

Marian Rusecki

Teofanijny charakter cudu

Collectanea Theologica 57/4, 39-54

1987

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. MARIAN RUSECKI, LUBLIN

TEOFANIJNY CHARAKTER CUDU

Celem lepszego uwypuklenia podjętego tu problemu należy najpierw naszkicować — choćby krótko — historię problemu. Najogólniej mówiąc, sprowadza się on do relacji cudu do objawienia Bożego. W katolickiej apologetyce cud był właściwie zawsze widziany w bliższej czy dalszej perspektywie objawienia Bożego. Związek cudu z objawieniem wynika oczywiście z samego objawienia Bożego. Jednakże teoretyczne i naukowe widzenie relacji tych dwóch rzeczywistości było różne w dziejach myśli apologetycznej i teologicznej. Ściśle rzecz biorąc problematyka cudu zawsze należała do zakresu apologii chrześcijańskiej i apologetyki katolickiej, która za swój podstawowy cel stawiała sobie uzasadnienie wiarogodności faktu objawienia nadprzyrodzonego lub też — jak powiedzielibyśmy dziś — badanie stopnia uzasadnienia tegoż faktu¹. Głównym motywem wiarogodności faktu wyjścia Boga na przeciw człowiekowi w historii był zawsze cud, przynajmniej w apologetyce i teologii fundamentalnej idącej po linii wiekowego rozwoju tej dyscypliny². Takie myślenie nie jest wcale wynikiem teoretycznych założeń tej dyscypliny czy sztucznych konstrukcji modelowych służących zrealizowaniu przyjmowanego przez apologetykę czy teologię fundamentalną celu, ale wynikiem konkretnej rzeczywistości historycznego objawienia, w którym nader wyraźnie widzimy, że cud pełnił funkcję uwierzytelniającą misję posłanych przez Boga wysłanników jako rzeczywiście przez Niego posłanych³.

¹ Wprawdzie werbalne określenia celu apologetyki czy teologii fundamentalnej różnią się między sobą i są zasadniczo uzależnione od koncepcji tychże — czy tej — dyscyplin, to jednak w sensie ogólnym dadzą się one sprowadzić do wyżej wymienionego. Por. S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 19 (1972) z. 2, 116, 113; E. Kopeć, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 11 (1964) z. 2, 5; H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, Concilium 1969 nr 6—10, 31—39; M. Rusecki, *Zadania apologetyki wobec teologii*, Collectanea Theologica 45 (1975) z. 3, 5—17; tenże, *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, Studia Theologica Varsaviensia 13 (1975) nr 2, 35 nn.

² A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. 1, München³ 1962, 106; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, 67; W. Hładowski, *Zarys apologetyki. Analiza chrześcijańskiej refleksji nad wiarogodnością objawienia*, Warszawa 1980, 60; M. Rusecki, *Współczesne teorie apologetyczne*, Collectanea Theologica 51 (1981) z. 4, 33.

³ R. Latourelle, *Miracle et Révélation*, Gregorianum 43 (1962) 496 nn. (jest to typowe widzenie funkcji motywacyjnej cudu). Por. F. Stolz,

Widać to bardzo wyraźnie przy legitymacji misji Mojżesza wyprawiającego naród wybrany z niewoli, co było obrazem i zapowiedzią wyzwolenia z niewoli grzechu i szatana będącego dziełem drugiego Mojżesza, Jezusa. Jego boskie posłannictwo uwiarodgniały również cuda. Stanowiły zresztą część Jego świadomości motywacyjnej: „Jeżeli słowom moim nie wierzycie, wiercie dziełom moim” (J 10, 38).

Jest rzeczą niekwestionowaną, że cuda w religijnej świadomości narodu wybranego, pierwotnego Kościoła i w mesjańskiej świadomości Jezusa pełniły funkcję uwierzytelniającą, ale nie tylko tę jedną i to w sposób wyłączny — jak to ujmowała apologetyka z XVIII, XIX i pierwszej połowy XX wieku. Właśnie wtedy w kontekście wielorakich zarzutów płynących ze strony racjonalizmu epoki oświecenia, deizmu, pozytywizmu i nauk przyrodniczych zaczęto w definiowaniu cudu zwracać coraz większą uwagę na stronę fizykalną jako faktu niezwykłego pod względem empirycznym, przekraczającego całkowicie możliwości sprawcze natury, którego przyczyną był Bóg. Często uważano nawet, że fakt cudowny był sprzeczny z prawami przyrody⁴. Wprawdzie proces określenia cudu w odniesieniu do praw przyrody i Pierwszej Przyczyny rozpoczął się już we wczesnej scholastyce, co widzimy u św. Anzelma, Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii, Alberta Wielkiego, a swój ostateczny wyraz znalazł w znanym określeniu Tomasza z Akwinu, to jednak u wyżej wymienionych autorów występują jeszcze wątki religijne w pojmowaniu cudu, świadczące także o pewnym przyporządkowaniu cudu do rzeczywistości objawienia. Jednak zasadniczy akcent w problematyce cudu coraz częściej i wyraźniej przenosił się z płaszczyzny religijno-teologicznej na naukowo-filozoficzną⁵, co stało się faktem w czasach nowożytnych. Tym samym stopniowo narastało dystansowanie cudu od objawienia.

Przyczyniła się do tego także koncepcja objawienia, które pojmowano coraz częściej noetycznie i intelektualistycznie. W związku z tym za jedyną formę objawienia uważano słowo Boże. Czyny i dzieła Boże, do których należą oczywiście cuda, przestały być zaliczane do nadprzyrodzonego objawienia Boga. Zaczęto je traktować jako coś zewnętrznego w stosunku do objawienia. Siłą rzeczy

Zeichen und Wunder. Die profetische Legitimation und ihre Geschichte, Zeitschrift für Theologie und Kirche 69 (1972) 125—144.

⁴ K. Pfeiffer, *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik*, Aschaffenburg 1936, 18—24, 36 nn., 80 nn.; F. Desiderio, *Il valore probativo del miracolo negli scolastici*, Roma 1954, 17—81; A. van Hove, *La doctrine du miracle chez St Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, Paris 1927.

