

Ks. EDWARD KOPEĆ

WALOR MOTYWACYJNY CUDÓW

We współczesnej apologetyce wiele mówi się na temat trudności, na jakie napotyka uzasadnienie prawdziwości chrześcijaństwa przy pomocy klasycznych kryteriów, tj. cudów. Dotychczas główny wysiłek w budowie argumentacji apologetycznej szedł w tym kierunku, by na podstawie dokumentów biblijnych zweryfikować historyczność cudów, następnie poprzez ich krytyczną analizę (tzw. naukowe rozpoznanie) wykazać ich walor dowodowy. Podstawą i punktem wyjścia dla tej argumentacji były wyniki badań egzegezy, która na ogół bez zastrzeżeń przyjmowała i uzasadniała historyczną treść przekazów biblijnych. Tymczasem obecnie sytuacja znacznie się skomplikowała ze względu na to, że egzegeza współczesna reinterpretuje teksty biblijne i wykazuje, że nie można ich traktować jako zwykłą informację historyczną w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale jako świadectwo wiary, które zostało wyrażone w swoistej formie literackiej, związanej z mentalnością i kulturą judaizmu i pierwotnego chrześcijaństwa. Dotyczy to także opisów cudów biblijnych¹. Egzegeza współczesna nazywa tę formę literacką opisu „midraszem”². Przy pomocy tej formy hagiografowie chcieli wyrazić zbawczy sens wielkich wydarzeń w historii Izraela oraz w życiu i działalności Jezusa, a nie odtwarzać dzieje historyczne. Innymi słowy, celem tych opisów nie była historyczna informacja w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale świadectwo wiary w zbawcze działanie Boga.

Jeśli apologetyka musi się opierać w budowie swej argumentacji na wynikach badań egzegezy, z czym trzeba się zgodzić, to staje się rzeczą jasną, że dane współczesnej egzegezy nie tylko znacznie skomplikowały dotychczasowy przewód argumentacyjny w apologetyce, bazujący niemal wyłącznie na faktach historycznych, ale podważyły walor motywacyjny tych argumentów. Egzegeci wysuwają pod adresem apologetyki zarzut, że traktuje ona Ewangelię jako podręcznik historii, że ze świa-

¹ Por. A. George. *Les miracles de Jésus. Les données de l'exégèse actuelle pour l'apologétique*. W: *Le Christ envoyé de Dieu*. Paris 1961 s. 394 nn.

² Por. A. Kolping. *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*. Frankfurt a. M. 1969 s. 27 nn.

dectw wiary sztucznie wydziela i niejako rekonstruuje fakty wyłącznie historyczne, by je następnie na drodze czysto racjonalnej, niezależnie od wiary, poddawać krytycznej analizie i po dokonaniu tej operacji uznawać za dowody. Zarzuty te nie są zupełnie słuszne, gdyż od dość dawna czyni się próby i podejmuje wysiłki zmierzające do przebudowy argumentacji apologetycznej przez opracowanie bardziej biblijnej koncepcji cudu jako znaku religijnego.

Przyjęte ogólnie w apologetyce tradycyjnej pojęcie cudu jako faktu empirycznego, który dzięki swej transcendencji dowodzi prawdziwości objawienia chrześcijańskiego, zostało zastąpione przez pojęcie cudu jako znaku, poprzez który Bóg w sposób szczególny realizuje ekonomię zbawienia i oznajmia człowiekowi swą zbawczą wolę. To zaakcentowanie w cudzie charakteru semiotycznego przyczyniło się także do nieco innego ujęcia jego rozpoznania oraz jego funkcji motywacyjnej. Podkreśla się mianowicie, że walor motywacyjny cudu może się realizować w pełni tylko w kontekście objawienia. Wewnętrzny bowiem sens cudu jako znaku ukazuje się na tle dzieła zbawienia i w powiązaniu z osobą Jezusa Chrystusa. Ponadto podkreśla się, że rozpoznanie tego wewnętrznego sensu cudu angażuje całego człowieka i w dużej mierze zależy od jego egzystencjalnej postawy wobec rzeczywistości, którą cud reprezentuje.

Zarysowana powyżej problematyka stanowi zapowiedź dalszego toku rozważań, które dotyczą dwu zasadniczych zagadnień ściśle ze sobą związanych: pojęcia cudu jako znaku oraz jego funkcji motywacyjnej.

