

KS. FILIP KRAUZE
GDAŃSK

CZY W CUDA TRZEBA WIERZYĆ?

WSTĘP. 1. POTENCJALNE PRZYCZYNY NIEWIARY W CUDA.
2. KORELATYWNA KONCEPCJA OBJAWIENIA, WIARY, CUDU
I WIARYGODNOŚCI. 3. O POWINNOŚCI WIERZENIA. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu¹ jest odpowiedź na tytułowe pytanie poprzez określenie powinności, która powstaje na styku wymienionych w tym pytaniu cudu i wiary. Styk ten jest jednak zapośredniczony w Bożym Objawieniu, które z kolei przyjmuje się nie tyle ze względu na jego dowodliwość, ile raczej wiarygodność². Objawienie, cud, wiarygodność i wiara pochodzą z tego samego słownika teologii fundamentalnej, a ich koncepcje należy traktować korelatywnie, czyli z uwzględnieniem wzajemnych powiązań³. Zakłada się, iż dopiero tak zarysowany kontekst pozwoli rzeczowo odpowiedzieć na pytanie „czy

¹ Bezpośrednią inspirację niniejszego opracowania stanowi tematyka poruszona w referacie o tym samym tytule, wygłoszonym przez autora w ramach III Gdańskiego Festiwalu Nauki w Gdańskim Seminarium Duchownym, 21 maja 2005 roku.

² Zdaniem M. Ruseckiego, idącego w tym względzie po części za R. Latourellem, a jednocześnie sumującego poglądy wielu autorów, celem teologii fundamentalnej jest właśnie uzasadnianie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego. Pozostałe „cele” należy raczej rozumieć jako zadania, prowadzące do tego celu głównego. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 86-87.

³ Na temat definicji oraz pluralizmu ujęć rzeczywistości teologicznofundamentalnych – w dalszej części artykułu.

trzeba?”, a być może nawet „jak trzeba?”. Zanim jednak omówi się korelatywną koncepcję rzeczywistości teologicznofundamentalnych, wypada uzasadnić samo tytułowe pytanie, ponieważ fakt, iż zostało ono postawione, może wskazywać na istniejącą wątpliwość co do możliwości „wierzenia w cuda”. Podejmę więc najpierw próbę charakterystyki potencjalnych przyczyn współczesnej niewiary w cuda, następnie dokonam opisu wspomnianych korelatów, aby w końcu zmierzyć się z tytułowym pytaniem o powinność. Należy przy tym zaznaczyć, iż naszkicowany powyżej szlak refleksji został w literaturze polskiej systematycznie przetarty głównie przez M. Ruseckiego, dlatego też w niniejszym artykule jego koncepcje będą stosowane jako wiodące⁴.

1. POTENCJALNE PRZYCZYNY NIEWIARY W CUDA

W ramach studium teologicznofundamentalnego można wskazać przynajmniej trzy potencjalne przyczyny zakwestionowania cudów, a przez to pośrednio także ich waloru motywacyjnego. Do przyczyn tych należą (w kolejności chronologicznej): teologia reformacji, mentalność pozytywistyczna oraz nieadekwatna koncepcja cudu w teologii fundamentalnej pierwszej połowy XX wieku⁵.

Nie bez znaczenia dla zakwestionowania wpływu cudu na wiarę okazała się reformacja i teologia protestancka. Za przykładem M. Lutra i tzw. drugiej szkoły augustyńskiej wiarę pojmowano przede wszystkim jako zawierzenie i ufność Bogu, wyłączając z niej podstawy racjonalne. Z tego względu za jedyne prawdziwe cuda zaczęto uznawać wiarę i odpuszczenie grzechów, pomijając fakt, iż Jezus Chrystus, dla wyrażenia orędzia zbawczego, posługiwał się znakami,

⁴ Taki stosunek do źródeł jest tym bardziej zasadny, iż wspomniany autor wyraźnie wyeksplikował pytania i odpowiedzi, stanowiące tematykę niniejszego opracowania. „Na tle relacji cudu do wiary rodzą się dość trudne pytania: Czy cud prowadzi do wiary w sposób apodyktyczny? - co sugerowano często w apologetyce tradycyjnej, czego oczekują niektórzy i dziś; Czy jest głównym czynnikiem wiary, czy tylko jednym ze środków prowadzących do niej? Czy może wiara jest konieczna do tego, by cud został rozpoznany i dopiero w jej świetle mógł pełnić funkcję motywacyjną? (...) Już z tego przykładowego wyliczenia kilku problemów wynika, że zagadnienie to jest dość skomplikowane, a opinie są różne, niekiedy przeciwne” (M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991, s. 347-348).