⁵ L. Monden, *Le miracle signe de salut*, Bruges-Paris 1960, 49 n.; E. Kopeć, *Teologia fundamentalna, dz. cyt.*, 70 nn.; M. Rusecki, *Rola motywacyjna cudu według św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 26 (1979) z. 3, 93—106.

stopniowo, ale systematycznie, zacieśniano bogatą rzeczywistość cudu do jednej funkcji, a mianowicie do funkcji motywacyjnej, przy czym dochodzić miała ona — jak już o tym wspomniano — do skutku z zewnątrz w stosunku do objawienia. Istotę zaś cudu widziano w jego transcendencji fizycznej⁶. Stan taki, chociaż trwał długo, nie mógł uchodzić za ostateczny, co jest zrozumiałe, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę fakt rozwoju nauki, w którym tezy uchodzące nawet za pewne i ostateczne prowokują nowe pytania, choćby na zasadzie ich teoretycznego negowania.

Do rewizji pojęcia cudu i jego funkcji przyczyniło się kilka faktów. Do najważniejszych należy przede wszystkim tzw. powrót do źródeł biblijno-patrystycznych, który notuje się już od lat trzydziestych naszego stulecia. Odejście od metody historyczno-krytycznej stosowanej dotąd i wypracowanie nowych pozwoliło na zmianę patrzenia i rozumienia Pisma Świętego. Przestano patrzeć na nie jako na historię relacjonującą fakty, a zaczęto je widzieć jako historię zbawienia, która ukazuje, co Bóg czynił dla zbawienia człowieka. W tej perspektywie cuda stanowiły konkretne czyny Boga wyrażające jego zbawczą wolę i realizujące — przynajmniej w części — dzieje zbawienia. Już ten ogólny pogląd na Pismo Święte wskazuje, że cuda należą do objawienia się Boga i są jedną z jego form, a zatem ich relacja do objawienia i funkcje muszą być widziane inaczej niż dotąd. Ponadto szczegółowa refleksja nad pojęciem cudu wykazała, że nie chodzi w nim o określenie stosunku faktu cudownego do praw przyrody, nie chodzi także o określenie jego transcendencji fizycznej, ale należy on całkowicie do porządku objawienia i związanego z nim zbawienia. Wskazuje już na to sama terminologia. Najczęściej używanymi wyrażeniami dla określenia wydarzeń cudownych są: *ôth* (*semeion, signum*) znak, który zwykle oznacza zdarzenie przekazujące pewne orędzie i wskazujące na coś niewidzialnego i ważniejszego niż to, co się widzi; *gebûrah* (*dynamis*) — akt mocy Bożej, dzięki której czyny Boga mają wzniosły charakter wyzwalający i zbawczy; *ma'ase* (*ergon*) — czyn, dzieło Boga wyrażone w historii i realizujące ekonomię zbawienia. Rzadko natomiast występują takie terminy jak: *mophêth* (*teras, miraculum*), który przyjął się w wielu językach europejskich na określenie cudu i oznacza rzecz nadzwyczajną wywołującą zdziwienie, czy *niphla'ôth* (*thaumesia*) posiadające podobne znaczenie⁷.

Już z tego można wnosić, że cuda w Biblii służą do wyrażenia

⁶ A. Dubois, *L'utilisation apologétique du miracle*, *Revue Pratique d'Apologétique* 10 (1910) 561—576; H. A. Janssens, *De vi demonstrativa miraculorum*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 1 (1924) 15—35, zvl. 28—35; H. Fries, *Signe—Miracle*, w: *Encyclopédie de la foi*, t. IV, 239 n.

⁷ Terminologię biblijną omawiają między innymi: E. Wilms, *Wunder im Alten Testament*, Regensburg 1979, 32—141; C. F. D. Moule, *The Vocabulary of Miracle*, w: *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, pod red. C. F. D. Moule, London 1964, 235—238; L. Sta-

objawienia się Boga w historii i oznaczają konkretne czyny zbawcze Boga. Są ukierunkowane na pełnię objawienia Bożego w Chrystusie.

Podobnie na cud i jego funkcje patrzyli pisarze starochrześcijańscy jak Atenagoras, Justyn, Ireneusz, Tertulian Orygenes i Ojcowie Kościoła, np. Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjansu, Augustyn, Leon Wielki. Powrót do teologii patrystycznej pozwolił również na zmianę poglądów na pojęcie cudu i jego funkcji w objawieniu⁸.

W czasach nowożytnych do odnowy problematyki cudu tak widzianej przyczynili się następujący autorzy mogący uchodzić za prekursorów współczesnego ujęcia: B. Pascal, nawołujący do rozpatrywania cudu w kontekście nauki objawionej i stwierdzający, że cud objaśnia objawienie, a objawienie objaśnia cud i wzmacnia jego walor⁹; J. H. Newman akcentujący sferę znaczeniową cudu należąca do porządku objawienia: cuda posiadają — pisał on — swój „głos” i „język”, który trzeba dostrzec, by mogły przemawiać one do człowieka¹⁰; Th. Müller uważający cud za dalszy ciąg stwórczej działalności Boga: według niego cud i objawienie stanowią dwa aspekty działania Bożego, przy czym cud jest objawieniem „bardziej zmysłowym”¹¹. Wreszcie wymienić jeszcze należy M. Blondela zwracającego uwagę na znakowy charakter cudu i na jego religijną warstwę znaczeniową, która ma zawsze charakter religijny¹².

Wśród przyczyn, które spowodowały odejście od tradycyjnej koncepcji cudu i funkcji motywacyjnej trzeba jeszcze wymienić nowe poglądy w filozofii i kulturze współczesnej oraz związaną z nimi zmianę mentalności. Egzystencjalizm, fenomenologia, filo-

chowiak, *Cud w Starym Testamencie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, kol. 645—648; J. Kudasiewicz, *Cud w Nowym Testamencie*, tamże, kol. 648—651; X. Léon-Dufour, *Approche diverses du miracle*, w: *Les miracles de Jésus*, pod red. X. Léon-Dufoura, Paris 1977, 24 nn.

⁸ A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Paris 1925; H. Schlingensiepen, *Die Wunder des Neuen Testaments. Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Gütersloh 1933; M. Rusecki, *Funkcja argumentacyjna cudu w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 26 (1979) z. 2, 29—40.

⁹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. pol., Warszawa 1952; por. T. Shiokawa, *Pascal et les miracles*, Paris 1977.