Ogół teologów współczesnych, którzy zajmują się strukturą cudu, określa go jako rzeczywistość religijną, która jest ściśle związana z porządkiem nadprzyrodzonym, będąc jej znakiem³. Wprowadzenie do definicji cudu pojęcia znak mieści w sobie jednak pewną trudność, gdyż wiadomo, że zasięg tego pojęcia jest bardzo rozległy i różnorodny jest zakres jego zastosowań. Pojęcie znak najogólniej można rozumieć albo w sensie obiektywnym, albo subiektywnym, albo teleologicznym⁴.

W pierwszym sensie przez znak rozumie się jakąś rzecz, która oznacza inną rzecz niezależnie od osoby interpretatora czy też wytwórcy znaku. Pomiędzy znakiem a jego desygnatem zachodzi stosunek obiektywny.

³ „Considerandum est autem miracula non esse prodigia tantum, sed prodigia religiosa. Porro quatenus sunt prodigia religiosa, miracula habent structuram signi divinitus in homines directi”. E. Dhanis. *Tractatus de miraculo*. Roma 1952-53 s. 8; „Miraculum est prodigium religiosum exprimens in natura sensibili interventum specialem causalitatis divinae, et quod Deus dirigit in homines ut signum adventus Verbi Salutis”. R. Latourelle. *Subsidia ad tractatum de revelatione*. Roma 1967-68 s. 55; „Le miracle doit absolument être traité comme un signe [...]” E. Masure. *La grand'route apologétique*. Paris 1938 s. 72.

⁴ Por. J. Kotarbińska. *Pojęcie znaku*. „*Studia Logica*” 6:1957 s. 57-113.

W sensie subiektywnym znak oznacza jakiś przedmiot, który jest przeznaczony dla osoby odbiorcy, która ma go odczytać.

W znaczeniu teleologicznym znakiem jest to, co zostało wytworzone przez kogoś w tym celu, by wywołać u drugiego określoną reakcję. W tym ujęciu znak to nie tylko rzecz, ale przede wszystkim akt osoby, która poprzez rzeczywistość zjawiskową chce nawiązać kontakt z inną osobą i przekazać jej pewne treści.

Jeśli zatem określa się cud jako znak, to trzeba sobie uświadomić, w jakim sensie używa się tego pojęcia. Z podanych wyżej rodzajów czy typów pojęcia znak do określenia cudu zastosować można to pojęcie w znaczeniu teleologicznym. Cud jest znakiem Bożym w tym znaczeniu, że zjawisko empiryczne zostało niejako obdarzone przez Boga sensem duchowym i zostało użyte do spełnienia pewnych funkcji w ekonomii zbawienia. Innymi słowy, wewnętrzny sens cudu pochodzi nie od samego zjawiska cudownego (znaczenie obiektywne znaku) ani od osoby, która się z tym zjawiskiem spotyka (znaczenie subiektywne znaku), ale został zamierzony przez Boga, który chce nawiązać z człowiekiem dialog nadprzyrodzony i oznajmić mu swe zbawcze zamiary. Cud jako znak pełni dwie zasadnicze funkcje: komunikatywną i informatywną⁵. Pierwsza oznacza to, iż cud staje się narzędziem dialogu między Bogiem i człowiekiem, jest wezwaniem Bożym skierowanym do człowieka czy też odpowiedzią Boga na prośbę człowieka. Druga natomiast streszcza się w tym, że cud jest znakiem nadprzyrodzoności, znakiem Chrystusa. Należy jednak podkreślić, że obecnie nieco inaczej rozumie się tę funkcję niż to miało miejsce w apologetyce tradycyjnej.

Cud jest mianowicie znakiem nadprzyrodzoności nie tylko poprzez poświadczenie boskiego pochodzenia objawienia, ale on sam jest objawieniem zarówno faktu jego zaistnienia, aktualizowania się w czasie oraz jego wewnętrznego bogactwa. Cud jako działanie Boga osobowego jest więc nie tylko faktem, który towarzyszy Ewangelii słowa jako kryterium jej prawdziwości, lecz jest samym objawieniem, które wyraża w przestrzeni i czasie rzeczywistość nadprzyrodzoną, jest jednym ze sposobów objawienia się Boga w celach zbawczych⁶. Cud wprawdzie dokonuje się w rzeczywistości zjawiskowej, ale przez nią objawia się rzeczywistość nadprzyrodzona i dzięki temu przemawia on do człowieka językiem zrozumiałym i dostosowanym do jego możliwości poznawczych. Podkreślić jednak trzeba, że istotę cudu jako znaku stanowi nie jego element ze-

⁵ P. Schoonenberg. *Le Signe. Introduction à la cathéchèse de la Parole et des Signes sacrés*. „Lumen Vitae” 14:1959 s. 9-18.