⁵ Por. Tenże, „*Wierzyć moim dziełom*”. *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Katowice 1988, s. 229.

angażującymi zjawiska fizyczne⁶. Reformatorzy szczególnie surowo odnosili się właśnie do zjawiskowego aspektu cudów. Nie da się im odmówić słuszności w tym względzie, iż ówczesne ludowe kaznodziejstwo, traktując szeroko o cudach, częściej mogło zaspokajać próżną ciekawość niż skłaniać do wewnętrznego, pełnego wiary przyłączenia do Jezusa Chrystusa⁷. Niemniej jednak odrzucenie strony zjawiskowej cudów konsekwentnie musiało prowadzić nawet do zakwestionowania cudów biblijnych. Poza tym zakwestionowany został również walor probatyczny cudów, które w rozumieniu reformacyjnym niczego już nie dowodziły⁸.

Innym czynnikiem wpływającym negatywnie na recepcję cudów w funkcji wiarotwórczej stały się filozoficzne implikacje rozwoju nauk przyrodniczych, z których można wymienić przynajmniej dwie: deizm oraz pozytywizm, powstałe m.in. w opozycji do XVIII-wiecznej anglosaskiej fizykoteologii⁹. W ramach fizykoteologii przyjmowano, iż wielu zagadnień fizyki nie da się rozwiązać bez po-

⁶ Por. Tenże, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu w genezie aktu wiary*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 33(1986)2, s. 98; Por. K. Pfeiffer, *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modern katholischen und protestantischen Apologetik* Aschaffenburg 1936, s. 18-24.

⁷ Do cennych intuicji M. Lutra odnośnie teologii cudu M. Rusecki zaliczył położenie akcentu na religijny, a nie tylko faktograficzno-przyrodniczy, wymiar cudu; dowartościowanie nadprzyrodzonego działania cudu w duszy człowieka; biblijność, czyli zakorzenienie cudu w Słowie Bożym oraz stwierdzenie, iż cuda są przede wszystkim wezwaniem do wiary, która jest również cudem w sensie analogicznym. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 172-173.

⁸ Tamże, s.163-177.

⁹ E. McMullin przypisał poglądy fizykoteologiczne w pierwszym rzędzie środowisku tzw. *virtuosi*, których głównym przedstawicielem był R. Boyle (zm. 1691). Fascynował się on metaforą świata jako maszyny, będącej wcieleniem Boskiego celu. Z takiej perspektywy termin „cud” stawał się nieostry, niezwykle podobny do pozostałych i nieustających interwencji Stwórcy w świat. E. McMullin przyjął tezę, iż to właśnie wyjaśnienia woluntarystyczne przyczyniły się do literalnej interpretacji Księgi Rodzaju: skoro Stwórca po raz pierwszy swoim nakazem powołał do życia różne istoty, to dlaczego nie miałby tak czynić za każdym razem, gdy nowe stworzenie zyskuje swój byt? Taka interpretacja przyczyniła się pośrednio do rozwoju deizmu wśród tych, którzy nie mogli się pogodzić z obrazem świata, rzekomo doskonale stworzonego przez Boga, który jednak ciągle musi „poprawiać” swoje stworzenie. E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, Kraków 1990, s. 49; I. S. Ledwoń. *Deizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin-Kraków 2002, s. 301-302; M. Rusecki, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu*, dz. cyt., s. 99.