¹⁰ J. H. Newman, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles*, London⁵ 1881, 4—94; por. J. D. Folghera, *Newman apologiste*, Paris 1927, 61—96.

¹¹ Th. Müller, *Natur und Wunder. Ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch*, Strassburg 1892, zvl. 99—109.

¹² M. Blondel, *L'Action*, Paris 1893, 396 nn.; tenże, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, Paris 1896, 14 nn.; B. de Saily (M. Blondel), *La notion et la rôle du miracle*, *Apologétique Pratique Chrétienne* 154 (1907) 337—362; por. H. Bouillard, *Blondel et Christianisme*, Paris 1961; F. Rodé, *La miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, 53—89.

zofia życia i nowsza metodologia nauk przyrodniczych podważyły wiele podstawowych twierdzeń racjonalizmu, pozytywizmu i scjentyzmu, z którymi bardzo poważnie liczyła się apologetyka dawniejsza przeprowadzając dowodzenie z cudu. Pod ich wpływem została zmieniona mentalność naukowa i prakseologiczna. Zaczęto w większym stopniu zwracać uwagę na konkretną jednostkę ludzką, jej egzystencję, los, przeznaczenie, sens. Rozwijająca się filozofia podmiotu dowartościowała jednostkę ludzką jako podmiot świadomego i wolnego istnienia. Wyrosły z niej personalizm przenikał coraz odważniej i szerzej do refleksji teologicznej. Przyczynił się on do reinterpretacji wielu prawd wiary, które zaczęto ujmować w kategoriach personalistycznych. Cud został wstawiony w międzyosobową relację objawiającego się Boga i człowieka odpowiadającego na apel Boży. Zaczęto go rozumieć jako znak komunikacji osobowej, jako rodzaj zaproszenia do dialogu i osobowego świadectwa Boga o sobie. Człowiek doświadczał w nim miłości i dobroci Boga oraz Jego zbawienia¹³.

Przyczyny te — jak również i inne, np. rozwój semiologii, filozofii lingwistycznej badających język, funkcje znaków językowych i ich związki, struktury wypowiedzi, uwypukliły kategorię znaczenia, która jest istotowo związana ze znakami — spowodowały, że cud we współczesnej teologii zaczęto pojmować w kategoriach znaku i działania Bożego.¹⁴ Już sam ten fakt wpłynął na inne rozumienie cudu i jego funkcji. Z jednej strony przestał być rozumiany w kategoriach kryteriologicznych, a z drugiej uwypuklono jego aspekt znaczeniowy, a nie tylko faktologiczny. Jak wspomniano już, przynależny on w ścisłym tego słowa znaczeniu do samego objawienia i w nim pełni szereg funkcji, a przede wszystkim teofanią. Nie oznacza to, że przestał być ujmowany w funkcji motywacyjnej. Jak zobaczymy pełni on ją nadal, ale w innym znaczeniu niż w apologetyce tradycyjnej.

Cud jako objawienie Boże

Sama idea, że cud jest epifanią Boga, czyli teofanią, nie jest nowa, gdy zważy się, że występuje ona w źródłach biblijno-patrystycznych. Jednakże we współczesnej teologii fundamentalnej i biblijnej w sposób wyraźny zaczyna się o tym mówić od dość niedawna, chociaż w sposób niewyraźny idea ta występowała prawie

¹³ E. Kopeć, *Teologia fundamentalna, dz. cyt.*, 6—16; tenże, *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej, art. cyt.*, 5—18.

¹⁴ Por. M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 27 (1980) z. 2, 53 nn. Ujmowanie cudu w kategorii znaku jest typowe dla współczesnej literatury teologiczno-fundamentalnej i biblijnej. Świadczą o tym bardzo często już same tytuły dzieł.

¹⁵ R. Guardini, *Wunder und Zeichen*. Würzburg 1959, 39—42, 45 nn., 50.

zawsze, gdyż jako podstawowa nie mogła być pominięta czy całkowicie ukryta.

Do uwyraźnienia i spopularyzowania tej idei przyczynił się R. Guardini, który cud nazywa epifanią Boga.¹⁵ Dziś coraz więcej autorów, np. E. Lohmeyer, B. Wenisch, O. Betz, W. Grimm, L. Monden, X. Léon-Dufour A. Weiser, G. Theissen, C. K. Barrett, J. Kudasiewicz, E. Kopeć, H. U. von Balthasar, definiuje go poprzez moment teofanijny.¹⁶ Oznacza to, że w konkretnym cudownym zdarzeniu jest rzeczywiście „tu” i „teraz” obecny Bóg. Przy czym obecność Boga „tu” i „teraz” objawiającego się w cudzie nie jest wyprowadzana na gruncie związków logicznych czy przyjmowana na podstawie autorytatywnej nauki, ale doświadczana przez człowieka doznającego cudu. Jest rzeczą zrozumiałą, że to doświadczanie trudne jest do rozumowego jasnego uchwycenia i sprecyzowania, jednakże podmiot doświadczający posiada przekonanie i pewność rzeczywistej obecności Boga i Jego działania właśnie „tu” i „teraz”.¹⁷

Ażeby bardziej zrozumieć teofanijny charakter cudu należy bliżej określić, czym jest teofania w ogóle. Dotąd przyjmowano, że teofania jest obiektywnym, niezależnym od adresatów zdarzeniem, którego nadprzyrodzona treść, czyli obecność Boga w konkretnym momencie historii, była możliwa do uchwycenia jedynie w świetle wiary. Było to jednak zbyt obiektywistyczne rozumienie teofanii, w którym akcent padał na znaki teofanijne oraz nie całkowicie zgodne z biblijnym jej ujęciem. W Piśmie Świętym są nieoddzielalne od ich odbiorców, bowiem są one zdarzeniem interpersonalnym, zdarzeniem—aktem, w którym Bóg ukazuje się człowiekowi, staje się doświadczany jako obecny w zdarzeniu—akcie. Oczywiście jest w nim implikowana wiara podmiotu doświadczającego tego zdarzenia, gdyż inaczej owo zdarzenie nie mogłoby w ogóle zaistnieć. Oczywiście tego typu zdarzenie—akt nie wyczerpuje różnorodnej obecności Boga w świecie i historii, niemniej w nim niejako się ona w danym momencie koncentruje.¹⁸

Takie pojęcie teofanii uwidacznia się także w teofanijnej strukturze cudu. Ów moment teofanijny jest jakby współnoszony przez całe zdarzenie cudowne. Stąd oczywiście płynie postulat, by zda-

¹⁵ G. Fitzer, *Sakrament und Wunder im Neuen Testament. Eine Betrachtung zu Ernst Lohmeyers Deutung des Brotwunders*, w: *In memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart 1951, 169—188; B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 189 nn.; O. Betz — W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen — Retungen — Zeichen — Aufleuchtungen*, Frankfurt 1977, 15—109; L. Monden, *dz. cyt.*, 41—45, 100 nn.; E. Kopeć, *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*, w: *Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, 272 nn.; H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit Eine theologische Ästhetik*, t. 1, *Schau und Gestalt*, Einsiedeln 1961—1962, 200.

