

# Seweryniak, Henryk

---

## Problematyka cudu w wykładzie seminaryjnym

---

Studia Płockie 22, 133-149

---

1994

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Henryk Seweryniak

## PROBLEMATYKA CUDU W WYKŁADZIE SEMINARYJNYM

Trawestując słowa H. Waldenfelsa można powiedzieć, że „trudnym rozmówcą” polskiego duszpasterza jutra będzie najczęściej nie fideista i nie oświecony niewierzący, ale człowiek, który otrząsnąwszy się z rozmaitych (rzekomych i prawdziwych) iluzji, coraz wyraźniej przeżywa swoją bezsilność i granice nadziei. Jego postawami będzie kierował imperatyw: „żyj tak, aby urządzić się i zabezpieczyć przyszłość dzieci”, a w najlepszym wypadku - reguły humanizmu i wzajemnej życzliwości.<sup>1</sup> Takiego człowieka nie przekona tradycyjny język o Opatrzności Bożej i cudownych interwencjach Boga. Nawet jeśli go usłyszy, powie: „Cudów nie ma. Ja zdobyłem wszystko własną pracą”. Albo zapyta: „Dlaczego nie dzisiaj”?

Pojawia się wszelako i drugi „rozmówca”. Szuka on wiary charyzmatycznej, wspólnotowej, która niesie w sobie „gorące” doświadczenie Ducha. Jest pewien przeżycia „bezpośredniej” odpowiedzi Boga na modlitwę prośby. Doświadcza w swojej wspólnotcie: uzdrowień, wyrzucania złego ducha i daru języków.

Ten wizerunek „rozmówców” polskiego duszpasterza jutra zmusza do pogłębionego ujęcia problematyki cudu w seminaryjnym wykładzie teologii fundamentalnej. W obowiązującym w Polsce „ratio studiorum” zaleca się dwukrotne podjęcie tej problematyki: raz omawia się cud jako podstawowe kryterium objawienia (przy okazji porusza się sprawę rozpoznania cudu), a drugi - w obrębie chrystologii fundamentalnej (cuda Jezusa i ich walor motywacyjny). W prezentowanym tekście postuluję ujęcie zagadnienia w jedną całość. W ten sposób stanowi ono piątą część następującego programu: I. Dzieje, tożsamość i nurty teologii fundamentalnej; II. Chrześcijańska nauka o objawieniu; III. Historyczność Jezusa i Ewangelii; IV. „Chrystologia” fundamentalna; V. Cud w funkcji objawienia i znaku królestwa Bożego; VI. Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako fundament wiary i misji Kościoła; VII. Eklezjologia fundamentalna; VIII. Teoria poznania teologicznego; IX. Wiarygodność chrześcijaństwa w kontekście współczesności.

Ważniejsze są jednak proponowane tutaj przesunięcia akcentów w wykładzie problematyki cudu. W przedkładanym programie posiada on jednoznaczne odniesienie do cudów Jezusa, które, jak twierdzi R. Latourelle, są „archetypem wszystkich prawdziwych cudów i kluczem ich interpretacji, zwłaszcza cudów dokonujących się w sanktuariach i badanych w toku procesów kanonizacyjnych”.<sup>2</sup> Dalej, cały wykład o cudzie zostaje włączony w obręb problematyki czynów i postaw Jezusa. Dopiero w tym kontekście zyskuje on bowiem właściwy wymiar znaku objawienia Bożego. „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego...” (DV nr 2). W tym lapidarnym stwierdzeniu Konstytucji o Objawieniu

Bożym ostatni Sobór wyraził jedną z największych przemian współczesnej teologii. Bóg objawia nie tyle coś, nie tylko nadnaturalne tajemnice, prawdy niedostępne dla naszego rozumu, ale Siebie samego; daje siebie człowiekowi. W jaki sposób? „Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez słowa i czyny wewnętrznie ze sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę [...]; słowa zaś obwieszczają czyny i tajemnicę w nich zawartą” (DV nr 2). A zatem chcąc mówić o objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie nie wystarczy zwracać uwagę na słowa - trzeba również dostrzegać czyny i znaki Boże, w tym cuda, i odczytywać ich właściwy sens.

Wprowadzając nowe akcenty, w propozycji zachowano zarazem związek z klasycznym sposobem podejmowania tej problematyki, zarówno pod względem tematycznym (wiarygodność cudów Jezusa - pojęcie cudu - rozpoznanie) jak i historiozbowczej, semejotycznej koncepcji cudu. „Klasyka” jest tu uzasadniona zwłaszcza tym, że interpretacje egzegetyczne np. określonego cudu Jezusa wahają się dzisiaj od uznania jego pełnej historyczności aż po wyjaśnienia czysto symboliczne. Dlatego czytelnik bez trudu znajdzie w przedkładanej propozycji wykładu pewne wątki z dzieł: M. Czjkowskiego, E. Kopcja, J. Kudasiewiczza, W. Kwiatkowskiego, R. Latourelle’a i M. Ruseckiego.<sup>3</sup>

### I. Czyny i postawy Jezusa

W pierwszym „konspekcie” katechezy apostołskiej, zamieszczonym przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich*, św. Piotr mówi o „Jezusie Nazarejczyku, mężu, którego posłannictwo Bóg potwierdził niezwykłymi czynami (dynameis), cudami (teras) i znakami (semeia)” (2,22). Jest rzeczą zmienną, że w tym bardzo wczesnym streszczeniu Ewangelii działania Jezusa zajmują poczesne miejsce. Jego niezwykłość ujawnia się w całym - uwypuklonym tu terminologicznie - bogactwie tych działań. Tylko na pierwszy rzut oka w wielu spośród nich nie ma nic niezwykłego. Warto jednak pamiętać, że w kontekście mentalności semickiej np. gest odpuszczenia grzechów paralitykowi był bardziej jednoznacznie przyjęty przez świadków wydarzenia jako wyraz prerogatyw Boskich Jezusa niż samo uzdrowienie chorego (Mk 2, 1-12).

Za działania charakterystyczne dla Jezusa, *ipsissima facta Jesu*, uznaje się jednogłośnie Jego posiłki w towarzystwie celników i grzeszników (por. Mk 2, 15-17). Wraz z wyjaśniającym słowem („nie przyszedłem powoływać zdrowych...”) były one wyrazem autentycznego i „pełnego mocy” objawienia woli Ojca - zaproszenia wszystkich do uczyty w królestwie eschatologicznym. Wyzwolenie, którego Jezus dokonywał, nie było ani „oczyszczeniem” przez skrupulatne zachowywanie przepisów, ani zaprowadzeniem siłą nowego porządku społeczno-ekonomicznego, ale nowym stworzeniem uobecnianym w dziejach konkretnych ludzi. Stąd jego kolejny gest powołania do roli fundamentu i świadków nowej społeczności zbawczej głównie robotników fizycznych z Galilei, których posłał nie na pustynię, aby „obchodzili wioski i miasta, głosząc wszędzie królestwo Boże”.

Także postawa modlitewna Jezusa była wyrazem pełnego „bycia w sprawach Ojca” i tak właśnie odebrali ją świadkowie - wyrażenie *Abba* zostało przechowane jak relikwia w najstarszej ewangelii (Mk 14,36) i wczesnych listach św. Pawła (Rz 8,15; Ga 4,6).

Jezus był posłuszny „aż do śmierci i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,8). W tym kontekście warto wskazać na jeszcze jedną Jego postawę - postawę milczenia w obliczu sądu. Jak zauważa E. Schillebeeckx, w milczeniu Jezusa przed sanhedrynem przejawia się Jego świadomość bezpośredniego posłania przez Boga w celu wezwania Izraela do wiary. Jezus odmówił poddania tego posłania władzy żydowskiej. Podobnie jak wzbraniał się dokonywać usprawiedliwiających czy uprawomocniających Go cudów, tak też odmówił „złożenia sprawozdania” ze swojej działalności przed jakąkolwiek instytucją ludzką.

Reasumując, można stwierdzić, że poprzez swoje gesty i postawy, pełne symbolizmu i prostoty, Jezus realizował nową logikę zbawczą, logikę daru i uzdrowienia, całkowitego przebaczenia i królestwa mesjańskiego, które przychodzi od Ojca, a spełnia się w sercu człowieka. Jest rzeczą niepodważalną, że taką funkcję pełniły w Jego posłannictwie także cuda. Przez nie Syn, świadom swego posłannictwa, „drogi do Jerozolimy”, komunii z Ojcem i solidarności z tymi, których nazwał „swymi braćmi” (Mt 25,40), wieńczy wielkie wizje proroków i wyznacza perspektywę powołania człowieka do królestwa Bożego.

## II. Problematyka cudów Jezusa

Nigdzie bodaj w całej myśli współczesnej problemy związane z cudami Jezusa nie zostały ujęte lepiej niż w „Legendzie o Wielkim Inkwizytorze” z Braci Karamazow F. Dostojewskiego. Stary kardynał wyrzuca uwięzionemu Jezusowi: „Istnieją trzy siły na ziemi, które mogą na wieki zniewolić i zjednać sumienia tych słabych buntowników dla ich szczęścia. Te siły - to cud, tajemnica i autorytet. Odrzuciłeś jedno i drugie, i trzecie i sam dałeś przykład (...). Nie zszedłeś z krzyża, gdy wołano, natrzęsając się i drwiąc z Ciebie „Zejdź z krzyża, a uwierzymy, żeś to Ty”. Nie zszedłeś, ponieważ nie chciałeś zniewolić człowieka cudem i pragnąłeś wiary wolnej, a nie wiary przez cud. Pragnąłeś wiary wolnej, a nie pokornego zachwytu niewolnika wobec potęgi, która go raz na zawsze przejęła zgrozą. Ale w tym wszystkim zbyt wysokie miałeś mniemanie o człowieku”.

