

KS. MARIAN RUSECKI

Lublin

CUD W NAUCZANIU MARCINA LUTRA

Na terenie teologii fundamentalnej zaczynają obecnie powstawać różne jej koncepcje, w których szuka się nowych sposobów badania prawdziwości i nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa¹. Są to jednak jednostkowe próby i propozycje opracowania nowego modelu tej dyscypliny teologicznej. Nadal bowiem najwięcej zwolenników ma klasyczna teologia fundamentalna, wyrosła z tradycyjnej apologetyki, w której *medium demonstrationis* jest cud². Wszystkie zatem argumenty uzasadniające wiarogodność objawienia chrześcijańskiego, stanowiącą zarazem racjonalną (krytyczną) podstawę wiary, mają strukturę cudu. Nic dziwnego, że problematyka cudu znajduje się ciągle w centrum zainteresowań klasycznej teologii fundamentalnej.

Tak jak na gruncie całej teologii, tak i na terenie teologii fundamentalnej pod wpływem różnorodnych przyczyn, zwłaszcza rozwijającej się teologii biblijnej i patrystycznej, ruchu ekumenicznego, stosowania nowych metod i kategorii poznawczych, dokonują się znaczne przeobrażenia strukturalne i pojęciowe, mówiąc ogólniej – epistemologiczno-metodologiczne. Dotyczy to rzecz jasna i problematyki cudu, tak w zakresie jego pojęcia jak i rozumienia funkcji, jakie pełni, a przede wszystkim motywacyjnej.

W Piśmie św. i w teologii patrystycznej cud był ujmowany w kategoriach znaku Bożego realizującego zbawienie. W dziełach mocy Bożej objawiał się sam

¹ Zob. J. P. T o r r e l l. *Nuove correnti di teologia fondamentale nel periodo post-conciliare*. W: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*. Ed. R. Latourelle, G. O'Collins. Brescia 1980 s. 23-40; R. L a t o u r e l l e. *Nuova immagine della fondamentale*. Tamże s. 41-84; M. R u s e c k i. *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25:1978 z. 2 s. 31-54; t e n ż e. *Współczesne teorie apologetyczne*. „Collectanea Theologica” 51:1981 fasc. 4 s. 5-42.

² Zob. E. K o p e ć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 67; W. H ł a d o w s k i. *Zarys apologetyki*. Warszawa 1980 s. 59; M. R u s e c k i. *Współczesne teorie apologetyczne* s. 31-35.

Bóg, manifestował swoją obecność, ujawniał zbawcze zamiary, wzywał człowieka do dialogu, przychodził mu z pomocą, okazywał swą miłość, dobroć i miłosierdzie. Stanowiły też one znak interwencji Boga w dzieje świata, a zwłaszcza człowieka, utwierdzały Jego słowo, będąc dynamicznym jego wyrazem. Funkcję motywacyjną pełniły w łączności z innymi argumentami, a szczególnie w łączności z Jezusem Chrystusem, będącym pierwszorzędnym świadkiem objawienia Bożego, na którego wskazywały i do Niego prowadziły i dopiero w kontekście Jego osoby stawały się w pełni zrozumiałe jako znaki transcendentnego posłannictwa Jezusa z Nazaretu. Akcent kładziono wówczas przede wszystkim na sferę znaczeniową cudu. Element ontyczny znaków Bożych pełnił funkcję nośnika treści objawionych i zbawczych³.

Stopniowe odwracanie tego porządku rozpocznie się od św. Anzelma, św. Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu, którzy w definicji cudu wypuklili przyczynę sprawczą i transcendencję fizyczną cudu. Co prawda w tym czasie w poglądach na cud pozostanie wierna patrystyce szkoła franciszkańska (neo-augustyńska), jednakże od końca XIV w. coraz bardziej wpływowy będzie św. Tomasz. U komentatorów Tomaszowych będzie się dokonywać stopniowa, ale za to ciągła absolutyzacja argumentu, zwanego w owym czasie dowodem z cudu. Rozwijano przy tym te funkcje dowodowe cudu, które Akwinata omawiał przy tzw. wierze naturalnej; w niej miał on mieć charakter apodyktyczny i przymuszający do wiary, był bowiem uważany przez niego za pieczęć objawienia Bożego⁴. Dowód z cudu o charakterze bezwzględny nie mógł być równocześnie nadużyty. Pomijano jednak – ewentualnie uwzględniano w stopniu znikomym – to, co Doktor Anielski mówił o funkcji cudu w genezie aktu wiary nadprzyrodzonej.

W ten sposób dochodziło do jednostronnej interpretacji myśli Akwinaty oraz do absolutyzacji dowodu z cudu opartego głównie na transcendencji fizycznej cudu. Mimo tego, że to stanowisko było częściowo łagodzone przez niektórych scholastyków, to jednak stawało się coraz bardziej dominujące. Nic dziwnego, że w tym kontekście – oczywiście nie tylko z tych powodów – przeciwko tak

³ Por. L. M o n d e n. *Le miracle, signe de salut*. Bruges 1960 s. 45 nn.; K o p e ć, jw. s. 68 nn.; M. R u s e c k i. *Funkcja argumentacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26:1979 z. 2 s. 29-40.

