

## SENS I RZECZYWISTOŚĆ CUDÓW JEZUSA

### 1. Rzut oka na historię teologii

Rozumienie cudów Jezusa podlegało różnym przeobrażeniom na przestrzeni czasów. Zdumiewający jest już rozwój, który daje się zaobserwować przy historii tworzenia się samego Nowego Testamentu. Weźmy pod uwagę chociażby opowiadanie o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok, które Marek umieścił w swojej Ewangelii (5, 25-34); osiągało ono pierwotnie swój punkt kulminacyjny w przedstawieniu doświadczenia, zawierającym w sobie również cechy magiczne. We własnym opracowaniu historii cudów Marek kładzie główny akcent na osobowe spotkanie kobiety z Jezusem. Dopiero wtedy, gdy decydując się na otwartość wyowiada ona całą prawdę, doświadcza otuchy, że jej wiara ją ocaliła (w. 33 n). Jeszcze bardziej uderza, jak Mateusz to samo opowiadanie przedstawia poniekąd w taki sposób, że łączy ze sobą centralne wydarzenie spotkania człowieka, który błagająco zbliża się do Jezusa, ze zbawiającym słowem samego Jezusa (9, 18-22). Ten teologiczny wymiar znanych już opowiadań o cudach osiąga swój punkt szczytowy w Ewangelii wg św. Jana; uwidacznia się to w sposobie, w jakim czwarty Ewangelista wykorzystuje przyjęcie relacji o rozmnożeniu chleba i chodzeniu po jeziorze dla ukazania rozstrzygającego sporu na temat osoby Jezusa (rozdz. 6).

Apokryficzne opowiadania o cudach odzwierciedlają natomiast nawrót do tego, co jest cudaczne. Tak jak w tzw. Ewangelii Piotra po raz pierwszy opisuje się zmartwychwstanie samego Jezusa, podobnie autor Ewangelii Tomaszusa usiłuje — przy pomocy dramatycznych historii cudowności — wypełnić okres dzieciństwa Jezusa, który to Łukasz, biorąc pod uwagę czas przed wystąpieniem Dwunastoletniego w świątyni (2, 41 nn), uznał za „otwarty”

Teologowie wczesnego okresu Ojców nie mieli łatwego życia wobec tego dopasowanego do antycznego standardu „dziennikarskiego” podejścia do cudów. Zamiast wskazywania na cuda Jezusa jako na legitymację Jego posłannictwa — jak to czynili apologeteci późniejszych wieków — musieli oni odgraniczać cuda Jezusa i Apostołów od działalności czarodziejów i szarlatanów; w ich orbitę zostały pchnięte nowotestamentalne opowiadania. Właśnie w związku z tym należy przypisać wielkie znaczenie Orygenesowi, które wykracza poza bezpośredni kontekst historyczny. Jego argu-

mentacja za obecnością życiowej siły u Jezusa zasadza się na świadectwie uczniów, którzy są gotowi ponieść dla Niego śmierć; tutaj znajduje się właściwy klucz do zrozumienia mocy eschatologicznego Posłańca Bożego.

Na dalszym rozwoju teologii szczególne piętno wycisnęła różnica w pojmowaniu cudów z jednej strony u Augustyna, z drugiej u Tomasza. Często cytowana definicja Augustyna, że cud wydarza się „nie przeciw naturze, ale wbrew naturze, o ile jest ona znana”<sup>1</sup>, nie może być jednak rozumiana w relatywnym sensie dzisiejszej nauki. Jak wskazuje kontekst miejsca, pojęcie „natury” uwzględnia tutaj całość zbawczego planu Boga. Dopiero przy zmartwychwstaniu umarłych ukaże się, na czym polega to, co jest naturalne w świecie ciała. Sens cudu objawia się ostatecznie w tym, że wskazuje on na eschatologiczną potęgę Boga w historii zbawienia. Z tym natomiast, że u Augustyna charakter cudu polega na wskazywaniu, spotykamy się — upraszczając oczywiście całokształt zjawiska — chociażby wtedy, gdy porównuje on przemienienie laski Aarona w węża mocą potęgi anioła (por. Wj 7, 10) z ustawieniem kamienia pamięci (por. Rdz 28, 18) przez Jakuba. W jednym i drugim przypadku chodzi o funkcję znaku; nie jest ważne, czy imię Boga (za pierwszym razem) zostało wypisane kosztownym złotem, czy też najprostszym atramentem (za drugim razem)<sup>2</sup>.