¹⁷ R. Guardini, *dz. cyt.*, 39 n., 42, 50.

¹⁸ B. Wenisch, *dz. cyt.*, 194.

rzeenie cudowne było dokładnie opisywane i to we wszystkich wymiarach jego zdarzeniowości, gdyż one ułatwiają dotarcie do istotnej treści znaku Bożego i uchwycenia, czyli doświadczenia, obecności Bożej „tu” i „teraz”. Dlatego też fakt cudowny i cały jego kontekst bliższy czy dalszy jest „czymś więcej” niż faktem nadzwyczajnym nie dającym się wyjaśnić normalnymi sposobami. Stawia on bowiem człowieka w obliczu świętej obecności i pozwala mu niejako dotknąć innej rzeczywistości.¹⁹

W ten sposób cud staje się szczególnym uobecnieniem Boga w historii, które należy odróżnić od Jego naturalno-stwórczej obecności. Jako absolutny sprawca wszystkiego jest On w pewien sposób obecny wszędzie, w każdym elemencie bytu i jako wieczny — w każdym momencie czasu, ale jako „tu” i „teraz” działający w faktie cudownym ujawnia swój byt w całkowicie nowy sposób. Wychodzi niejako ze swego milczenia, objawia się osobiście człowiekowi, czynem i słowem przemawia do niego, by wejść z nim w osobową relację. Znak cudowny staje się boskim „TY” wobec ludzkiego „ja” i daje bezpośredni dostęp do „TY” Boga.²⁰

Dlatego też cud, aby był tak rozumiany i doświadczany, musi być rozpatrzony z punktu widzenia jego treści, a nie nadzwyczajności empirycznej, gdyż jeśliby patrzeć na niego tylko z tej perspektywy, co najwyżej wskazywałby jedynie na pozanaturalną przyczynę. Jednakże jako znak Boży nosi na sobie nie tylko piętno samego Boga, ale i Go w pewien sposób wyraża i uobecnia. Można powiedzieć, że analogicznie jak to, co duchowe w człowieku wyraża się w cielesnym, a cielesne jawi się jako obraz duchowego, tak i cud w fenomenie materialnym świadczy o samoudzielaniu się Boga człowiekowi, a to z kolei implikuje ów fenomen widzialny. Bóg w cudzie niejako zapala światło swej obecności i jest w nim tak obecny jak duch w ciele ludzkim.²¹

Warto jeszcze zaznaczyć, że epifania Boga w cudzie jest dynamiczna i zbawcza zarazem, a nie statyczna. Bóg nie manifestuje się w cudzie dla celów poznawczych, lecz zbawczych. Bóg w faktie cudownym nie tyle przychodzi człowiekowi z określoną pomocą i darem, np. uzdrowieniem fizycznym i duchowym, ile przychodzi sam jako Dawca i otwiera się przed obdarowywanym w tym darze i oferuje mu się „tu” i „teraz” w konkretnym czynie cudownym.²²

Dla uwyraźnienia teofanijnego charakteru cudu autorzy ana-

¹⁹ H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, 200 n.; B. Wenisch, *dz. cyt.*, 194 n., 200 n.; R. Guardini, *dz. cyt.*, 50; E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Freiburg-Basel-Wien 1977, 792.

²⁰ R. Guardini, *dz. cyt.*, 40.

²¹ H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, t. 3, cz. 2, Eisiedeln 1969, 12 nn.

²² B. Wenisch, *dz. cyt.*, 203; E. Schweitzer, *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der joh. Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellefrage des vierten Evangeliums*, Göttingen 1939, 153 n.

lizują konkretne zdarzenia cudowne czy to biblijne, co czynią najczęściej bibliści, czy też pozabiblijne, np. dziejące się w Lourdes. Właściwie gdy idzie o moment teofanijny cudu, nie ma większej różnicy między nimi. My tu ograniczymy się do kilku cudów biblijnych, by uwyraźnić moment teofanijny.

Przy niektórych cudach biblijnych występuje wyraźna formuła epifanijna *Ego eimi* — „Ja jestem”. Formuła ta zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie pełni ważną rolę objawieniową. Z jej pomocą Bóg wyrażał podmiotowość swego istnienia i zbawczego działania. Wyraża ona także wyjątkowość roszczeń i jest formułą rozpoznawczą. Często występuje także jako odpowiedź Boga na pytania dręczące ludzi o Istotę Najwyższą, a także jako prostowanie popularnych, obiegowych opinii odbiegających od stanu faktycznego.²³

Wprawdzie jest ona znana także w literaturze starożytnego Wschodu,²⁴ to jednak jest typowa przede wszystkim dla literatury biblijnej, gdyż posiada sens objawiony i zbawczy zarazem. Od uznania bowiem identityczności *Ego eimi* z Bogiem zależy zbawienie człowieka.²⁵

W Starym Testamencie poprzez formułę „Ja jestem” Jahwe objawia swe istnienie i swój nadprzyrodzony byt (np. Wj 3, 14; por. Iz 6, 3). Jego istnienie, ujawniane w tej formule jest w pełni rzeczywiste i jedynie realne: „tylko ja istnieję, Boga stworzonego przede mną nie było, ani po mnie nie będzie. Ja Jahwe, tylko ja istnieję i poza mną nie ma żadnego zbawcy” (Iz 43, 10—13; por. Pwt 32, 39—40).