⁴ Do absolutyzacji argumentu z cudu w większym lub mniejszym stopniu przyczynili się m.in.: Idzi Rzymski (zm. 1328), Mikołaj z Lyry (zm. 1340), Jan Baconthorp (zm. 1348), Dionizy z Kartuz (zm. 1471), Kajetan (zm. 1547); przeciwko tej absolutyzacji występowali m.in. Henryk z Gandawy (zm. 1293), Duns Szkot (zm. 1308), Gwidon Terreni (zm. 1342), Franciszek de Vitoria (zm. 1528), Melchior Cano (zm. 1560). Wydaje się, że sprowadzali oni argumentację z cudu do właściwych proporcji. Zob. F. D e s i d e r i o. *Il valore probativo del miracolo negli scolastici*. Roma 1954; R. A u b e r t. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Louvain 1958.

rozumianemu dowodzeniu z cudu wystąpił M. Luter. Jego poglądy w kwestii cudu były w zasadzie przeciwstawne. Oczywiście nie mogło to się przyczynić przynajmniej do częściowego uznania słuszności jego poglądów. Nie sprzyjał temu przede wszystkim klimat okresu reformacyjnego. Apologetyka tego czasu miała charakter wybitnie polemiczny. Była nastawiona bardziej na zwalczanie przeciwnika i jego poglądów niż na dostrzeganie elementów pozytywnych i racji w obozie przeciwnym. Nie mogło to doprowadzić do jakiegokolwiek uzgodnienia stanowisk. Co więcej, w późniejszej apologetyce niemal powszechnie przyjął się pogląd, że Luter i jego następcy zniszczyli całą apologetykę, w tym oczywiście i problem uzasadniania z cudu⁵.

Można wskazać kilka racji, które uzasadniają potrzebę zajęcia się powyższym problemem: 1) znikoma i zbyt uproszczona znajomość poglądów Lutra na cud; 2) rozwijający się i stale pogłębiający ruch ekumeniczny w obydwóch Kościołach chrześcijańskich; 3) renesans apologetyki i teologii fundamentalnej na gruncie protestanckim⁶; 4) próby budowania ponadwyznaniowej apologetyki ekumenicznej⁷. Być może niniejsze rozważania przyczynią się, choćby w skromnym zakresie, do rozwiązania powyższych problemów.

Aby lepiej zrozumieć całokształt poglądów Lutra na cud, należy chociaż pokrótce zanalizować uwarunkowania jego myśli oraz omówić pojęcia objawienia i wiary, z którymi cud wiąże się organicznie. Następnie sygnałnie tylko wskaże się na wkład Lutra do rozwoju problematyki cudu oraz zajmie się krytyczne stanowisko wobec niektórych punktów jego doktryny w tej materii.

⁵ Chodzi oczywiście o zniszczenie apologetyki i cudu w znaczeniu katolickim. Zob. J. D e d i e u. *Le catholicisme en face du protestantisme*. W: M. B r i l l a n t, M. N e d o n c e l l e. *Apologétique. Nos raisons de croire, réponses aux objections*. Montpellier 1939 s. 736-757; R. A i g r a i n. *Histoire de l'apologétique*. Tamże s. 950-1029, zwłaszcza 978-983.

⁶ Zob. G. E b e l i n g. *Erwagungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 67:1970 s. 470-523; W. J o e s t. *Fundamentaltheologie*. Stuttgart–Mainz 1974; J. P. C l a y t o n. *Dialektik und Apologetik in der theologischen Entwicklung Tillichs*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 75:1978 s. 213-232; J. M y ś k ó w. *Ewangelicka teologia fundamentalna*. „Studia Theologica Varsaviensia” 18:1980 nr 2 s. 83-101.

⁷ Cz. B a r t n i k. *Apologetyka ekumeniczna?* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20:1973 z. 2 s. 31-40; H. F r i e s. *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*. „Trierer theologische Zeitschrift” 84:1975 s. 351-362; J. M y ś k ó w. *Apologetyka a ekumenizm*. „Collectanea Theologica” 46:1976 fasc. 2 s. 53-69; H. S t i r n i m a n n. *Erwagungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*. „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 24:1977 s. 291-365; J. P. T o r r e l l. *Question de théologie fondamentale*. „Revue Thomiste” 87:1979 no 2 s. 273-314.

I. HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA POGLĄDÓW MARCINA LUTRA

Myśl Lutra była uwarunkowana sytuacją filozofii i teologii XIV i XV w. oraz pragmatyką Kościoła w średniowieczu. Teologiczne poglądy Lutra kształtowały się z jednej strony na zasadzie pewnej opozycji wobec niektórych trendów filozoficzno-teologicznych średniowiecza, a z drugiej wpływów, jakie na niego wywierały inne, oraz w ostrym sprzeciwie wobec niektórych praktyk, jakie miały miejsce w ówczesnym Kościele.

Luter zajął krytyczne stanowisko wobec skrajnego racjonalizmu Lullusa, Reginalda Pecocka i Jana z Segowii. Nadali oni średniowiecznemu augustynizmowi charakter racjonalistyczny. Wyżej stawiali rozum niż wiarę, a pierwszy z nich eliminował nawet tajemnice z objawienia Bożego, dążąc do ich pełnego zrozumienia i dowodzenia za pomocą rozumu⁸. Zdecydowanie krytyczne stanowisko Luter zajął także wobec skrajnych racjonalistycznych nurtów tomistycznych, które jako narzędzie uprawiania teologii brały arystotelizm i przyznawały rozumowemu poznaniu zdolność całkowitego przygotowania człowieka do wiary przez dowodzenie tzw. przedsionków wiary, a samemu rozumowi zdecydowany prymat w akcie wiary. Być może i z tego powodu cechował go głęboki antyfilozofizm i antyintelektualizm.