Legenda jest zarazem zapisem funkcjonowania wszelkich, minionych i przyszłych, religijnych i państwowych, systemów totalitarnych. Inkwizytor tłumaczy się przed Jezusem: „Poprawiliśmy Twoje bohaterstwo i oparli je na cudzie, tajemnicy i autorytecie (...). Otrzymując od nas chleby, zobaczą oczywiście, że to są ich własne, dobyte ich własnymi rękoma, że bierzemy je od nich, aby je rozdać, bez żadnego cudu; zobaczą, że nie przemieniliśmy kamieni w chleb, ale zaiste bardziej niż z chlebów cieszyć się będą z tego, że otrzymali je z naszych rąk! (...). Będą drzeć przed naszym gniewem, ich umysły spokornieją (...). Zmusimy ich do pracy, tak, lecz w godzinach wolnych od pracy urządzimy im życie niby dziecięcą zabawę (...). O, pozwolimy im nawet na grzech, słabi są i bezsilni, i będą nas kochali jak dzieci za to, że pozwolimy im grzeszyć (...)”<sup>4</sup>

Wizja ta fascynowała wielu, tak jeśli chodzi o wyjaśnienie negatywnych przejawów władzy, jak i interpretację postawy powściągliwości Jezusa wobec cudu. A jednak - właśnie w tym drugim aspekcie - nie jest ona prawdziwa. Czy naprawdę Jezus nie chciał dokonywać cudów? Dlaczego więc tyle ich dokonał? I czy naprawdę - również w Jego rozumieniu - cud miałby być wrzęgnięciem tajemnicy i autorytetu dla „szczęścia małego człowieka”?

Otóż, chociaż ewangelie istotnie przechowały przekaz o tym, że Jezus nie chciał dokonywać cudów, to jednocześnie wyraźnie wskazują, że działał się tak wtedy, gdy Żydzi usiłowali włączyć je w polityczny program realizacji niezależnego od okupanta ziemskiego królestwa, albo gdy świadkowie kierowali się zwykłą ciekawością, pogonią za sensacją. On sam widział je i pełnił przede wszystkim jako zbawcze znaki inauguracji królestwa Bożego: „A jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11,20).

Mimo panującego dzisiaj sceptycyzmu w kwestii cudów jednych („cudów nie ma”) oraz niezdrowej pogoni za cudami i objawieniami innych, niemal wszyscy współcześni badacze zgadzają się z faktem, że Jezus dokonywał cudów. Np. u różniących się pod wieloma względami teologów: R. Latourelle’a, W. Kaspera i H. Künga można znaleźć podobne sformułowanie na ten temat: Z Ewangelii nie da się usunąć relacji o cudach. Wspomina o nich już najwcześniejsza tradycja, a św. Marek niemal wyłącznie skoncentrował się na cudach Jezusa. Chcąc zatem mówić o Jezusie, nie można pominąć relacji o Jego nadzwyczajnych dziełach.



Istotnie, opisy cudów zajmują w Ewangeliach poczesne miejsce. Znajdujemy tu 12 wzmianek o działalności cudotwórczej Jezusa i 36 szczegółowych opisów cudów. Te ostatnie dzielono tradycyjnie na 4 grupy: wskrzeszenia (3 - młodzieniec z Naim, córka Jaira, Łazarz), zwycięstwa nad włą przeciwników (2 - Nazaret, Getsemani), cuda nad naturą (9), uzdrowienia psychiczne i fizyczne (5 + 17). Dzisiaj, wskazując na związek cudów Apostołów z cudami Jezusa, dokonuje się klasyfikacji wszystkich opisów cudów w Nowym Testamencie (43) według następującego klucza: uzdrowienia (wlicza się tu również wskrzeszenia jako swoistego typu „reanimacje”), egzorcyzmy (opisy walki cudotwórcy z demonem, wrogiem królestwa Bożego, który zawładnął człowiekiem), wybawienia z niebezpieczeństw grożących na morzu lub w więzieniu, cuda obdarowania (Kana, rozmnożenie chleba) i cuda legitymujące wprost posłannictwo Jezusa bądź apostołów.

Pogłębiona refleksja nad wielkością wydarzeń cudownych i strukturą opisów sprawiła, że współczesna teologia ani nie neguje apriorycznie cudów jak to czyniono w „naukowym” XIX wieku, ani nie redukuje do znaków symbolizujących przemianę duchową uczniów czy rozwikłanie konfliktu w człowieku (R. Bultmann, E. Drewermann), ani też nie traktuje tradycyjnie jako kolekcji 36 dowodów bóstwa Jezusa. Zwraca się przy tym uwagę, że podobnie jak inne wydarzenia, również narracje cudów Jezusa nie są „czystymi sprawozdaniami”, ale zostały zreinterpretowane w środowisku pierwotnych gmin oraz wkomponowane w ewangelie przez redaktorów. W związku z tym rodzi się pytanie: Jak daleko i w jakim kierunku poszła owa interpretująca redakcja?

Otóż, z punktu widzenia krytyczno-literackiego ewangelie przejawiają tendencję wyolbrzymiania cudów. Jak pisze z pewną przesadą W. Kasper, „według Marka (1,34) Jezus uzdrowia wielu chorych, zaś według paraleli Mateuszowej (8,16) uzdrowia wszystkich. Według Marka córka Jaira jest umierająca, u Mateusza natomiast dziewczynka już nie żyje. Uzdrowienie jednego niewidomego i jednego opętanego urasta do uzdrowienia dwu niewidomych i dwu opętanych, a 4000 nakarmionych zamienia się w 5000, zaś siedem koszów pełnych ułomków urasta do dwunastu”.<sup>5</sup> Można też założyć, że niektóre opowieści o cudach są przeniesieniami chrystofanii wielkanocnych na ziemskie życie Jezusa (np. chodzenie po wodzie, cudowny połów ryb). Inne są rodzajem midraszu wprowadzającego do katechezy o synostwie Bożym Jezusa (zwiastowanie, sceny betlejemskie itp.). Zauważa się analogie między opisami cudów w Starym Testamencie czy opisami cudotwórczej działalności Jezusa a współczesnym mu Apoloniuszem z Tiany oraz niektórymi rabinów. Pewne opisy cudów pełnią w ewangeliach funkcję „chrystologii wyższości”, uwypuklają „przewagę Jezusa nad największymi postaciami Starego Testamentu (Mojżesz, Eliasz). Na tej podstawie liczni egzegeci protestanccy (W. Marxen), a u nas W. Kasper i H. Küng redukują do *ipsissima facta Jesu* wyłącznie uzdrowienia dokonane w ogniu polemiki z faryzeuszami (szabat), cuda przy których oskarżono Jezusa o przymierze z szatanem (trudno to wymyśleć) oraz wyrzucanie złych duchów (jako mające ścisły związek z głoszeniem królestwa Bożego przez Jezusa).

Aczkolwiek opisana tendencja do wyolbrzymiania oraz analogie są możliwe, to nie mogą być one zakwestionowaniem historyczności cudów oraz powodem tak daleko sięgającego sceptycyzmu. Wyolbrzymianie wydarzenia cudownego, zawsze związane z tego rodzaju zjawiskami, wcale mu nie przeczy. Analogie nie muszą świadczyć o wspólnej genealogii. Antycypacje, a także opisy wchodzące w skład „chrystologii wyższości” (np. rozmnożenia chleba, wskrzeszenia itp.) i ujęcia redakcyjne opierają się na fakcie, że Jezus przed i po zmartwychwstaniu dokonywał cudów. Świadomie obrany gatunek literacki (nawiązanie do midraszu w opisach dzieciństwa Jezusa) oraz symbolizm (np. 7-12 koszów) wskazują na to, że opisy ewangelijne nie są sprawozdaniem, ale kerygmą.

Wydaje się, że tradycja dotycząca cudów Jezusa rozwijała się w trzech etapach. Posłannictwo samego Jezusa zawarte w znakach, które czynił (I etap) było następujące: „czas się wypełnił i przybliżyło się królestwo Boże” (Mk 1,15). Cud i orędzie królestwa Bożego uzupełniają się tutaj. Na drugim etapie, etapie ustnego przepowiadania uczniów, cuda zyskują wyraźny sens chrystologiczny: „Posłannictwo Jego Bóg potwierdził niezwykłymi czynami...” (Dz 2,22). Opowiadając przeszłe czyny Jezusa wspólnota głosi swą obecną wiarę w Pana. Etap trzeci, etap ewangelistów redaktorów, jest zogniskowaniem wcześniejszych w perspektywie teologicznej danego autora.

Św. Marek jest prawdziwym „ewangelistą cudów” (31 % ewangelii). Od początku są one objawieniem Tego, który z mocą inauguruje Królestwo Boże. Jezus nie „popisuje się” jednak Boską mocą. Zachowuje „sekret mesjański”. To paradoks Krzyża odsłoni ostatecznie Jego oblicze Boga-człowieka: o ile pierwsza część ewangelii (1-11) obfituje w cuda, w drugiej są one rzadkie. Jezus nie wybawia siebie. Słabość nadaje jednak sens aktom Jego mocy - jest On mesjaszem zbawiającym przez cierpienie.