⁶ „Le miracle est encore plus intérieur à l'évangélisation; il est en lui-même révélation, il parle au nom du Dieu qui l'opère” A. Liégé. *Le miracle dans la théologie catholique*. „Lumière et Vie” 33:1957 s. 79.

wewnętrzny ale wewnętrzny, czyli to, co on ma wyrazić. Tradycyjna koncepcja znaku jako zjawiska empirycznego, które przewyższa cały porządek natury, rozpatrywała cud wyłącznie w jego elemencie widzialnym, zewnętrznym, a zupełnie pomijała element wewnętrzny. To, co było tylko jednym z elementów cudu, co było tylko narzędziem uobecnienia rzeczywistości nadnaturalnej, zostało w tej koncepcji potraktowane jako istota cudu. Rozpatrywany wyłącznie w stosunku do praw natury, z położeniem szczególnego nacisku na fakt nie mieszczącego się cudownego zjawiska w granicach porządku naturalnego, stał się on fenomenem niezrozumiałym. Odizolowanie tego fenomenu od duchowego, religijnego kontekstu, który sygnalizował istnienie drugiej religijnej wartości w cudzie, pozbawiło cud zarówno jego wewnętrznej treści, jak również roli, którą w planach Bożych miał on spełnić wobec człowieka. Tych wypaczeń i zubożenia idei cudu unika koncepcja semiotyczna, która określa cud jako znak nadprzyrodzoności. Element zewnętrzny cudu jest w tej koncepcji tylko transparentem, w którym poprzez rzeczywistość empiryczną objawia się rzeczywistość nadprzyrodzona.

Takie określenie cudu, które ma swe źródło zarówno w Piśmie św., jak i w patrystyce, zmieniło nie tylko jego funkcję informatywną w stosunku do rzeczywistości nadprzyrodzonej, ale także zmieniło jego walor motywacyjny. W apologetyce tradycyjnej pojmowano cud jako pieczęć dodaną z zewnątrz do ewangelii słowa w celu potwierdzenia jej prawdziwości. Takie ujęcie implikuje zewnętrzne tylko i bardzo luźne powiązanie cudu z objawieniem. Tymczasem biblijna idea cudu jako znaku, przez który Bóg wyraża swe zbawcze zamiary wobec człowieka, podkreśla wewnętrzny, ścisły związek cudu z ewangelią słowa. Cud i objawienie słowne są w równym stopniu wzajemnie się uzupełniającymi elementami tego samego objawienia⁷. Ewangelia słowna może się niekiedy okazać za mało skuteczna i wówczas cud przemawia do człowieka z wielką siłą dzięki swej wyrazistości zjawiskowej i swemu realizmowi. Dzięki niemu objawienie słowne staje się bardziej aktualne, konkretne i przemawia do całego człowieka⁸. Z drugiej jednak strony cud nie może być traktowany jako fakt izolowany od objawienia, bo w takiej izolacji jego język byłby bardzo ubogi zarówno pod względem treści, jak i precyzji. Objawienie słowne wzbogaca cud wewnętrznie oraz ukazuje jego właści-

⁷ „Ces signes [...] ne sont ni un élément surajouté du dehors, ni des preuves simplement rattachées au message et à l'objet divin par une déclaration ou un raisonnement extrinsèques [...] ces signes [...] sont des faits qui comportent une signification [...]”. J. M o u r o u x. *Je crois en Toi*. Paris 1954 s. 31.

⁸ „Le miracle accompagne la Parole pour renforcer son réalisme témoigner d'un début d'effectivité, imposer son annonce aux innattentifs: par lui Dieu fait signe de façon concrète et pressante [...]” L i é g é. *Le miracle* s. 78.

wy sens. Zasadniczym warunkiem potrzebnym do tego, by cud pełnił swą funkcję motywacyjną jest rozpatrywanie go na tle całości ekonomii zbawienia i objawienia. Jeśli bowiem cud jest jednym z elementów objawienia, to jest rzeczą jasną, iż pełen walor motywacyjny uzyska on jedynie wtedy, gdy będzie rozpatrywany nie oddzielnie, lecz w ramach całości objawienia, a zatem w powiązaniu z innymi cudami, z objawieniem słownym oraz z osobą Jezusa Chrystusa, który jest pełnią objawienia. Rozpatrywany zaś oddzielnie i tylko w aspekcie zewnętrznym byłby niezrozumiały jako znak i nie mógłby pełnić swej funkcji motywacyjnej⁹.