W żadnym jednak przypadku nie jest czymś nieistotnym w i n k a r n a c y j n y m objawieniu to, czy sam Bóg pozwala rzeczywiście zaistnieć temu, co spotyka się jako zmysłowe i historyczne, czy też chodzi — jak mamy z tym do czynienia w wypadku objawienia i n s p i r a c y j n e g o (np. przy doświadczeniach mistycznych i wizjach prorockich) — o okazjonalny impuls dla skontaktowania się z tym, co boskie. Ten nie doceniony przez Augustyna aspekt dopracował z całą ostrością Tomasz z Akwinu; z kolei jednak zaniedbał on i pozostawił na dalszym planie ów charakter znaku, który tak mocno akcentował Augustyn.

Jest to już widoczne przy podziale cudów na trzy rodzaje, w zależności od tego, jak każdorazowo przekraczane są możliwości natury<sup>3</sup>. Cudem w ścisłym tego słowa znaczeniu jest, według Tomasza, to, co „wydarza się poza porządkiem całej stworzonej natury”<sup>4</sup>.

Przyszłość została z tego powodu obciążona podwójną hipoteką.

<sup>2</sup> Por. *De Trinitate* III, 10.

<sup>1</sup> *De civitate Dei* XXI, 8.

<sup>3</sup> Por. *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 8.

<sup>4</sup> „Praeter ordinem totius naturae creatae”, por. *Summa Theologiae* I, q. 110, a. 4.

Teologicznie szczególnie fatalnym okazało się zastanawianie się nad tym, co jest „cudownością jako taką” w oderwaniu od znaczeniowej funkcji cudu. Według Tomasza, tego rodzaju pojmowanie sprawy łatwo było zrozumiałe na gruncie pojęcia „nadprzyrodzonego Objawienia”. Z tej bowiem racji, że ludzki rozum nie ma żadnej możliwości dostępu do takiego Objawienia, może się ono wykazać przed rozumem jedynie za pomocą zewnętrznych oznak. Cuda potwierdzają boskie pochodzenie Bożego orędzia, podobnie jak naznaczenie listu przez sygnet króla gwarantuje, że jego treść wyraża jego wolę<sup>5</sup>. Zaprogramowany został tym samym niepotrzebny konflikt z naukami przyrodniczymi, gdyż — inaczej niż w tradycji Ojców, gdzie dla rozróżniania prawdziwych i pozornych cudów uwzględniało się przede wszystkim argumenty moralno-praktycznego rozumu — rozstrzyganie o tym, co jest właściwie cudowne, spoczywało na weryfikacyjnej zdolności teoretycznego i postrzegającego rozumu. Wierzący naukowiec napotykał tym samym na nie do rozładowania napięcie między własnym usiłowaniem, by godzić z mądrością Boga Stwórcy bieg natury, rozpoznawany przez coraz bardziej gruntowne wnikanie w jej prawa, z wiarą Objawienia, która dla rozsądnego umotywowania siebie samej wydawała się być zdana na takie zjawiska, które na głowie stawiały z trudem osiągnane ustalenia owej mądrości.