mocy teologii. Co prawda dla teologii upadek średniowiecznego obrazu świata, z którym była ona ściśle zespolona, stanowił poważny cios, jednak związek teologii z wszelkimi racjonalnymi próbami zrozumienia świata był nadal bardzo silny. Myślenie twórców nowożytnej fizyki było więc nadal inspirowane wątkami teologicznymi, a nawet można się w nim dopatrzeć próby zastosowania idei teologicznych do wyjaśniania odkrytych w przyrodzie zależności i struktur¹⁰. Z kolei przyjęta w pozytywizmie metodologia, której początek dał między innymi Galileusz, słusznie rezygnowała z wypełniania „białych plam” wiedzy tezami religijnymi¹¹.

Ostatnią z wymienionych na początku tego paragrafu przyczyn, mogących stymulować niewiarę w cuda, stała się błędna, przynajmniej ze współczesnego punktu widzenia, teologicznofundamentalna koncepcja cudu, prowadząca do przyjęcia tzw. „podwójnej wiarygodności”. Koncepcja ta doszła do głosu w wyniku podejmowanych przez teologów pierwszej połowy XX wieku prób odpowiedzi na omówione wyżej potencjalne czynniki niewiary w cuda: przeciwstawienie się protestanckiej wierze ufności (fideizm) oraz panujący w teologii racjonalizm, będący odzwierciedleniem panującej wówczas powszechnie mentalności pozytywistycznej. Wówczas to w katolickiej teologii wiary główny akcent położono na jej usprawiedliwienie wobec rozumu¹². W ramach studium nad historią badań funkcji motywacyjnej cudu M. Rusecki opisał dwa paradoksy: eliminację łaski z genezy aktu wiary oraz umieszczenie cudu poza sferą objawienia i wiary. Apologetyka na przełomie XIX i XX wieku, w okresie naznaczonym błyskotliwymi osiągnięciami nauk przyrodniczych, cud ujmowała jako widzialny element struktury rzeczywistości, mający dowieść istnienia porządku nadnaturalnego. Owo dowodzenie miało się odbywać z apodyktyczną oczywistością, która w efekcie miała prowadzić konsekwentnie do powstania w podmiocie wiary naturalnej. Zastosowanie w apologetyce scholastycznego rozróżnienia na wiarę naturalną i nadprzyrodzoną zaowocowało jednak systemowymi niespójnościami.

¹⁰ J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 119; M. Heller, *Z dziejów stosunków między kreacjonizmem a ewolucjonizmem*, w: M. Heller J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Kraków 1990, s. 143-144. Por. A. Funkenstein, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986.

¹¹ J. Życiński, *Trzy kultury. Nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, s. 120. Por. Tenże, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 71-72. Koncepcja ta zwana była inaczej „Bóg do wypełniania dziur [w niewiedzy]” – ang. *God of the gaps*. M. Heller, *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, s. 77-78.

¹² M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 441.

Skoro bowiem do wiary można dojść w zasadzie samym intelektem, co więcej, skoro wiara potrzebuje usprawiedliwienia wobec rozumu, gdzie w takim razie miejsce na łaskę Bożą i działanie nadprzyrodzone? Zdaniem M. Ruseckiego, między innymi z powodu tej aporii, na obecnym etapie refleksji teologicznofundamentalnej, rozróżnienie wiary, a także wiarygodności na naturalną i nadprzyrodzoną jest nie do utrzymania. Tym samym intelektualistycznie tradycyjne dowodzenie z cudu zawisło w metodologicznej próżni¹³.

W ramach powyższych rozważań uzyskano, przynajmniej częściową, odpowiedź na pytanie o potencjalne przyczyny niewiary w cuda. Skupiono się na aspekcie teoretycznym owych przyczyn. Można by również podjąć próbę ujęcia owych przyczyn w aspekcie praktycznym, czy też ogólniejszym, odnosząc się do zjawiska niewiary w ogólności¹⁴, nie jest to jednak celem niniejszego studium. Niemniej jednak, w opisanym wyżej kontekście, łatwiej zrozumieć, w jaki sposób cud, z pozycji argumentu budzącego wiarę, mógł zostać zepchnięty na pozycję, w której sam zdaje się potrzebować apologii¹⁵, co znalazło wyraz w tytułowym pytaniu.