Kolejną kwestią, która wchodzi w zakres pojęcia cudu jako znaku Bożego, jest określenie jego transcendencji, czyli jego natury pod względem przyczynowym oraz jego stosunku do innych zjawisk naturalnych. Zagadnienia te znalazły różne rozwiązanie w dwu klasycznych koncepcjach cudu, mianowicie augustyńskiej i tomistycznej. Definicja cudu podana przez św. Augustyna nie precyzuje jasno i wyraźnie, czy cud jest zjawiskiem naturalnym czy nadprzyrodzonym¹⁰. Teocentryczna wizja świata, jaką przyjmował, zacierала wyraźną różnicę między naturą i nadnaturą. Według św. Augustyna każde zjawisko w świecie może być nazwane cudem w znaczeniu szerszym, ponieważ pochodzi od Boga i objawia jego moc stwórczą. Sam fakt jednak, że św. Augustyn mówi o cudach, pozwala przypuszczać, że rozumie przez nie coś różnego od zwykłych zjawisk. Cechą różniącą cud od zjawisk naturalnych nie jest jednak transcendencja fizyczna. Niektóre zjawiska naturalne przewyższają nawet cud pod względem swej wielkości i w większym niż on stopniu objawiają wszechmoc Bożą. Według św. Augustyna istotna różnica między cudem właściwym a zjawiskami naturalnymi polega na tym, iż jest on specjalnym znakiem Bożym¹¹.

W takim ujęciu cudu najważniejszym jest jego sens wewnętrzny, który Bóg nadał specjalnie przez siebie wybranemu znakowi w naturze. Chcąc zainteresować człowieka wewnętrznym sensem cudu, zwraca jego uwagę na zjawisko nadzwyczajne i w ten sposób wzbudza u niego podziw dla cudu. Nadzwyczajność zjawiska nie oznacza jego transcendencji, gdyż może ona wynikać choćby z tej okoliczności, że cud jest zjawiskiem

⁹ Por. W. Hładowski. *Metoda oglądowa w apologetyce*. „Collectanea Theologica” 30:1959 s. 39 nn.

¹⁰ „Miraculum voco quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem apparet”. De utilitate credentium 16, 33. Cyt. za: W. Kwiatkowski. *Apologetyka totalna*. T. 2. Warszawa 1963³ s. 509.

¹¹ Por. P. de Vooght. *La notion philosophique du miracle selon St. Augustin*. „Recherches des théologie ancienne et médiévale” 10:1938 s. 317-343; tenże, *La théologie du miracle selon St. Augustin*. Tamże 11:1939 s. 197-222.

bardzo rzadkim¹². Istotną cechą cudu, którą szczególnie akcentuje św. Augustyn, jest zdziwienie wywołane tym, że zdarzył się on niespodzianie, że jest zjawiskiem rzadkim na tle zwykłego biegu innych zjawisk, oraz że jest on znakiem intencjonalnym, przekazującym człowiekowi pewne prawdy religijne.

Drugą klasyczną koncepcję cudu opracował św. Tomasz z Akwinu. Jak wiadomo, w średniowieczu dokonały się istotne przemiany w filozoficzno-teologicznej myśli chrześcijańskiej. Platońską orientację św. Augustyna zastąpiła filozofia Arystotelesa i pod jej wpływem augustyńska wizja świata, pozostającego pod bezpośrednim wpływem działania Bożego, została zastąpiona przez obraz świata, który, choć zależny od Przyczyny Pierwszej, posiada przyczynowość autonomiczną. Te ogólne przemiany wpłynęły także na powstanie nowego pojęcia cudu, w którym została pominięta funkcja znaku religijnego, a podkreślona szczególnie transcendentność aktu wszechmocy Bożej. Za cud uważa św. Tomasz tylko taki fakt, który przekracza siły całej natury, a zatem jego sprawcą jest tylko Bóg¹³. W tym ujęciu cud jest zjawiskiem wykraczającym poza całość sił natury, jest bezpośrednim aktem wszechmocy Bożej, która po to właśnie, by sprawić cud, wkracza w bieg natury. Istotę cudu stanowi więc jego transcendentja fizyczna w ścisłym znaczeniu. Zdziwienie, jakiego wywołuje cud, nie jest wynikiem subiektywno-psychicznych dyspozycji świadka, ale ma swoje obiektywne uzasadnienie w tym, że przyczyna tego zjawiska jest zakryta i nieznaną.