W Nowym Testamencie jest ona znana również zarówno u synoptyków, jak i u Jana. Jest jednak bardziej typowa dla teologii tego ostatniego. Tu również służy ona do objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie i do identyfikacji Jego osoby. Jezus wyraźnie stwierdza, że albo sam daje świadectwo o sobie (J 8, 18), albo daje je Ojciec, albo Jego własne czyny. Jest tu też nawiązanie do Wj 3, 14 „Który jest”, a więc Chrystus jawi się jako posiadający prerogatywy Jahwe. W tej autopredykcji Jezus rzeczywiście bezpośrednio lub pośrednio identyfikował się z Mesjaszem i zarazem objawiał się jako Bóg czy też objawiał Boga²⁶, np. w rozmowie

²³ F. Gryglewicz, „Ja jestem” w *Janowej Ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. 2, Lublin 1977, 219; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments. Neu theologische Grundrisse*, Tübingen⁴ 1961, 379.

²⁴ H. Zimmermann, *Das absolute ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, *Biblische Zeitschrift* 4 (1960) 54—69; F. Gryglewicz, *art. cyt.*, 219; E. Schweitzer, *dz. cyt.*, 153 nn.

²⁵ W. Wilkens, *Zeichen und Werke. Ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählungs- und Redestoff*, Zürich 1969, 89.

²⁶ J. Galot, *Chi sei tu, o Cristo*, tłum. wł., Firenze 1979, 158; R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Theologische Pers-*

z Samarytanką. Wskazuje więc ona, że Jezus jest posłanym na świat Mesjaszem oraz zjednoczonym z Ojcem.

Te krótkie uwagi potrzebne były dla naszych dalszych rozważań, bowiem autoepifania wyrażona w formule „Ja jestem” wiąże się z niektórymi cudami Jezusa bezpośrednio, a niekiedy pośrednio, gdy używał jej Jezus po kilku zdarzeniach cudownych. Ma to istotne znaczenie dla wyraźniejszego uchwycenia teofanijnego charakteru cudu. Autopredykacja występująca w kontekście cudów Jezusa posiada oczywiście takie samo znaczenie i taką samą treść jak we wszystkich innych wypadkach.

Autoepifanijna formuła występuje bardzo wyraźnie w opisie kroczenia Jezusa po jeziorze i uciszenia burzy. Widać tu wyraźnie, jak wykazują E. Schweitzer, C. K. Barrett, W. Wilkens i inni, że Jezus utożsamia się z Bogiem, określa podmiotowość własnego działania oraz objawienia się w Nim Boga.²⁷ W cudzie tym mamy do czynienia z wyraźną epifanią. Istotną treścią tych cudów są słowa Jezusa „Jam jest, nie bójcie się”, a nie sam moment kroczenia po jeziorze czy uciszenie burzy, co dotąd eksponowano. Na fakt, że mamy tu do czynienia z wyraźną epifanią, wskazuje to, że św. Marek przygotowuje do niej bardzo starannie. W jego redakcji Jezus udaje się najpierw na modlitwę, która zawsze zapowiada coś szczególnego, choć on i św. Mateusz niezbyt często o niej mówią. Na faktyczność epifanii wskazuje też wzmianka, że Jezus szedł po wodzie, co w Starym Testamencie oznaczało teofanię (Ps 76 /77/, 20; Syr 24, 5). Ponadto uczniowie widzą Go w chwale, jak Mojżesz widział Boga, gdy chwalał Jahwe przechodząc obok (Wj 33, 21—23) lub Eliasz na Horebie (Krl 19, 11nn).²⁸ Uświadomili oni sobie Jego obecność jako Boga i dokonali identyfikacji Jezusa w Nim. Także reakcja uczniów będących w łodzi jest zupełnie tego samego rodzaju, jak przy teofaniach czy angelofaniach opisanych w Piśmie Świętym.

Autopredykacja *Ego eimi* występuje także w kontekście niektórych cudów, zwłaszcza w czasie ich objaśniania przez Jezusa lub też w związku z dysputami, jakie niekiedy toczyły się po ich dokonaniu (głównie w redakcji ewangelii Janowej). Towarzyszy jej zwykle jakieś bliższe określenie ujawniające z jednej strony nowy aspekt osobowości Jezusa, wzbogacając tym samym samą rzeczy-

pektiven zur gegenwärtigen Problemlage, tłum. niem., Düsseldorf 1967, 110; A. Feuillet, *Les ego eimi du quatrième Évangile*, *Recherches de science religieuse* 54 (1966) 5—22, 213—240; H. Zimmermann, *art. cyt.*, 54—68, 266—276.

²⁷ C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, London 1956, 292; W. Wilkens, *dz. cyt.*, 90; E. Schweitzer, *dz. cyt.*, 153; J. Galot, *dz. cyt.*, 160.

²⁸ H. Langkammer, *Cuda Jezusa w Galilei i okolicy zapisane w rozdziałach 6—8 Ewangelii świętego Marka w świetle opisów pozostałych ewangelii*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, *dz. cyt.*, 172 n.; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970, 148 nn.

wistość objawienia, a z drugiej pewne atrybuty przypisywane Bogu. W nich ujawnia się jeszcze bardziej Jego transcendentna świadomość i boskie prerogatywy.

Nie będzie się tu omawiało wszystkich predykcji związanych z *Ego eimi*, a jedynie wspomni się — tytułem egzemplifikacji — dwie bardzo znaczące i ilustratywne.

Po rozmnożeniu chleba świadkowie jeszcze nie pojęli, kim On jest i czemu miał służyć ten cud. Dlatego po przybyciu do Kafarnaum Jezus wyjawia, że dzieło Boże polega na tym, „abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał” (J 6, 29). Jezus przypisuje sobie boską prerogatywę posiadania życia i utożsamia się z chlebem dającym życie: „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu”²⁹. W znaku rozmnożenia chleba Jezus objawia Ojca i daje życie nadprzyrodzone, którym jest On sam. On jest zbawieniem, prawdziwym chlebem dającym życie wieczne. Ciało i krew (będące zadatkami życia wiecznego) w antropologii żydowskiej oznaczają całego człowieka. Kto zatem wierzy w Jezusa Chrystusa i przyjmuje Jego ciało i krew, ten przyjmuje osobę Syna Bożego, a tym samym posiada życie Boże i w nim uczestniczy. Pełnia tego życia objawi się w zmartwychwstaniu. Ciało Chrystusa stanowi niejako przygotowanie do niego, a śmierć fizyczna zostaje zrelatywizowana i w Jezusie ostatecznie przezwyciężona. Jezus jako chleb życia i zbawczy dar Boga plastycznie wyobrażony w znaku cudownego rozmnożenia chleba jest nową zasadą życia.³⁰

