

jego publikacje obejmują szeroki zakres tematyczny; podejmował w nich m.in. zagadnienia z następujących dziedzin: eklezjologii - *Esquisses du mystère de l'Église* (P 1941), *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (P 1950), *Sainte Église* (P 1963; *Christus i zbawienie świata*, Kr 1968), *L'Église. une, sainte, catholique et apostolique* (P 1970), *Ministères et communion ecclésiale* (P 1971; *Kościół jako sakrament zbawienia*, Wwa 1980), *Eglise et papauté* (P 1994), historii doktryn eklezjologicznych - *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age* (P 1968), *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne* (P 1970), ekumenizmu - *Chrétiens désunis* (P 1937), *Aspects de l'oecuménisme* (Bru 1962), *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (P 1964), *Diversités et communion* (P 1982), *Essais oecuméniques. Le mouvement. Les hommes. Les problèmes* (P 1984), Tradycji - *La Tradition et les traditions. Essai historique* (P 1960), *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (P 1963), *La Tradition et la vie de l'Église* (P 1963), pneumatologii - *La Pentacôte* (P 1956), *Je crois en l'Esprit Saint* (P 1979; *Wierzę w Ducha Świętego I-III*, Wwa 1995-96), *La Parole et le Souffle* (P 1984); teologii laikatu - *Jalons pour une théologie du laïc* (P 1953), *Si vous êtes mes témoins... Trois conférences sur Laïc, Église et Monde* (P 1959), posoborowego rozwoju teologii - *Situation et tâches présentes de la théologie* (P 1967), *Concile de Vatican II. Son Église. Peuple de Dieu et Corps du Christ* (P 1984).

Roman Słupek SDS

CREDO → Symbole wiary

CUD, znak Bożego działania w świecie dla zbawienia człowieka; służy do wyrażenia

objawienia się → Boga w historii, oznacza Jego konkretne czyny zbawcze. ujawniające się w pełni w → Jezusie Chrystusie, będącym pełnią → Objawienia Bożego i jego pierwszym świadkiem c. biblijne wskazują na Niego, objawiają Go i uwierzytelniają Jego Boskie posłannictwo.

I. W PIŚMIE ŚWIĘTYM najczęściej używanymi wyrażeniami na określenie wydarzeń cudownych są: hebr. *oth* (gr. *semeion*, łac. *signum*) - znak, oznaczający ważne zdarzenie, zwiastujący i przekazujący ważne orędzie oraz wskazujący na coś niewidzialnego, ważniejszego; hebr. *geburah* (gr. *dynamis*, łac. *virtus*) - akt mocy Bożej, dzięki której czyny Boga mają charakter wzniosły, wyzwalaający i zbawczy; hebr. *ma'ase* (gr. *ergon*) - czyn, dzieło Boga wyrażone w historii. W Biblii sens terminów *oth*, *geburah*, *ma'ase* ma charakter teol.; rzadko natomiast występują takie terminy, jak: hebr. *mophet* (gr. *teras*, łac. *miraculum*) - rzecz nadzwyczajna wywołująca zdziwienie; hebr. *nihla'oth* (gr. *thaumasia*), które ma podobne znaczenie; gr. *paradoxa* - rzeczy niewiarygodne, budzące zdumienie i strach; gr. *aretai* - dzieła potęgi. Te ostatnie wyrażenia, zvl. *miraculum*, zostały przyjęte na określenie c. w teologii średniow. i w językach nowoż., co w popularnym rozumieniu funkcjonuje do dziś.

II. DZIEJE POJĘCIA zasadniczo kształtowały się od historiozbawczego rozumienia c. do jego ujęcia przyrodniczo-filozoficznego:

1. Starożytność i średniowiecze - Jezus w swej misyjno-zbawczej działalności w sposób oryginalny związał orędzie przez siebie głoszone z c.; → cuda Jezusa pełniły ważne funkcje w ekonomii → zbawienia; były → znakiem objawienia się Boga, nadejścia ery mesjańskiej. → Królestwa Bożego na ziemi, czasu zbawienia i jego pełni, uwierzytelnienia posłannictwa Jezusa i częścią Jego orędzia. Taki sposób pa-

trzenia na c. Jezusa jest zachowany we wszystkich najwcześniejszych pismach nowotest. i w Ewangeljach, przy czym Ewangelisci uwypuklają bardziej chrystof. i historiozbawczy sens c.; tak też na c. Jezusa patrzył Kościół pierwotny, czego wyraźne ślady znajdują się w Dz – c. są bardzo mocno osadzone w zbawczym planie Boga i powiązane ze zbawczymi wydarzeniami Jezusa Chrystusa, z Jego nauką, męką, śmiercią i → zmartwychwstaniem oraz z Jego Osobą (2, 22 n.; 4, 10 nn.; 10, 37 n.).