Do takiej postawy w większym stopniu przyczynili się jednak jego mistrzowie reprezentujący woluntaryzm i afekcjonizm augustyński, z których poglądów korzystał w znacznym stopniu. Wśród nich należy wymienić przede wszystkim G. Biela, gorącego zwolennika poglądów W. Ockhama, i jego ucznia Bartłomieja z Usingen, nauczyciela Lutra; z wcześniejszych zaś: Pseudo-Dionizego, św. Bonawenturę, W. Ockhama, który – zdaniem Lutra – najlepiej interpretował Augustyna⁹ i od początku wywierał na niego największy wpływ, oraz Piotra z Ailly, Jana Gersona i A. Favoriniego. Wspólną cechą ich poglądów, zwłaszcza bezpośrednich jego poprzedników, był krytycyzm wobec poglądów Tomasza z Akwinu, niechęć do jakiegokolwiek racjonalizmu oraz silny woluntaryzm¹⁰. Zresztą na gruncie augustyńskiej koncepcji wiary – jak pisze S. Swieżawski – łatwo było przejść od skrajnie racjonalistycznej do woluntarystycznej lub afektywnej genezy wiary¹¹.

⁸ S. Swieżawski. *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.* T. 4: *Bóg*. Warszawa 1979 s. 58 n., 68 n., 146.

⁹ Obszernie i wyczerpująco omawia to zagadnienie S. C. Napiórkowski (*Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi zgody”* Lublin 1979 s. 43-51).

¹⁰ Swieżawski, jw. s. 151.

¹¹ Tamże s. 59.

Wreszcie nie bez znaczenia dla ukształtowania się poglądów Lutra był fakt, że teologia w XV i na początku XVI w. znajdowała się w głębokim kryzysie, a znajomość prawd wiary nawet wśród duchowieństwa była znikoma (brak seminariów duchownych, wykształconych nauczających księży itp.). Z tego względu praktyka duszpasterska, zwłaszcza w zakresie kaznodziejstwa, była zbyt uproszczona, a niekiedy naiwna. Predykatorzy preferowali zwykle tanie moralizatorstwo, ilustrowane najczęściej niezwykłościami i cudownościami (a nawet cudacznościami), dziejącymi się zwykle za sprawą relikwii, którymi nierzadko handlowano dla celów taumaturgicznych. W tej materii dochodziło do wielu nadużyć, a rzekome cuda miały działać się na każde żądanie w sposób całkowicie magiczny¹². Ponadto w praktykach religijnych przeceniano wartość czynów ludzkich (posty, odpusty, pielgrzymki itp.), którym nadawano charakter zbawczy, działający automatycznie jakby na mocy samego ich dokonania¹³.

Nic dziwnego, że reakcja Lutra, chcącego zreformować teologię i pragmatykę Kościoła, była tak ostra i zarazem skrajna. Przybrała ona postać fideistycznego antyintelektualizmu. Ta jego postawa w kręgach katolickich spowodowała, że teologia wyrażała się coraz częściej w integrystycznej ideologizacji, opartej na filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. W tym kontekście Luter chciał dokonać zasadniczej reinterpretacji niemal wszystkich prawd wiary, w tym oczywiście objawienia, wiary i cudu, które ściśle wiążą się z sobą.

II. POJĘCIE OBJAWIENIA I WIARY

Objawienie dla Lutra to przede wszystkim słowo Boże usprawiedliwiające człowieka przez wiarę¹⁴. Ma ono charakter obietnicy i darmowego usprawiedliwienia. Słowo Boże jest ponad wszystkim; jest najwyższą i jedyną zasadą religii chrześcijańskiej. Zawarte jest ono w Piśmie św., jednakże nie można go utożsamiać z tekstem pisanym ksiąg biblijnych. Ono jest Ewangelią, przepowiada-

¹² N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 51 n.; M. K e r k e r. *Die Predigt in der letzten Zeit des Mittelalters*. „Theologie und Glaube” 43:1961 s. 373-410; 44:1962 s. 267-301; P. R o u s s e t. *Les sens merveilleux à l'époque féodale*. „Le moyen-âge” 62:1956 s. 25-37.

¹³ Zob. N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 54-57 i przyp. 195, w którym podaje obszerną literaturę na ten temat.

¹⁴ M. L u t h e r. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar 1883- (Weimarer Ausgabe = WA) – 23, 117, 26 nn. Zob. G. E b e l i n g. *Luther. Einführung in seine Denken*. Tübingen 1964 s. 286; L. P i n o m a a. *Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers*. Leipzig 1964 s. 30; N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 95 n.

niem Boskiej obietnicy zbawienia i usprawiedliwienia przez zasługi Chrystusa¹⁵. Jest słowem zawsze żywym i obecnym w świecie. Wzywa ono grzesznika do nawrócenia i warunkuje spotkanie z Chrystusem, przez które dokonuje się usprawiedliwienie i uświęcenie człowieka. Równocześnie rodzi ono wiarę, gdyż zawiera łaskę i Ducha Świętego, dzięki któremu jest zawsze skuteczne. Przepowiadaniu słowa Bożego zawsze towarzyszy łaska, która działa od wewnątrz i usprawiedliwia człowieka. Objawienie Boże, zdaniem Lutra, nie skończyło się wraz ze śmiercią apostołów; jest ono ciągle obecne i permanentnie staje się przez wiarę; jest raczej przeżyciem słowa Bożego w wierze niż nadprzyrodzonym depozytem, który obok słów zawiera także i czyny Boga¹⁶.

