

MARIAN RUSECKI

TYPY LITERATURY O CUDZIE

W. Goethe stwierdził kiedyś, że cud jest najbardziej ulubionym dzieckiem wiary. Dziś można by to powiedzenie strawestować i powiedzieć, że cud jest najbardziej kłopotliwym dzieckiem wiary. Można nawet zauważyć u wielu swoisty „kompleks” cudu. Po długim okresie nadmiernego „eksploatowania” cudu, głównie na terenie apologetyki i teologii pastoralnej, jako dowodu boskiego charakteru objawienia Bożego i jako niezawodnego środka w doprowadzeniu człowieka do wiary, nadszedł kryzys zaufania do niego, bowiem zauważono, że przestał spełniać tak wygórowane żądania w stosunku do niego.

Zresztą musiało to nastąpić, gdyż był on przez bardzo długi okres czasu ujmowany niewłaściwie; jego istotę widziano albo w teratycznej, nadzwyczajnej stronie cudu, albo w jego transcendencji fizycznej tzn. o ile przekracza siły natury. W tym też upatrywano jego siłę dowodową. Uwaga badaczy była skierowana nie na to, co on oznacza, jaki jest jego sens, ale na jego stronę zjawiskową, która jako nadzwyczajna miała w sposób niemal magiczny powodować skutki o charakterze nadprzyrodzonym. Tak rozumiany cud nie tylko nie mógł niczego dowodzić, ale i sam stawał się mało wiarogodny. Dlatego nic nie „mówił” nie tylko niewierzącym, ale sprawiał także spore kłopoty wierzącym; miast być pomocą dla wiary i życia religijnego, stał się przeszkodą. W tej sytuacji wygodniej było dyskretnie przemilczać „niewygodny” problem, co w wielu ośrodkach teologicznych stało się faktem.

Obecnie, jak się wydaje, to zwątpienie odnośnie cudu jakby zaczęło przemijać. Uświadomiono sobie, że cud — zwłaszcza cuda biblijne — należy do struktury objawienia i dlatego nie chcąc wypaczać samego objawienia nie można go pomijać. Ponadto cud zaczęto ujmo-

wać w kategoriach znaku, a cud rozważany jako znak ze swej natury musi pełnić inne funkcje, niż mu dotąd przypisywano.

Właśnie w tym duchu powstaje olbrzymia literatura teologiczna o cudzie. O ile dotąd problematyką cudu bardziej zainteresowani byli apologetycy i fundamentaliści, którzy nota bene doszli do znaczących osiągnięć, o tyle obecnie większą uwagę zwracają nań egzegeci i teologowie biblijni interesujący się głównie cudami biblijnymi. Wyciągają oni jednak wnioski natury ogólnej, które mają wartość także dla teologii fundamentalnej i dla teorii cudu w ogóle. Należy zaznaczyć, że są one zbieżne z wynikami do których na innej drodze dochodziła teologia fundamentalna. Zresztą między egzegezą a teologią fundamentalną zachodzi swoistego rodzaju perychoreza.

W tym miejscu pragniemy zaprezentować czytelnikowi trzy różne typy literatur o cudzie. Nie idzie przy tym o informacje typu bibliograficznego, ale o szersze zaprezentowanie trzech książek, które reprezentują trzy rodzaje publikacji: popularno-naukowe, pastoralno-praktyczne i naukowe. Dodajmy od razu, że wszystkie dotyczą cudów biblijnych.

W klimacie zachwiania zaufania w stosunku do cudu w ogóle, w tym także do cudów biblijnych, liczni autorzy, chcąc przywrócić mu właściwe znaczenie w chrześcijaństwie, publikują swe prace w języku popularno-naukowym, by swym zasięgiem oddziaływania objąć szersze kręgi czytelników. Chodzi przy tym z jednej strony o ukazanie im właściwego pojęcia cudu i jego znaczenia, a z drugiej — o usunięcie uprzedzeń w stosunku do niego.

Przykładem tego typu prac jest niewielka objętościowo praca A. Weisera, *Jesu Wunder — damals und heute*, ·Aufl. 4 Stuttgart 1976. Cieszy się ona niesłabnącym zainteresowaniem, o czym świadczy jej czwarte już wydanie, nieco przepracowane i uzupełnione w stosunku do poprzednich.

Autor podejmuje problem wyżej już zarysowany. W tym celu stara się dotrzeć do rdzenia orędzia NT, by ustalić historyczność cudów Jezusa; czy rzeczywiście Jezus czynił cuda? czy nie był magikiem, czarodziejem, szarlatanem, względnie, czy gmina wierzących nie „wyposażyła” Go w cuda? Autor szuka świadectw historycznych potwierdzających taumaturgiczną działalność Jezusa z Nazaretu. Niestety świadectw pozachrześcijańskich prawie nie ma; literatura grecka z czasów Jezusa nic nie mówi o Jego cudach, a z żydowskiej tylko Talmud babiloński wspomina, że Jezus czynił czary (Zauberei) i zwodził lud. Aczkolwiek nie występuje tu termin cud, to jednak z innych miejsc wynika, że Zauberei oznacza też i cuda. Jest to jednak słaby argument.