W okresie patrystycznym, przy zasadniczej kontynuacji takiego stanowiska (objawieniowy, chrystof., historiozbawczy i eklezjologiczny wymiar c.), powstają okoliczności, które stawiają przed → apologetami wczesnochrześcijańskimi i → Ojcami Kościoła nowe problemy do rozstrzygnięcia. Chodziło gł. o zarzuty wysuwane przez Celsusa, Porfiriusza, Filostratosa i pogan, jakoby c. były czynione także przez innych taumaturgów; zatem c. Jezusa nie mogą mieć waloru potwierdzającego dla nauki objawionej. Obrona przed zarzutami szła więc w kierunku wykazywania probatywnego wymiaru c.; rozważania dotyczyły także oryginalności c. Jezusa, zwł. w zakresie sposobu ich dokonywania, natychmiastowego skutku oraz ich znaczenia (Atenagoras, Tacjan, Justyn, Minucjusz Feliks, Ireneusz z Lyonu, Tertulian, Orygenes, Grzegorz z Nisy, Laktancjusz); wiele uwagi poświęcono c. dziejącym się w chrześcijaństwie, które również powodowały szybki jego rozwój. W tych rozważaniach była jeszcze zachowana łączność c. z nauką objawioną, zwł. z Osobą Jezusa Chrystusa i wydarzeniami zbawczymi, w świetle których pełniły one swój walor motywacyjny.

Św. Augustyn określił c. jako „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis” (*De utilitate credendi*, 1633) lub „aliquid insolitum supra facultatem naturae et praeter spem admirantis”

(*Comment. in Joan. vact.*, 8): c. jest czymś niezwykłym, co się jawi ponad możliwością natury i poza oczekiwaniem podziwiającego. W Augustynowym określeniu c. eksponowano 2 rysy: psychol., czyli że c. budzi zdziwienie, i rel. – że powoduje zainteresowanie sprawami religijnymi. Komentatorzy utrzymywali, że Augustyn, uwypuklając w c. stronę teratyczną, przeniósł częściowo punkt ciężkości rozważań o c. i jego funkcjach z płaszczyzny przedmiotowej na psychol.; c. zwracał na siebie uwagę swą niezwykłością, budził ciekawość i zainteresowanie sprawami rel., naprowadzał na rzeczywistość nadprzyrodzoną. X. Léon-Dufour twierdzi, że tym samym Augustyn pomniejszył walor i znaczenie c.; jednakże Augustyn nie zerwał ścisłego związku c. z Objawieniem Bożym, ze → słowem Bożym (widział go nadal w perspektywie teol.); uczynili to dopiero jego następcy i komentatorzy, którzy pomijali ten aspekt jego nauki. W kaznodziejstwie Grzegorz I Wielki z predylekcją podkreślał mor. skutki c., zwł. w zakresie budowania wiernych; wprawdzie w jego rozważaniach występowały i inne funkcje c. – podobnie jak u Augustyna i Leona I Wielkiego – jednakże poprzez nie wszystkie przebiegał aspekt moralno-pedagogiczny c.; popularne „posługiwanie się c.” sprawiało niekiedy wrażenie, że jest on jakby faktem samoistnym, oderwanym od związku z Objawieniem i od jego kontekstu; nadto c. był u niego niewyraźnie odróżniany od nadzwyczajnych zjawisk przyrody. Później przyczynili się do tego kaznodzieje i filozofowie arabscy, gł. Szkot Eriugena, oraz Żyd Mojżesz Majmonides, którzy ze swym neopłatońskim i panteistycznym podejściem do c. zatarli różnicę między c. a zjawiskami naturalnymi – tym samym dystans między c. a Objawieniem powiększał się; c. coraz częściej był uważany za fakt zewn. wobec Objawienia.