Widać zatem, że w interesującej nas kwestii zachodzi zasadnicza różnica między ujęciem augustyńskim i tomistycznym. Pierwsze widzi w cudzie fakt niezwykły, który pod względem ontologicznym nie różni się od innych zjawisk natury, posiada jednak charakter szczególnego znaku; drugie natomiast za cud uważa tylko taki fakt niezwykły, który został bezpośrednio zdziałany przez Przyczynę Pierwszą, a zatem różniący się ontologicznie od innych zjawisk natury.

Powstaje pytanie: które z tych klasycznych ujęć transcendentji cudu bardziej odpowiada i bardziej nadaje się do wyjaśnienia tej kwestii cudu jako znaku?

Biorąc pod uwagę to wszystko, co wyżej powiedziano o strukturze cudu-znaku oraz jego funkcjach, trzeba stwierdzić, że ujęcie augustyńskie

¹² „Maius miraculum est gubernatio totius mundi, quam saturatio quinque milium hominum de quinque panibus: et tamen haec nemo miratur; illum mirantur homines, non quia maius est, sed quia rarum est”. *In Joannis Evangelium*. PL 35 kol. 1527.

¹³ „Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem totius naturae” *S. Theol.* I. qu. 105, a. 7. Krytyczne opracowanie tomistycznej koncepcji cudu podał: A. van Hove. *La doctrine du miracle chez St. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*. Paris 1927.

jest bardziej odpowiednie dla wyjaśnienia jego transcendencji. Istotnym elementem w cudzie znaku nie jest element widzialny, gdyż on stanowi tylko narzędzie dla wyrażenia pewnych treści religijnych, ale element niewidzialny, czyli jego sens i znaczenie. Transcendencja dotyczy zatem przede wszystkim elementu niewidzialnego. Zjawisko empiryczne jest znakiem, którym się Bóg posługuje, by objawić swą zbawczą wolę i właśnie to głębsze znaczenie musi pochodzić od Boga, który się w nim uobecnia. Strona zjawiskowa cudu-znaku niekoniecznie musi przekraczać siły całej natury, choć posiada cechy zjawiska nadzwyczajnego tak ze względu na okoliczności, w których zaistniało, jak i na cel¹⁴.

Takie wyjaśnienie kwestii transcendencji cudu odbiega od ujęcia tradycyjnego także w tym, że przenosi zagadnienie rozpoznania i uzasadnienia transcendencji cudu z terenu nauk szczegółowych na teren teologii. Prawda bowiem o transcendentnym charakterze cudu nie może być wnioskiem wyprowadzonym z czysto naukowego przebadania cudów w ich elemencie empirycznym. Innymi słowy, chcąc uzasadnić interwencję Bożą w cudzie trzeba wyjść z pojęcia cudu jako znaku. Struktura zaś cudu jako znaku ze względu na istotny jego element znaczeniowy ma charakter teologiczny i upoważnia do dedukcji typu teologicznego.

To ostatnie zagadnienie wiąże się bardzo ściśle z problematyką rozpoznania cudu, jego uwarunkowań podmiotowych i jego charakteru. W apologetyce tradycyjnej, która określała cud jako fakt empiryczny przekraczający cały porządek natury, zwracano główną uwagę na tzw. naukowe rozpoznanie cudu. Tego rodzaju rozpoznanie nie może być zastosowane w pełni w odniesieniu do nowszego ujęcia cudu jako znaku Bożego, w którym element wewnętrzny, czyli sens religijny tego zjawiska, odgrywa rolę decydującą. Ze względu na to, że w cudzie-znaku występują dwa elementy: zewnętrzny i wewnętrzny, rozpoznanie cudu dokonuje się na dwu płaszczyznach: naukowej, która dotyczy elementu zewnętrznego oraz religijnej, która ma za przedmiot element wewnętrzny cudu.

Między poznaniem religijnym a naukowym zachodzą dość znaczne różnice. Najpierw sam teren, na którym dokonuje się poznanie religijne, jest odmienny od terenu krytyki naukowej. Pierwsze stanowi problem życiowy i praktyczny, gdyż człowiekowi religijnemu chodzi o bezpośrednie zrozumienie cudu jako znaku i świadectwa Bożego; cechą zaś drugiego będzie badanie teoretyczne, bardziej spekulatywne, w świetle kryteriów danej dziedziny nauki, na której terenie to rozpoznanie się dokonuje. Ponadto w rozpoznaniu religijnym są jednocześnie zaangażowane wszystkie władze człowieka, całe osobowe „ja”, przy rozpoznaniu natomiast nauko-

¹⁴ Por. Kolping, jw. s. 32-33.

wym wymagana będzie przede wszystkim wiedza fachowa, przestrzeganie metod i kompetencji danej dziedziny wiedzy z wyeliminowaniem, o ile to tylko możliwe, czynników subiektywnych.

