia i pogłębienia wiary», był zasadniczym argumentem boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu, a nawet Jego bóstwa. To cud miał w sposób decydujący uzasadniać nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa i potwierdzać misję Kościoła.⁴²

W apologetyce tradycyjnej objawienie najczęściej rozumiano intelektualistycznie jako słowny przekaz nadprzyrodzonych prawd informujących człowieka o niedostępnym dla niego świecie nadprzyrodzonym; konsekwentnie - jedyną formą tego objawienia było słowo jako nośnik owych prawd. Wtedy cud w stosunku do słowa Bożego traktowano jako fakt zewnętrzny, który miał je potwierdzać jako rzeczywistość pochodzące od Boga.⁴³

Krytycznie o takiej koncepcji cudu wyraża się także Walter Kasper, pisząc, że apologetyka tradycyjna «pojmuje cud jako wydarzenie postrzegalne, przekraczające naturalne możliwości natury, wywołane wszechmocą Boga przez przełamanie lub przynajmniej pominięcie naturalnych przyczynowości, a przez to służące potwierdzeniu słowa objawionego. Ta apologetyczna koncepcja pojęcia cudu prawdopodobnie powstała jako antidotum wobec nowożytnego, naukowo-przyrodniczego sposobu myślenia, a także jako koncepcja pozbawionego wszelkich luk związku przyczynowego i determinującego. Jednak przy bliższej analizie takie pojęcie cudu okazuje się pustą formułą. Jednoznacznie stwierdzalny byłby taki cud tylko wtedy, gdybyśmy rzeczywiście potrafili poznać wszystkie prawa natury i w każdym poszczególnym przypadku je przeniknąć. Tylko wtedy moglibyśmy ściśle udowodnić, że jakieś wydarzenie musi być zrozumiałe jako bezpośrednia ingerencja Boga. Ale takie pełne poznanie wszelkich możliwych związków uwarunkowujących, co musiałoby być założeniem wstępnym takiego dowodu, jest dla nas nieosiągalne. Ponadto również z punktu widzenia teologicznego rodzą się poważne zastrzeżenia przeciwko takiej koncepcji cudu. Boga nigdy nie można zastępować czysto ziemską przyczynowością. Gdyby znajdował się na tej samej płaszczyźnie co czysto ziemskie przyczynowości, nie byłby już Bogiem, lecz bożkiem. Jeśli Bóg ma pozostać Bogiem, to i Jego cuda trzeba sobie przedstawić jako przekazywane nam za pośrednictwem stworzonych przyczyn wtórnych. W przeciwnym razie byłby czymś podobnym do meteoru przybyłego z jakiegoś innego świata, obcym ciałem całkowicie nie dającym się zasymilować w naszym świecie.»⁴⁴

W apologetyce klasycznej cud spełniał funkcję motywacyjną i był uważany za jedyny i w pełni skuteczny argument apologetyczny. Swą funkcję motywacyjną spełniał z zewnątrz objawienia, rozważano go bowiem wyłącznie w kategoriach dowodowych, jako pieczęć dodaną do objawienia z zewnątrz, potwierdzającą jego Boskie pochodzenie i prawdziwość.⁴⁵ Proponując taką interpretację cudu, apologetyka tradycyjna broniła statusu ogólnego cudu wobec zakwestionowania wogóle możliwości cudu w czasach nowożytnych.⁴⁶

W takim ujęciu cudu nie było miejsca na moc Ducha Świętego. Sam cud był oderwany od osoby Jezusa Chrystusa, stając się niezależną częścią objawienia. Cud miał jedynie uderzać i zmuszać do wierzenia, pełniąc przede wszystkim funkcję apologetyczno-motywacyjną.