2. KORELATYWNA KONCEPCJA OBJAWIENIA, WIARY, CUDU I WIARYGODNOŚCI

Podjęcie tematu „wiary w cuda” wymaga m.in. podania adekwatnego kontekstu teologicznofundamentalnego, który, zarówno dla wiary, jak i dla cudu stanowi Boże Objawienie, posiadające także określony stopień wiarygodności. Omówi się zatem najpierw relację wiary do Objawienia, by następnie określić, jakie miejsce w strukturze tegoż Objawienia zajmują cuda. Odwołanie się do kategorii wiarygodności posłuży przejściu od wykazania związku, jaki w ramach Objawienia istnieje pomiędzy cudem a wiarą, do próby odpowiedzi na pytanie o stopień powinności wiary w cuda.

¹³ M. Rusecki, *Ewolucja funkcji motywacyjnej cudu*, dz. cyt., s. 99-102.

¹⁴ Por. E. Sujak, *Refleksje nad wtórną niewiarą*, *Znak* (1975)4-5, s. 547-552; J. Pałyga, *Drogi Niewiary. Część 1*, *Znak* (1974)5, s. 547-564; Tenże, *Drogi Niewiary. Część 2*, *Znak* (1975)4-5, s. 492-528; Z. Krzyszowski, *Ateizm*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 122-130.

¹⁵ W wystąpieniu, będącym inspiracją niniejszego tekstu, posłużono się metaforą: „Zupełnie jak wówczas, gdy zdarza się ratować ratownika, leczyc lekarza lub pogrzebać grabarza – dziś cud – dawny «dowód» – sam zdaje się potrzebować dowodzenia”.

Omówione wyżej przyczyny trudności z adekwatnym teologiczno-fundamentalnym opisem rzeczywistości wiary wpłynęły również na zawężone rozumienie Objawienia Bożego. Konstytucja *Dei Verbum* potwierdziła i udokumentowała przemiany, jakie zaszły w teologicznym opisie rzeczywistości Objawienia w stosunku do apologetyki początków XX wieku. Wyakcentowane zostało korelatywne powiązanie Objawienia i wiary poprzez łaskę Bożą, która działa nie tylko na rozum, ale też poprzez „(...) Ducha Świętego, który by poruszał serca i do Boga zwracał, (...) darami swymi wiarę stale udoskonala”¹⁶. Z tej perspektywy łatwiej zrozumieć, dlaczego wspomniane trudności opisu wiary współwystępowały z zawężoną koncepcją Objawienia. W dawniejszej teologii fundamentalnej Objawienie ujmowano bowiem w sposób intelektualistyczny, to jest taki, w którym nacisk położono przede wszystkim na dostępną rozumowi treść Objawienia, pomijając jego aspekty personalistyczne i egzystencjalne¹⁷. Obecnie można wyróżnić, obok intelektualistycznego (treściowego), całe bogactwo wymiarów, a co za tym idzie, koncepcji tak Objawienia, jak i wiary. Odnośnie Objawienia można obok jego wymiaru (koncepcji) intelektualistycznego wymienić: personalistyczny, historiozbowczy, transcendentarno-antropologiczny, immanentny, semejologiczny oraz symbolowy¹⁸; odnośnie wiary zaś, wymiar (koncepcje): personalistyczny, teologalny, chrystocentryczny, pneumatologiczny, soteryczny i eklezjalny¹⁹. Owe koncepcje i wymiary spotykają się, jak wynika z powyższego wyliczenia, w wymiarze personalistycznym, czyli dokładnie tam, gdzie spotyka się osobowy Bóg (a nie tylko idea Boga lub treść przez Niego przekazywana) z osobą człowieka (a więc nie tylko z jego intelektem, ale „z całym sercem, z całą duszą, ze wszystkich sił” – por. Pwt 6,5)²⁰.