W kontekście tych hist. uwarunkowań św. Tomasz z Akwinu, uwzględniając z jednej strony dorobek tradycji chrześc., a z drugiej niebezpieczeństwo roztopienia się pojęcia c., w sposób szczególny wyakcentował transcendencję fizyczną c., tym bardziej że już św. Anzełm zaczął definiować c. poprzez przyczynowość sprawczą i badać go niemal wyłącznie w odniesieniu do praw przyrody; kontynuowali to stanowisko – przygotowując grunt dla Tomasza – Wilhelm z Owernii, Wilhelm z Auxerre, Aleksander z Hales oraz Albert Wielki. W konsekwencji punkt ciężkości w rozważaniach o c. został przeniesiony na relację „faktu niezwykłego” do praw natury. W tej perspektywie Tomasz pisał: „miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem naturae” (STh 105, 7. a. 1), i dalej dodaje: [...] „quod fit praeter ordinem totius naturae creatae” (tamże 1q 110 a. 4); za c. uważał więc taki fakt, który przekraczał cały porządek natury i jej siły sprawcze, i jako taki mógł być skutkiem działania Pierwszej Przyczyny. W świetle tego określenia coraz większa stawała się trudność, w jaki sposób c. może uzasadniać czy dowodzić naukę objawioną; były to *de facto* różne płaszczyzny.

Św. Tomasz zwrócił uwagę, że przy dowodzeniu z c. nie można mówić o dowodzeniu wprost typu apriorycznego czy aposteriorycznego; przyjmował, że dowodzenie doktryny nadprzyr. z c. ma charakter dowodzenia ze znaku, któremu przyznał jednak apodyktyczność, gdyż daje ono oczywistość czewn., usuwającą wszelkie racjonalne wątpliwości. Podstawę tej oczywistości Akwinata widział w 2 nieobalalnych przesłankach – absolutnej transcendencji c. i prawdomówności Boga. Z nich wyciągnął wnioski, że c. dowodzi prawdy objawione, ponieważ Bóg nie może być świadkiem fałszu. Owa oczywistość dowodowa dotyczy

nie treści objawionej, ale faktu jego Boskiego pochodzenia. Zasadnicze pytanie, w jaki sposób c. poświadcza prawdę objawioną, pozostawało jednak nadal nie rozwiązane. Tomasz, choć tym zagadnieniem nie zajmował się wprost, skonstruował pewne rozumowanie oparte na analogii, wg którego c. łączy się z nauką objawioną w taki sam sposób, jak pieczęć z dokumentem. Ponieważ nikt nie może czynić c. oprócz Boga, On jedynie dysponuje ową „pieczęcią”: jeśli swoje nauczanie lub posłańców potwierdza On c., to równocześnie dowodzą one, że rzeczywiście nauczanie to pochodzi od Boga, tym bardziej że Bóg jako Prawda Najwyższa nie może poświadczać fałszu.

Rozumowanie Akwinaty przyjęło się powszechnie w teologii kat. i późniejszej → apologetyce, jakkolwiek nie nastąpiło to od razu. W XIII i XVI w. większym uznaniem cieszyła się szkoła franciszkańska, opowiadająca się za augustyńską koncepcją c.; od czasów św. Bonawentury główni jej przedstawiciele (Henryk z Gandawy, Piotr Olivi, Gwido Terreni, Ryszard z Mediavilla, Mikołaj z Liry, Jan Duns Szkot), broniąc wolności i zasługi wiary, sprzeciwiali się apodyktyczności dowodzenia z c. i relatywizowali jego walor.

Poglądy św. Tomasza początkowo kontynuowali: Idzi Rzymski i G. Baconthrop. R. Holcot natomiast posunął się aż do determinizmu racjonalistycznego, wg którego c. przymusza do wiary, będącej funkcją intelektu. Obok tego stanowiska, wśród dominikanów przyjmuje się także pogląd umiarkowany w stosunku do skuteczności dowodowej c.; miał on jednak mniej zwolenników. Pierwszym jego przedstawicielem był Durandus. Do rozpowszechnienia poglądów Tomasz przyczynił się najpierw Dionizy z Kartuz, a później – najślynniejszy komentator Tomasza z Akwinu – Tomasz de Vio (Kajetan). Od niego rozpoczął się wła-

ściwie renesans tomizmu, a wraz z nim i c. ujmowanego tylko w relacji do praw natury w funkcji motywacyjnej.

W XVI w. doszło jeszcze do absolutyzacji funkcji dowodowej c., wynikającej z jego transcendencji fizykałnej. Zdecydowanie przeważało stanowisko umiarkowane; reprezentowali je Francesco de Vittoria, Melchior Cano i Franciszek Suarez, którzy funkcji motywacyjnej c. przyznają pewność mor.; jedynie „mirakulowani” – wg nich – mogą mieć pewność najwyższego stopnia, jednakże nie metafizyczną.