Najostrzejszy wyraz nadał temu konfliktowi Baruch Spinoza. Z tej racji, że natura wydawała się mu doskonałym ukazywaniem Boga, wynikał wniosek, że uznawanie cudów równało się z przedstawianiem sobie Boga jako kiepskiego mistrza, który — z powodu wadliwej roboty — ciągle wkracza w bieg rzeczy jako zapychacz luk. Pozorne, przedstawione przez Biblię cuda, muszą dlatego zostać sprowadzone do naturalnych przyczyn, jeśli tego rodzaju opowiadań nie chce się oceniać jako produktów egoizmu pewnej określonej grupy.

Naturalistyczna krytyka Biblii, w ujęciu Spinozy, staje się mocną częścią składową egzegezy. W związku z takim metafizyczno-optimistycznym pojmowaniem natury wysuwają się wkrótce na pierwszy plan inne filozoficzne zapatrywania — najpierw z racji nie rozwiązanej problematyki teodycei (Voltaire przeciw Leibnizowi!), następnie w ramach krytyki poznania (Hume, Kant). Temat: „Cuda jako marzenie moralnie zacofanego rozumu” pojawia się w radykalnej krytyce religii; w pełni rozwija go zwłaszcza Feuerbach.

<sup>5</sup> Por. *Summa Theologiae* III, q. 43, a. 1.

Dla *instrumentarium* krytycznej egzegezy szczególnie znaczące — oprócz naturalistycznej metody wyjaśniania — okazało się to, co wniósł ze swoim mitycznym tłumaczeniem D. F. Strauß. Opowiadania o cudach, które przeciwstawiają się naturalistycznemu podejściu, pojmował on jako produkt wierzącej gminy. Skoro uważano Jezusa za Mesjasza i za eschatologicznego proroka, musiała wobec tego Jego działalność odpowiadać oczekiwaniom, które się z tym wiązały. Opowiadania o wskrzeszeniu umarłych i rozmnażaniu chleba zamierzają — według Straußa — spowodować wrażenie, że w tym wypadku przewyższone zostaje wszystko, co znane już było u Mojżesza i proroków.

## 2. Zmiana perspektywy w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Porównując ze sobą końcowe sformułowania dogmatycznej Konstytucji o Objawieniu *Dei Verbum* z paralelnymi wypowiedziami Soboru Watykańskiego I, a także z projektem samej Konstytucji, łatwo można rozpoznać, że w wypadku ostatniego Soboru mamy do czynienia z nowym, bardziej odpowiednim rozumieniem cudów. Posługujemy się kilkoma krótkimi wskazaniem.

Sobór Watykański I w dogmatycznej Konstytucji na temat wiary: *Dei Filius* uwypuklił ważność cudów i prorocत्व w ten sposób, iż uznał w nich z e w n ę t r z n e argumenty dla wiary. Z tego powodu, że ukazują one jasno Bożą Wszechmoc i nieskończoną Mądrość, są one nader pewnymi i przystosowanymi do umysłowości wszystkich ludzi znakami Bożego Objawienia<sup>6</sup>. Pierwszy projekt Konstytucji *Dei Verbum* poruszał się jeszcze prawie całkowicie w tym horyzoncie rozumienia, a nawet częściowo jeszcze bardziej umocnił apologetyczną tendencję, tak charakterystyczną dla wypowiedzi Soboru z 1870. Po akapitach na temat „zewnętrznych znaków Objawienia” (nr 23) i „prymatu cudów i prorocत्व” (nr 24), następował dalszy, wskazujący na „zmartwychwstanie Chrystusa, prorocत्व mesjańskie i samego Chrystusa” (nr 25). W miejsce owych trzech akapitów w drugim projekcie znalazły się tylko dwa zdania. Jest czymś bardzo interesującym porównać pierwsze zdanie drugiego schematu z odpowiednim passusem trzeciego projektu, względnie z końcową wersją, która już niewiele różni się od niego.