Wiara – w rozumieniu Lutra – nie polega na intelektualnej akceptacji prawd wiary, jak utrzymywano w teologii tomistycznej, ale jest aktem o charakterze egzystencjalnym¹⁷. Powstaje ona pod wpływem słuchania słowa Bożego i równoczesnego działania w duszy ludzkiej Ducha Świętego¹⁸. Dlatego wiara nie potrzebuje racjonalnych przesłanek ani do jej powstania, ani do tego, by była aktem rozumnym. Właściwie jest ona zaufaniem i ufnością w zasługi Chrystusa, które zakrywają grzechy ludzkie. Nadto wiara jest czynem Boskim, co człowiek winien sobie zawsze uświadamiać. Jej pewność pochodzi już to z tej właśnie świadomości, już to ze sfery emocjonalnej i zaangażowania człowieka, słowo Boże bowiem przyjmowane w wierze działa przede wszystkim na serce i wolę człowieka¹⁹. Zatem nie pochodzi ona ani z zewnętrznych autorytetów, ani też z „czarodziejskich” sztuczek, czyli z zewnętrznych znaków poświadczających wiarę. Ponadto jakąś ogólną podstawę pewności wiary stanowi Ewangelia. Pisze on bowiem, że chrześcijanie mają Ewangelię i to wystarczy. Z niej powinno dla nich jasno wynikać, kto jest Panem tego świata i komu powinno zaufać się w wierze²⁰. Wiara przynosi nowe życie i jest jedyną alternatywą wobec bezsensowności tego świata²¹.

¹⁵ WA 3, 276, 37 nn.; 9, 632, 25 nn.; 4, 306, 32 nn. i inne. Zob. P i n o m a a, jw. s. 125-134; N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 100-114.

¹⁶ K. P f e i f f e r. *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik*. Aschaffenburg 1936 s. 29 nn.

¹⁷ Zob. P i n o m a a, jw. s. 57 nn.; E b e l i n g, jw. s. 178 nn.

¹⁸ WA 12, 559, 20-31; 4, 350, 15 n. Zob. E b e l i n g, jw. s. 180 nn.; N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 114-120.

¹⁹ Zob. P f e i f f e r, jw. s. 130; P i n o m a a, jw. s. 59 nn.

²⁰ WA 3, 620, 6; 3, 468, 17 nn.; 4, 19, 37 nn. Zob. P i n o m a a, jw. s. 74 nn.; N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 100 nn.

²¹ Zob. M. W i n k e l m a n n. *Biblische Wunder. Kritik, Chance, Deutung*. München 1977 s. 40.

III. CUD I JEGO FUNKCJE

Z dotychczasowych rozważań wynika, że Luter zsubiektywizował rzeczywistość objawienia, a wiarę zredukował do ufności, w której rozum i racje rozumowe nie odgrywają prawie żadnej roli. Nie oznacza to jednak – jak niekiedy mniemano – że Luter całkowicie odrzucił cud i funkcje, jakie on pełni. Luter, reinterpreterując całą naukę chrześcijańską, chciał równocześnie przewyciężyć wiarę w cudowności i niezwykłości, którymi z wielką przesadą szermowali wędrowni kaznodzieje, żebrzący zakonnicy, świeccy pątnicy; ich niezliczone opowiadania o cudach, rozumianych właściwie magicznie, oraz „taumaturgiczna działalność” zdawały się świadczyć, iż istota chrześcijaństwa tkwi jedynie w zjawiskach zadziwiających, niezwykłych, niekiedy szokujących, a także – iż są one niemal wyłączną drogą do wiary. Wobec tego chciał wskazać na istotę wiary (słowo Boże usprawiedliwiające człowieka) i cudu, odchodząc – na zasadzie reakcji – niemal całkowicie od jego elementu zjawiskowego²².

Lutra ożywiało też i inne pragnienie, a mianowicie aby odejść od dotychczasowej ontologicznej koncepcji cudu i jego funkcji dowodowych lansowanych przez scholastykę tomistyczną. W niej bowiem – jak to już wspomniano we wprowadzeniu do niniejszych rozważań – spekulowano przede wszystkim na temat relacji zdarzeń cudownych do praw natury i podkreślano ich transcendencję fizyczną. Tymczasem – zdaniem Lutra – między cudem a naturą nie ma zasadniczej różnicy, gdyż w teistycznym obrazie świata należy się ciągle liczyć z nadzwyczajnym działaniem Istoty Ponadziemskiej²³.

Te dwa motywy spowodowały, że dążył on do przywrócenia cudowi charakteru religijnego²⁴. Należy w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że jego stanowisko względem cudu uległo pewnej ewolucji. Początkowo, gdy nauczał wśród rolników i górali, nie tylko nie negował cudów fizycznych, ale je i przepowiadał. Głoszona przez niego historia życia Jezusa pełna była zdarzeń cudownych, które jeśli wyraźnie nie wskazywały na Boskie posłannictwo Wcielonego Słowa Bożego, to przynajmniej je ilustrowały²⁵.

Później jednak zajął postawę krytyczną wobec cudów fizycznych. Nazywał je nawet „dziecinnymi” znakami, które mogą wprawdzie imponować szerokim rzeszom, ale *de facto* nie mogą dowodzić nauki objawionej; właściwie nie mogą jej

²² Zob. A. Titius. *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. 2. Aufl. Göttingen 1931 s. 840; W i n k e l m a n n, jw. s. 39.

²³ Zob. Titius, jw. s. 841; W i n k e l m a n n, jw. s. 39.

²⁴ Na ten aspekt cudu w pojęciu Lutra wskazują m.in.: G. Mensching (*Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*. Leiden 1957 s. 94), Pfeiffer (jw. s. 31 n.) i Titius (jw. s. 841).