W ewangelii św. Mateusza cuda są podporządkowane słowu Jezusa. W przeciwieństwie do ujęcia św. Marka, tutaj podziw tłumów wywołuje przede wszystkim nauka Jezusa: „uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (charakterystyczne zakończenie kazania na Górze). Sens poszczególnym cudom nadaje odwołanie się do Starego Testamentu („wypełniły się Pisma”). Jezus jest Sługą Jahwe, który pełni wolę Boga. Zarysowuje się wymiar eklezjalny cudów - Kościół ma uczestniczyć w Jego znakach (14,16; 17,14-20; 28,20).

Św. Łukasz przedstawia Jezusa jako „proroka potężnego w czynie i słowie wobec Boga i całego ludu” (Łk 24,19). W przeciwieństwie do Mateusza, który akcentuje przepowiadanie Jezusa, Łukasz stawia na pierwszym miejscu Jego czyny. Bardziej niż inni ewangelisci interesuje się cudami jako faktami historycznymi, ich przyczyną i rozpoznaniem. Mocniej podkreśla też motyw dobroci i współczucia Jezusa (Łk 7,13). Wiadomo, że św. Łukasz pozostawał pod wpływem medycyny greckiej swego czasu - mocno naznaczonej przez demonologię (w reakcji na medycynę racjonalną Hipokratesa). Dlatego częściej niż inni ewangelisci przypisuje choroby działaniu szatana. Taka wizja ma również wpływ na obraz Jezusa: Jezus, zwycięzca królestwa szatana, inauguruje królewskie panowanie Boga. I wreszcie u św. Łukasza cuda nie stanowią dowodów, ale znaki - znaki sprzeciwu: „Jeśli Mojżesza i proroków nie słuchają, to choćby i kto z umarłych powstał, nie uwierzą” (16,31).

Dość wyraźna jest różnica między opisami cudów u synoptyków i w ewangelii Janowej. Św. Jan opowiada tylko 7 cudownych wydarzeń, specjalnie wybranych (Kana, rozmowa z Samarytanką, chromy, rozmnożenie chleba, chodzenie po wodzie, ślepiec, Łazarz), abyśmy „uwierzyli” i „wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20,30-31). Dla Jana cuda nie są zasadniczo „aktami mocy” (*dynameis*) ale „znakami” (*semeia*) i „dziełami” (*erga*). Gdy ewangelista używa terminu *semeion*, wskazuje na sens obecności Syna Człowieczego, istotę Krzyża i działania Zmartwychwstałego w Kościele (cud w Kanie - r. 2; rozmowa z Samarytanką - r. 4; rozmnożenie chleba - r. 6; uzdrowienie ślepego od urodzenia - r. 9). Czyni to przez dołączenie do „znaków” obszernych katechez (mowy i dialogi Jezusa). Tym sposobem wyjaśnia, że „znaki” objawiają Jezusa - Życie (rozmnożenie chleba) i Zmartwychwstanie nasze (wskrzeszenie Łazarza) oraz Światłość świata (uzdrowienie ślepego). Ale zarazem ujawniają one istotę życia chrześcijańskiego: chrześcijanin to człowiek, który wyruszył w nową drogę (jak paralytyk), przejrzał (jak ślepiec) i ożył (jak Łazarz). Powinien kosztować chleb życia (rozmnożenie chleba) i wino zbawienia (Kana) oraz rozpoznawać Chrystusa w Jego pozornej nieobecności (Jezus kroczący po falach).

Gdy ewangelista używa terminu „czyn” (*ergon*) na określenie cudów Jezusa, wówczas wskazuje na jedność Syna z Ojcem. Jezus nie dokonuje „czynów” na mocy delegacji Ojca. Związany z Nim synowską więzią jest sam autorem „dział”: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i ja działam” (J 5,17). Przez „czyny” Bóg objawia się jednak w pełni w Jezusie i ukazuje się chwała Ojca.<sup>6</sup>

### III. Sprawa historyczności cudów Jezusa

Powróćmy jeszcze raz do postawionego wcześniej pytania. Wyolbrzymienia, analogie, różnice w celach kerygmacyjnych, odrębne idee redakcyjne... - czy wobec tego jest sens nadal utrzymywać, że Jezus dokonywał cudów? Tak. Przemawia za tym kilka ważkich powodów.<sup>7</sup>

1. „Działa” i przepowiadanie stanowiły nierozdzielną całość „Dobrej Nowiny” Jezusa Chrystusa, bo tak w Jego słowach jak i w cudach objawiała się jedna i ta sama rzeczywistość: „nadejście królestwa Bożego” (Mt 4,23; J 2,11; 9,3). Ten fakt oddają cztery ewangelie kanoniczne w przeciwieństwie do apokryfów, które na podobieństwo współczesnej prasy „brukowej” zatracają równowagę na rzecz elementu sensacyjnego.

2. Odrzucenie cudów byłoby okaleczeniem Ewangelii. Np. w ewangelii św. Marka opisy cudów stanowią aż 209 na 660 wierszy tekstu. Dwanaście rozdziałów ewangelii św. Jana, nazywanych przez Ch. Dodda „księgą znaków”, zostało osnute na kanwie cudów Jezusa. Wreszcie, wszystkie ewangelie, jak zostało pokazane, relacjonują cuda jako istotne elementy składowe Jego orędzia.

3. Do argumentów potwierdzających fakt czynienia cudów przez Jezusa należy zaliczyć także kryterium stylu Jego cudotwórczej działalności. Rabinackie, pogańskie czy apokryficzne opowiadania o cudach akcentują z przesadą element niezwykłości i eksponują osobę maga bądź czarownika. Nowotestamentalne opisy odznaczają się prostotą i dostojeństwem. Jezus traktuje cuda jako znaki królestwa Bożego i miłosierdzia Ojca. Stąd też nie czyni ich na pokaz - czasem wręcz domaga się milczenia o swoich dziełach. Nie burzy wolności człowieka wchodzącego na drogę Ewangelii. Dlatego na pierwszym miejscu wzywa do wiary w Jego osobę i posłannictwo. Niedwuznacznie łączy swoje cuda z przepowiadaniem Dobrej Nowiny. Nie dokonuje ich zatem wobec ludzi, którzy interesują się samą stroną widowiskową tych zjawisk (faryzeusze, Herod, Antypas) i dziwi się niedowiarstwem Nazarejczyków, wśród których „niewiele zdziałał cudów” (Mt 13,53-58). Jezus jest autentycznie wzruszony ludzkim cierpieniem. Nigdy nie mówi: „Bóg tak chce”, „to ci dobrze zrobi”. Jego cuda to coś więcej niż cuda w naszym potocznym mniemaniu.

4. Jezus nie szuka poprzez cuda osobistych korzyści, nie karze nimi, nie „schodzi z krzyża”, unika elementów magicznych. Warto tu wspomnieć, że noszący taki charakter opis cudu „uschniętego drzewa figowego” jest prawdopodobnie komentarzem do przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym. W historii z poborcami dwudrachmy (Mt 17, 24-27) nie wiadomo, czy mamy do czynienia z rzeczywistym wydarzeniem czy też z „ironią” Jezusa - sam cud nie jest relacjonowany. W wypełnionym elementami etiologicznymi i redakcyjnymi opisie wyrzucenia złych duchów z opętanego w pogańskiej Gerazie, nieczyste duchy wchodzi w świnie - zwierzęta nieczyste, które z kolei rzucają się w morze - symbol sił nieczystych, a sam uwolniony od opętania wyrusza głosić prawdę o Jezusie (Mk 5, 1-20).

5. Bez przyjęcia historyczności cudów nie da się w pełni wyjaśnić reakcji współczesnych wobec Jezusa. Nie chodzi tu tylko o podziw tłumów (fakt często wzmiankowany przez ewangelie), ale o to, iż nawet przeciwnicy Jezusa nie kontestowali faktu jego działalności cudotwórczej. Talmud babiloński - jak pamiętamy - wspomina o zabiciu Jezusa w wigilię Paschy, ponieważ „uprawiał magię i zwodził Izraela” (Sanh. 43 a). Przeciwnicy Jezusa co



najwyżej kontestowali źródło, z którego płynęła Jego cudotwórcza moc. O ile On sam uważał, że pełni „dzieła Ojca”, oni stwierdzali, że czyni cuda w imię szatana (Mt 12,26-27). Ale nawet ta krytyczna interpretacja potwierdza fakt Jego cudotwórczej działalności.

6. W ewangeljach spotykamy stosunkowo liczne logiony (z całą pewnością autentyczne zwroty, wypowiedzi Jezusa), w których On sam mówi o swojej działalności cudotwórczej i jej sensie. Odpowiadając na zarzuty faryzeuszy, że dokonuje cuda mocą Belzebuba, Jezus podkreśla, że czyni to mocą Bożą w celu objawienia królestwa niebieskiego (Łk 11, 14-20). Na pytanie uczniów św. Jana, czy jest „tym, który ma przyjść” (Mesjasz - *ho erchomenos*), roztacza izajańską panoramę spełniających się znaków nadejścia Mesjasza: „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą...” (Mt 11, 2-6). A Korozain, Betsaida i Kafarnaum będą srodzej sądzone w dniu ostatecznym niż Tyr, Sydon i Sodoma, bo w tych pierwszych działały się niezwykle cuda Jezusa (Mt 11, 20-24). Tego rodzaju wypowiedzi wisiałyby w próżni, gdyby „znaki” Jezusa nie były faktem i to powszechnie znanym. Dodatkowym potwierdzeniem ich prawdziwości jest palestyńskie zabarwienie (paralelizmy członów) oraz często negatywny kontekst (por. oskarżenia o współdziałanie z szatanem, uwaga-prośba Syrofenicjanki).