2. Czasy nowożytne – Proces ekspozowania transcendencji fizykałnej i absolutyzacji funkcji dowodowej c. dokonywał się stopniowo, ale systematycznie, w czasach nowoż.; było to uwarunkowane wielorakimi przyczynami, które niemal prowokowały taki pogląd na c.: 1° podstawowe uwarunkowania – M. Luter, idący początkowo za poglądami tzw. drugiej szkoły augustyńskiej, a później Jana Gersona, Piotra z Ailly, a przede wszystkim Wilhelma Ockhama, zsubiektywizował pojęcie c.; tym samym podważał tradycyjne pojęcie c. i argumentację na jego podstawie. Przecistawiając się średniow. „praktykom taumaturgicznym” z jednej strony i skrajnemu intelektualizmowi w teologii z drugiej, sprowadził wiarę do czystej ufności, w której rozum i racje rozumowe prowadzące do niej nie odgrywały prawie żadnej roli; c. zewnętrzne w stosunku do Objawienia są zbyteczne, a jedynymi c. są c. wiary i odpuszczenia grzechów; c. to właściwie zdarzenie czysto wewnętrzne. I. Kant dał temu pogładowi podstawy filoz., a F. Schlegiermacher wyciągnął praktyczne konsekwencje; wg niego istnieją tylko kryteria wewn., oparte na wewn. świadectwie → Ducha Świętego; są one jedyną gwarancją prawdziwości Objawienia i wiary; c. jest jedynie uczuciem doświadczenia miłosierdzia, przykładem do naśladowania (imitacjonizm), nazwą reli-

gijnego odczuwania świata. Tego typu poglądy na c. utrzymywały się stale w → protestantyzmie.

Teologia kat. – na zasadzie reakcji – przesadnie akcentowała transcendencję empiryczną c. i budowaną na niej funkcję dowodową. Drugą przyczynę takiego stanowiska apologetyki kat. stanowił racjonalizm i determinizm. Kartezjusz zapoczątkował w eur. kulturze racjonalizm, który największe triumfy święcił w XVIII i XIX w., zwł. w okresie oświecenia; rozum ludzki został w nim podniesiony do rangi najwyższej i jedynej zasady, wyrokującej nawet o tym, co jest możliwe, a co nie. Podstawę do takiego mniemania stanowiły także pierwsze sukcesy w zakresie nauk przyrodniczych (G. Galileusz, G. Bruno, I. Newton, R. Boyle) i związana z nimi wiara w nieograniczone możliwości poznawcze rozumu i nauki. Także pod ich wpływem odżył determinizm, który przybierał niekiedy skrajne formy w postaci determinizmu mechanicystycznego (m.in. Galileusz, T. Hobbes, B. Spinoza, P.S. Laplace, G.W. Leibniz). W takiej interpretacji świata nie było miejsca na ingerencje Boga w świat natury i historii, który się kierował swymi immanentnymi prawami działającymi w sposób konieczny. Wówczas c. zaczęto określać jako fakt sprzeczny z prawami przyrody lub wyjątek w stosunku do nich, lub też że Bóg, czyniąc c., zawiesza ich działanie. Deści (E. Herbert, P. Bayle, Ch. Blount, J. Toland, J. Locke, B. Franklin, F. Voltaire; → deizm), podobnie jak wielu filozofów i przyrodników tego czasu, przyjmowali, że prawa te pochodzą od Boga, co jednak wykluczało możliwość cudownej ingerencji Boga w świat, gdyż Bóg burzyłby porządek przez siebie ustanowiony i zaprzeczałby sam sobie; zakwestionowano nawet możliwość c.; w takiej sytuacji teologowie kat. znów byli zmuszeni do obrony możliwości c., koncentrując się niemal całkowicie na jego stronie

fizycznej, do której zwykle c. redukowano; to miało zapewnić c. pełnienie funkcji dowodowej.

Od Spinozy, H.S. Reimarus a H.A.G. Paulusa rozpoczęła się naturalistyczna interpretacja zjawisk cudownych; nie odrzucali oni świadectw hist. (najczęściej bibl.) mówiących o zdarzeniach cudownych, ale sądzili, że wszystkie c. dadzą się wytlumaczyć w sposób naturalny; takie stanowisko znów prowokowało akcentowanie w kat. apologetyce transcendentnej przyczyny *cudu*.