²⁵ Zob. Titius, jw. s. 840.

ani potwierdzać, ani też obalać²⁶. Bardzo mocno zwalczał moment teratyczny cudu, z taką predylekcją eksponowany w ludowym kaznodziejstwie. Słusznie podkreślał, że często zaspokajał on tylko próżną ciekawość. Co więcej, twierdził, że sfera teratyczna cudu w umysłach ludzi prostych powoduje i utrwała fałszywy obraz Boga oraz prowadzi do wypaczeń wiary²⁷. Negatywną postawę wobec cudów fizycznych zajmuje również i z tego względu, że będą one również domeną działalności Antychrysta. Są zatem przynajmniej dwuznaczne; mogą więc i mylić, a nawet zwodzić wybranych, jak to zaznaczał już św. Paweł w Liście do Tessaloniczan (2, 9), na który to tekst powołuje się Luter²⁸.

Głównie z tych względów chciał przewyciężyć wiarę w cudowności. Nie oznacza to jednak, że całkowicie odrzucał wszystkie cuda zewnętrzne, zwane przez niego cielesnymi. Przypisywał im nawet – podobnie jak św. Augustyn na początku swej działalności – dużą rolę, ale ograniczającą się jedynie do początków chrześcijaństwa. One warunkowały jego rozwój i szybkie rozprzestrzenianie się. Co więcej – stwierdza, że gdyby Bóg chciał obalić starą naukę i intronizować nową, wówczas potwierdziłby ją także faktami cudownymi²⁹. Gdyby się już zakorzeniła i w znacznym stopniu rozpowszechniła, wówczas cuda stałyby się zbyt częste. W wywodzie tym widać – przynajmniej pośrednio – charakter probatyczny cudu i jego związek z objawieniem. Przyznawał im jednak tylko czasową funkcję motywacyjną. Rzecz charakterystyczna, że sam nie chciał, aby nauka głoszona przez niego była potwierdzona cudami, a to z obawy, by nie zostały one przypisane siłom szatańskim³⁰.

O ile Luter mało cenił cuda zewnętrzne (fizyczne), zwłaszcza dziejące się w Kościele, o tyle bardzo eksponował tzw. cuda wewnętrzne³¹. Cudem tego typu jest przede wszystkim cud wiary. Jest to cud permanentny, ciągle obecny w historii; to „cud nad cuda”, który trwać będzie do końca świata³². Wiara jako cud właściwy i wewnętrzny poprzedza i przewyższa wszystkie cuda zewnętrzne. Tylko w perspektywie tego cudu można zrozumieć inne, tzn. cuda Jezusa i dziejące się na początku chrześcijaństwa. Bez niego, czyli cudu wiary, cuda fizyczne są tylko karykaturą, *curiosum* bez jakiegokolwiek znaczenia³³. Warto w tym miejscu jeszcze zaznaczyć, że wiara w jego rozumieniu jest zawsze żywa,

²⁶ WA 10, 3. Zob. M e n s c h i n g, jw. s. 94.

²⁷ Zob. W i n k e l m a n n, jw. s. 39.

²⁸ M. L u t h e r. *Werke für das christliche Haus*. Bd. 4. Hrsg. von G. Buchwald [i in.]. Braunschweig 1890 s. 71.

²⁹ Por. W i n k e l m a n n, jw. s. 40.

³⁰ WA 41, 20 n.

³¹ WA 41, 21. Zob. P f e i f f e r, jw. s. 32 n.; M e n s c h i n g, jw. s. 94.

³² WA 41, 21. Zob. B. B r o n. *Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*. Göttingen 1975 s. 237.

³³ Zob. P f e i f f e r, jw. s. 32 nn.

czyli połączona z łaską (wiara martwa bez miłości i łaski właściwie nie istnieje)³⁴. Z tego można wyprowadzić wniosek, że cud jest zdarzeniem łaski w duszy człowieka.

Luter mówiąc o cudzie, bardzo mocno nalega na jego powiązanie – i to ściśle – ze słowem Bożym. Utrzymuje nawet, że o cudzie można mówić jedynie w perspektywie i ścisłej łączności z nim³⁵. Samo zdarzenie cudowne w sensie empirycznym jest mało ważne, gdyż – jak uważa on – nikomu w niczym nie pomaga. Dopiero słowo Boże daje życie. Rozpatrując cud w ogólnej łączności z objawieniem, rozumie cuda jako znaki przewyciężenia grzechu i śmierci; są nie tyle znakami dowodowymi, ile wydarzeniami słowa³⁶. Toteż muszą być wykładane jako „czyny mocy żyjącego Pana, który dziś przychodzi i którego oczekujemy jako miłościwego Pana”³⁷. Ich główną funkcją jest wskazywanie na Ewangelię jako żywe słowo Pana, przebaczącego grzechy. W tym sensie przepowiadał cuda Jezusa jako przykłady Boskiego działania, by wezwać ludzi do wiary. Chrystus czynił je ponadto, aby przez słowo rodzące wiarę zniszczyć królestwo diabła³⁸.