Prawda ta została jeszcze wyraźniej przedstawiona w kolejnym *Ego eimi* związanym ze znakiem wskrzeszenia Łazarza. Tu Jezus objawia się jako zmartwychwstanie i życie. Wskrzeszając Łazarza jawi się Jezus jako uzdrowiciel i zbawca czasów eschatycznych, i to nie tylko w sensie duchowym, ale i fizycznym: przywraca bowiem życie całemu człowiekowi, co jest wyobrażeniem i zapowiedzią oraz gwarancją życia ostatecznego.³¹

²⁹ E. Schweitzer, dz. cyt., 153 n.; W. Wilkens, dz. cyt., 90 nn.; S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzach 1970, 115—125; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1971, 59.

³⁰ G. Bornkamm, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium*, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Urchristentums 47 (1956) 161 nn.; Th. Müller, *Heilsgeschehen im Johannesevangelium*, Zürich, b. r. w., 32; J. Galot, dz. cyt., 162 nn.; S. Hofbeck, dz. cyt., 144 n.; H. Schürmann, *Jo 6, 51 c — ein Schlüssel zur grossen johannesische Brotrede*, Biblische Zeitschrift 2 (1958) 244 nn., 262; A. Nossol, *Teologia na ustugach wiary*, Opole 1978, 157—194.

³¹ F. Mussner, *Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe*, München 1952, 141; P. Caзаux, *Le miracle signe du Christ*, Tarbes 1957, 58—63; F. Gryglewicz, art. cyt., 225 n.; S. Hofbeck, dz. cyt., 143.

Ten dar eschatyczny jest już „tu” i „teraz” manifestowany: jest obecny w osobie Jezusa. Zmartwychwstanie i boskie życie są w Jezusie tożsame. On ma życie w sobie i może go udzielać. Zmartwychwstanie jest możliwe tylko dlatego, że istnieje inny, nadprzyrodzony świat ujawniany w sposób konkretny w Jezusie Chrystusie i naocznie, choć tylko w znaku wskrzeszenia Łazarza, manifestowany³². Do tego życia może powoływać (wskrzeszać, rewiwifikować) jedynie Ten, który sam jest zmartwychwstaniem i życiem, jego sprawcą i przyczyną trwania.

Zdaniem wielu autorów objawieniowa formuła *Ego eimi* występuje w każdym cudzie, choćby tylko w sposób pośredni i niewyraźny, bowiem cud jako znak działania Bożego wskazuje na podmiot czynu, którym jest sam Bóg „tu” i „teraz” działający i obecny³³.

Warto jeszcze zaznaczyć, że niektórzy autorzy mówią, iż każdy cud posiada chrystofanijski charakter. Bóg udał się bowiem w pełni do ludzkości w Jezusie Chrystusie. On jest epifanią Boga, dlatego też wszelki czyn Boga ma charakter chrystofanijski. W Jezusie historycznym Bóg czyni cuda przedwielkanocne, zaś w Chrystusie uwielbionym cuda współtworzące historię chrześcijaństwa. W nich też manifestuje swoją zbawczą obecność. Doświadczający więc cudów Jezusa doświadczają niejako chrystofanii³⁴. Wydaje się jednak, że mówiąc o chrystofanijskim charakterze cudu terminologicznie tę sprawę miesza się z chrystofaniami powielkanocnymi, które są innymi faktami niż zjawiska cudowne, chociaż rozpatrywane od strony Boga mogą być nazwane też cudami. Jednakże, aby uniknąć utożsamienia chrystofanii z faktami cudownymi, będzie chyba lepiej pozostać przy nazwie teofanijskiego charakteru cudu.

Próba wyjaśnienia

Większość autorów opowiadających się za teofanijskim charakterem cudu próbuje go wyprowadzić ze struktury cudu jako znaku Bożego. Według nich sama natura cudu pojętego semejotycznie ma świadczyć o jego teofanijskim charakterze. Należy tu zauważyć, że rozumieją oni znak fenomenologicznie, znaczy to, że znak ujmowany w tych kategoriach nie tyle wskazuje czy odsyła do innej rzeczywistości, ile ją zawiera i wyraża. W zetknięciu z nim należy zwracać uwagę nie na jego fenomen zewnętrzny, ale poprzez jego ogląd i redukcję ejdetyczną docierać do wnętrza znaku, w którym ujaw-

³² F. Mussner, *dz. cyt.*, 142; S. Hofbeck, *dz. cyt.*, 144 n.; 140; C. K. Barrett, *dz. cyt.*, 325—338.

³³ G. Teissen, *Urchristliche Wundergeschichte. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Untersuchung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 102; B. Wenisch, *dz. cyt.*, 201 n.

³⁴ B. Schwank, *Wunderbericht und Wunderkritik in den neutestamentlichen Schriften*, EuA 50 (1974) 263; B. Wenisch, *dz. cyt.*, 201.

nia się istota rzeczy. W tym rozumieniu istotą cudu pojmowanego znakowo jest właśnie obecność Boga w nim manifestowana.

Wyprowadzenie ze struktury cudu jako znaku charakteru teofanijnego ma tę podstawową trudność, że nie wszyscy autorzy rozumieją znak fenomenologicznie, co pozwalałoby na tego typu stwierdzenie. Zdecydowana większość autorów ujmuje go jako rzecz oznaczoną, która odsyła do innej rzeczywistości. W związku z tym miałem już okazję wysunięcia hipotezy, by koncepcję cudu jako znaku Bożego uzupełnić kategorią symbolu religijnego. A więc nie chodziło o to, aby usunąć, wyeliminować czy zastąpić semejotyczną koncepcję cudu, która zdobyła już sobie prawo obywatelstwa w literaturze przedmiotu, ale by ją uzupełnić, bowiem — jak się wydaje — symbol religijny właściwie pojęty lepiej może wyrażać właśnie teofanijny charakter cudu³⁵. Należy od razu zaznaczyć, że chodzi tu o nowe, religijne znaczenie symbolu, a nie o stare, od którego Kościół zawsze wyraźnie się odcinał. Także apologetyka sprzeciwiała się symbolicznemu rozumieniu cudów, zwłaszcza Jezusa.