7. Cuda Jezusa stanowiły integralną część przepowiadania apostołskiego w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Jak już pokazaliśmy, w pierwszym przemówieniu w dzień Pięćdziesiątnicy, konspencie katechez apostołskich do Żydów, św. Piotr głosi: „Słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził niezwykłymi czynami, dziwami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, (...) przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście” (Dz 2, 22-23). Z kolei w katechezie do pogan św. Piotr relacjonował: „On to przeszedł dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich” (Dz 10,38). Co więcej ewangelisci opisują, że Jezus sam udzielił uczniom mocy cudotwórczej i posyłał ich, by uzdrawiali chorych i wyrzucali złe duchy. Czy, jak słusznie pyta X. Léon-Dufour, posłanie to mogło być wymyślone przez gminy pierwotne? Rzecz wątpliwa, bo tego rodzaju przepowiadanie było raczej krępujące dla tych, którzy wraz z upływem czasu musieli stwierdzić, że cuda stają się coraz rzadsze.

Na marginesie wypada wspomnieć o ujęciu problematyki historyczności cudów Jezusa i ich interpretacji w pracach E. Drewermanna.<sup>8</sup> Różnią się one znacznie od jego prowokacyjnych wypowiedzi prasowych, chociaż często brak im egzegetycznej solidności i grzeszą redukcjonizmem psychologicznym. W przekonaniu Drewermanna „cudowność” Boga jest niedostępna dla czysto pojęciowych, empirycznych czy historycznych metod naukowych. Podaje on w wątpliwość w różnej mierze: oświeceniową koncentrację całej problematyki cudu na „łamaniu praw natury”, protestancką negację historyczności cudów w imię czystej wiary i metody krytyczno-literackiej oraz katolicką wizję cudu jako obiektywnego dowodu Boskości Chrystusa i absolutnego charakteru chrześcijaństwa. W celu wyjścia z impasu Drewermann postuluje posłużenie się metodą porównawczą religii i wprowadzenie problematyki cudów Jezusa w obszar psychologii głębi. Metoda porównawcza polega przede wszystkim na szczegółowej analizie działań uzdrowieńczych szamanów w rozmaitych religiach np. Czarnego Jelenia (1863-1952) w plemieniu Siuxów Ogalla. Przywracając chorym zdrowie, nie mają oni świadomości, że łamią porządek natury. Wręcz przeciwnie są przekonani, że docierają do jej głębszego wymiaru, przywracają harmonię: ducha i ciała, woli Bożej i praw natury, świata duchowego i świata ziemskiego. Rzekomo w podobny sposób działał Jezus. Drewermann uznaje, że dokonywał on licznych uzdrowień oraz podkreśla, że historyczność tych wydarzeń potwierdza Jego żądania wiary, przez które wskazywał nie na swoją osobę, ale na leczącą moc znajdującą się u podstaw życia i aktywności człowieka. Cud nie stanowiłby zatem argumentu za boskością Chrystusa i wyjątkowością wiary chrześcijańskiej. W koncepcji Drewermanna



jest natomiast znakiem tego, że Jezus potrafił przekształcać strach w zaufanie do wielkiej Tajemnicy życia i ludzkiego serca. Być może w tym absolutnym przeciwstawieniu strachu i zaufania w osobie Chrystusa można dopatrywać się Jego absolutności. Boskość i człowieczeństwo nie stoją w sprzeczności. Boskość objawia się tam, gdzie człowiek odnajduje się i w pełni urzeczywistnia.

Drewermann właściwie gubi wymiar transcendentny sacrum. Nie dostrzega wypowiedzi, przez które Jezus interpretował cuda jako znak królestwa Bożego i wyraz posłannictwa mesjańskiego (por. „biada” skierowane przeciwko miastom galilejskim). Relatywizuje różnice pomiędzy uzdrowieniami typu szamańskiego i prostotą działań uzdrowieńczych Jezusa. Otwierając ciekawą drogę refleksji nad cudami, dokonuje redukcji nadzwyczajnych działań Jezusa i redukcji człowieka-odbiorcy i świadka cudu.

Przypadek E. Drewermanna nie jest odosobniony. Podważenie faktu i najgłębszej natury cudotwórczej działalności Jezusa jest na ogół skutkiem bądź niewystarczającej znajomości ewangelii, bądź jednostronnej akceptacji mentalności współczesnej, bądź wreszcie niewłaściwej teologii cudu.

#### IV. Teologia cudu

Co z Chrystusowego widzenia cudu przeszło do chrześcijańskiego przepowiadania czy teologii? Trzeba przyznać, że niewiele. Teologia dialektyczna boi się „cudownych podpórki”. Teologia odwołująca się do doświadczenia egzystencjalnego jakby wstydziła się, dorównując w tym Dostojewskiemu, opisanego sprzężenia autorytetu i tajemnicy lub instynktownych reakcji, które wzbudza każda wieść o cudach czy objawieniach. Na tradycyjnej apologetyce, w której problematyka cudu przetrwała najlepiej, zaciążyło teologiczne myślenie „dowodowe” i styl polemiczny. W wielu dawniejszych podręcznikach apologetycznych mówiło się z reguły (i w tych kanonach kształtowano przepowiadanie) o definicji psychologiczno-religijnej św. Augustyna i obiektywnej (*sic!*) św. Tomasza.

Wyrażając się bardziej precyzyjnie, w rozwoju historycznym naszej problematyki uwydatniły się szczególnie 3 koncepcje cudu: psychologiczno-religijna, obiektywizująca i historiozabawcza (semejotyczna).

1. Koncepcja psychologiczno-religijna przeważała w okresie patrystycznym - okresie dominacji platonizmu w myśli chrześcijańskiej. Jak wiadomo, platonizm w definicji bytu podkreśla przede wszystkim stopień jego uczestnictwa w odwiecznych ideach. Znalazło to odbicie również w refleksji pisarzy tego okresu nad cudami: mniej zajmują się oni cudem jako wynikiem działania Pierwszej przyczyny, Pra-przyczyny, widząc w nim raczej znak zbawczej woli Boga, wypełnienie się proroctw, element prawdziwego objawienia, „dowód Ducha i mocy” (Orygenes).

Najwybitniejszym przedstawicielem tej koncepcji cudu (nazwanej potem psychologiczno-religijną) jest św. Augustyn (354-430). W rzeczy samej u św. Augustyna można znaleźć zdanie, które potraktowano właśnie jako definicję: „Cudem nazywam to, co będąc trudnym lub niezwykłym przekracza oczekiwania i siły podziwiającego” (De utilit. cred., XVI, 34). Prawdą jest również, że Biskup Hippony pojmuje cud w perspektywie psychologicznej: ma on skoncentrować uwagę i podziw człowieka zbytnio rozproszonego przez sprawy ziemskie na sprawach wyższych. Cud zatem to niezwykły fakt, który wzbudza zdziwienie (od łac. *miror*; *mirari* - dziwić się), ponieważ różni się od zwykłego biegu rzeczy (rys psychologiczny), a wskutek tego powoduje zainteresowanie religią i służy jako znak Bożego działania w świecie (rys religijny).

Spojrzenie św. Augustyna na cud było jednak znacznie szersze. Przede wszystkim, jego zdaniem, chrześcijanin nie powinien skupiać swojej wiary na cudach jako znakach

nadzwyczajnych, ale umieć kontemplować całe stworzenie, które jest wielkim cudem Bożym: „Jeśli zmarły wstanie z grobu - pisał - ludzie są zadziwieni; tyłu co dzień się rodzi i nikt się nie dziwi. O ile jednak głębiej nad tym pomyślimy, to okaże się, że większym cudem jest zaistnienie tego, którego nie było niż ożywienie tego, który był” (Tract. in Io., VIII, 1).

Bóg dokonuje jednak cudów, nadzwyczajnych znaków empirycznych, aby otworzyć oczy duszy na rzeczy niewidzialne i rozpalic w niej pragnienie łaski: „Wzrok przywracał ślepyim, (...) aby przez te cuda widzialne została ugruntowana wiara w rzeczy niewidzialne” (PL 38, 539). Znaki cudowne nie przekraczają wszelako natury, chcianej i stworzonej przez Boga, ale tylko nasze jej doświadczenie. Człowiek zna wyłącznie pewien fragment dzieła stworzenia i przyczyn w nim działających (*semina*). Nie zna jednak tego, co moglibyśmy nazwać „fundamentalnym kodem genetycznym” natury (*seminum semina*), który pobudzony do działania przez specjalną interwencję Boga wywołuje zadziwiająco zjawiska cudowne.

2. Widzenie cudu poprzez przyczynowość sprawczą (transcendencja fizyczna) pojawia się w teologii od XI w. Według św. Anzelma (1034-1109) cud można przypisać tylko Bogu, gdyż przekracza on siły natury. W związku z wpływem arystotelesowej wizji świata na myśl teologiczną tego okresu, zaczyna ulegać stopniowej eliminacji funkcja cudu jako znaku psychologiczno-religijnego. Podkreśla się zaś transcendencję aktu wszechmocy Bożej wobec praw przyrody. W tych właśnie terminach św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) we fragmencie *Summy Teologicznej* poświęconym kwestii: „Czy aniołowie mogą dokonywać cudów?” (S. th. Ia, q. 110., a.4) podaje również własną definicję cudu: „O cudzie mówi się w sposób właściwy, gdy coś dzieje się poza porządkiem całej natury” (ibid., c.). Cud dokonuje się ponad (*supra*), przeciw (*contra*) lub poza (*praeter*) porządkiem natury wziętej jako całość. Sprawcą takiego działania może być tylko Bóg, bowiem jakkolwiek byt stworzony jako podległy powszechnemu porządkowi nie może działać wbrew niemu.