„Dzieła Chrystusa (...) świadczą o Nim (...), gdyż Chrystus swoją boskość potwierdził nie tylko słowem, ale całym swoim świę-

<sup>6</sup> Por. *Denz. Schön.* 3009.

tym życiem, swoimi cudami, prorocत्वami, a w najwyższym stopniu pełnym chwały zmartwychwstaniem” (Schemat II, nr 4).

„Jezus Chrystus (...) dopełnia dzieła zbawienia (...). On jest Tym, który przez całe swoje okazywanie się, przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadza do końca i do doskonałości, i przez Boże świadectwo potwierdza, że Bóg jest z nami (...)” (Wersja końcowa, nr 4).

Zamiast o „dziełach Chrystusa”, które „świadczą o Nim”, mówi się tutaj o „dziele zbawienia”, które „dopełnia Jezus Chrystus” „Cuda” zostają uzupełnione przez „znaki i cuda”. Odpada wskazywanie na prorocत्वa. Zamiast tego, a więc między „cudami” i „pełnym chwały zmartwychwstaniem” wprowadzone zostaje teraz: „zwłaszcza zaś przez swoją śmierć”. Wcześniej „słowa” Chrystusa podporządkowane były jedynie potwierdzeniu boskości („boskość potwierdzają — popierają”); teraz odpada tego rodzaju przeciwstawianie. Powstała natomiast nieprzerwana sekwencja wskazująca na słowa i czyny, znaki i cuda, śmierć, zmartwychwstanie Jezusa i zesłanie Ducha. Z pierwotnej, apologetycznej argumentacji, poprzez nieznaczne poprawki redakcyjne, pojawiło się coś nowego: kerygmatyczny skrót całego zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Spojrzenie zostało skierowane z cudów, które jako zewnętrzne znaki Objawienia powinny je potwierdzać, na integralny znak, którym jest Jezus Chrystus w całości swego życia.

### 3. Konsekwencje

Jak wprowadzić te soborowe — związane z nową orientacją — wskazania do teologicznej *praxis*? Przede wszystkim należy otwarcie stwierdzić, że owa zmiana perspektywy, która miała miejsce na Soborze, nie byłaby możliwa bez przełomu w samej teologii. Polegał on na nowym patrzeniu na cuda, eksponującym charakter znaku, jak to było już u Augustyna. Nowy impuls w przepracowaniu treści przepowiadania, w tym także opowiadań na temat cudów Jezusa (i Apostołów), przyszedł ze strony intensywnych badań egzegetycznych (*form- i Redaktionsgeschichte*), które w katolickim kręgu w niewiele mniejszym stopniu niż w teologii protestanckiej kształtowały pogląd na ten temat. Można twierdzić, że owa „zewnętrzność”, która od czasu św. Tomasza tak bardzo zaważyła na koncepcji cudu, została dziś właściwie przewyciężona.

Czy nie zachodzi jednak niebezpieczeństwo, że można dziś po-

paść w jednostronność — wzmiankowanego wyżej — Augustynowego poglądu? Tomasz z Akwinu — przy pomocy arystotelesowskiej filozofii — rozwiązał niezbyt wystarczająco pytanie na temat miejsca, w którym zaistnienie zmysłowo-historycznego doświadczenia zostaje w sposób jednoznaczny przerwane przez obecność Boga. Czy jednak poprzez takie stwierdzenie samo pytanie stało się nieużyteczne, a mianowicie, co uzasadnia wiarę we wcielenie boskiego Słowa, tzn. gdzie w życiu Jezusa ludzka egzystencja stała się rzeczywiście przejrzysta dla ukazania ostatecznego jawienia się i przyjścia Boga?