Dalsza różnica zarysowuje się w ujęciu *s y n t e t y c z n y m* cudu na terenie poznania religijnego, a *n a l i t y c z n y m* natomiast przy weryfikacji naukowej. W poznaniu religijnym chodzi głównie o całościowe zrozumienie sensu cudu jako znaku Bożego i w tym celu człowiek religijny, z założeniem, że dostatecznie uprzednio przygotowany, sam rozpatruje cud w całej jego złożoności. Natomiast w analizie naukowej cud rozpatrywany jest z punktu widzenia danej nauki, a więc przez szereg specjalistów¹⁵.

Za rozpoznaniem religijnym jako odrębną płaszczyzną poznania cudu przemawiają zarówno racje teoretyczne, jak i praktyczne.

Z relacji biblijnych jasno wynika, że świadkowie cudów, choć nie stosowali i nie przeprowadzali ich analizy naukowej, rozpoznawali je jako znaki Boga i Chrystusa, a praktyka wykazuje, że takie rozpoznanie w życiu religijnym zawsze istnieje¹⁶. Racją może najbardziej istotną, która postuluje religijne rozpoznanie cudu, jest właściwie pojęta istota cudu. Cud mianowicie jest znakiem i apelem Boga skierowanym do człowieka, a zatem w samej istocie jest on przede wszystkim rzeczywistością religijną. Zasadniczym celem tak pojętego cudu jest doprowadzenie człowieka do nadprzyrodzonej łączności z Bogiem.

Wprawdzie cud jako zjawisko empiryczne i niezwykle może być przedmiotem zainteresowania niektórych nauk szczegółowych, filozofii czy teologii, to jednak i w tym względzie może on być zaliczony do dziedziny religijnej dzięki temu, że element empiryczny jest ściśle związany z kontekstem religijno-moralnym. Kontekst religijny czyni z tego wydarzenia niezwykle widzialny znak Boży, poprzez który Bóg chce nawiązać z człowiekiem osobowy kontakt.

Jeżeli zatem ze względu na swą strukturę cuda należą przede wszystkim do dziedziny religijnej, jeżeli są one znakami Boga dla człowieka, przez które Bóg wysłuchuje, apeluje czy poucza, to z tego wynika, że główny nacisk w rozpoznaniu cudu musi być położony nie na analizę poszczególnych elementów empirycznych cudu, lecz na właściwe zrozu-

¹⁵ „Le discernement du miracle est un problème qui ne se pose d'abord ni sur le plan de la science, ni sur celui de la philosophie, ni sur celui de la théologie [...] mais sur le plan de la vie humaine, à cette profondeur où la vie humaine est inévitablement morale et religieuse; et que par suite, pour la saisir, il suffit d'être homme entendant par là une créature qui, par toute elle-même, est un marche vers Dieu, que Dieu appelle par un signe [...]” J. M o u r o u x. *Discernement et discernibilité du miracle*. „Revue Apologétique” 60:1935 s. 541.

¹⁶ Por. M o u r o u x, jw. s. 538-541; F. T a y m a n s. *Le miracle, signe du surnaturel*. „Nouvelle Revue Théologique” 87:1955 s. 231 nn.

mienie jego wewnętrznego sensu, który może rozpoznać człowiek religijny pragnący nawiązać z Bogiem nadprzyrodzony kontakt.

W religijnym poznaniu cudu, które odznacza się ujęciem syntetycznym całościowym, można wyróżnić dwie zasadnicze kwestie. Pierwsza polega na stwierdzeniu faktu nadzwyczajnego, druga zaś na jego interpretacji.