Tyle definicja i właśnie ona weszła do historii sporów apologetyki z racjonalizmem. Dlaczego mówimy, że jest to definicja obiektywizująca? Dlatego, że nie ma w niej mowy o reakcji psychologicznej człowieka, która wiodłaby go do wiary, ani o funkcji religijnej cudu jako znaku miłości Bożej. Wprawdzie w innych miejscach Akwinata stwierdza, że celem cudu jest potwierdzenie prawdziwości religii, że ma się on do objawienia jak pieczęć do dokumentu, a Wcielenie jest cudem w najwyższym znaczeniu, wreszcie, że cuda są potwierdzeniem boskości „powszechnego i duchowego Zbawiciela wszystkich” (S. Th., III, q.43, a.3, c.). Gdy jednak epigoni Tomaszowi przechowali tylko wspomnianą definicję, szybko otworzyła się brama do jednostronnej fizyczno-przyrodniczej interpretacji cudu.

Tendencje te dadzą się wytłumaczyć głównie jako reakcje na oświeceniowy racjonalizm i determinizm. Opierając się na odkryciach stałych i niezmiennych praw przyrody, zaliczono cuda do baśni i wytworów wyobraźni ludowej. Apologetyka katolicka poszła w następującym kierunku: cuda są sprzeczne ze stałymi prawami przyrody, ale poświadczają Biblią i spotykamy się z nimi dzisiaj. Muszą mieć zatem swoją przyczynę, która nie może znajdować się po stronie praw przyrody (bo cuda są z nimi sprzeczne). Tą przyczyną, nieuwarunkowaną determinizmem natury może być tylko Bóg. Cuda potwierdzają Jego istnienie.

Opisana procedura dowodowa spotkała się z wielostronną krytyką. Już np. B. Pascal († 1662) wyrażał pewną ambiwalencję w podejściu do cudu. W „Myślach”, zbieranych przez filozofa jako elementy projektowanej „*Summy apologetycznej*”, pisał on: „nasza religia jest mądra i szalona. Mądra - bo najbardziej (...) opatrzona w cudy, prorocstwa itd. Szalona - bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy (...). Wierzyć każe nam tylko Krzyż - ne evacuata sit Crux - niech nie będzie zniweczony Krzyż” (m. 828). „Prorocstwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo

przekonywujące” (m. 831). Spinoza († 1677) z kolei pytał o to, jak Bóg, twórca ładu, porządku i stałych praw, może je łamać przez swoje interwencje. D. Hume († 1776) twierdził, że nie znamy wszystkich sił natury, a więc nie możemy powiedzieć, kiedy je przekraczamy, a kiedy nie. Nowożytny rozwój nauk łączył się z podważaniem autorytetu interpretacyjnego Kościołów. Takim faktem było np. odkrycie piorunochronu przez B. Franklina w 1752 r., kiedy okazało się, że piorun uważany dotąd za „negatywny” znak Boży jest zwykłym wyładowaniem elektrycznym. Liberalna krytyka biblijna wychodziła z założenia, że cuda opisane w Biblii są albo skutkiem pomyłki, albo oszustwa, albo braku wiedzy naukowej. Ośmieszano i wykazywano np. całkowicie naturalny charakter cudów w Egipcie itp. W konsekwencji R. Bultmann pisał, że nie można wierzyć w cuda biblijne, a jednocześnie używać elektryczności, radia i nowoczesnej aparatury medycznej.

3. Wyjścia z impasu dokonała znowu myśl katolicka, przesuwając punkt ciężkości w semantyce cudu z zewnętrznego „ekranu” zjawiska na wymiar znaku Bożego, który to wymiar był charakterystyczny dla biblijnej i patrystycznej wizji cudu. W tym właśnie duchu pisał w liście z 15 kwietnia 1904 r. M. Blondel, jeden z koryfeuszy odnowy: „leżało mi zawsze na sercu, by wskazać, że cud nie jest tylko nadzwyczajnym zjawiskiem fizycznym odnoszącym się do zmysłów, nauki lub filozofii, ale że jest zarazem znakiem skierowanym do całego człowieka, znakiem, który nie tyle wskazuje na istnienie Pierwszej przyczyny (...), co na dobroć Boga - Ojca”.

Blondel, a za nim: L. Monden, X. Léon-Dufour, R. Latourelle, E. Kopec, J. Kudasiewicz, M. Rusecki pokazują, że na cud należy patrzeć w perspektywie historiozbawczej, a nie przez „wyłomy” w prawach natury. Właśnie oni dokonali powrotu do, właściwej Pismu św. historiozbawczej (semejotycznej) wizji cudu.

O słuszności tej drogi przekonuje prosta analiza słownikowa. Rzeczywistość, którą my dzisiaj wyrażamy jednym słowem „cud”, Nowy Testament wypowiadał przy pomocy kilku terminów:

## I

*dynamis* - moc, dzieło mocy  
(Mt 7,22; Mk 9,39; Łk 19,37)  
*semejon* - znak (Mk 16,17;  
Mt 12,38; Łk 21,11; J 3,2)  
*ergon* - czyn, dzieło (Mt 11,2;  
Łk 24,19; J 4,34; 5,20)

## II

*terata* (Mk 13,22 - cuda oznaczające  
czyny pseudomesjańskie;  
J 4,48; Dz 2,22)  
*paradoksa* - niewiarygodne,  
budzące zdumienie i strach  
(tylko Łk 5,26)  
*aretai* - dzieła potęgi (1 P 2,9)

Słownictwo grupy I wyraża wymiar „znakowy” cudu (dzieło, przez które Bóg komunikuje swą wolę zbawczą). Przez użycie terminów grupy II uwypuklano aspekt „spektakularny” zjawisk cudownych. Jest ich zdecydowanie mniej, co wskazuje na to, że aspekt nadzwyczajności schodzi w Biblii na dalszy plan, pełni funkcję zewnętrzną. Można prawie bez obawy pomyłki powiedzieć, że Nowy Testament nie zna słowa „cud” w naszym obiegowym znaczeniu. Co więcej, unikanie określeń drugiej grupy wskazuje, że w czynach „Boga i Jego Chrystusa” nie podkreślano cudowności, lecz widziano w nich znaki, przez które Bóg nawiązuje dialog z człowiekiem. W perspektywie historiozbawczej *cud jest doświadczanym zmysłami szczególnym znakiem miłości Bożej, poprzez który Bóg zaprasza do wiary, ponawia dialog z człowiekiem, objawia trwającą obecność planu zbawienia i antycypuje pełnię królestwa Bożego.*



## V. Sens i funkcje cudów

Do połowy naszego wieku apologetyka koncentrowała się głównie na funkcji dowodowej wydarzeń cudownych. Cuda, wedle tej koncepcji, były zasadniczo potwierdzeniem „Boskiego pochodzenia religii chrześcijańskiej” (D 3009; 3034). Rozpatrywano je przede wszystkim w aspekcie kryteriologicznym - „zewnątrznie” wobec objawienia. Sobór Watykański II przyznał cudom podwójną funkcję: objawienia i świadectwa. Z jednej strony na równi ze słowem wchodzi one w strukturę objawienia, z drugiej - potwierdzają prawdziwość posłannictwa Chrystusa i apostołów (DV nr 4). Mają jednak charakter znakowy, a zatem nie mogą być dowodami w sensie ścisłym. Na tej podstawie w teologii współczesnej podkreśla się następujące elementy i motywy cudów:<sup>10</sup>

1. Cuda są teofaniami Miłości, które nie zadawała się „podtrzymywaniem” dzieła stworzenia, ale otwiera ludzi na objawienie pełni życia (Rz 5). Bóg „wychodzi z nich ze swego milczenia” (R. Gaurdini), „zapala światło swojej miłości” (H. Urs von Balthasar).

2. Cuda są również epifaniami Chrystusa. Jezus działa własną mocą, prostym i zwyczajnym słowem uzdrawia w szabat, wyrzuca demony, odpuszcza grzechy. Jest Emmanuelem, „Bogiem z nami”, potężnym i ożywiający. Cuda są gwarancją Jego misji i to nie misji proroka czy mesjasza politycznego, ale Syna Ojca, który cieszy się tą samą mocą i poznaniem co Ojciec (Mt 11, 27). Według św. Jana, cuda są dziełem mocy Jezusa; potęga Jezusa odpowiada potędze Ojca.

3. Sam Jezus, jak zostało pokazane, interpretował swoje dzieła w funkcji nadejścia Królestwa Bożego. Cuda świadczą, że „wypełniły się Pisma” i nadszedł ostateczny czas panowania Bożej miłości. Ludzie są uzdrawiani, a zarazem odpuszczane są im grzechy i głosi się Dobrą Nowinę o zbawieniu. Szczególnie egzorcyzmy Jezusa ukazują, że rozpada się królestwo szatana, a na jego miejsce wchodzi królestwo niebieskie. Tam, gdzie jest Chrystus, jest też moc życia zapowiadana przez proroków.