G.L. Baur i D.F. Strauss, a później F. Renan, poddali krytyce → wiarygodność świadectw bibl., także z powodu występowania w nich opisów cudownych zdarzeń. Pod wpływem filozofii Hegla podważali fakty hist. w nich zawarte, utrzymując, że Ewangelie zajmują się jedynie rozwojem idei rel., zwł. soterycznej. Stąd zarówno oni, jak i ich skrajni następcy (C.G. Heyne, W.M.L. Wetthe, J.G. Eichhorn, J.B. Gabler, B. Bauer), c. Jezusa i c. chrześcijańskie uważali za podania mitologiczne.

Prawdopodobnie z bardziej umiarkowanego skrzydła uczniów Straussa powstała szkoła → historycznoreligijna, która c. biblijne uważała za zapożyczenia z innych religii (helleńskich, babilońskich, perskich, egipskich, a nawet indyjskich); gł. przedstawicielami tej szkoły byli: W. Bousset, R. Reitzenstein, F. Cumont, A. Harnack, K.H. Weizsäcker, A. Réville. Porównawcze studia nad religiami przyczyniły się do badań literackich nad Ewangeliami, w tym także nad opowiadaniem o c., stanowiącym specjalny gatunek literacki (M. Dibelius, R. Bultmann).

Wyżej wymienione poglądy postawiły przed apologetyką kat. wiele problemów, gdyż podważały u samych podstaw pojęcie, możliwość i funkcję motywacyjną c.; by apologetyka mogła spełniać swoją rolę,

należało wcześniej uporać się z powyższymi zarzutami. W pracach apologetyków wiele miejsca zajmowały odpowiedzi na zarzuty, natomiast wykład pozytywny był dość ogólny i zdawkowy. Prawdopodobnie mniemano, że gdy wyjaśni się trudności co do historyczności cudownych faktów, ustali się ich możliwość i transcendentną przyczynę, wykaże na podstawie założeń teol., że w innych religiach c. są niemożliwe, a zatem c. chrześcijańskie nie mogą być zapożyczone wówczas c. spełni funkcję dowodową w sposób prawie automatyczny. Postępowanie tego typu uwidacznia się już w polemice z protestantyzmem w kwestii wiary i jej podstaw oraz w konfrontacji z nowoż. empiryzmem i determinizmem, w którym następuje dość szybki proces absolucyzacji dowodu z c., gdyż to była jego gł. funkcja (w niej mieścił się sens c.). Widoczne się to stało już u F. Malwendy, V. Ferrero, N. de Prado, J. de Lugo, który chociaż szedł za Suarezem, jednak szeroko zanalizował i mocno uwypuklił ideę c. jako pieczęci, na co później będą się ciągle powoływać inni teolodzy. Pietro de Lorca prawdopodobnie jako pierwszy stwierdził, że c. prowadzi do oczywistości prawdy objawionej. W tym czasie ustalili się poglądy, że siła motywacyjna c. wynika z jego natury jako faktu działanego przez Przyczynę Pierwszą, dlatego jest on skutecznym i nicobalalnym dowodem prawdy objawionej (dowodem niemalże absolutnym), którego nie można nadużyć.

Pogląd ten dość długo utrzymywał się na terenie teologii kat.; w tym duchu, chociaż w sposób zróżnicowany, wypowiadali się: J. Perrone, J. Kleugen, M.J. Schœben, J.B. Franzelin, K. Gutberkt, J. Bautz, F. Hettinger, S. Weber, L. Köster, P. de → Broglie, A. → Gardeil, R. → Garrigou-Lagrange, E. Seiterich, A. Tanguerey, P. Schanz, H. Dieckmann, H. Pinard de la Boullaye i wielu innych.

Do ugruntowania, przynajmniej częściowego, tego poglądu przyczynił się też I Sobór Wat.; zdaniem niektórych autorów miał on całkowicie iść po tej samej linii, o czym miałyby świadczyć jego końcowa wypowiedź w kanonie 3: „gdyby ktoś twierdził [...], że na ich [c. – M.R.] podstawie nie da się należycie uzasadnić Bożego pochodzenia religii chrześcijańskiej – n.b.w.”. Wielu autorów – jak zaznacza A. Vaçant – na podstawie powyższej wypowiedzi, jak i innej, wg której c. jest dostosowany do inteligencji wszystkich, utrzymywało, że jest on skutecznym środkiem dowodzenia tak dla wierzących, jak i niewierzących. Jednakże, jak stwierdza E. → Kopeć, na podstawie tych i innych wypowiedzi soboru w używanych zwrotach (np. „dowód objawienia”, „najlepszy znak objawienia”, „argument o najwyższej pewności”) nie można się dopatrywać dowodu na oczywiste poznanie faktu Objawienia; argument z c. należy do kategorii znaku, a ten nie dopuszcza dowodzenia ścisłego.