Po ustaleniu relacji zachodzącej pomiędzy Objawieniem a wiarą należałoby określić charakter związków, jakie zachodzą pomiędzy Objawieniem a cudem. Określenie to wymaga odwołania się do defi-

¹⁶ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, 5, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1986, s. 352.

¹⁷ M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 185-186.

¹⁸ I. S. Ledwoń, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 859-863; por. M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 186-199.

¹⁹ J. Mastej, *Wiara*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1323-1328. Por. Tenże, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001.

²⁰ Por. W. Słomka, *Wiara*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 913-914.

nicji cudu, a ta nie pozostawała wśród teologów bez dyskusji. Św. Augustyn położył nacisk na psychologiczno-religijny wymiar cudu, jako zadziwiającego motywu zwrócenia uwagi człowieka na Boga i wezwania do wiary. Dla Augustyna cała przyroda jest jednym wielkim cudem (totalny cud natury), ale człowiek obyty z naturą potrzebuje mocniejszych znaków, stąd szczególne wkroczenia Boga w zwyczajny-nie-zwyczajny bieg rzeczy²¹. Z kolei św. Tomasz z Akwinu położył nacisk na stronę zjawiskową cudu, na jego transcendencję fizyczną, ponieważ ustosunkowywał się do dorobku, w którym nie odróżniano wyraźnie zjawisk cudownych od naturalnych (spuścizna augustynizmu). Według niego, cud jest faktem, przekraczającym siły całej natury stworzonej, którego sprawcą jest Bóg²². Obecnie najpowszechniej ujmuje się cud w kategorii znaku Bożego działania w świecie dla zbawienia człowieka. Znak ten wyraża objawienie się Boga w historii, nie występuje samoistnie, ale towarzyszy mu słowo objaśnienia. Zachodzi sprzężenie zwrotne pomiędzy czynem a słowem Boga: słowa znajdują potwierdzenie w czynach, czyny zaś są wyjaśniane przez słowa. Cud potraktowany jako znak, czyli nie tylko zdumiewające wydarzenie transcendujące naturę, doskonale wpisuje się w strukturę Objawienia Bożego.²³ Znak bowiem jest przekazem od kogoś dla kogoś, posiada nadawcę, treść i odbiorcę. Tak potraktowany cud odzwierciedla personalistyczną koncepcję wiarygodności Objawienia.²⁴ Dzięki wspomnianemu wyżej, okołosoborowemu przewyżczeniu koncepcji intelektualistycznej²⁵, Objawienie uznaje się za coś więcej niż przekaz treści, które trzeba podjąć w życiu, aby być zbawionym: chodzi o zbawcze udzielania się Boga w kosmosie i histo-

²¹ Por. M. Rusecki, *Świętego Augustyna rozumienie cudu i jego funkcji*, w: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1984)2, s. 110-117.

²² Por. M. Rusecki, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 127-128.

²³ M. Rusecki ujął rzecz następująco: „Zdarzeń niezwykłych i niewytłumaczalnych, które dzieją się w religiach jest bardzo wiele (...) nie chodzi nawet o to, że dane zjawiska są nie do wyjaśnienia dla nauki w danym momencie, lecz o cały kontekst zdarzeń (...) Najogólniej rzecz ujmując – działanie Boga w świecie, podobnie jak i wszystkie formy Objawienia, można sprowadzić do znaku. Każdy znak z natury swojej zawiera element zewnętrzny i wewnętrzny, widzialny i niewidzialny. Element widzialny naprowadza nas na inną rzeczywistość, która jest z nim związana, lecz niewidoczna” (Tenże, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 231).

²⁴ M. Rusecki, *Wiarygodność*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 1330.

²⁵ O prekursorach znakowego ujmowania cudu: M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 25(1987), s. 34n.

rii²⁶. Skoro więc cuda należą do Objawienia Bożego, wymagają one wiary w tej mierze, w jakiej Bóg przychodzi przez nie do człowieka. Oczywiście nie każde zjawisko paranormalne należy uznać za cud. Wzorem pozostałych cudów są cuda biblijne, w szczególności zaś cuda Jezusa Chrystusa, spełniające pięć podstawowych funkcji: rewelatywną, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjologiczną i pisteologiczną – czyli wiarotwórczą, o którą szczególnie chodzi w niniejszym opracowaniu²⁷. Niezwykle wydarzenie, którego nie da się pozytywnie odnieść do Chrystusa, nie jest cudem, co najczęściej da się osądzić po owocach, jakie to wydarzenie przyniosło w życiu tych, którzy go doświadczyli (szczególnie jeśli chodzi o problematykę okultystyczną).