Przy stwierdzeniu faktu nie chodzi o ścisłą naukową analizę fizycznej strony zaistniałego zjawiska, ale o ogólną orientację, która jest dostępna dla każdego człowieka znającego z obserwacji bieg zjawisk naturalnych. Nagłe np. uleczenie może być uznane jako nadzwyczajne bez ścisłej analizy tego zjawiska z punktu wiedzy medycznej, jakkolwiek krytyczne poznanie może się dokonać tylko na terenie medycyny. Trudniejsza natomiast jest kwestia interpretacji zjawiska nadzwyczajnego jako faktu działanego przez Boga. Gdyby się przyjęło pogląd, że istota cudu polega jedynie na transcendencji fizycznej, to wówczas trzeba by przyznać, że zwykły człowiek niezdolny do głębszego analizowania możliwości natury, jej sił i praw, nie mógłby powziąć uzasadnionej decyzji, że dane zjawisko nadzwyczajne pochodzi od Boga. Dla rozpoznania religijnego ważniejszą jednak rolę niż transcendencja fizyczna zjawiska nadzwyczajnego odgrywa kontekst religijny, który ułatwia zarówno odszukanie przyczyny cudu, jak i zrozumienie jego sensu. Jeśli np. prorok na potwierdzenie swego posłannictwa dokonuje cudu w imię Boże, albo gdy człowiek udaje się do specjalnych miejsc świętych, szuka wstawiennictwa świętych lub zwraca się bezpośrednio do Boga i w tym kontekście zaistnieje fakt niezwykle, np. nagłe uzdrowienie, to wówczas człowiek religijny niezależnie od dyskusji na temat praw przyrody i ich stałości będzie głęboko przeświadczony o ingerencji Bożej i uzna to zjawisko za cud. Uznanie to będzie się opierało na ścisłym i zastanawiającym jego związku czasowym z aktualnym życiem religijnym i tylko w tym kontekście cud stanie się dla człowieka znakiem Bożym, swoistą mową Bożą. Z tej interpretacji cudu-znaku człowiek wyprowadza wnioski religijne o charakterze nie tyle teoretycznym, ile przede wszystkim praktycznym, dotyczące jego życia religijno-moralnego.

Z tego, co powiedziano wyżej, wynika, że w zasadzie każdy człowiek jest zdolny do rozpoznania cudu jako znaku Bożego. Biorąc jednak pod uwagę religijny charakter tego rozpoznania, trzeba równocześnie przyjąć określone dyspozycje wewnętrzne, które to poznanie warunkują. Warunkiem najbardziej podstawowym, który jest sam przez się zrozumiały, gdy mowa o poznaniu, jest rozum krytyczny. Przy poznaniu cudu trzeba jednak dodać, że rozum krytyczny winien być wzbogacony w pewien zasób wiedzy o świecie i działaniu sił naturalnych. Chodzi tu o ogólną znajomość praw natury, np. że w przyrodzie zjawiska są uwarunkowane przyczynami, że istnieje proporcja skutku do przyczyny itp. Poznanie tych za-

sad każdy człowiek może osiągnąć niekoniecznie drogą wykształcenia filozoficznego, ale może je zdobyć w codziennym doświadczeniu i obserwacji.

Następną dyspozycją warunkującą możliwość poznania religijnego cudu jest przekonanie o istnieniu Boga, który interesuje się światem i losem człowieka, a więc Boga jako przedmiotu religii, a nie tylko jako Pierwszej Przyczyny wszechrzeczy. To przekonanie o ojcowskiej opatrności Boga nad światem nie utożsamia się jednak z posiadaniem wiary w pełnym i nadprzyrodzonym sensie. Wprawdzie do pełnego zrozumienia znaków cudownych potrzebna jest wiara, ale dla ogólnego uchwycenia ich sensu wystarcza ogólne nastawienie religijne uznające ideę Boga Opatrzności¹⁷. To przekonanie stanowi warunek umożliwiający zrozumienie cudu jako znaku. Ponadto przy interpretacji znaku bardzo ważną rolę odgrywa czynnik dobrej woli, gdyż cud może się okazać wezwaniem żądającym zasadniczej zmiany postawy życiowej, połączonej nawet z ofiarą i wyrzeczeniem. Ten czynnik dobrej woli jako dyspozycja wewnętrzna, warunkująca właściwą interpretację cudu, wyraża się przede wszystkim w postawie otwartej na rzeczywistość nadprzyrodzoną, którą ten znak przedstawia lub potwierdza. Dyspozycja dobrej woli nie oznacza w tym wypadku woli, która już z góry afirmowałaby nadprzyrodzoność reprezentowaną przez cud. Chodzi tu tylko o człowieka nie ustosunkowanego negatywnie do niej, czy też zupełnie obojętnego wobec niej, lecz otwartego na nią i gotowego do jej przyjęcia w wypadku rzeczywistego spotkania się z nią¹⁸.

Człowiek jako istota wolna może jednak stłumić w sobie tę naturalną dyspozycję dobrej woli, gdyż będzie ona zależna od jego ogólnej postawy moralnej, wyrażającej się konkretnie w umiłowaniu i szacunku dla prawdy, w gotowości przyjęcia jej łącznie z konsekwencjami teoretycznymi i praktycznymi, w poczuciu odpowiedzialności za własne życie itp.