W kontekście tego pytania należy stwierdzić, że współczesna historyczno-krytyczna egzegeza mało co wychyla się poza modele zaprezentowane przez Spinozę i Straußa. Przy opowiadaniach o cudach, które w podobny sposób mogą być przypisane również innym charyzmatykom (chodzi szczególnie o egzorcyzmy i uzdrowienia chorych), uznaje się niejednokrotnie, że są one historycznie osadzone w życiu Jezusa. Opowiadania o wydarzeniach, które nie pozwalają się sprowadzić do naturalnych mocy — jak wskrzeszenia umarłych, cud rozmnożenia chleba, chodzenie po jeziorze — uważa się za wyobrażenia gminy w procesie rozwijającej się chrystologii odgórnej. W takich ramach z trudem można by udzielić odpowiedzi na teologiczno-fundamentalne pytanie; czy i jak egzystencja Jezusa ukazała się jako znak objawienia, na które Bóg się zdecydował? Czy jednak — nie chcąc uchybić odpowiedzialności wobec historycznego rozumu — nie można rzeczywiście wyjść poza te ramy?

Wydaje mi się, że egzegeza bazowała dotąd i jeszcze dziś trzyma się mocno nieszczęsnego założenia, w którym bierze się pod uwagę naszkicowaną jako „zewnątrzną”, w gruncie rzeczy jednak analogiczną — w swej problematyczności — przesłankę. Apologetyczna tradycja wchodziła na teren Nowego Testamentu ze zbyt zawężonym pojęciem cudu, czego skutkiem było zbyt uproszczone spojrzenie na to sobie tylko właściwe zjawisko. Czy przedchrześcijańskie opowiadania o cudach nie bazowały na podobnie skróconej perspektywie? Co kryje w sobie to ogólne założenie, które uwzględniają na równi tak obrońcy jak i krytycy cudów przekazywanych przez Biblię, a mianowicie to, że za właściwą formę ich wyrażenia uznano formę opowiadania o historii cudów? Kto twierdzi zatem, że właśnie najwcześniejsze sformułowanie zdziwienia nad mocą Jezusa wyraża najstosowniej Jego fascynujące oddziaływanie? Gdy się zwłaszcza uwzględni, w jakiej mierze — w historii religii — opowiadanie (opowiadania) o historii cudów zabarwione zostało (zostały) wiarą dziecięcą swego czasu, i to, że same-

mu wyrosło się już z tych dziecięcych butów, czy wówczas nie trzeba się pytać, czy cuda Starego i Nowego Testamentu znalazły wystarczający wyraz w otrzymanych w zasadzie „od pogan” schematach pojęciowych i opowieściowych, czy raczej nie zostały zniekształcone? Jeśli Jezus rzeczywiście dokonywał takich czynów, nad którymi jeszcze dziś można się zdumiewać, a których językowego wyrazu szuka się nie w czymś innym, jak tylko w gatunku opowiadań o cudach, w których siatce wyizolowano z całości działania Jezusa dziwy — to czy musiała być mowa o porównywalnych fragmentach działania, powiązanych z obserwacjami w antycznym świecie?

Zasadniczy kierunek nowego sposobu pytania się o cuda Jezusa pozwoli — być może — unaocznic się przy pomocy „cudownej przypowieści”. Jezus — jak mówi Łukasz (17, 11-19) — uzdrowił dziesięciu trędowatych. Gdy odeszli, aby na polecenie Jezusa przedstawić się kapłanom, zostali oczyszczeni. Tylko jeden z nich „wrócił chwając Boga donośnym głosem, upadł na twarz do nóg Jego i dziękował Mu”. Można sobie wyobrazić, że pozostali w liczbie dziewięciu, wypytywani na temat nagłego uzdrowienia przez ówczesnego „reportera cudów”, mogli zredagować tę historię uleczenia, która później okrężnymi drogami mogła znaleźć się w dziele jednego z Ewangelistów. W przypadku dziesiątego, „Samaritanina” było to mało możliwe. Prawdopodobnie powiedział on, że to, co się jemu przydarzyło, nie da się ująć w słowa. Przy innej jednak okazji wyrażenia tego, co wobec Jezusa już sam uczynił, mógł się zdobyć i na słowa i na czyny. Można by — wynika stąd — uzyskać wtedy jeszcze trzeci, historyczny i uzasadniony obraz mocy, która wyszła z Jezusa, obraz, który różniłby się od przedstawionego przez jednego z dziewięciu.