Na obecnym etapie niniejszej refleksji należy potwierdzić zaznaczoną we wstępie tezę, dotyczącą korelatywnego charakteru Objawienia i wiary oraz cudu i wiarygodności. Można wyróżnić dwa zasadnicze podejścia w tej kwestii, za których uproszczoną cezurę uznaje się cytowaną wyżej *Konstytucję o Objawieniu Bożym*. Chodzi o ujęcia intelektualistyczne oraz (pamiętając o całej gamie pozostałych ujęć) podejście personalistyczno-semejotyczne (osobowo-znakowe), które okazało się najbardziej operatywne w kontekście syntetycznej koncepcji wymienionych wcześniej rzeczywistości teologicznofundamentalnych. Objawienie, które jest udzielaniem się Osoby osobie; wiara, która jest odpowiedzią osoby na owo udzielanie się; cud, który jest znakiem osoby dla osoby i w końcu wiarygodność, która nie jest pewnością dowodową (wszak osoby się nie dowodzi!), ale pewnością moralną, ufundowaną na osobowych znakach Objawienia, w tym cudach – ów czworobok opisuje rozumienie omawianego zagadnienia w ramach współczesnej teologii fundamentalnej²⁸.

3. O POWINNOŚCI WIERZENIA

W świetle powyższych rozważań pytanie o powinność wierzenia w cuda, z punktu widzenia teologii fundamentalnej, zasada się na pytaniu o wiarygodność. Ta zaś, jak określono, ma przede wszystkim

²⁶ M. Rusecki. *Objawienie Boże II*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 859-865.

²⁷ Wymienione funkcje zostały szeroko potraktowane w: Tenże, *Funkcje cudu*, Sandomierz-Lublin 1997.

²⁸ W takie rozumienie rzeczywistości teologicznych zaangażowane jest biblijne pojęcie prawdy (*emet*), wskazujące nie tyle na zgodność umysłu z rzeczą, co raczej na osobowy charakter motywu uznania czegoś za prawdę, która swe źródło ma w Bogu. Por. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 444-446.

charakter personalistyczno-semejotyczny²⁹. Pytanie o powinność wierzenia w cuda może być jednak postawione także w innych teologicznych kontekstach i wariantach, przez co odpowiedzi nabierają nowych znaczeń. Można więc zapytać np.: „Co stracilibyśmy, odrzucając tę wiarę?”. Z perspektywy historiozbowczej pytając: „Jak ma się wiara w cuda do możliwości zbawienia człowieka?”, należałoby jednocześnie zapytać „Czy bez wiary w cuda można się zbawić?”. Należy także odróżnić widzenie od wiary: wśród osób oglądających cuda Zbawiciela byli i tacy, którzy zamiast wiary reagowali wściekłością (Łk 6,6-11), sam zaś Chrystus o konieczności widzenia cudów dla wiary wypowiada się ambiwalentnie: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). W ramach teologii ekumenicznej pytanie: „Czy w cuda trzeba wierzyć” mogłoby przyjąć brzmienie: „Jakie jest miejsce cudu w hierarchii prawd wiary?”³⁰. Jeśli cuda uzna się za wyizolowane z całości Objawienia zjawiska paranormalne, mające swoją oczywistością przymuszać do wierzenia, ich miejsce w hierarchii prawd będzie prawdopodobnie niskie, w porównaniu z trynitarnym życiem i paschalnym dziełem Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak uzna się cud za integralną część Objawienia, wówczas trzeba tę rzeczywistość rozważyć w nowym świetle. Skoro bowiem Misterium Paschalne, w tym cud Zmartwychwstania, znajduje się w centrum posłannictwa Jezusa Chrystusa i jest dziełem całej Trójcy Świętej, wówczas miejsce cudu w hierarchii prawd wiary należałoby określić jako pierwszorzędne³¹.