Dlatego potwierdzenia cudów Jezusa należy szukać w Piśmie św.

Warto tu podkreślić zabieg metodologiczny Autora, który radzi, by oprzeć się nie na samych opisach faktów cudownych, lecz na innych tekstach sięgających najstarszych tradycji. Jego zdaniem najważniejsze potwierdzenie historyczności cudotwórczej działalności Jezusa daje tekst Mt 11, 21 ns., który wprost nie mówi o niej, lecz o przeznaczeniu miasta Chorozaim. Jest ono w Ewangelii wspomniane tylko jeden raz. Widać więc, że przekaz Kościoła pierwotnego nie interesował się nim. Nadto tekst zawiera liczne aramaizmy, co świadczy również, że należy do bardzo starej tradycji. Historyczność tego tekstu nie jest kwestionowana, dlatego można go przyjąć jako pewne świadectwo taumaturgicznej działalności Jezusa.

Konfirmatywną wartość posiadają opisy wypędzenia szatana należące również do najstarszej tradycji, a także fakt ścisłego związku, jaki istnieje między orędziem Jezusa i Jego czynami. Weiser przytacza jeszcze oryginalny argument na potwierdzenie historyczności cudów Jezusa. Łączy je mianowicie z przeznaczeniem Jezusa, tzn. z Jego śmiercią, która jest najmocniej udokumentowana pod względem historycznym. Podstawą tego związku jest rys antyfaryzejski cudów Jezusa, ponieważ były one przyczyną skazania Jezusa na śmierć, np. uzdrawianie w szabat.

Właściwie, udokumentowanie historyczności cudów Jezusa jest punktem wyjścia dla dalszych rozważań. Centralnym zagadnieniem, które przewija się przez całą pracę, jest znaczenie i sens cudów Jezusa. Na nim koncentruje się w sposób specjalny w rozdz. II zatytułowanym „Jaki był cel cudów Jezusa”. Trzeba tu jeszcze wrócić do myśli wcześniej przez Autora sygnalizowanej, że biblijne pojęcie cudu jest inne niż to, które funkcjonowało w starszej apologetyce. Przede wszystkim Biblia nie znała pojęcia praw natury; w niej każde zjawisko jest cudowne, gdyż jest dziełem Boga. Pomija ona przyczyny bezpośrednie zjawisk i wszystko odnosi wprost do Stwórcy. Zagadnienie czy cud przewyższa prawa natury, czy nie, dla Biblii jest mało ważne, ważne jest to, że tu i teraz w cudzie działa Bóg (s. 13 n.).

Weiser stara się ukazać cuda Jezusa w zbawczym planie Boga, który poprzez nie realizuje. Stąd płynie ich podstawowe znaczenie. Nawiązując do współczesnej koncepcji cudu jako znaku, która występuje także w Piśmie św., wykazuje, że cuda-znaki Jezusa wskazują na coś więcej, niż to jest widoczne w ich skutkach; są one przede wszystkim znakami Królestwa Bożego: zapowiadają je, przybliżają i realizują. Co więcej, wskazują one na pewną tożsamość Królestwa Bożego ze zbawieniem, a nawet ze Zbawicielem, który je realizuje.

W ten sposób posiadają one charakter chrystologiczny. Pokazują,

kim był Jezus Chrystus. Na wysuwany często w literaturze problem czy cuda miały znaczenie tylko dla ludzi, czy też w nich wypowiedział się Jezus, Autor zdecydowanie opowiada się za drugim członem alternatywy, bowiem — jego zdaniem — już za życia Jezusa musiało się, przynajmniej częściowo, wyjaśnić kim On był. Dlatego należałoby odrzucić pogląd, że nabrały one znaczenia chrystologicznego dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa.

W związku z deklaracyjną i motywacyjną zarazem funkcją cudów Jezusa miały one także duże znaczenie dla wiary: czy musi ona być uprzednia w stosunku do cudu-znaku, czy też cud ma do niej prowadzić? Autor daje odpowiedź cytując tekst Mk 9, 24 „...wierze, pomóż mi w mojej niewierze”. Więc wiara uprzednia, która jest konieczna, nie jest jeszcze wiarą dojrzałą w tym sensie, żeby Jezus wymagał już w niej wiary w siebie jako Syna Bożego. Jest ona raczej wiarą zaczątkową, rodzajem postawy otwartej, by doświadczyć później jeszcze większych rzeczy (s. 23). Cud-znak nie jest logicznym dowodem prowadzącym w sposób apodyktyczny do wiary, lecz wskazuje — zgodnie ze swą naturą — że Bóg chce zbawić człowieka i że ten proces rozpoczął. Cuda Jezusa dają nadzieję zbawczą. Dlatego nie pouczają one co i jak się zdarzyło, ale „otwierają oczy na dziś i na jutro zbawienia”.