Skutki rozwoju problematyki c. w kontekście różnych epok hist. i ich uwarunkowań filoz. były następujące: „wyprowadzenie” c., należącego do dzieł objawieniowych i zbawczych, z Objawienia, i widzenie go jako faktu zewn. wobec Objawienia; sprowadzenie istoty c. do transcendentnej fizykałnej (czyli ujmowanie go w relacji do praw przyrody i przyczyny sprawczej) oraz jedynie do funkcji motywacyjnej i dowodowej; Bóg w c. potwierdzał swą moc i prawdę Objawienia (nie oznacza to, że „przy okazji” nie widziano w c. dobra wyświadczonego człowiekowi, np. wyzwania od chorób, grzechu, dominacji szatana, ale te były tylko podstawą głównego wniosku); nadto argumentację z c. oderwano od innych argumentów (→ argumentacja w teologii fundamentalnej): c. stał się jakby samoistny;

2° przesłanki do nowych ujęć – Byłoby zbytnim uproszczeniem widzenie problematyki c. i jego funkcji motywacyjnej w czasach nowoż. jedynie w przedstawionej wersji. W czasach patrystycznych zagadnienie c. było inaczej rozumiane – wywodziło się ono przede wszystkim z *Pisma św.*, które interpretowano w duchu czasu; do takiego rozumienia próbowała częściowo wracać szkoła franciszkańska. W historii myśli teologiczno-apologijnej spotyka się głosy nawołujące do powrotu do źródeł, także w kwestii c., jednakże były one albo nie dostrzegane w danym czasie, albo też krytykowane jako osłabiające lub podważające walor dowodowy c.; niemniej przygotowywały drogę, chociaż powoli, do odnowy tej problematyki, która nastąpiła w w. XX.

Do prekursorów odnowy problematyki c. należy B. Pascal; na jego stwierdzenie, że c. objaśnia naukę objawioną, a ta wyjaśnia c. i wzmacnia jego walor probatyczny (obiektywne rzeczywistości uzasadniają się nawzajem), powołują się bardzo często współcz. autorzy; Pascal nalegał, by c. w funkcji motywacyjnej był rozpatrywany łącznie z argumentem z proroctw i Osobą Jezusa Chrystusa, do którego c. prowadzi.

Podobne stanowisko reprezentował J.H. Newman, występując bardzo mocno przeciwko ujmowaniu c. jako wyjątku od praw przyrody; c. bowiem należy do porządku czy – jak się wyraża – systemu Objawienia, które w pewnym sensie samo jest cudowne. Wśród wielu motywów wiarygodności Objawienia, jakie przyjmował, największą skutecznością motywacyjną przyznawał c. jako motywowi jasnemu i prostemu. Jednakże ten motyw winien być rozpatrywany w kontekście innych i łącznie z nimi; wtedy niewystarczalność jednego z nich może być rekompensowana mocą innych (→ konwergencji argument). Wprawdzie występują u Pascala także

pewne elementy ujęcia tradycyjnego, jednak są one nieco łagodzone, np. pogląd, że c. jest pieczęcią Objawienia – stwierdzeniem, iż budzi on świadomość moralną człowieka i jego uśpione naturalne ukierunkowanie ku Bogu, przypomina obowiązkowi rel.-mor.; Newman nalegał nie tyle na przyczynę sprawczą c. – chociaż tego zagadnienia nie pomijał w swych rozważaniach – ile na przyczynę celową, która lepiej ukazuje rel. bogactwo c.; do tego porządku bowiem c. należy; c. posiada swój „głos” i „język”, który trzeba usłyszeć, aby ten mógł przemawiać do człowieka.