Pojęcie cudu i jego funkcji we współczesnej teologii fundamentalnej

René Latourelle stwierdza, że teologia ostatnich dziesięcioleci przeżyła swoistą rewolucję w sposobie rozumienia cudów. Jest ona spowodowana obecnością dwóch trendów dobitnie dających znać o sobie we współczesnej teologii: chrystologii i antropologii.⁴⁷ Wiąże się to także z nowym spojrzeniem na sam fakt objawienia, które ujmowane jest obecnie w kategoriach personalistycznych, historiozbowawczych i znakowych, jako ujawnienie się Boga w Jezusie Chrystusie i Jego zbawczym działaniu w historii ludzkiej. W tej perspektywie cud jest traktowany jako czyn Boga, będący formą objawienia i wchodzący w zakres objawienia.⁴⁸

W czasach nowożytnych zaczyna pojawiać się nowa koncepcja cudu, tzw. koncepcja semejotyczna cudu, która ujmuje go w kategorii znaku, nawiązując w ten sposób do źródeł biblijnych i patrystycznych.⁴⁹ Wyraża się to nawet w zmianie terminologii. Używa się często terminu *znak* czy *znak cudowny* mówiąc o cudach. Do

tego nowego pojmowania cudu przyczyniły się poglądy B. Pascala, H. Newmana, Millera, M. Blondela i P. Rousselota.⁵⁰

Sobór Watykański II, zainspirowany pracami wielu teologów, podjął wielkie dzieło wiązania cudów z osobą Jezusa Chrystusa. Uważa się nawet, że głównym zadaniem współczesnej teologii cudów jest ich związanie z osobą Jezusa Chrystusa.⁵¹ Cuda nie są wolnymi elementami towarzyszącymi Jego nauce, jak paszport czy wiza, czy też jako list rekomendacyjny gwarantujący autentyczność. Przeciwnie, to Jezus Chrystus jest pełnią objawienia i to On jest najważniejszym znakiem autentyczności swego własnego objawienia. On jest znakiem, który objawia Boga przez swe wkroczenie w historię, swym człowieczeństwem i mową.⁵² Prezentacja cudownych znaków, która izolowałaby je od ich źródła, czyli od Jezusa Chrystusa, zredukowałaby ich wartość do pustych dowodów prawnych, co w rezultacie byłoby przeciwne intencjom ostatniego soboru i zwłaszcza przeciwne perspektywie biblijnej.⁵³

Ten nowy, soborowy sposób patrzenia oddaje dobitnie Marian Rusecki stwierdzając: «Ponieważ centrum objawienia Bożego jest Jezus Chrystus, wszystkie cuda winny być odnoszone do Niego. On jest wielkim Cudem-Znakiem miłości Boga. Cuda mogą być w pełni zrozumiałe dopiero na tle i łącznie z osobą Jezusa Chrystusa. W związku z tym pytanie o cud, o jego sens jest pytaniem o samego Chrystusa. Ponadto cuda winny być rozważane w relacji do zmartwychwstania, gdyż ono jest centralnym wydarzeniem historii świętej. W cudzie jest zawarta, choćby *implicite*, idea Boga żywego, zwycięzcy śmierci, Pana życia, który obdarza życiem. Stąd wiara w zmartwychwstanie jest fundamentem cudu, on ją wyraża, a ona jest jego sensem. Bez odniesienia cudu do Jezusa i Jego zmartwychwstania nie można w pełni pojąć jego sensu. Równocześnie cud poucza, że «sprawa Boża trwa» i realizuje się ciągle w historii, że nie jest to rzeczywistość przeszła, historyczna tylko.»⁵⁴

Podobnie snuje swą refleksję Henri de Lubac, komentując pierwszy rozdział *Dei Verbum*: «Słowo Wcielone w Jego historycznej realności wraz z Jego komponentami - zachowaniem, słowami, cudami, wypełnieniem proroctw etc. stanowi całościową figurę. Wielki Znak, który powinniśmy dostrzec.»⁵⁵ Teolog ten zauważa, że «znaki objawienia nie są zewnętrzne wobec Chrystusa. Są samym Chrystusem, promieniując Jego mocą, świętością, mądrością. W tym promieniowaniu dostrzegamy chwałę Chrystusa jako Syna Bożego: przechodzimy wprost od odbicia do źródła» (...) Dodać tu zresztą należy, że sama «figura» Chrystusa mogłaby stanowić - być może - wystarczający i wymowniejszy od innych znak, by w Niego wierzyć.»⁵⁶

W świetle współczesnej teologii cud pełni pięć podstawowych funkcji: objawieniową, chrystologiczną, soteryczną, eklezjotwórczą i pistotwórczą. Z nimi wszystkimi łączy się funkcja motywacyjna jako drugi aspekt każdej z nich.⁵⁷