Czy cuda Jezusa, ze względu na podobną strukturę ich opisów, nie zostały zapożyczone z innych religii? Autor problem ten rozwiązuje następująco: powołuje się na istnienie specjalnego gatunku literackiego opisu cudów (Heilwundererzählung) we wszystkich religiach i dlatego podobieństwo opowiadań o cudzie nie może być podstawą do wyciągania wniosków o ewentualnych zapożyczeniach, tym bardziej, że cuda Jezusa różnią się od innych sposobem ich dokonywania (najczęściej Jezus dokonuje cudów przy pomocy słowa i bez zabiegów magicznych) oraz celem, którym jest zbawienie. To jest najbardziej oryginalny rys Jego cudów.

Autor porównuje także relacje poszczególnych ewangelistów między sobą, by na podstawie różnic w relacjonowaniu tych samych zdarzeń cudownych wydobyć specyficzną teologię cudu każdego z nich. Ten właśnie wzgląd pozwala mu zauważyć, że różnice w relacjonowaniu faktów cudownych pochodzą nie tylko stąd, iż nie było w ich zamiarach dawanie protokółarnych sprawozdań z przebiegu tych zdarzeń, ale także z celów teologicznych, właściwych dla każdego z ewangelistów. Jednakże co do istoty cudu są zgodni; stanowi ją zbawcze działanie Boga w świecie (rozd. IV).

Blżej tym zagadnieniem zajmuje się w rozdziale następnym. Chce w nim określić rodzaj interwencji Boga w tzw. cudaach zdziałanych na naturze. Jest to o tyle trudne, że w Piśmie św. brak pojęcia

prawa natury. Weiser tę trudność rozwiązuje w ten sposób, że podkreśla, iż istota tych cudów nie tkwi w ich fizycznym przebiegu, ale w fakcie pomocy udzielanej przez Boga człowiekowi. Są więc podporządkowane zbawieniu człowieka i służą przepowiadaniu, jak uzdrowienia czy egzorcyzmy. Zresztą w centrum opowiadań stoi nie czyn, lecz słowo Boże (s. 56 n.). Taką interpretację można przyjąć. Pewien niepokój budzi fakt, że Autor stoi na stanowisku nie tyle ich historycznego charakteru, ile raczej symbolicznego. Uważa je za późniejszy dodatek (brak ich w źródle Q i w mowach Jezusa) powstały w wyniku refleksji Kościoła pierwotnego nad ST na mocy której zostały włączone w nurt przepowiadania Chrystusowego. Próbuje to wykazać przy każdym z cudów nad naturą, np. cud w Kanie tłumaczy jako refleksję nad tekstem Iz 25, 6 „...zgromadzą się na górze Pana i będą ucztować”, przy czym chodziło o objawienie królewskości Chrystusa. Co prawda i w kulcie Dionizosa oczekiwano epifanii bóstwa przez przemianę wody w wino, ale w Kanie, w świetle ST, szło o coś innego, a mianowicie, o to, że ten „cud” był znakiem nadejścia czasu zbawienia.

W ostatnim rozdziale Autor stawia hermeneutyczny problem: jaki sens mają cuda Jezusa dla nas? Tu odwołuje się do poglądu na ogólny charakter Pisma św., które nie jest kroniką życia Jezusa, lecz świadectwem wiary danym nam w tym celu, by wzbudzić w nas wiarę w Jezusa Chrystusa. Analogicznie jest z cudami. Są one znakami naprowadzającymi nas na Chrystusa jako naszego Zbawiciela. Tak jak kiedyś był On z chorymi i głodnymi właśnie przez swoje cuda, tak one wskazują nam dziś, że jest również z biednymi, chorymi, cierpiącymi, głodnymi, potrzebującymi i że nas, podobnie jak kiedyś, prowadzi do szczęśliwego końca. Budzą one zatem nadzieję.

Nieco inny charakter ma druga z prezentowanych pozycji. O ile pierwsza miała przybliżyć problematykę cudów Jezusa przeciętnemu czytelnikowi, wyjaśnić ich znaczenie i rozwiać uprzedzenia wobec nich, o tyle ta — obok tych celów — ma umożliwić teologom i wszystkim szczególnie interesującym się Pismem św. praktyczne przeżycie cudów biblijnych w ramach prac tzw. kręgów biblijnych (s. 9). Zresztą ukazała się ona w serii *Bibelarbeit in der Gemeinde* i to już jako drugi tom tej serii. Jest to praca zbiorowa pod red. A. Steinera i V. Weymanna. W *Wunder Jesu* (Basel 1978) piszą też i uczestnicy owych kręgów biblijnych, dzięki czemu ma ona silne zakotwiczenie w praktyce. Zresztą powstała ona jako owoc konkretnej pracy; takiej ma i służyć. Dlatego zawiera wiele wskazówek metodycznych, jak przeprowadzić takie spotkania na temat cudów ewangelijnych. Te będą lepiej zrozumiałe, gdy wcześniej ukaże się

ogólne wprowadzenie do problematyki cudu, które jest w tym wypadku naprawdę dobre.