E. Müller rozważał c. gł. w świetle idei stworzenia; jego zdaniem c. jest dalszym ciągiem stwórczej działalności Boga; zależy on całkowicie od woli Bożej, a nie od natury; równocześnie jest on formą wyniesienia człowieka na wyższą płaszczyznę bytowania i osiągnięcia przez niego przeznaczenia. C. i Objawienie stanowią jakby 2 aspekty działania Bożego; c. jest niejako Objawieniem zmysłowym, dlatego jakby niższym nieco od Objawienia nadprzyr., chociaż, podobnie jak natura i nadnatura, stanowią z nim jedną całość. Objawienie Boże i c. są całkowicie skierowane do człowieka i do całej jego osobowości. Człowiek te działania Boże winien przyjmować jako zbawcze zdarzenia, obrazujące pełnię zbawienia w Jezusie Chrystusie. Müller postuluje też, by c. rozważać w perspektywie → zmartwychwstania, od którego płynie jego moc zbawcza i motywacyjna.

Do XIX-wiecznych twórców koncepcji c. i motywowaniazeń należy także M. → Blondel. Wyraźniej niż inni zwraca on uwagę na znakowy charakter c., z którego winny wpływać inne funkcje, zwł. motywacyjna; akcentuje przy tym jego warstwę treściową, która może być przyjęta w wierze. W świetle tego kontestuje on tradycyjne dowodzenie z c., które jako takie musi być uza-

leżnione od wewn. dyspozycji człowieka i łaski; c. odpowiada w pełni wewn. predyspozycjom człowieka. Jak Objawienie, tak i c. idzie po linii natury ludzkiej ukierunkowanej ku Bogu; c. może być właściwie rozumiany i pełnić funkcję motywacyjną tylko w płaszczyźnie religijnej.

Wymienieni prekursorzy nowego ujęcia c. i jego funkcji powoli, ale ciągle oddziaływali na swoich uczniów i zwolenników, tak że ich poglądy względnie systematycznie zaczęły przenikać do literatury XX w.

Do rewizji tradycyjnego pojęcia c. przyczyniły się nowe prądy w filozofii i kulturze, które zaczęły przenikać do teologii (także do teologii c.). Egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia życia i metodologia nauk podważyły wiele podstawowych twierdzeń racjonalizmu, pozytywizmu i scjentyzmu, z którymi bardzo poważnie liczyła się ówczesna apologetyka, przeprowadzając dowodzenie z c.; pod ich wpływem w znacznym stopniu 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; wyrastający na tym tle → personalizm przenikał coraz odważniej i szerzej do refleksji teol., co przyczyniało się do zmiany myślenia teol. i reinterpretacji podstawowych pojęć teol., gł. Objawienia Bożego oraz wiary, w kategoriach personalistycznych. W tym kontekście inaczej zaczęto patrzeć na c. jako znak wiarygodności Objawienia. Wstawiony w międzyosobową relację objawiającego się Boga i człowieka odpowiadającego na Boży apel, c. stawał się znakiem komunikacji osobowej, rodzajem zaproszenia do dialogu, osobowym świadectwem Boga o sobie, specjalnym działaniem Boga dla najwyższego dobra

człowieka, który doświadczał w nim miłości i dobroci Boga oraz zbawienia.

Postrzeganie c. w nowych kategoriach znaku było w teologii ułatwione dzięki temu, że na przełomie wieków XIX i XX nastąpiło większe zainteresowanie znakiem na terenie logiki; rozwinęła się nowa jej część pod nazwą „semiologia”. Badania te spowodowały, że zagadnieniem znaku zainteresowały się różne dziedziny nauki, w tym i apologetyka, która jako pierwsza w ramach teologii zastosowała pojęcie znaku do c., a nawet włączyła je do teorii apologetyki i teologii → fundamentalnej. Kategoria znaku lepiej i wszechstronniej pozwala wyrazić istotę c. i jego funkcje.

III. C. JAKO ZNAK I SYMBOL. — Proces kształtowania się semejotycznej koncepcji c. i wynikających zeń funkcji dokonywał się stopniowo; elementy znakowego rozumienia c. na początku XX w. występowały m.in. u L. Foncka, L. Fillona i P. Schanza. Pierwszy z nich zajął się bliżej analizą biblijnej terminologii c., także terminu znak; drugi wyeksponował rel. znaczenie c. Jezusa i ich związek z Objawieniem; rel. ujęcie c. podkreślone przez Schanza (a więc inne niż filozoficzno-przyrodnicze) wiązało się z widzeniem go w kategorii znaku; rozwijali je także: E. Nourry, E. Portalié, F. Mallet, J. Le Roy, L. de → Grandmaison, J. Huby. Obok rel. spojrzenia na c. cechą charakterystyczną ich twórczości było dość ścisłe widzenie go w perspektywie Objawienia i uzależnianie jego funkcji motywacyjnej od tego związku. Nadto rozpoznanie c. i skuteczność funkcji motywacyjnej w coraz większym stopniu zaczęto warunkować podmiotowymi dyspozycjami człowieka.