Nacisk położony na rolę czynników wolitywnych i moralnych w procesie religijnego rozpoznania cudu nie jest sprzyjaniem fideizmowi, ale jest wymagany ze względu na istotę cudu jako znaku Bożego. Trzeba pamiętać, że cud jako apel i wezwanie Boga nie jest dla człowieka zagadnieniem czysto teoretycznym, ale angażuje go życiowo i osobowo¹⁹.

W związku z tym powstaje zagadnienie potrzeby i współdziałania łaski w religijnym rozpoznaniu cudu. Jeśli się zważy, że człowiek poznający cud musi być uprzednio przygotowany, tak od strony intelektualnej jak i mo-

¹⁷ W związku z tym podkreśla się, że cud jako znak Boży nie może być traktowany jako dowód na istnienie Boga, ale jedynie jako znak Jego miłości do człowieka. Por. A. Liégé. *Réflexions théologiques sur le miracle*. W: *Pensée scientifique et foi chrétienne*. Paris 1953 s. 216; R. Guardini. *Der Herr*. Leipzig 1954 s. 118 nn.

¹⁸ Por. Liégé. *Le miracle* s. 79; T a y m a n s, jw. s. 239-243.

¹⁹ Por. Liégé. *Réflexions* s. 217 nn; M o u r o u x, jw. s. 548.

ralnej, to wydaje się, że bez pomocy nadprzyrodzonej w konkretnych warunkach takie przygotowanie będzie bardzo trudne. Stąd wielu teologów współczesnych przyjmuje potrzebę, a nawet konieczność współdziałania łaski nadprzyrodzonej przy religijnym poznaniu cudu, ale równocześnie podkreśla, że to współdziałanie nie polega na wyniesieniu poznawczych władz człowieka na poziom nadprzyrodzony (*lumen fidei*), ale że łaska udoskonala naturalne władze dla właściwej interpretacji znaku.

Jest rzeczą jasną, że omówiona wyżej charakterystyka religijnego poznania cudu łączy się bardzo ściśle z zagadnieniem, które zostało postawione w tytule niniejszego artykułu.

Na zakończenie tych rozważań wypada zatem odpowiedzieć na pytanie, jaki jest walor motywacyjny cudu odnośnie do faktu objawienia? W apologetyce tradycyjnej, która zwracała główną uwagę na zewnętrzną, fizykalną stronę cudu, pojmowano cud jako pieczęć dodaną z zewnątrz do objawienia w celu potwierdzenia jego prawdziwości. Tymczasem jeśli cud pojmie się jako jeden z elementów ekonomii Bożej, który realizuje w sposób sobie właściwy nadprzyrodzoną ingerencję Boga w sprawy ludzkie w celach zbawczych, to trzeba powiedzieć, że ten wewnętrzny sens cudu może się okazać tylko w kontekście nauki, z którą jest ściśle związany i której towarzyszy. Cud zatem nie może być rozpatrywany jako fakt izolowany od objawienia, gdyż tylko w tym świetle można zrozumieć jego właściwy sens²⁰. Innymi słowy, cud może spełnić swą funkcję motywacyjną jedynie w kontekście objawienia oraz w łączności z innymi cudami i osobą Jezusa Chrystusa.

VALUER MOTIVATIVE DES MIRACLES

Résumé

L'apologétique traditionnelle considère le miracle comme un fait empirique qui, en vertu de sa transcendance, constitue une preuve de l'authenticité de la révélation chrétienne; une telle attitude pose pour principe que les sources chrétiennes sont en mesure d'apporter une confirmation critique aux données particulières concernant les miracles. L'exégèse contemporaine démontre que la possibilité d'établir dans l'Écriture Sainte la „pure vérité historique” est relativement restreinte, étant donné que celle-ci est avant tout un témoignage de la foi.

L'apologétique doit tenir compte des résultats de recherches exégétiques et par conséquent elle se voit amenée à refaire son argumentation à partir des miracles. L'idée même du miracle est actuellement plus adéquate aux données bibliques. Le miracle est compris notamment comme un signe à travers lequel Dieu réalise

²⁰ Por. A. de Groot. *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*. Salzburg 1965; L. Monden. *Le miracle signe de salut*. Bruges 1960 s. 31-39.

d'une manière particulière son économie du salut et fait connaître à l'homme sa volonté de la sauver. Cette mise de l'accent sur la structure sémiologique du miracle contribua à élaborer une conception quelque peu différente de sa fonction motivative. L'on souligne notamment que la valeur motivative du miracle ne peut se réaliser pleinement que dans le contexte de la révélation. En outre, l'on fait remarquer que la reconnaissance du sens intérieur du miracle engage l'homme tout entier, qu'elle dépend dans une large mesure de son attitude existentielle envers la réalité que le miracle représente.