4. Cud jako znak miłującej obecności Boga, Jego królowania, niczego nie łamie ani nie gwałci, ale jest wyrazem włączenia rzeczywistości ziemskiej i ludzkiej wolności w Bożą ekonomię. Wskazuje zawsze na coś harmonijnego i jest odbierany w poczuciu szczęścia. Chrystus nie zawieszał, ani nie łamał praw natury, lecz ukazywał możliwości, jakie zawarł w niej Stwórca. Dlatego też otwarcie oczu ślepcowi czy uzdrowienie z trądu nie są sprzeczne z naturą. Tego rodzaju wydarzenia objawiają kierunek jej rozwoju i ostateczny sens. Są antycypacją ostatecznego wypełnienia rzeczywistości. Bóg może zintensyfikować dzieło stworzenia po to, aby już teraz ukazać jego pełnię. Nie wiemy, co jest ostatecznie możliwe. W tym świetle cud można zrozumieć jako objawienie pełni królestwa Bożego.

5. Krytycy wiary w cuda, widząc w niej tchórzliwą ucieczkę od zmagania się z rzeczywistością, ucieczkę w kraj dziecięcych marzeń - dali jedynie diagnozę rzeczywistości patologicznej. Cud nie jest akcją dobroczynną ani zwolnieniem z „dźwigania krzyża” autentycznego istnienia. Inaczej byłoby rzeczą zupełnie niezrozumiałą, dlaczego Jezus nie uzdrowił wszystkich chorych swego czasu lub dlaczego w Częstochowie nie dokonuje się rozwiązania wszystkich naszych bolączek narodowych. Cud nie znosi więc przypadłościowego charakteru egzystencji człowieka, ani nie zastępuje jego wysiłku, odwagi, trudu i wolności. Najgłębsza celowość „znaków Bożych” jest inna. Na oczach świadków dokonuje się uwolnienie, uzdrowienie ciała, a zarazem ukazanie ostatecznego wymiaru i perspektyw „materialności” człowieka i natury. Ciało uzdrowione, „spolegliwe” dla ducha, jest znakiem - tajemnicą ostatecznego zwycięstwa ducha, który ożywi nasze śmiertelne ciała, aby przyzwać je w nieśmiertelność (Rz 8, 19-21). Dla Biblii świat nie jest przeznaczony na zagładę, ale do życia i chwały.



Cud zapowiada to ostateczne przekształcenie „postaci świata”, jest obrazem darów duchowych ofiarowanych ludziom w osobie Chrystusa (symbolizm sakramentalny).

6. W dziejach Kościoła cud widziano przede wszystkim w funkcji utwierdzenia wiary i jako kryterium heroizmu cnót świętych. Dzisiaj w cudach dostrzega się istotny element eklezjotwórczy - poprzez nie Jezus inaugurował królestwo Boże, którego społeczny, widzialny etap spełnia się w Kościele. Cuda łączą się z wymiarem sakramentalnym Kościoła (np. cud w Kanie, rozmnożenie chleba, uzdrowienie ślepego od urodzenia itp.). Dziejąc się ciągle, utwierdzają misję Kościoła - są trwałą oznaką jego świętości. Jak podkreślał kard. Deschamps, a za nim Sobór Watykański I, samo trwanie Kościoła, dynamizm i uniwersalność stanowią wielki cud o charakterze moralnym. Z tych racji cały Kościół nie tylko może, ale powinien z odwagą i wytrwałością wołać do Chrystusa: „Odnów, o Panie, cuda miłości w swoim Kościele...”.

## VI. Zagadnienie rozpoznania cudu

Problem weryfikacji, rozpoznania danego zjawiska jako cudowne stał się dzisiaj wtórny ze względu na to, że „argumentacja z cudu” stała się tylko jedną z dróg uzasadnienia wiarygodności chrześcijańskiej.<sup>11</sup> Nie znaczy to jednak, że jest on całkiem bez znaczenia. Przede wszystkim samo słowo „cud” straciło dzisiaj na ostrości, jakby „rozmyło się”. Za cud uznaje się: samo istnienie, świat, nadzwyczajne uzdrowienia, objawienia Maryjne, niektóre charyzmaty (uzdrowienia dokonywane np. przez ks. E. Tardifa, s. B. McKenna, dar języków), stigmaty, heroizm miłości (l'abbé Pierre, Matka Teresa), wydarzenia społeczne (np. upadek komunizmu według Synodu Specjalnego z 1991 r.), działania sił magicznych, ezoterycznych, horoskopy, sny, nieoczekiwane zmiany pozytywne („cud gospodarczy”, „cuda techniki”, „dieta cud”), postęp, zwykle doświadczenie piękna, dobroci („cudownie!”), wreszcie to, co uważa się za śmieszne, niewiarygodne. Odnalezienie i wskazanie autentycznych treści religijnych słowa jest w tym kontekście zadaniem i niełatwym, i odpowiedzialnym. Tym bardziej, że rzekomo racjonalnemu człowiekowi XX wieku wcale nie obcna jest pogoń za „cudownościową sensacją” z jednej strony, a z drugiej - ucieczka w świat horoskopów i wierzeń ezoterycznych.

Inni znowu usiłują zrelatywizować cud jako znak Boży, sprowadzając go do kręgu zjawisk parapsychologicznych lub patologicznych.

Wreszcie, koncepcja cudu jako znaku, przez który Bóg objawia swoją zbawczą wolę człowiekowi, nie zwalnia bynajmniej od refleksji na temat, kiedy i w jakich warunkach cud się dzieje oraz wymaga zwrócenia uwagi nie tylko na krytyczno-naukowe rozpoznanie cudu, ale szczególnie na jego płaszczyznę religijną. Z tych racji w ostatnim punkcie naszych rozważań nad cudem zajmujemy się problematyką związaną z pytaniem: Jakie są warunki rozpoznania i uznania nadzwyczajnego wydarzenia jako znaku Bożego? Wydaje się, że zagadnienie to należy rozpatrywać na trzech poziomach: doświadczenia religijnego, weryfikacji krytycznej oraz refleksji teologicznej.

### a) Doświadczenie religijne

W dobie podejrzeń, jakie wzbudza dzisiaj wszelkie poznanie, które nie jest poznaniem tzw. naukowym, należy wpiery ukazać znaczenie doświadczenia religijnego dla naszej problematyki. Chodzi tu o funkcję wiary w rozpoznaniu cudu. Cud jest przede wszystkim znakiem religijnym. Wprawdzie jako zjawisko empiryczne może być i jest przedmiotem badań psychologii, medycyny, nauk biologicznych, ale jego istotny wymiar stanowi wymiar wiary, modlitwy i zaufania Bogu. To on pozwala spontanicznie zinterpretować niezwykle wydarzenie empiryczne jako znak Boży. Z relacji ewangelii wynika, że świadkowie uzdrowień, wskrze-

szeń itd. potrafili uznać je jako cuda - znaki mocy Bożej i czyny mesjańskie, nie dysponując żadną aparaturą krytyczno-naukową. Są one bowiem istotnym elementem objawienia, dostępnym dla wszystkich ludzi. Jest zatem rzeczą niewątpliwą, że z faktem zaistnienia tego rodzaju zjawisk musi wiązać się możliwość ich prostego i spontanicznego poznania.

Jakkolwiek każdy jest zdolny do rozpoznania cudu jako znaku Bożego, to jednak potrzebne są odpowiednie dyspozycje wewnętrzne, które to rozpoznanie warunkują. Należą do nich:

a. 1. rozum krytyczny wzbogacony o pewną ogólną znajomość praw natury np. że w przyrodzie istnieją przyczyny i skutki, i że zachodzi proporcja między przyczyną a skutkiem. Jak wiadomo, naiwność lub choroba psychiczna „każą” w zwykłych faktach widzieć nadzwyczajne interwencje czy działania sił nadnaturalnych;

a. 2. uznanie własnej przygodności i niewystarczalności. Tego rodzaju dyspozycja jest wymagana, aby człowiek umiał postawić pytanie o sens własnego życia. Bez tego cud pozostanie tylko zjawiskiem dziwnym i wstrząsającym;

a. 3. dobra wola, która nie pozwala przejść obojętnie lub z pogardą wobec faktu cudownego;

a. 4. zdolność do nawrócenia - Chrystus dokonując cudów zapraszał do wiary i nawrócenia. Był to niejako warunek Jego cudów. Bez tego przyjęcia osoby Chrystusa i przemiany życia pragnienie zetknięcia się z cudem pozostaje często pogonią za sensacją. Zdolność do takiej postawy musi się łączyć z łaską Bożą, aczkolwiek rozpoznanie cudu, jak uczy Sobór Watykański I, jest możliwe przed samym aktem wiary.

Jaka jest wartość spontaniczna religijnego rozpoznania cudu? Jest to z pewnością typ poznania dostępnego dla wszystkich ludzi, rzeczywistego, a zarazem bardzo osobistego. Ze względu na sporą dozę elementów subiektywnych domaga się ono jednak weryfikacji krytycznej.

#### b) Weryfikacja krytyczna

Weryfikacja ta jest w zasadzie weryfikacją faktograficzną. Polega ona na stwierdzeniu faktu nadzwyczajnego i jego opisie oraz określeniu okoliczności. Najczęściej korzystamy tutaj z weryfikacji historycznej, medycznej i psychologicznej.