W kulturze umysłowej naszego wieku przyjęło się określenie symbolu podane przez W. L. Warnera, według którego symbol to każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresywnie odnosi się do czegoś poza sobą; jest to zatem coś funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dziedzinach duchowej działalności człowieka. Dlatego symbolem może być jakiś znak, rzecz, gest zastępujący i reprezentujący jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko, zdarzenie czy też ideę abstrakcyjną. W tym sensie jego funkcją jest niejako wyobrazeniowe przywoływanie obecności przedmiotu albo przynajmniej wyobrazenie go sobie, co wywołuje odpowiednie stany emocjonalne³⁶. Przy tak rozumianej funkcji symbolu przypomina on znak wraz z jego funkcją, dlatego sam symbol jest przedstawiany zwykle w formie obrazowej, a jego znaczenie zasadza się na pewnej konwencji. Takie ujmowanie symbolu przyjęło się w wielu dziedzinach wiedzy i życia. Jest ono jednak przestarzałe i nie nadające się do zastosowania go dla wyrażenia obecności Boga w cudzie. Jak więc należy rozumieć symbol, który byłby operatywny dla wyrażenia teofanijnego charakteru cudu? Ażeby dokładniej określić jego nowe znaczenie, należy choćby pokrótce zaznaczyć, w jaki sposób się ono kształtowało.

Znaczne zainteresowanie się problematyką symbolu w nowym znaczeniu notuje się już od końca XIX w., a szczególnie jego nasilenie przypada na lata dzisiejsze. Do pełniejszego ujmowania symbolu przyczyniły się nauki filozoficzne, antropologiczne i religioznawcze. Niemal we wszystkich kierunkach filozoficznych XX

³⁵ M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 28 (1981) z. 2, 92 nn.

³⁶ W. L. Warner, *The Living and the Dead. A Study of the Symbolic Life of Americans*, New Haven 1959, 3.

wieku zwracano uwagę na kategorię znaczenia, która wysunęła się na plan pierwszy (pragmatyzm, neopozytywizm, filozofia analityczna, fenomenologia, egzystencjalizm itp.). Towarzyszy mu zainteresowanie językiem, znakami i symbolami. W niektórych kierunkach filozoficznych, np. w neopozytywizmie i angielskiej filozofii lingwistycznej, za przedmiot badań wzięto nie rzeczy, lecz symbole jako wytwory językowe. Dlatego zadanie filozofii widzi się często w analizowaniu i wyjaśnianiu znaczeń oraz symboli wytwarzanych przez kulturę ludzką³⁷.

J. Splett analizując symbol w znaczeniu antropologicznym stwierdza, że symbol nie tyle zwraca uwagę na inną rzeczywistość, ile się w niej umiejscawia i zawiera. Staje się ona „tu” i „teraz” obecna. Nie roztapia się w elemencie symbolizowanym symbolem, lecz zachowuje swój byt i pozostaje tym, czym jest. Zgodnie z antropologicznym rozumieniem symbolu podkreśla moment jego interpersonalności, w której się realizuje. Dzięki interpersonalności symbolu istnieje możliwość osobowego odnalezienia się w innym bycie osobowym. Jak „ja” w „ty”, tak samo „ty” w „ja” — pisze autor — znajdują swój wyraz w jednym wspólnym symbolu. Ta symbolowa wspólność osobowa realizuje się we wzajemnej i równoczesnej aktualizacji. W ten sposób ustalenie symbolu antropologicznego jest równocześnie jego doświadczeniem i odwrotnie³⁸.

Do powstania nowej koncepcji symbolu przyczynił się w znacznym stopniu wybitny historyk i fenomenolog religii M. Eliade, który w swych badaniach zajął się gruntownie symbolami funkcyjnymi w różnych religiach. Symbol według niego to niejako przedłużenie hierofanii. Stąd też większość symboli religijnych, jak twierdzi Eliade, „to coś, co zastępuje przedmioty święte jakiegokolwiek rodzaju lub w nich uczestniczy”³⁹. Istniejącą w tym stwierdzeniu pewną ambiwalencję autora w podejściu do symbolu można — chociaż dopuszcza on istnienie symbolu w kilku znaczeniach — względnie łatwo przezwyciężyć w świetle całokształtu jego wypowiedzi, w których dominuje to drugie znaczenie.

Symbol więc w jego ujęciu nie tylko przedłuża hierofanie, ale powoduje ciągły proces hierofanizacji. Symbol staje się więc zdarzeniem objawiającym rzeczywistość świętą lub kosmologiczną — w zależności od tego, z jakimi symbolami mamy do czynienia — której żadne inne przejawy *sacrum* nie mogłyby objawić w ten

³⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Wstęp*, w: S. Langer, *Nowy sens filozofii*, tłum. pol., Warszawa 1976. Zob. też dwa rozdziały w pracy S. Langer: *Nowy sens filozofii*, 41—71 i *Logika znaków i symboli*, 108—140; R. Pucci, *Analisi fenomenologica della conoscenza e il simbolo*, w: *Filosofia e simbolismo*, Roma 1956, 95—117.

³⁸ J. Splett, *Symbol*, w: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 7, 189 n.

³⁹ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. pol., Warszawa 1966, 439—443, 32.

sposób. Eliade jest ostatecznie zdania, że termin symbol winien być używany tylko w stosunku do tych, które przedłużają hierofanie lub do stanowiących samo objawienie nie dające się lepiej wyrazić w żadnej innej formie magiczno-religijnej (np. mit).