We wprowadzeniu w problematykę cudów Jezusa A. Steiner, podobnie jak wszyscy autorzy, rozpoczyna od wykazania historyczności tychże cudów. Drogą do tego jest najpierw porównanie świadectw o cudach w starożytności z Ewangeliami. Autor uważa nawet, że od strony historycznej te pierwsze mają lepsze udokumentowanie. Świadczą o tym tablice wotywnne w świątyni Asklepiosa w Epidauros na półwyspie Peloponez, Talmud oraz Philostrat w biografii Apoloniusza z Tyany: są bowiem wymienione nazwiska osób, które doznały niezwykłej pomocy oraz wota dziękczynne, np. Euhippos dziękuje za wyjęcie ze szczęki grotu lancy, który nosił przez kilka lat; Kleo — za szczęśliwe rozwiązanie pięcioletniej ciąży; Alketos — za przywrócenie wzroku.

Podobnie jak Weiser tak i Steiner nie chce badać historyczności poszczególnych opisów zdarzeń niezwykłych, lecz ich znaczenie i rolę jaką odgrywały w życiu społecznym. Na tej drodze chce ukazać oryginalność cudów Jezusa.

Autor wyróżnia trzy rodzaje faktów niezwykłych działywanych przez różnych cudotwórców:

a) przez bóstwa pogańskie, jak np. Asklepiosa, Serapisa, które działały w wielu miejscach świętych. W starożytnej Grecji było znanych wiele miejsc pielgrzymkowych. Były tam duże zakłady lecznicze, do których udawali się liczni chorzy, zwłaszcza biedni. W sanktuariach tych byli kapłani, lekarze, pielęgniarze opiekujący się chorymi. Udawano się do nich z dużą ufnością, zwłaszcza gdy zawiodły inne próby odzyskania zdrowia;

b) przez magików znających tajemne sztuki i techniki czynienia rzeczy niezwykłych. W starożytności, zwłaszcza na Wschodzie, znano magię — istniały nawet specjalne szkoły — przy pomocy której leczono. Czarodziej był naukowcem i technikiem zarazem. Znał on środki komunikowania się z szatanem i sposoby panowania nad nim (Elezear wyciągnął szatana z opętanego przez nozdrze). Znał związki makro- i mikrokosmosu z życiem ludzkim. Czarodzieje niekiedy przyczyniali się do integracji życia społecznego, częściej jednak do jego dezintegracji;

c) przez charyzmatyków, którzy głosili nowe idee i formy życia społecznego. Autor ze zrozumiałych względów więcej uwagi poświęca tej grupie cudotwórców, do której zalicza także Jezusa. Byli oni znani już w starożytnej Grecji. Najslawniejszym był Pitagoras (VI w. przed Chr.) — uczył przemiany duszy poprzez post i inne zakazy. Podobno dokonywał czynów niezwykłych, ale ludzie rzadko je widzieli. Miał swoich uczniów. Od IV do I wieku nie ma tego ro-

dzaju cudotwórców. Licznie zjawiają się dopiero w czasach Chrystusa. Najsłynniejszym był wędrowny nauczyciel Apoloniusz z Tyany. Narzucił ludziom ascezę. Uzdrawiał chorych i opętanych. Inny — to Szymon Mag z Samarii znany z Dz. Ap.

Zwykle do tej grupy zalicza się też tzw. mesjańskich proroków, którzy przepowiadali upadek cesarstwa rzymskiego i wyzwolenie Izraela. Mieli oni licznych zwolenników przed którymi dokonywali czynów niezwykłych potwierdzających ich autorytet i głoszone przez nich idee. Wywodzili się zwykle z kręgów ludzi niezadowolonych z dotychczasowych form życia. Stwarzali oni ludziom nowe nadzieje (s. 20). W tym świetle można stanąć przed rzeczywistym dylematem, kogo wybrać? za kim opowiedzieć się? Czynnikiem decydującym — zdaniem Autora — powinny być cuda.

Decydujące racje opowiedzenia się za Chrystusem widzi Autor w tym, że cuda Jezusa są „żywotne” i zachowują swą wartość zawsze, podczas gdy cuda dokonane w Epidauros miały pewne znaczenie tylko w II i III w. po Chr.; później ich rola zmalała niemal do zera. Ponadto, pomimo tego, że Jezus w płaszczyźnie historycznej jawił się jako charyzmatyk — podobnie jak inni — przychodził ludziom z pomocą, to jednak wiązał swoje cuda z nadejściem Królestwa Bożego; dawał w nich niejako „próbkę” nowego świata, który Bóg chce stworzyć. Zatem nie tylko odsyłają do nowego świata, ale i pozwalają go tu i teraz doświadczyć. Sam Jezus na to wskazywał. W tym właśnie fakcie, że Jezus sam nadawał znaczenie swoim cudom i wyjaśniał ich sens widzi Autor ostateczną rację przemawiającą za Jezusem, ponieważ przedtem nikt tego nie czynił. Inną cechą specyficzną cudów Jezusa jest ich wielość.

Dla poprawnej interpretacji cudów Jezusa zapisanych w Ewangeliach należy te opisy traktować jako odrębny gatunek literacki, co jest dziś już opinią powszechną. Forma literacka opowiadań o cudzie zarówno w Ewangeliach jak i przekazach starożytnych jest podobna, by nie powiedzieć taka sama. W gruncie rzeczy nie mamy — i nie możemy mieć — dostępu do samych faktów historycznych, jedynie do orędzia tekstu. Dla nas tekst niesie orędzie. Dlatego studiowanie tekstu jest nie bez znaczenia.