Kolejną kwestię stanowi uprzedniość lub następczość wiary w stosunku do cudu, innymi słowy: „czy cuda czynią wiarę, czy też wiara czyni cuda?”³². Ewangelie przekazują obydwie konteksty występowania cudów, można jednak stwierdzić większą częstotliwość zmotywowania wiary przez cud u św. Jana niż u Synoptyków. Choć ujęcie alternatywne było wykorzystywane przez autorów o nastawieniu naturalistycznym w celu zredukowania cudów do wymiaru sugestii („wiara czyni cuda”), na obecnym etapie refleksji teologicznej

²⁹ Por. Tenże, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 89.

³⁰ Por. S. Pawłowski, *Hierarchia prawd wiary*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, dz. cyt., s. 488-490.

³¹ Por. Tenże, *Zasada hierarchii prawd wiary. Studium ekumenicznodogmatyczne na podstawie najnowszej myśli teologicznej (1984-2003)*, Lublin 2004, s. 279.

³² M. Rusecki sformułował tę kwestię następująco: „Czy cud jako taki prowadzi do wiary i może spowodować jej zaistnienie, czy też do jego rozpoznania i ujęcia w funkcji motywu, konieczna jest wiara uprzednia?”. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 447.

podejmuje się próby wypracowania syntezy stanowisk w omawianej kwestii. Stwierdza się więc, że do zaistnienia cudu potrzebna była wiara zaczątkowa o tyle, by świadkowie znaku Bożego byli w stanie odczytać jego odboskie pochodzenie. Natomiast wiara dojrzała doszła do głosu w świetle największego cudu – Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wiara ta została wypróbowana w kryzysie krzyża, by uzyskać pełny wymiar zbawczy³³. Okazuje się więc, iż obecnie rozważany aspekt powinności wiary w cuda łączy się z poprzednim: zarówno w hierarchii prawd wiary, jak i w porządku ekonomii zbawienia „cudabrane łącznie z objawieniem i jego osobowym centrum – Chrystusem oraz wydarzeniami zbawczymi i łaską mogą doprowadzić do powstania aktu wiary u człowieka, który dostrzega znaki Boże i właściwie je odczytuje”³⁴.

Warto mieć również na uwadze, iż, pomimo że powinność wierzenia w cuda w kontekście powyższych rozważań nabiera wyrazistości, owo wierzenie jest jeszcze określone przez szereg warunków, które można podzielić na przedmiotowe i podmiotowe. Warunki przedmiotowe dotyczą zarówno struktury cudu jako znaku Bożego, jak i jego łączności z całością Objawienia, z życiem i dziełem Jezusa Chrystusa. Cud musi także posiadać charakter zbawczy, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i wynikać ostatecznie z łaski Bożej. Od strony podmiotowej cud jest znakiem osobowym angażującym całego człowieka (a nie tylko np. wyłącznie ciekawość – intelekt), z drugiej strony wymaga jednak od podmiotu pewnego rozumienia spraw świata, aby człowiek był w stanie odczytać dane wydarzenie jako znak wyłamujący się z powszechnie obowiązującego schematu. Rozpoznanie cudu jako takiego wymaga także od podmiotu przynajmniej zaczątkowej idei Boga, a także dobrej woli i otwartości umysłu na te obszary doświadczenia, które wykraczają poza doświadczenia dotychczasowe³⁵.

Podsumowując rozważania niniejszego paragrafu, należy stwierdzić, iż charakter powinności wierzenia w cuda zależny jest od wielu czynników, których próbę opisu podjęto wyżej. Trzeba w tym miejscu wskazać przede wszystkim na personalistyczne, a co za tym idzie,

³³ Tenże, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 267-268.

³⁴ Autor czyni w tym kontekście jeszcze jedno zastrzeżenie: cuda traktowane w sposób wyizolowany od całości Objawienia oraz pozbawione związku z Osobą i dziełem Jezusa Chrystusa nie mogłyby absolutnie spełnić swojej funkcji wiarotwórczej. Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 447-452.