Symbol więc religijny w wyżej podanym znaczeniu przedłuża dialektykę hierofanii i przekształca przedmioty w coś innego od tego, czym są dla doświadczenia świeckiego. Tym samym przedmioty te, stając się symbolami, przekraczają własne granice i wyrażają rzeczywistość transcendentną. Symbol — na co wskazuje już sama grecka nazwa *sym-ballein* — łączy i jednoczy w sobie dwa elementy: symbolizowany i symbolizujący, które muszą być uwzględniane razem i to równocześnie. Inaczej narażony jest na zniszczenie. Powstaje problem, czy są one homogenne, czy heterogenne. Gdy idzie o symbole naturalne, odpowiedź na to pytanie jest prosta: są one homogenne⁴⁰. W symbolu zaś religijnym podstawowe elementy strukturalne są heterogenne, gdyż na tym polega jego specyfika. Gdyby bowiem były one tego samego rodzaju, wówczas symbol religijny nie zawierałby i nie wyrażałby niczego „więcej”, niż na to wskazuje czynnik symbolizujący. Tymczasem powstaje on wtedy, gdy jakaś rzecz zostaje włączona w rzeczywistość transcendentną bądź jest z nią zjednoczona. Na tej podstawie P. Tillich i inni mówią, że symbol religijny jest czymś „więcej” niż to, co jest w nim dostrzegalne i ujmowalne. Symbol tego rodzaju wprowadza nas w inną rzeczywistość. W nim dokonuje się zmiana poziomu, przejście do tego, co jest inne i co jawi się jako inne, niż wszystkie inne możliwe sensory, gdyż jest to po prostu rzeczywistość zawierająca ten inny świat, do którego wchodzimy właśnie przez symbol⁴¹. Jak mówi M. Eliade symbol zespała się z hierofanią i jest manifestacją oraz wyrazem *sacrum*. W nim mamy dostęp do *sacrum*. Na takie rozumienie symbolu wskazują też archaiczne doświadczenia ludzkości.

Wydaje się, że wyżej zasygnowane rozumienie symbolu pozwala na lepsze wyrażenie teofanijnego charakteru cudu. Cud jako znak—symbol zespałaby w sobie dwie rzeczywistości: naturalną (fakt niezwykły o charakterze empirycznym, najczęściej jest to bowiem osoba czy osoby doznające cudu) z rzeczywistością transcendentną. W cudzie znaku—symbolu dokonuje się bezpośrednio spotkanie osoby czy grupy osób doznających działań boskich z Bogiem. W nim osoba ludzka odnajdywałaby pełnię swego bytu, ludz-

⁴⁰ Stanowisko, że symbol łączy w sobie dwie rzeczywistości homogenne reprezentują między innymi: E. Ortiques, *Le discours et le symbole*, Paris 1962, 65 n. i L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979, 40 n., 38.

⁴¹ P. Tillich, *Religiöse Verwirklichung*, Berlin² 1930, 88—109; M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, art. cyt., 84 nn.; 88 n.; C. Lévi-Strauss, *Introduction*, w: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950.

kie „ja” odnajdywałyby się w boskim „Ty”, a boskie „Ty” „odnajdywałyby” się w człowieku. W cudzie tak rozumianym człowiek doświadcza obecności Boga, Jego bliskości, miłości, dobroci. On jawi się w nim jak „tu” i „teraz” obecny i działający. W cudzie znaku—symbolu Bóg wciela się jakby na nowo w historię, w dzieje człowieka, a ten uczestniczy w pełniejszy sposób w życiu boskim⁴².

Z rozważań powyższych można zasadnie przyjąć, że cud posiada teofanijski charakter, a więc, że Bóg wkracza w nowy sposób w dzieje, ukazuje swą zbawczą wolę i realizuje zbawienie. Cud należy do wewnętrznej struktury objawienia i stanowi jedną z jego form. Dlatego też jego roli nie można sprowadzać do marginalnej w religii chrześcijańskiej ani też zawężać do funkcji motywacyjnej. Jest on rzeczywistością o wiele bogatszą, bo objawioną i zbawczą zarazem. Oczywiście nie oznacza to, że przestał on pełnić funkcję motywacyjną. Ona została przemieszczona z zewnątrz objawienia do jego wnętrza i występuje równocześnie z funkcją objawieniową, jest jej aspektem, czyli z jednej strony pełni on funkcję objawienia, a z drugiej — i to równocześnie — uwierzytelnia je. Ponadto musi być ona brana łącznie z całym objawieniem, gdyż ono pozwala nam lepiej rozumieć treść cudu, a zatem i zwiększa jego skuteczność i walor motywacyjny, gdyż ten zasadniczo tkwi w jego treści, a sfera empiryczna cudu jest tylko jakimś zewnętrznym usprawiedliwieniem treści objawieniowo-motywacyjnej.

LE CARACTÈRE THÉOPHANIQUE DU MIRACLE

L'apologétique traditionnelle concevait le miracle uniquement dans sa fonction motivatrice, voire démonstrative. Il devait incontestablement démontrer l'authenticité de la révélation chrétienne, affirmée indiscutablement dans l'acte de foi, d'abord naturelle, mais devenant inévitablement acte de foi surnaturelle. Le développement des sciences bibliques et patristiques, le changement de mentalité sous la poussée des sciences naturelles et philosophiques, ont amené à concevoir le miracle dans les catégories du signe de Dieu.

Partant de là, certains auteurs ont commencé à concevoir le miracle en tant qu'épiphanie de Dieu. On en était venu à définir le miracle par le moment de théophanie. Ce qui devait justifier une telle conception c'étaient les miracles de la Bible dans lesquels la formule épiphanique *Ego eimi* devait indirectement avoir trait à chacun des miracles. L'auteur de la présente étude ne conteste point cette opinion, il ne nie pas davantage la légitimité de concevoir le miracle comme signe phénoménologique, bien que selon la plupart des auteurs le signe reste chose matérielle qui renvoie à la réalité invisible. Il considère néanmoins cette conception comme insuffisante et propose de concevoir le miracle également en tant que symbole, autrement dit fait ou événement réunissant à la fois deux réalités hétérogènes (naturelle et surnaturelle, la première comprenant et exprimant la seconde).

⁴² J. Mouroux, *Je crois en Toi*, Paris 1965, 30—33, 65; E. Dhanis, *Qu'est qu'un miracle?* Gregorianum 39 (1959) 228 n.; M. Rusecki, *Cud jako znak i symbol*, art. cyt., 89 nn.

Le caractère de théophanie apparaîtrait mieux dans cette acception du miracle.

Ce caractère théophanique n'exclurait nullement la fonction motivatrice du miracle, mais permettrait de la comprendre autrement. Elle se placerait à l'intérieur de la révélation et deviendrait aspect de la fonction théophanique; le fait miraculeux serait ainsi, d'une part, la révélation de Dieu et, d'autre part, son témoignage qui en témoigne.

traduit par Halina Sawecka