Struktura opowiadań o cudach jest następująca:

- wprowadzenie, w którym występują: cudotwórca i osoba — względnie osoby — znajdująca się w potrzebie oraz otoczenie,
- ekspozycja, w której następuje przygotowanie do cudu, polegające zwykle na prośbie lub inicjatywie cudotwórcy,
- część centralna, tzn. zaistnienie cudu i jego stwierdzenie,
- epilog, w którym cud wywiera swoje wrażenie na otoczeniu: podziw, podziękowanie, uwielbienie i odesłanie osoby doznającej cudu.

W zasadzie taką strukturę mają wszystkie opowiadania o cudach, obojętnie czy są to relacje biblijne, czy pozabiblijne.

Istnieją też tendencje do dokładniejszego przedstawiania form opowiadań o cudach przez wyróżnianie tzw. motywów, które pozwalają w każdej z tych części znaleźć mniejsze jednostki strukturalne, np. we wprowadzeniu może występować siedem grup osób: cudotwórca, jego towarzysze, przeciwnicy, tłum, osoba będąca w potrzebie, jej orędownicy, czasem demony. Niekiedy przy dokonywanym cudzie mogą występować wszystkie grupy osób, niekiedy nie. Analogicznie można uszczegóławiać każdą część opowiadań o cudach. Dzięki temu istnieje możliwość głębszego wniknięcia w treść tych opowiadań. Równocześnie z podobieństw strukturalnych opowiadań o cudach nie można wyciągać wniosków o zależnościach genetycznych.

Według osób znajdujących się w potrzebie Autor dokonuje nowego podziału cudów, a właściwie opowiada się za grupą innych autorów dzielących je według znaczenia: chorzy — uzdrowienia, zmarli — wskrzeszenia, opętani — egzorcyzmy, zagrożenia egzystencjalne — ocalenia, potrzeby życiowe — dary, potrzeba nowych idei — legitymacje. A więc według tego kryterium rozróżniania cudów mielibyśmy: cuda-uzdrowienia, cuda-wskrzeszenia, cuda-egzorcyzmy, cuda-ocalenia, cuda-dary, cuda-legitymacje (s. 32—34).

Potrzeby ludzkie — jak widać — nie są bez znaczenia dla rozumienia samego cudu i jego teologii. W cudzie nie samo niezwykle zjawisko jest ważne, ale działanie w nim Boga dla zbawienia człowieka. Nie chodzi zatem o samo doświadczenie mocy Boga, zresztą opowiadania NT o cudach nie ubóstwiają nadmocy cudotwórcy. Jest raczej odwrotnie: to w ludzkiej niemocy jest nam przynoszona moc życia Bożego.

Podobnie jak wg Weisera tak i w opinii Steinera cud jest podstawą nadziei chrześcijańskiej i dlatego należy rozpatrywać go za św. Łukaszem i Pawłem w perspektywie krzyża Jezusa. Paradoksalnie moc Jezusa płynie z Jego krzyża. Z niego płynie uzdrowienie niosące zbawienie i nadzieja dla pogan. Jezus dopiero na krzyżu został w pełni rozpoznany jako Syn Boży. Zdaniem Autora synoptycy cuda Jezusa interpretują w świetle krzyża, ponieważ w Chrystusie ukrzyżowanym można dopiero doświadczyć mocy Boga.

Ta nadzieja płynąca z krzyża i w jego perspektywie z cudów Jezusa jest dana przede wszystkim biednym i małuczkiemu, a poprzez nich wszystkim ludziom, wszystkich czasów. Należy dlatego dobrze rozpoznawać ich stan, położenie, sytuacje i porównywać je z warunkami naszej egzystencji, gdyż w tym tkwi podstawa nowego przeżywania cudów Jezusa, doświadczenia zbawczej mocy Bożej.

Te, jak i inne rozważania dotyczące np. stosunku cudu do praw

przyrody, czy możliwości wiary w cuda dzisiaj, posiadają charakter wprowadzający i przygotowujący do praktycznego przeprowadzania prac w ramach kręgów biblijnych. Spotkania grup czy to młodzieżowych, czy rodzinnych, sąsiedzkich, zawodowych powinny odbywać się raz w tygodniu i trwać około dwóch godzin. Oczywiście, każdy z uczestników powinien być trochę przygotowany do wcześniej zapowiedzianego tematu, w tym wypadku cudu, oraz posiadać osobiste jego przemyślenia. Każde posiedzenie, wg Ch. Schnydera, powinno składać się z pięciu części i przebiegać w następującym porządku:

1. plan pracy, jej podział oraz ogólne wprowadzenie o charakterze naukowym dotyczące konkretnego cudu;
2. odczytanie tekstu biblijnego i wyjaśnianie go, własne tłumaczenie zdarzenia, pierwsze refleksje zmierzające do zrozumienia go;
3. uwagi o gatunku literackim i strukturze tekstu (budowa tekstu, osoby występujące, kontekst czasowo-przestrzenny), to wszystko ma zmierzać do dotarcia do historycznego zdarzenia;
4. tłumaczenie egzegetyczno-teologiczne zmierzające do wykrycia motywów działania Jezusa, jego sensu i znaczenia dla naszego osobistego życia;
5. spisać wyniki osiągnięte, stosowaną metodę i związek danego czynu Jezusa z naszym życiem (s. 49—57).