W każdym bądź razie, pięć podstawowych funkcji cudu wiąże je z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, co z kolei umieszcza je w perspektywie całej Trójcy Świętej. Jeśli, z jednej strony, cudowne znaki Chrystusa są jednocześnie Jego dziełami (J 5, 36; 7, 21; 10, 25) i dziełami Ojca (J 9, 3-4; 10. 32. 37; 14, 10), który pierwszy podejmuje jakąkolwiek inicjatywę, jeśli z drugiej strony, wszystkie te dzieła należą także do Syna, gdyż Ojciec powierzył Synowi swą moc czynienia znaków, to objawia jedyną w swym rodzaju relację między Ojcem i Synem, która jest tajemnicą miłości. Cudowne znaki są świadectwem posłuszeństwa Syna wobec Ojca, poświadczają, że Ojciec jest w Synu, a Syn w Ojcu, zjednoczeni tajemnicą Ducha Świętego. Każdy cudowny znak

ma więc także charakter pneumatyczny, gdyż jest on wyrazem posłuszeństwa woli Ojca, trwania w Ojcu i miłości do Ojca.⁵⁸

Zwróćmy jeszcze uwagę na funkcję wiarotwórczą cudu. Jest ona rozumiana nieco inaczej niż w dawnej apologetyce. Wtedy uważano, że cud przymusza do wiary, czy też prowadzi do wiary w sposób apodyktyczny. Łączyło się to z patrzeniem na cud w jego wymiarze fizycznej transcendencji. Obecnie stawia się ten problem nieco inaczej, pytając czy cud jest głównym motywem wiary, czy tylko jednym ze środków do niej prowadzących, czy też może wiara jest konieczna do tego, by cud był rozpoznany w jej świetle i dopiero w ten sposób mógł pełnić funkcję motywacyjną?⁵⁹ Jeśli bierze się go łącznie z Bożym objawieniem, zwłaszcza Chrystusem, Jego zbawczym dziełem i łaską, może on stać się i motywem formalnym wiary.⁶⁰ Znaczy to, że cud nadal pełni funkcję motywacyjną wobec wiary, ale w innym znaczeniu niż to miało miejsce w przeszłości. Obecnie dostrzega się cud najpierw jako znak wezwania Bożego do wiary, jako wskazówkę naprowadzającą i skłaniającą do podjęcia decyzji wiary.⁶¹

Zakończmy naszą refleksję słowami Konstytucji dogmatycznej o Bożym objawieniu. *Dei Verbum* przypomina, że aby rozpoznać właściwie cudowny znak Objawienia należy odpowiedzieć wiarą. Znaczy to, że aby rozpoznać właściwą funkcję znaku trzeba być wspartym łaską Bożą i pomocą Ducha Świętego. W ten sposób Duch Święty uaktualnia nieustannie dla wierzących cudowne znaki zdziałane przez Jezusa Chrystusa. Duch Święty nie tylko przenikał samego Jezusa Chrystusa, gdy działał On cudowne znaki, ale pomaga nam żyjącym tu i teraz rozpoznać wielkie znaki Boże, czyniąc je nieustannie nowymi i aktualnymi na naszej, niejednokrotnie krętej drodze wiary. Oto zapowiadany tekst:

«Bogu objawiającemu należy okazać *posłuszeństwo wiary*, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując *pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego* i dobrowolnie uznając objawienie przez Niego dane. By móc okazać taką wiarę, trzeba mieć łaskę Bożą uprzedzającą i wspomagającą oraz pomoce wewnętrzne Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, otwierał oczy rozumu i udzielał *wszystkim słodyczy w uznawaniu i dawaniu wiary prawdzie*. Aby zaś coraz głębsze było zrozumienie objawienia, tenże Duch Święty darami swymi wiarę stale udoskonala.» (DV 5).

Przypisy

1. Wystarczy tylko ogólne zapoznanie się z najbardziej znanymi publikacjami znawcy tej problematyki Mariana Ruseckiego takimi jak, *Cud w chrześcijaństwie* (Lublin 19962), czy *Funkcje cudu* (Sandomierz-Lublin 1997), by się przekonać o aktualności i kontrowersjach wokół problemu cudów. Bogata bibliografia świadczy o wielkim zainteresowaniu teologów i innych badaczy tymi problemami. Ciekawym przykładem zainteresowania tą problematyką jest publikacja Andrzeja Anderwalda, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznawania cudu* (Opole 1997), która wypełnia olbrzymią lukę w polskiej literaturze taumaturgicznej ustawiając problematykę rozpoznania cudu w szerszym kontekście, a mianowicie relacji teologii do nauk przyrodniczych.
2. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 84.
3. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 7.