Weryfikacja historyczna nie może mieć żadnego celu jak tylko stwierdzenie, czy i w jakich okolicznościach dany fakt niezwykle zaistniał. Sprowadza się ona do krytycznego ustalenia kompetencji i obiektywności świadka oraz do określenia autentyczności i formy literackiej dokumentów. Gdy mamy dostęp do świadków, bada się:

b. 1. ich bezstronność. Relacja winna dotyczyć faktycznego przebiegu zjawiska, a nie jego interpretacji. Ważne jest tu stwierdzenie, czy świadek nie czerpie korzyści ze swoich opowieści, co mogłoby stać się przyczyną kłamstwa. W myśl zasady *nemo gratis mendax* należy więc badać, jakie motywy skłoniły go do określonego zeznania. Jeśli np. stwierdzi się, że świadek nie tylko nie czerpał korzyści ze swoich relacji, ale co więcej poniósł szkodę z tego powodu (prześladowanie, ośmieszenie, męczeństwo), obawa kłamstwa lub oszustwa znacznie maleje.

b. 2. podatność na iluzje lub sugestie. W przypadku zjawisk o charakterze cudownościowym łatwo o egzaltację, zbiorowe psychozy, uleganie sensacji. Niebezpieczeństwo to jednak zmniejsza się, gdy świadkowie są zróżnicowani i o dużym stopniu np. dziecięcej szczerości i wrażliwości, a w badaniu zastosowano najnowsze techniki (np. kamery w Medjugorje).

Przy badaniu autentyczności przekazu zawartego w dokumentach zwraca się uwagę przede wszystkim na formę literacką dokumentu, jego dystans czasowo-przestrzenny od relacjonowanych zdarzeń i autorstwo. Wiadomo, że już np. najwcześniejsze hagiografie, np. „Vita Antonii”, „Vita Ambrosii” i „Vita Augustini” posiadają podobny schemat opisu zjawisk cudownych, zaś by podkreślić świętość opisywanej osoby odwołują się do analogicznych zja-

wisk z ewangelii (wyrzucanie złych duchów, zwycięstwa nad wola przeciwników itp.). Trzeba pytać się, kim był autor i czy miał na celu pisanie opowieści alegoryzującej, apologii czy relacji. Jest rzeczą oczywistą, że relacje świadków przekazywane ustnie i na piśmie przez wieki mogą ulegać deformacjom.

Na przebadaniu świadków i źródeł, stwierdzeniu faktu zaistnienia bądź nie zaistnienia zjawiska oraz na określeniu jego warunków i okoliczności kończy się rola krytyki historycznej.

Istotnym zadaniem medycyny w dziedzinie weryfikacji krytycznej cudu jest opisanie stanu człowieka chorego przed i po uzdrowieniu. Innymi słowy, Kościół oczekuje od nauk medycznych odpowiedzi na następujące pytania: Czy w danym przypadku faktycznie miała miejsce choroba? Czy chory wrócił do zdrowia? Czy wyzdrowienie można wytłumaczyć w sposób naturalny?

Według słynnego kanonisty Prospero Lambertini, późniejszego Benedykta XIV (1740-1758), uzdrowienie może być uznane jako cudowne, jeśli:

- 1) choroba była ciężka - nieuleczalna albo trudna do uleczenia;
- 2) choroba nie była jeszcze w stadium kończącym się jej ustąpieniem (po którym mogłaby zaniknąć samorzutnie);
- 3) nie używano żadnych lekarstw lub jest pewność, że używane lekarstwa nie mogły być skuteczne;
- 4) ustąpienie było nagłe;
- 5) było całkowite (definitywne);
- 6) nie poprzedzało go przesilenie;
- 7) usunięta choroba nie powróciła.

Tego rodzaju postawienie sprawy w 1734 r. było ogromnym postępowaniem w kryteriologii cudu. Dzisiaj sytuacja ulega zmianie. Niektóre kryteria są przestarzałe, dodaje się inne. Ogólnie rzecz biorąc, pogląd jest następujący: jeśli na podstawie obiektywnej diagnozy choroba została rozpoznana jako ciężka i organiczna (np. wykazująca poważne uszkodzenie lub ubytek tkanek); jeśli nie było zaburzeń psychicznych, jeśli stwierdzono, że używane lekarstwa nie mogły być skuteczne, a uleczenie nastąpiło w czasie znacznie krótszym niż zwykle, jeśli jest ono sprzeczne z rokowaniami i całkowite - to uznaje się je za nadzwyczajne i niewytłumaczalne przy obecnym stanie nauk medycznych. „Nadzwyczajne i niewytłumaczalne przy obecnym stanie nauk medycznych” - tylko taki osąd może wydać komisja medyczna w ramach swoich kompetencji. Nie może ona zatem wypowiadać się negatywnie, że jakieś niewytłumaczalne wyzdrowienie nie jest cudem Bożym, ani pozytywnie, że u jego źródeł stoi przyczyna transcendentna.

Jak w praktyce odbywa się rozpoznanie medyczne uzdrowień, świadczą najlepiej prace komisji lekarskich przy sanktuarium w Lourdes. Dnia 11 lutego 1858 r. Maryja objawiła się tam Bernadecie Soubirous, a 25 lutego tegoż roku wytrysnęło w pobliżu miejsca objawień źródło, które zawiera całkiem zwyczajną wodę bez żadnych specjalnych właściwości leczniczych. A jednak po jej spożyciu lub zanurzeniu się w niej dokonywały się i dokonują uzdrowienia. W 1883 r. powstało Biuro Stwierżeń Lekarskich otwarte dla lekarzy, niezależnie od ich narodowości i wyznania. Liczy ono obecnie ponad 2000 członków. W latach 1946 - 1985 Biuro, uzupełnione w 1947 r. o Międzynarodowy Komitet Medyczny, sklasyfikowało 1350 przypadków ustania choroby (wcześniej ok. 2000). Dokumentacja i badania są prowadzone przy użyciu najnowocześniejszych środków. Osąd końcowy jest określany przy pomocy ocen: uzdrowienie pewne, prawdopodobne, dyskusyjne. We wspomnianym okresie zakwalifikowano jako pewne 74 uzdrowienia. Z nich 58 specjalne komisje diecezjalne uznały za cudowne. Najbardziej znany jest przypadek uzdrowienia Marii Bailly, chorej na gruźlicę otrzewnej.



W 1902 r. w towarzystwie lekarza Alexis Carrela, późniejszego laureata nagrody Nobla (1913), udała się ona do Lourdes, gdzie na jego oczach została uzdrowiona. Wydarzenie to Carrel opisał w słynnej książce „Podróż do Lourdes”. Maria Bailly zmarła w 1937 r. Ostatnie znane uzdrowienia, szeroko odnotowane w prasie, to uzdrowienia: Delizii Cirolli z Sycylii (uznane już za cudowne przez komisję diecezjalną), Jean-Pierre Bely (09.10.1987 r.) i S.Maryvonne Cochet (15.08.1988 r.).

Nawet jeśli stwierdzi się, że dane uzdrowienie jest niewytłumaczalne przy obecnym stanie nauk medycznych, rodzi podejrzenie, że jest ono wynikiem sugestii psychologicznej, emocji, telepatii, psychokinezy itp. W związku z tym trzeba jednak zauważyć, że:

b.1. Psychologia i psychoanaliza rzeczywiście odkryły wpływ sfery psychicznej, podświadomości na sferę somatyczną człowieka. Jednakże dyscypliny te wykazały również granice owego wpływu. Pośród uzdrowień psychoterapeutycznych nie odnotowano uzdrowień z raka, gruźlicy, organicznej ślepoty itp.

b.2. Leczenie psychoterapeutyczne może wywołać powolny powrót do normalnego funkcjonowania organizmu. Nie mamy tu natomiast do czynienia z natychmiastowym, szybkim uzdrowieniem jak w opisach cudów Jezusa czy w sanktuariach.

b.3. Rzeczą trudną jest przypisanie wpływowi sugestii lub egzaltacji religijnej uzdrowień, których doznały niemowlęta lub osoby w stanie agonalnym bez świadomości (a takie cuda miały miejsce).

b.4. W leczeniu psychoterapeutycznym energiami duchowymi stosuje się zwykle te same środki. W wypadku cudownych uzdrowień ten sam środek (np. woda w Lourdes) wywołuje różnorodne skutki (uzdrowienia z raka, gruźlicy, gangreny), albo różne środki powodują ten sam efekt (woda, recytacja różańca, zastosowanie relikwi, błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem).

b.5. Leczący energiami duchowymi dokonują tego często w kontekście wiary i modlitwy. Czasem dzielą się wręcz świadomością, że docierają do fundamentalnych mocy, którymi sami nie dysponują.

### *c) Refleksja teologiczna*

Jest rzeczą oczywistą, że gdy np. medycyna wydaje orzeczenie co do niewyjaśnialności danego uzdrowienia (a nawet jeśli waha się w tym orzeczeniu), to dla jego wyjaśnienia można i należy odwołać się do zbadania kontekstu religijnego nadzwyczajnego wydarzenia. Wypada dodać, że jesteśmy dzisiaj świadkami wspomnianej już ewolucji w ustaleniu kryteriów uznania danego wydarzenia za cudowne uzdrowienie. Na wspólnych zebraniach przedstawiciele Międzynarodowego Komitetu Medycznego, Biura Stwierdzeń Lekarskich i rady lekarskiej przy Kongregacji do Spraw Świętych w 1988 r. i w 1993 r. podkreślono konieczność większej autonomii porządku wiary w tej dziedzinie. Z jednej strony ostrożność Kościoła, chociaż zrozumiała, graniczy z przesadą - za cud uznano do tej pory mniej uzdrowień niż liczba tych, które obie komisje uznały za pewne i niewytłumaczalne. Z drugiej strony - stwierdzono na posiedzeniach - Kościół, na podstawie kryteriów wiary i głębokiego przekonania osoby uzdrowionej, mógłby składać dziękczynienie Bogu za cudowne uzdrowienie, nawet jeśli komisja medyczna waha się w określeniu charakteru niewyjaśnialnego wydarzenia.