Pozostałe artykuły powstały właśnie jako wynik takich posiedzeń. Treściowo dotyczą one jednego z każdej grupy cudów. Formalnie są opracowane wg powyższego schematu z zastosowaniem danych teoretycznych o cudzie, o których mówiono wcześniej.

Ostatnia z omawianych tu prac, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*. Paris 1978, może uchodzić za pewne kompendium wiedzy na temat cudów Jezusa i nie tylko tych. Co prawda pod redakcją X. Léon-Dufoura piszą tylko teologowie biblijni i egzegeci kręgu języka francuskiego, ale korzystają oni z ogólnoswiatowego dorobku w tym względzie, dlatego też może ona uchodzić — w pewnym sensie — za ostatnie zdanie nauki w tejże kwestii. Oczywiście nie chodzi tu o ostateczne zdanie nauki, ale o jej zdanie na dziś.

W długim, ale bardzo instruktywnym wstępie, w którym Redaktor książki omawia między innymi proces kształtowania się pojęcia cudu, jego historyczne dewiacje i współczesne ujmowanie go w kategoriach znaku oraz ogólną sytuację w kwestii poglądów na cuda Jezusa, Autor stwierdza m. in., że mimo iż współczesność — w tym i niektórzy radykalni teologowie — chce wyrzucić Boga ze sceny świata, to jednak cud jak był, tak i pozostanie na zawsze konkretnym działaniem Boga na rzecz człowieka, przede wszystkim jego zbawienia.

Dlatego cud dobrze rozumiany nie tylko nie przeszkadza w drodze do wiary, czy wierze już posiadanej, ale także ją sprawia, aktualizuje i ożywia. Cud nie może być rozpatrywany, tym bardziej definitywnie osądzany, na płaszczyźnie naukowej jak każdy inny fakt przyrodniczy, gdyż z takiego badania — choć mozolnego i erudycyjnego — nic dla cudu nie wynika. Cud jako fakt religijny i nadprzyrodzony nie jest i nie może być przedmiotem badań naukowych. Autor uzasadnia to w sposób lapidarny: „Właściwie mówić o cudzie, to mówić o Bogu, a Bóg nie jest elementem tego świata” (s. 10).

Oczywiście nie sposób jest choćby wskazać na wszystkie problemy poruszane w tym obszernym studium. Zasygnalizuje się tylko niektóre z nich. Zresztą część tych problemów była poruszana w pracach wcześniej omawianych i dlatego w tym miejscu w zasadzie pominięto je; jeśli się wspomni o nich to jedynie dla całości obrazu względnie w aspekcie ich uzupełnienia, albo też gdy tu występować będzie stanowisko przeciwne. Należy jeszcze nadmienić, że poruszane tu problemy są omawiane wieloaspektowo, z pełnym aparatem krytycznym.

Starannie i względnie wyczerpująco opracowany jest problem ewentualnych zależności cudów Jezusa.

Nowotestamentalne opowiadania o cudach Jezusa sytuują się jakby na styku dwóch kultur: semickiej i greckiej. Tradycja chrześcijańska będąc bezpośrednim dziedzictwem tradycji żydowskiej wyraża się w Ewangeliach, chociaż te zostały zredagowane prawdopodobnie po grecku i poza Palestyną. Co prawda wpływ tradycji judaistycznej na opowiadania o cudach NT był niewątpliwy, to jednak — zdaniem M. Carreza *L'Héritage de l'Ancien Testament*, s. 45—58 — nie tak duży, jak się o tym najczęściej mówi. Autor ewentualną zależność widzi raczej w płaszczyźnie językowej. Uzasadnia to tym, że o cudach ST nie mówi ani Mk, ani Mt; wspomina je tylko Łk w 4, 25—27. Więcej jest cytatów ze ST, które dotyczą cudotwórczej działalności Mesjasza; pewnych analogii można by się dopatrzeć przy wskrzeszeniach i rozmnożeniu chleba. Jednakże ważniejsze jest to, że cuda ST mają charakter typicznie mesjański, którą to erę inauguruje Jezus swoimi cudami.

W środowisku judaistycznym szczególnie mocno była rozwinięta demonologia. W studium zatytułowanym *Les miracles de Jésus et la démonologie juive* (s. 59—72) P. Grelot — wybitny znawca ST — podejmuje ten problem. Powszechne przekonanie o opętaniach wywodzi się z dualistycznego poglądu na świat, typowego dla religii starożytnego Wschodu, a właściwie, idąc dalej, z animizmu. Poglądy te, przynajmniej częściowo, zaciążyły na mentalności żydowskiej (pewien wpływ wywarła na niej także apokaliptyka), mimo że objawienie

Boże na płaszczyźnie doktrynalnej zagadnienie aniołów jak i demonów ustawiło zupełnie inaczej.