4. Tamże.
5. Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 68, 73-74.
6. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique, contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux objections tirées des Sciences humaines*, sous la direction d'A. d'Alès, Paris 1911-1922, t. 1-4.
7. Por. F. Lambiasi, *Esprit Saint*, w: R. Latourelle, R. Fisichella, *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Paris - Montréal 1992, s. 379.
8. Por. F. Lambiasi, *Esprit Saint*, art. cyt., s. 379-388.
9. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 375.
10. St. Rosa, *Teologia Fundamentalna*, Tarnów 19982, cz.I Chrystologia, s. 25.
11. Tamże, s. 31.
12. Por. F. Lambiasi, *Esprit Saint*, art. cyt., s. 380.
13. Por. Cl. Geffré, *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, w: *La Révélation*, Bruxelles 1984, s. 178.
14. Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka. Objawienie Boże*, Paryż-Kijów-Kraków 1997, s. 35.
15. Por. DV 2 i 4; por. także H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt. s. 35.
16. Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt. s. 65.
17. Por. tamże, s. 66. Jest to cytata pochodzący od Piotra Rousselot'a.
18. Tamże, s. 36.
19. Por. F. Lambiasi, *Esprit Saint*, art. cyt., s. 380.
20. Por. tamże s. 382; por. także A. Nossol, *Jezologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 1285.
21. Por. F. Lambiasi, *Esprit Saint*, art. cyt., s. 381
22. Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I: Duch Święty w «ekonomii». Objawienie i doświadczenie Ducha, Warszawa 1997, s. 91
23. Por. J. Guillet, *Duch Boży*, w: X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań-Warszawa 1985, s. 231.
24. Por. tamże, s. 227.
25. Por. C. Folch Gomes, *Jezus a dar Ducha Świętego*, w: *Communio VIII* (1988) 1, 8.
26. Por. J. Guillet, *Duch Boży*, art. cyt., s. 231.
27. Por. tamże, s. 231; por. także J. Guillet, *Esprit Saint*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1961, t. IV, kol. 1250.
28. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 55-56.
29. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 9.
30. Por. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 63.
31. Por. tamże.
32. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 11.
33. Tamże, s. 10.
34. Tamże, s. 505.
35. Por. J. Kudasiewicz, *Cud w Nowym Testamencie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1979, kol. 648.
36. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz.cyt., s. 370. Autor nie zgadza się w pełni na taką klasyfikację, zwłaszcza wnosi zastrzeżenia do ostatniej wyróżnionej w niej grupy cudów.
37. Por. J. Kudasiewicz, *Cud w Nowym Testamencie*, art. cyt., kol. 649.
38. Por. M. Rusecki, *Przedmowa*, w: A. Anderwald, *Nauki przyrodnicze w procesie rozpoznawania cudu*, dz. cyt., s. 10.
39. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 506.
40. Tamże, s. 508.
41. Tamże, s. 128 Jedna z definicji Tomaszowej cudu jest następująca: «Miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem (totius) naturae» - *Summa theologiae* I, q. 110, a.4.

42. Por. M. Rusecki, *Przedmowa*, dz. cyt., s. 9.
43. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 375.
44. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., s. 87-88.
45. Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 301-302.
46. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 512.
47. Por. R. Latourelle, *Miracle*, w: *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, dz. cyt., s. 839.
48. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 375.
49. Tamże, s. 513, 15.
50. Tamże, s. 513 i 408.
51. Por. R. Latourelle, *Miracle*, art. cyt., s. 839.
52. Tamże, s. 840.
53. Tamże, s. 841.
54. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 370.
55. H. de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, dz. cyt., s. 65.
56. Tamże.
57. Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 308. Pięć funkcji cudu zostało przedstawione i obszernie omówione w 5 rozdziałach cytowanej publikacji M. Ruseckiego.
58. Por. R. Latourelle, *Miracle*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1979, fasc. LXVIII-LXIX, kol. 1277.
59. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 516; tenże, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 249.
60. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 516.
61. Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu*, dz. cyt. s. 283, 299.