Luter podkreśla także specyficzny chrystocentryzm cudów. Uważa bowiem, że powinno się przepowiadać nie tyle konkretne cudowne czyny, ile Chrystusa, który jest właściwym przedmiotem Ewangelii. Chrystusa jako Słowo Boże nie można „dowodzić”, gdyż On sam okazał się jako „łaskawy i ukryty Pan” i czyni to ciągle w historii. Stąd też cudów nie należy traktować jako dowodów, ale jako znaki służące słowu Bożemu³⁹. Oczywiście odwrotna sytuacja jest nie do pomyślenia. One mogą być tylko kontekstem przepowiadania Chrystusa. Samym znakiem cudownym bez relacji do Słowa Wcielonego nie można wierzyć; należy je bezwzględnie odrzucić, gdyby sprzeciwiały się słowu Bożemu. Słowo Boże ma najwyższy i absolutny autorytet. Ono nie może nas mylić. Nie potrzebuje także żadnych dowodów, choćby cudownych, ani też innego autorytetu zewnętrznego, który mógłby je uprawomocnić⁴⁰. Ono ma jakby wsobne usprawiedliwienie.

³⁴ Zob. N a p i ó r k o w s k i, jw. s. 86 nn.; E b e l i n g, jw. s. 178-197.

³⁵ Ten aspekt poglądów Lutra jest bardzo mocno podkreślany przez wielu autorów; przykładowo można wymienić: K. Bartha, A. Titiusa, H. Thielickego, G. Ebelinga, K. Pfeiffera, R. Bultmanna.

³⁶ Zob. B r o n, jw. s. 238; P f e i f f e r, jw. s. 33 n.

³⁷ Zob. B r o n, jw. s. 238; K. B o r n k a m m. *Wunder und Zeugnis*. Tübingen 1968 s. 29.

³⁸ Zob. P f e i f f e r, jw. s. 31; A. W. H u n z i n g e r. *Das Wunder. Eine dogmatisch-apologetische Studie*. Leipzig 1912 s. 19; B r o n, jw. s. 238.

³⁹ Por. B r o n, jw. s. 238 n.

⁴⁰ Por. P f e i f f e r, jw. s. 31 nn.; W i n k e l m a n n, jw. s. 40 n.

IV. WPŁYW POGLĄDÓW MARCINA LUTRA NA ROZWÓJ PROBLEMATYKI CUDU ORAZ ICH OCENA

W podsumowaniu niniejszych rozważań należy wskazać na elementy pozytywne zawarte w M. Lutra koncepcji cudu, które będą rozwijane później w teologii zarówno protestanckiej, jak i katolickiej, oraz na elementy kontrowersyjne, właściwie trudne do przyjęcia. Mówiąc o elementach pozytywnych i wkładzie Lutra w rozwój problematyki cudu, należy od razu zaznaczyć, że byłoby rzeczą niewłaściwą oczekiwać rozwiązań całkowicie nowych, w dodatku wyczerpująco opracowanych; jak wiemy, nie była to główna dziedzina jego zainteresowań. Jednakże z całą pewnością można dostrzec u niego kilka nowych w owym czasie intuicji, jakby zarodków myśli, które zaowocują znacznie później. Co prawda, owe aspekty problematyki cudu występowały w teologii zarówno biblijnej, jak i patrystycznej, zwłaszcza u św. Augustyna, ale – jak wiemy – nie były one inspirujące lub tylko w znikomym stopniu w średniowieczu, zwłaszcza u jego schyłku. Na nowo zostaną one wydobyte dopiero w XX w. Stąd też trudno mówić o bezpośrednim wpływie niektórych poglądów Lutra na rozwój problematyki cudu, tym bardziej że nie sprzyjała temu sytuacja reformacyjna. Owszem, wpływ Lutra istniał, ale wyłącznie w ramach teologii protestanckiej⁴¹; gdy idzie o apologetykę katolicką, to ta, ze zrozumiałych w owym czasie względów kontrreformacyjnych, obwarowywała się coraz mocniej w swoich postawach, występując przeciwko temu, co pochodziło od Reformatora, i absolutyzowała walor uzasadniania apologetycznego.

Jakie to były intuicje i nowe aspekty cudu dostrzeżone przez Lutra?

Przede wszystkim zwrócić uwagi na religijny charakter cudu. Dziś wydaje się nam to oczywiste i proste, jakby naturalne, ale musimy pamiętać, że wtedy i o wiele później cud zaliczano do faktów, o których prawdziwości rozstrzygać mogła jedynie nauka i filozofia⁴². W związku z religijnym podchodzeniem do cudu należy zwrócić jeszcze uwagę na fakt, że Luter – co prawda w odniesieniu do tzw. cudu wewnętrznego, ale chyba nie tylko (?) – widzi jego powiązanie z łaską zbawczą. Dziś dla większości fundamentalistów jest to również rzecz oczywista, ale kiedyś cud uważano często za fakt o charakterze czysto naturalnym, przyrodniczym⁴³.

⁴¹ Oczywiście nie sposób wyliczyć choćby nazwisk autorów protestanckich inspirowanych przez poglądy Lutra. Względnie dokładne informacje na ten temat można znaleźć w pracach Pfeiffera, Brona i G. Marquarda (*Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*. München 1933).

⁴² Por. L. M o n d e n. *Le miracle signe de salut*. Bruges–Paris 1960 s. 48-53.

⁴³ W ten sposób ujmowali cud wszyscy racjoniści i moderniści.

Z punktu współczesnego patrzenia na cud godne uwagi jest stwierdzenie Lutra, że cud winien być rozpatrywany w perspektywie objawienia i w ścisłej łączności ze słowem Bożym. Wprawdzie rozumie on objawienie Boże w sposób nieco odbiegający od pojmowania go w teologii katolickiej, ale co jest istotne, podkreśla jego zbawczy charakter, chrystocentryzm i aktualność słowa Bożego. Słowo Boże jest kryterium prawdziwości cudu. Czy zatem nie można powiedzieć, że cud widziany w perspektywie objawienia nie ma tych samych cech? Jeśliby wniosek ten uznać za zasadny, to można by powiedzieć, że poglądy Lutra w tym względzie byłyby w znacznym stopniu podobne do współczesnych, choć te są, rzecz jasna, o wiele bardziej rozwinięte i uzasadnione⁴⁴; niemniej zaczątku takiego patrzenia na cud u progu czasów nowożytnych można się doszukać m.in. i u Lutra.