Ponieważ demon był uważany za uosobienie złych mocy powodujących zło w człowieku — także choroby wszelkiego rodzaju — dlatego też we wszystkich religiach, zwłaszcza wschodnich, istniały sposoby (egzorcyzmy), przy pomocy których można było uwolnić się od niego. Egzorcyzmy znał też i świat pogański, ale w nim były także stosowane wraz z nimi praktyki medyczne i magiczne. W religii żydowskiej miały one charakter religijny i były dokonywane środkami, jakie ona daje, a więc przede wszystkim postem i modlitwą. Jezus dokonywał egzorcyzmów mocą własnych słów. Moc Jezusa była dostrzegana w skutkach Jego działalności przez wszystkich; nie była kwestionowana, co najwyżej inaczej interpretowana, J 7, 20; 8, 48. Wyjątkowość egzorcyzmów Jezusa polega na ich mesjańskim charakterze, tzn., że w Nim i przez Niego zostało zainaugurowane Królestwo Boże.

Cuda Jezusa są badane ponadto w perspektywie przekazów talmudycznych (K. Hruby) i hellenickich (A. George), przy czym te pierwsze są bliższe opisom biblijnym, choćby ze względu na próbę ich religijnego interpretowania i widzenia w nich znaków działania Bożego, aczkolwiek nie brak w nich naleciałości apokryficznych.

Po ustaleniu w ten sposób oryginalności i autentyczności cudów Jezusa w sensie ich niezależności genetycznej od jakichkolwiek wpływów, S. Legasse zajmuje się ustaleniem historyczności przekazów biblijnych i faktów cudownych w nich zawartych. Podkreślając przy tym naturę tych faktów jako zdarzeń religijnych Autor słusznie utrzymuje, że historyk jako historyk w ramach swych naukowych kompetencji nie może stwierdzać, czy dane wydarzenia są cudami, czy też nie. Może jedynie ustalić zaistnienie faktu niezwykłego oraz jego okoliczności. Ponieważ fakty cudowne są przekazywane w tekstach, dlatego należy uwzględnić gatunki literackie, by dotrzeć do najstarszych tradycji formowania się tekstu. Autor ustala ponadto pewne warunki, które winna spełnić metoda historyczna odnośnie tekstu biblijnego, np. czy opowiadanie jest okazjonalne, tzn. okazją i tłem dla przekazania orędzia słowa, czyli apoftegmatem czy też jest samo dla siebie i jako takie posiada wartość samo w sobie.

Pierwsza część książki — bardziej nas interesująca — koncentrowała się wokół badania tekstów nowotestamentalnych o cudach Jezusa i ich środowiska. W drugiej zaś autorzy, wobec zakwestionowania klasycznego sposobu odczytywania tekstu, chcą znaleźć nowe metody dla tego celu. Pierwsza to analiza semiotyczna, druga psychoanalityczna. W *Essai d'analyse sémiotique* (s. 151—181) J. Calloud, G. Combet i J. Delorme chcą na przykładzie opisu człowieka opętanego z Ge-

razy i jego uwolnienia (Mk 5, 1—20) wyjaśnić organizację lingwistyczną tekstu, w której słowo „cud” otrzymuje swój sens. Analiza jest dokonywana na dwóch poziomach: na pierwszym z konstrukcji gramatycznej i leksykalnej wyprowadzany jest sens poszczególnych zdań opisu, bowiem te struktury temu służą, i na drugim, bada się w jaki sposób w całym opowiadaniu wartości semantyczne są figurowane przez różne osobistości (opętany, duch, pasterze), miejsce (drugi brzeg, góry), wydarzenia, działania (wchodzić, wychodzić, zaprzysięgać, prosić). Taka struktura syntaktyczna jest nośnikiem treści semantycznych. Ona właśnie pozwala wykryć głębszy sens opowiadania, który gramatyka opisowa zaczyna ustalać począwszy od odniesień najbardziej elementarnych.

Psychoanalityczne podejście do tekstu L. Beinaerta, który chce ustalić relację między historią opowiadaną a jej inskrypcją, czy inaczej, w jaki sposób treści przeżywane znajdują swój wyraz w tekście i są nośnikiem przekazywanych znaczeń, jest dalej kontynuowane, choć na innej drodze, przez J. N. Alettięgo badającego stosunek opowiadania do tekstu przy pomocy metody *Redaktionsgeschichte* oraz przez X. Léon-Dufoura w XIV rozdz. tej pracy, co stanowi finał tych rozważań.

Część III omawianej pracy zawiera teologię cudów Jezusa w ujęciu poszczególnych ewangelistów z uwyrażeniem licznych funkcji jakie one pełnią w historii zbawienia: zwiastują nadejście Królestwa Bożego, odnawiają dzieło stworzenia, realizują zbawienie, zapowiadają jego eschatologiczną pełnię, uwierzytelniają boską misję Jezusa, budują wspólnotę wierzących, sprawiają nadzieję itp.