Z tego wynika, że coraz poważniejszą rolę będzie odgrywać teologiczne rozpoznanie cudu prowadzone przez specjalne organa diecezjalne i Kongregację do Spraw Świętych. Badanie to polega na analizie okoliczności religijno-moralnych nadzwyczajnego wydarzenia. Tam, gdzie mamy do czynienia z cudem - znakiem Bożym, element zewnętrzny znaku odpowiada temu, co oznacza. Trudno mówić o nieznanym siłach lub o przypadku, gdy wydarze-



nie nadzwyczajne dokonuje się w kontekście: zaufania Bogu, heroizmu, świętości, modlitwy, pielgrzymki. Komisje badają ten kontekst według kryteriów wyznaczonych przez trzy pytania:

c.1. Kto go tworzy? Chodzi tu oczywiście o osoby cudotwórcy i odbiorcy cudu. Pierwszy - w myśl zasady *omne agens agit simile sui* - winien charakteryzować się wysokimi kwalifikacjami moralnymi (świętością), zaś drugi - zaufaniem Bogu i szczerością. To właśnie postuluje Nowy Testament, ostrzegając przed fałszywymi cudotwórcami.

c.2. W czym się wyraża? Teologia bada religijny charakter cudu, który przejawia się w samym wydarzeniu, okolicznościach oraz w skutkach. Wydarzenie nie może mieć charakteru czysto świeckiego lub być dziwaczne. Okoliczności nie mogą być niestosowne (areligijne, amoralne). Skutkiem cudu powinno być pogłębienie wiary i umocnienie postawy etycznej. Nadto element empiryczny (budzący zdziwienie) może stanowić tylko ekran dla objawienia rzeczywistości religijnej. Cud wykluczają: kuglarstwo i elementy komiczne. Stanowi on znak całkowicie darmowy i dlatego nieporozumieniem było słynne żądanie Renana („Życie Jezusa”, 1863), aby dla udowodnienia cudu powtarzać go kilkakrotnie przed komisją specjalistów.

c.3. Jaki jest związek kontekstu religijnego z faktem nadzwyczajnym? Związek ten pod względem czasowym i przestrzennym powinien być bliski, a oba elementy łączyć się.

Krytycznie rozpoznany kontekst religijny pełni decydującą rolę w odkryciu przyczyny i sensu cudu. Gdy wydarzenie nadzwyczajne dokonało się w kontekście prawdziwie ewangelicznym, to wniosek o zaistnieniu cudownego znaku Boga stanowi jedyne wytłumaczenie takiego faktu. Jeśli chodzi o jego sens, to w zależności od różnorodnych form kontekstu, okaże się on bądź wyrazem miłosierdzia Bożego, bądź też zapowiedzią pełni „przyszłego wieku”, bądź wreszcie potwierdzeniem nauki i dzieła danego świętego.

Opisane tutaj warunki, normy i etapy rozpoznania cudu znajdowały w ciągu wieków swoje szczególne zastosowanie w procesach kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych. Ich procedurę określił jako pierwszy papież Urban V w przepisach ustanowionych dla utworzonej przez niego Kongregacji Świętych Obrzędów (Konst. Ap. „*Immensa Aeterni Dei*” z 22.01.1588 r.), a rozwinął wspomniany Prospero Lambertini w dziele „*De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonisatione*” (1734-1738). W tej formie weszły one do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Dnia 25 stycznia 1983 r. Jan Paweł II konstytucją „*Divinus perfectionis Magister*” wprowadził nowe zasady i formy procesu. Dnia 7 lutego 1983 r. Święta Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych uzupełniła ją dekretem: „Normy dotyczące spraw kanonizacyjnych, które winny być zachowane w dochodzeniu diecezjalnym”.

Proces odbywa się odtąd na dwu płaszczyznach: diecezjalnej i Kongregacji do Spraw Świętych. W kwestii cudów, gdy idzie o stwierdzenie zaistniałego cudu, kompetentnym jest biskup, na którego terytorium cud się zdarzył. Postulator winien przedstawić biografię dotyczącą m.in. sławy świętości i cudów kandydata (*fama sanctitatis et signorum*) nie pomijając tego co mogło by być przeciwne sprawie. Jeśli Sługa Boży pochodził z instytutu zakonnego, większa część świadków musi pochodzić spoza instytutu. Winni być przedstawieni jako świadkowie lekarze leczący chorego, jeśli chodzi o cudowne uzdrowienie. Dochodzenie dotyczące cudów ma być przeprowadzone oddzielnie od dochodzenia dotyczącego cnót lub męczeństwa. Biskup po otrzymaniu krótkiej, ale dokładnej informacji postulatora na temat cudu, winien zlecić jednemu lub dwu biegłym wydanie orzeczenia. Jeśli chodzi o uzdrowienie, biskup lub jego delegat zasięga rady lekarza, który przedłoży pytania dla świadków, służące lepszemu naświetleniu faktu. Kopię dochodzenia przesyła się do Kongregacji.

Przedstawione Kongregacji materiały dotyczące cudów bada się na zebraniu biegłych (lekarze, jeśli idzie o uzdrowienia) i sporządza dokładną relację. Następnie są one dyskusyj-

wane na specjalnym posiedzeniu teologów i wreszcie na zebraniu kardynałów i biskupów. Ich orzeczenia przedstawia się Ojcu św., który sam ma prawo decydować o kulcie publicznym sług Bożych.

### Przypisy:

<sup>1</sup> Por. H. Waldenfels. O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Katowice 1993 s. 122-123.

<sup>2</sup> R. Latourelle. Miracolo. W: R. Latourelle, R. Fisichella. Dizionario di teologia fondamentale. Assisi 1990 s. 748.

<sup>3</sup> Jako literaturę warto polecić studentom fragmenty następujących publikacji: M. Rusecki. Cud w myśli chrześcijańskiej. Lublin 1991; J. Kudasiewicz. Biblia historia nauka. Kraków 1978 s. 334-363; T. Hergesel. Jezus cudotwórca. Katowice 1987; Ł. Kamykowski. Dlaczego Chrystus? Dlaczego Kościół? Kraków 1992 s. 50-66; „Communio” IX(1989) nr 6 (zwłaszcza artykuły L. Baltera, K. Stocka i T. Mangiapana). Pożyteczna będzie także lektura hasła „cud” (w oprac. J. Flisa, E. Kopia, J. Kudasiewicza, R. Łukaszyka, L. Stachowiaka) w: EK t. 1 kol. 642-662.

<sup>4</sup> F. Dostojewski. Bracia Karamazow. T. 1. Warszawa 1970 s. 309-314. Por. H. Seweryniak. Semantyka cudu. „Communio” IX(1989) nr 6 s. 94-95.

<sup>5</sup> W. Kasper. Jezus Chrystus. Warszawa 1983 s. 85.

<sup>6</sup> Na temat ujęć redakcyjnych cudów Jezusa por. J. Kudasiewicz, jw. s. 348-352; M. Czajkowski. Sens antropologiczny czy teologiczny synoptycznych cudów Jezusa. W: J. Frankowski (red.). Warszawskie Studia Biblijne. Warszawa 1976 s. 70-87; X. Léon-Dufour. Mówienie o cudach dzisiaj. „Życie i Myśl” 26(1976) s. 25-37; H. Verwey. Gottes letztes Wort. Düsseldorf 1991 s. 432-440.

<sup>7</sup> Na temat historyczności cudów Jezusa por. J. Kudasiewicz, jw. s. 341-347; R. Latourelle. Miracles de Jésus et théologie du miracle. Montréal - Paris 1986 s. 59-269.

<sup>8</sup> Por. E. Drewermann. Tiefenpsychologie und Exegese. T. 2. Olten u. Freiburg im B. 1985 s. 46-310; Das Markusevangelium. T. 1. Olten 1987 s. 1-123; Por. C. Flipo. „La parole qui guérit” d'Eugen Drewermann. „Christus” 40(1993) ss. 299-302.

<sup>9</sup> Problematykę tę najpełniej opracował i rozwinął M. Rusecki we wspomnianym dziele „Cud w myśli chrześcijańskiej”.

<sup>10</sup> Por. R. Latourelle, jw. s. 301-347; M. Rusecki, jw. s. 337-453.

<sup>11</sup> Problematykę rozpoznania cudu opracowano m. in. na podstawie: E. Kopeć. Apologetyka. Lublin 1974 s. 79-99; M. Rusecki, jw. s. 453-484; R. Latourelle, jw. s. 348-376.

### 1. Religia i sens życia z perspektywy teologicznej

Poszukiwanie sensu życia mieści do podstawowych pytań ludzkiej egzystencji. Mowa tu o człowieku jest brzołą poszukująca celów, które orientują życie jako całość i poszczególne jego fragmenty. Pyta o sens życia nie uznaje człowieka za potęgę. Nauka nie jest w stanie włożyć pełnej odpowiedzi na to pytanie, nie potrafi ich usnąć właściwie postawić. Tam, gdzie jawia się problemy sensu życia, tam też występuje na szczeblu problem religii. Jeżeli nawet nie ma statystycznych różnic (konkretów) między wierzącymi i niewierzącymi w intensyw-