Wreszcie ostatnim momentem godnym zauważenia w poglądach Reformatora na cud jest jego spostrzeżenie, że cuda Jezusa była wezwaniem do wiary oraz że są one w pełni zrozumiałe w jej świetle. Co prawda, nie zawsze jego poglądy w tym względzie są jednoznaczne, tym bardziej że i wiarę traktuje jako cud, czego oczywiście nie można przyjąć w ścisłym tego słowa znaczeniu, niemniej zasadnicze jego podejście w tej kwestii jest właściwe.

Obok tych niewątpliwie słusznych stwierdzeń czy intuicji Lutra występują też u niego kontrowersyjne sądy o cudzie. Ma się tu na uwadze głównie dwie sprawy: jedna dotyczy pojęcia cudu, druga zaś jego funkcji motywacyjnej.

Pogląd Lutra na cuda fizyczne nie jest w całej rozciągłości jednolity. Z jednej strony uznawał on ich istnienie. np. cudów Jezusa i dziejących się na początku chrześcijaństwa, a z drugiej niekiedy kwestionował ich realność, a tym samym i sensowność. Być może, że jego negatywny stosunek do nich dotyczy tylko cudów dziejących się w późniejszym Kościele. Gdyby przyjąć nawet i taką wersję, to przecież w wielu wypadkach rzeczywiście miały one miejsce. Po części jego pogląd można by usprawiedliwić naiwnością podchodzenia do cudu w okresie jemu współczesnym, zwłaszcza gdy idzie o mentalność ludową, w której istotę zjawisk cudownych widziano w ich teratyczności, to jednak sam popadł w drugą skrajność, doprowadzającą go aż do negacji czynnika ontycznego cudu. To zapewne przyczyniło się do przyjęcia przez niego tzw. cudów wewnętrznych, nie mających żadnego wymiaru zjawiskowego. To oczywiście przekreślałoby w ogóle strukturę cudu, choć z drugiej strony – jak pamiętamy – przyjmował, przynajmniej w pewnym zakresie, istnienie cudów zewnętrznych. Zapewne chodziło mu o podkreślenie strony znaczeniowej cudu w przeciwieństwie do wcześniej-

⁴⁴ Przykładem wszechstronnego i pogłębionego katolickiego ujmowania cudu może być cytowana już praca Mondena, choć można by wskazać cały szereg innych autorów.

szego akcentowania jego elementu zjawiskowego. Jednakże i on przejawiał problem, popadając w przeciwną skrajność.

Wprawdzie w ówczesnej teologii funkcjonowały dwie główne koncepcje cudu: tomistyczna i augustyńska, w których akcenty były różnie rozłożone, to jednak obydwie nie zapoznawały elementu zjawiskowego cudu. Pierwsza istotę cudu widziała w ontycznej transcendencji faktów cudownych, druga zaś kładła nacisk bardziej na stronę znaczeniową znaków Bożych, podczas gdy ich element empiryczny traktowany był jako nośnik treści nadprzyrodzonych. We współczesnej teologii cudu, ujmującej go jako znak Bożego działania dla zbawienia człowieka, utarł się pogląd, iż jest ono syntezą tomistycznej i augustyńskiej koncepcji cudu. W tej perspektywie niekiedy sądzi się, że nie musi transcendować on praw natury, byleby była pewność, iż dane zjawisko wybiera Bóg i używa go do tego, by uczynić zeń znak Boży (choćby ono nie przekraczało w sposób absolutny sił stwórczych natury; na jego zaś zastosowanie w funkcji znaku Bożego wskazywałby kontekst religijny), poprzez który Bóg chce nawiązać kontakt z człowiekiem, oferując mu swą pomoc i zbawienie⁴⁵. Oczywiście pogląd Lutra na cud bliższy byłby koncepcji augustyńskiej, niemniej – co należy jeszcze raz podkreślić – ta też nie zaniedbywała sfery zjawiskowej znaków Bożych, jakkolwiek nie określała wyraźnie cudu. Przy okazji można jeszcze dodać, iż we współczesnej teologii fundamentalnej więcej zwolenników ma koncepcja augustyńska cudu, a także iż w literaturze protestanckiej ów pogląd Lutra został już przewyżniony w sensie dowartościowania, choćby częściowego, strony zjawiskowej cudu⁴⁶.

Wreszcie ostatnim problemem, który chce się tu podnieść, jest sprawa funkcji motywacyjnej cudu. Jak to już zaznaczono, formalnie rzecz biorąc, Luter zdecydowanie odrzucał walor probatyczny cudu. Prawdopodobnie była to także reakcja przeciw zbyt jednostronnemu interpretowaniu tego argumentu jako dowodu o charakterze apodyktycznym i wyłącznym, jak również konsekwencja jego uwarunkowań myśli teologicznej. Owszem, nie wszyscy autorzy tego czasu w ten sposób rozumieli walor motywacyjny cudu, ale tenor ogólny ówczesnej nauki był właśnie taki. Jednocześnie u Lutra można znaleźć teksty wskazujące na to, że jego negacja waloru dowodowego cudu nie była całkowita. Przyznawał bowiem taki walor cudom dziejącym się w pierwotnym chrześcijaństwie. Utrzymywał także, iż mogą one tworzyć kontekst skutecznego przepowiadania słowa Bożego; w tym znaczeniu pełniłyby funkcję przygotowawczą do przyjęcia Ewangelii.