W ostatniej części Redaktor pracy daje syntezę rozważań, koncentrując się na strukturze opowiadań o cudach Jezusa i funkcjach tych opowiadań (s. 289—353), a we wnioskach końcowych uwytkła teologię cudów Jezusa w odniesieniu do zbawczych wydarzeń Jezusa.

O wszystkich omawianych tu pozycjach można ogólnie powiedzieć, że zostały starannie opracowane i chyba, biorąc pod uwagę ich przeznaczenie, spełniają swoje zadania. Uwzględniają przy tym aktualny stan badań nad cudami Jezusa, co niewątpliwie podnosi ich wartość. Wszyscy autorzy opowiadają się za ujmowaniem cudu w kategoriach znaku. Skoro już przy tym jesteśmy, dodać od razu należy, że brak jest pogłębionych analiz dotyczących samego pojęcia znaku, a tym samym funkcji zeń wynikających. Stąd są one wyprowadzane jakby w sposób dowolny, niezależny od natury cudu-znaku. Nawet art. X. Léon-Dufoura poświęcony znakom w Ewangelii św. Jana nie spełnia oczekiwań w stopniu zadowalającym.

Gdy idzie o funkcje cudów Jezusa są one w zasadzie ujmowane

podobnie, z tym, że różnie padają akcenty, np. Weiser omawiając związek cudów Jezusa z Królestwem Bożym zdecydowanie za mało wyakcentował cuda-egzorcyzmy, a przy zagadnieniu cud a zbawienie przeakcentował — jak się wydaje — cuda-uzdrowienia.

Aczkolwiek wszyscy tego rodzaju cuda, zwłaszcza pierwsze, łączą z nadejściem Królestwa Bożego, to właściwie nikt nie wyprowadza wniosku o eklezjotwórczym charakterze cudów Jezusa, a ten zda się wypływać właśnie z ich związku z Królestwem Bożym, a także z tego, że przyczyniały się one do powstawania wspólnoty wiary — czego nie sposób zanegować.

Niewątpliwie, jest rzeczą korzystną — co odnosi się do drugiej i trzeciej pozycji — przyjęcie podziału cudów Jezusa wg kryterium ich znaczenia, co niejako zwalnia autorów od rozważania, jako problemu podstawowego, relacji faktów cudownych do praw przyrody. Nie dotyczy to Weisera, który nie uwzględnił tego podziału, znanego przynajmniej od ukazania się prac G. Theissena.

Wiele uwagi poświęcają wszyscy autorzy zagadnieniu historyczności cudów Jezusa, a w tym zasadniczej ich niezależności od religijnych tradycji ludów ościennych. Rzecz charakterystyczna, że przytaczają oni argumenty na to, że Jezus czynił cuda w ogóle, że należą one do zakresu Jego mesjańskiej działalności, przy równoczesnym braku zasadniczego stanowiska co do historyczności poszczególnych cudów Jezusa: ostrożność? brak podstaw? Weiser np. pośrednio kwestionuje historyczność cudów, w dawnej nomenklaturze, nad naturą.

Jest rzeczą niezupełnie zrozumiałą, że autorzy tak wiele miejsca poświęcają ewentualnym wpływom opowiadań o cudach religii sąsiedzkich — problemowi szczególnie żywemu pod koniec XIX i na pocz. XX wieku, kiedy to zaczęła się rozwijać metoda porównawcza historii religii zastosowana także i do cudów Jezusa. Co prawda ówczesna obrona cudów Jezusa dokonywała się na nieco innej płaszczyźnie, zwłaszcza na kwestionowaniu historyczności cudów w religiach pogańskich i wykazywaniu ich „fałszywości”, niemniej od strony pozytywnej powoływano się również — podobnie jak dziś — na cel cudów Jezusa oraz na sposób ich dokonywania. Czyżby cykliczność problemów naukowych? Nadmierne zajęcie się tym problemem nie pozwoliło zapewne autorom drugiej pozycji na szersze omówienie teologii cudów Jezusa. Niewątpliwie pozytywnym skutkiem tych rozważań jest wykrycie specjalnego gatunku literackiego „Wundererzählung”.

Pewne zastrzeżenia w trzeciej pracy może budzić nadmierne skoncentrowanie się na metodzie Redaktionsgeschichte. Niewątpliwie dla egzegetów kluczowym problemem badań jest tekst, ale nie mniej ważnym zagadnieniem — przynajmniej dla teologów biblijnych — powinno być docieranie do rzeczywistości wyrażanej przez tekst i w tym

względnie istnieje nadal zapotrzebowanie na dalsze poszukiwanie metod, które pozwalałyby na dochodzenie do rdzenia Ewangelii — Jezusa Chrystusa i Jego czynów.

Pomijając szczegółowe sformułowania czy stwierdzenia, z którymi można by polemizować, należy podkreślić, że wszystkie te prace odznaczają się wysokim walorem naukowym i popularyzatorskim. Układ wszędzie jasny i przejrzysty, język prosty, wywód konsekwentny, wniośki zasadnie wyprowadzane. Wydaje się, że ze względu na chroniczny brak tego typu literatury w języku polskim należałoby je udostępnić polskiemu czytelnikowi, oczywiście poprzez dokonanie przekładu.

Marian Rusecki