³⁵ Tenże, *Funkcje cudu*, dz. cyt., s. 284-300.

chrystologiczne i historiozbawcze osadzenie owej powinności oraz na złożoność procesu recepcji cudu jako zbawczego znaku Bożego. Kluczowym dla zrozumienia tej powinności jest fakt Zmartwychwstania – cudu rodzącego wiarę dojrzałą, bo wypróbowaną przez dramat krzyża.

ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że powyższe wywody spełniły cel, postawiony przed niniejszym opracowaniem. Cel ten został zrealizowany najpierw poprzez stwierdzenie zasadności sformułowania tytułowej kwestii w kontekście potencjalnych przyczyn zakwestionowania czy to samej możliwości cudu, czy też jego funkcji motywacyjnej. Następnie wykazano istnienie związku pomiędzy zaistnieniem cudu a wiarą, co stanowiło pierwszy etap teologiczno-fundamentalnej odpowiedzi na pytanie „Czy w cuda trzeba wierzyć?”. Wskazano na wiarygodność, ujętą w znaczeniu personalistyczno-semejotycznym, jako na kluczową kategorię teologiczną, uzasadniającą związek cudu i wiary w ramach Bożego Objawienia. Traktując o charakterze powinności wiary w cuda, podjęto próbę ich osadzenia w hierarchii prawd wiary, a także ustosunkowano się do biblijnej ambiwalencji, dotyczącej uprzedniości i następczości wiary w cudzie. W kontekście zarysowanym przez te dwa ostatnie zagadnienia szczególnie mocno wybrzmiewa kwestia centralnego charakteru Zmartwychwstania, jako cudu konstytuującego wiarę dojrzałą, cudu, z którego nie wolno zrezygnować za cenę utracenia *proprium christianum*. Jednocześnie, zważywszy szerokie zaangażowanie w omawianą problematykę czynników przedmiotowych i podmiotowych, warunkujących wiarę w cuda, wydaje się, iż odpowiedź na tytułowe pytanie powinna przebiegać dwutorowo. Tak więc trzeba wierzyć w cuda jako zbawcze znaki udzielania się Boga człowiekowi, cud bowiem, jako wypowiedź Boga, jeśli nie spotka się z wiarą człowieka, pozostanie monologiem, a zatem nie spełni swojego zadania. Nie wolno natomiast wierzyć w cuda w taki sposób, który na nich samych, na ich niezwykłości i płynących z nich korzyściach poprzestaje, nie odnosząc ich do Jezusa Chrystusa. W takim bowiem znaczeniu wiara w cuda byłaby podobna do wiary w pogańskie wróżby, zaklęcia, gusła i uroki. Wierzyć w cud znaczy więc tyle, co „zdać się całkowicie na Boga i tylko na Niego liczyć”³⁶.

³⁶ Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 449-450.

SUMMARY

SHOULD WE BELIEVE IN MIRACLES?

The article attempts to address the question of obligation to believe in miracles. The question defends its validity in a wider context of criticism, risen against miracles as motives of faith's plausibility, which took place in theology of reformation, in scientific mentality on the break of 19th and 20th centuries and in a narrowed theological vision of the same time. However depiction of faith as the Revelation's correlate, along with description of miracles as belonging to the structure of the Revelation as personalizing signs of God's presence, taken up at the 2nd Vatican Council, expressed a suitable climate to overcome intellectualistic concepts in theology, that formerly reduced faith to intellectual approval of a doctrine. Then in a miracle, as well as in the whole Revelation, the point is about personal sharing of God's presence with the human, to which the proper response is faith. In this special case, the faith in miracles is conditioned on manifold objective and subjective factors. Nevertheless it is impossible to remove miracles from the area of Christian faith, because the Resurrection is the very miracle, which leads the faithful to the mature faith. Particularly, the faith in miracles is ultimately the faith in self-revealing God. Mostly in this context the answer to the title question is: yes, one should believe in miracles.