⁴⁵ E. Kopeć w artykule *Walor motywacyjny cudów* („Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 2 s. 104 n.) zauważa, iż koncepcja augustyńska lepiej nadaje się do wyrażenia cudu w kategoriach znaku, a tak jest ujmowany cud we współczesnej literaturze przedmiotu.

⁴⁶ Widać to u takich autorów, jak: P. Tillich, E. Brunner, J. Wilkens, B. Bron, L. Goppelt.

Można więc znaleźć u niego również pozytywne momenty i w tym względzie. Tym samym mogą stanowić podstawę do dalszej debaty w tej materii; możliwość ta jest tym większa, że zarówno na gruncie późniejszej teologii protestanckiej, jak i katolickiej teologii fundamentalnej w rozumieniu funkcji motywacyjnej cudu dokonują się znaczne zmiany.

Wprawdzie w pierwszej w dalszym ciągu istnieje pewna rezerwa wobec funkcji motywacyjnej cudu, ale dotyczy to głównie takiego myślenia, które bogatą treść cudu redukowało do tej jednej funkcji i przyznawało mu dużą siłę dowodową. Coraz częściej jednak na terenie egzegezy biblijnej i teologii fundamentalnej spotyka się opinie, że cuda Jezusa były znakami (a nie dowodami) Jego misji, utwierdzały lub ilustrowały nauczanie, które zarazem objaśniało czyny Jezusowe. Wśród cudów biblijnych wyróżnia się niekiedy tzw. cuda-legitymacje⁴⁷.

W katolickiej teologii fundamentalnej wskazuje się na to, że cud pełniący funkcję motywacyjną musi być brany w kontekście całego objawienia, a zwłaszcza w kontekście Osoby Jezusa Chrystusa, na które wskazują i do którego prowadzą. W Jego zaś świetle same zostają oświetlone i zrozumiałe. Przez nie realizuje się zbawczy plan Boga. Stanowiąc część objawienia Bożego, równocześnie uwierzytelniają je, czynią obecnym i ciągle żywym. Nadto cuda jako argument na rzecz wiarogodności objawienia są brane w łączności z innymi argumentami; brane bowiem w sposób wyizolowany i oderwany zarówno od objawienia, jak i Chrystusa, z którym zresztą objawienie utożsamia się, mogą być one dziwne i niezrozumiałe. Ponadto dziś nie nazywa się ich dowodami objawienia, lecz znakami, które należy interpretować. Interpretacja zaś zależy – i to w dużym stopniu – od dyspozycji religijno-moralnych człowieka, zwłaszcza od jego otwartości na ewentualne działania Boże oraz od jego dobrej woli.

W tym kontekście główny zarzut kierowany pod adresem starej apologetyki, a mianowicie że cud był traktowany jedynie jako dowód oczywisty objawienia, stał się bezprzedmiotowy.

Jak z pobieżnie przeprowadzonych rozważań widać, stanowisko obydwóch wyznań coraz bardziej jest zbieżne i w tej kwestii.

Warto na koniec zaznaczyć, że we współczesnej literaturze przedmiotu nie widać prawie żadnych różnicowań ze względu na wyznanie. Widzi się w niej nie tylko wzajemne cytowanie się, ale i uznawanie racji rzetelnie przeprowadzanych badań oraz korzystanie z tych osiągnięć. Nie oznacza to, że brak w niej elementu krytycznego, jednakże wynika on zwykle z niedostatecznego stopnia uzasadnienia konkretnych stwierdzeń czy wniosków, a nie z racji przynależności

⁴⁷ Zob. X. L é o n D u f o u r. *Structure et fonction du récit de miracle*. W: *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*. Réd. X. Léon-Dufour. Paris 1977 s. 311-314, 364 n.

wyznaniowej. To zresztą w nauce jest rzeczą normalną i zasadniczą oznaką jej zdrowia.

MIRACLE IN THE TEACHING OF MARTIN LUTHER

S u m m a r y

The Catholic apologetics thought that Martin Luther, the creator of the Reformation, while rejecting all rational foundations of faith, not only put into question the argument from miracle but also negated the very reality of miracle as well as whatever sensibleness it had.

Luther, being under the influence of voluntarism and affectionism of his masters as well as under the influence of nominalism, opposed to radical rationalism, to sermonizing and folk tales on the „oddities” which took place in the Christian religion and to the trade of relics for the taumaturgical purposes. Thus he negated miracle as an extraordinary external event, even though it bore the transcendental character. He entirely subjectivized the concept of miracle (initially he accepted physical miracles and their motive function. He wanted to restore miracle to its religious significance, hence he emphasized the so-called inner miracles which were the only ones that he accepted. They are as follows: a miracle of faith and absolution which are always linked with the word of God and grace. Their function is to point at the Gospel as the living word of the Lord who forgives our sins.

The view that Luther totally rejected miracles is not right; he understood them differently. In proportion as the then theology and Church practice laid too much stress on the ontic side of miracle, so much Luther laid too much stress on its inner side, disregarding the external one. From the point of view of contemporary fundamental theology which takes miracle in terms of God's token, one can notice that Luther laid stress on the religious and theological significance of miracle, its Christocentrism and soteriological character, though as a whole his views cannot be accepted. Apart from that, it is worth studying them because they have a great ecumenical importance.

Translated by Jan Klos