Posługując się takim ponownym opowiadaniem, uświadamiamy sobie, że w obrębie przedchrześcijańskiej tradycji można mieć do czynienia z jakościowo bardzo różnymi środkami przekazu. Gdy chodzi o opowiadania o cudach, autorzy Ewangelii znajdowali się pod wpływem nie tylko tych, którzy słowa i czyny przekazywali przy pomocy kliszy ówczesnego reportażu o cudach. Jeśli pytamy się o to, jak w nowotestamentalnych pismach doszedł do skutku autentyczny obraz Jezusa, to musimy mieć na uwadze również „przekaz Samarytanina”, a więc spotkanie z — tętniącym życiem — przepowiadaniem Jezusa, które umożliwiło Ewangelicie na nowo krytycznie zredagować przekazane mu opowiadania o cudach. W takim jednak przypadku, gdy chodzi o kwestię historyczności cudów Jezusa, musiałoby się odejść od szukania najwcześniejszego i jednoznacznego z punktu widzenia krytyki form

jej wyrazu, a odnajdywać redakcyjną przeróbkę tych sformułowań przez samego Ewangelistę — nie wyłącznie oczywiście, jednak w pierwszym rzędzie, w tym sensie, iż pytanie o autentyczność Jezusowego przekazu i pytanie o Jego cuda da się w ten sposób ustawić, że będzie większe uwrażliwienie na osobę i sprawę Jezusa oraz na właściwe tym cudom zdumienie.

Pytanie na temat „świadectwa Samarytanina i jego słuchaczy” można by poprowadzić w tym samym kierunku, który chciała wskazać wspólnota tych najdłużej zadziwionych przez Jezusa, a który znalazł swój wyraz w oznaczeniu Kanonu ksiąg nowotestamentalnych. Jest to pożądane nie tylko od strony teologicznej, ale również uzasadnione z rzeczywiście krytycznego, historycznego spojrzenia, biorąc za punkt wyjścia Kanon jako przynajmniej hipotezę roboczą. Uwzględniając to, jak czterej Ewangelisci swoją szczególną teologią utrwaliли przekazaną im relację opowiadań o cudach, bardzo uczciwie wydaje się poszukiwanie językowego wyrazu dla adekwatnego zdumienia względem mocy Jezusa. W tym różnorodnym, całościowym, teologicznym oglądzie dochodzi do głosu głębia fascynacji, która wyszła od Jezusa i dalej oświeca tylko tych, którzy pozwolili się porazić takim blaskiem. Wydaje mi się, że na bazie rozpoznania, ku którego zawężonej perspektywie prowadzi jedynie posługiwanie się typicznym wzorcem opowiadań o cudach, nie można przyznać metodycznego pierwszeństwa pytaniu o najwcześniejsze chrześcijańskie opowiadania o cudach, metodycznego pierwszeństwa przed redakcyjnokrytycznym, czy nawet lepiej: teologicznokrytycznym pytaniem o dalsze opracowanie tych relacji w Ewangeliach. Na teologię Ewangelistów, w której ma miejsce to dalsze opracowanie, można patrzeć jako na hermeneutyczne miejsce większego przybliżania się do historycznego początku.

Gdy się idzie tym śladem, patrząc chociażby na to, jak u Marka i Jana przedstawienie „dzieł potęgi” i „znaków” Jezusa zmierza ku Jego „wywyższeniu” (w podwójnym sensie: Krzyża i Zmartwychwstania), znajduje się drogę, która przybliży ku teologii przekazu Soboru Watykańskiego II; — spróbowaliśmy ją właśnie naszkicować.

tłum. ks. **Kazimierz Czulak SAC**