Za twórców semejotycznej koncepcji c. uchodzą: J. → Mouroux, E. Measure, J. Clémence, A. Liégé, C. Dumont, L. Monden, R. → Latourelle, R. → Guardini, J.P. Charlier i E. Dhanis; stopniowo dopraco-

wywali oni różne aspekty pojęcia c. jako znaku, jego funkcji oraz zagadnienie rozpoznania c., podmiotowych uwarunkowań tego procesu i skuteczności funkcji motywacyjnej; jednakże nie określano bliżej struktury znaku i natury c. jako znaku. Zwykle za Measurem przyjmowano, że znak ma 2 podstawowe elementy strukturalne: widzialny i niewidzialny, materialny i formalny; to określenie znaku zastosowane do c. pozwalało już stwierdzić, że rzeczywistość c. nie wyczerpywała się w elemencie fizycznym, widzialnym, otycznym, oraz że w jego strukturze zawarty jest również element nadprzyr.; za Measurem i niezależnie od niego podkreślano, że podstawową funkcją c. jako znaku jest odsyłanie do innej rzeczywistości, naprowadzanie na nią.

Nieco precyzyjniej zagadnienie c. jako znaku rozwiązywali personaliści, gł. Mouroux, Guardini, Liégé, Dondeyne, Dhanis, Monden, Kopeć; widzieli oni znak jako środek komunikacji międzypersonalnej, poprzez który wytwórca znaku przekazywał jego odbiorcy jakiś komunikat celem nawiązania z nim kontaktu. W tym ujęciu c. stawał się znakiem „Kogoś” dla kogoś i znakiem „czegoś” — miał pełnić funkcję komunikatywną i informatywną. Ujęcie c. w perspektywie dialogu interpersonalnego uwypukliło nowe jego aspekty: korespondencję z personalistycznie rozumianym Objawieniem i wiarą. Jednak w tym ujęciu mało mówiono o podstawowym złożeniu c. z elementu widzialnego i niewidzialnego, co tak eksponował Measure; zaważano w nim również funkcję c. jako znaku tak pojętego; poza komunikatywną i informatywną inne funkcje c. były pomijane, albo wyprowadzane dość dowolnie.

Uwzględniając w całej rozciągłości dorobek w wypracowywaniu semejologicznej koncepcji c. i jego funkcji trzeba pokusić się o ujęcie c. jako znaku. Podstawę do tego stwarza nowe, dość wszechstronne ujęcie

znaku, w którego strukturę wchodzi następujące elementy: komunikat i jego nośnik (treść i medium), nadawca i odbiorca, odniesienie i kod.

Pierwsza para elementów to element znaczący (*signifié*) i znaczonej (*signifiant*) oraz tryb znaczeniowy. Stosunek między elementem znaczącym i znaczoną w znaku jest zawsze konwencjonalny. W c. jako znaku element znaczący stanowi nadzwyczajne wydarzenie nie dające się wytłumaczyć w sposób naturalny, które przekazuje określoną treść, orędzie; stosunek między nimi nie jest konwencjonalny, lecz nadany (w sposób bezpośredni lub pośredni, wyraźny lub nieco ukryty) przez Boga. To zakłada drugą parę elementów składowych znaku-c.: nadawcę i odbiorcę, gdyż c. nie jest nigdy celem samym w sobie, ma charakter teol., prowadzi do dialogu Twórcy znaku cudownego z jego odbiorcą. Autorem tego znaku jest zawsze Bóg, który przezeń chce nawiązać osobowy kontakt z człowiekiem (doświadczającym Jego działania, świadkiem tego zdarzenia i poprzez nie z innymi). Bóg (bezpośrednio niepoznawalny) działa zawsze w celach zbawczych; gdy adresat nie odczyta tego dokładnie (co nie jest rzeczą prostą), musi ów niezwykle element wydarzeniowy odnieść do kodu, w tym wypadku Objawienia, gł. Chrystusowego, aby właściwie odczytać orędzie z nim związane, zwł. gdy jego kontekst rel.-mor. nie budzi żadnych zastrzeżeń. W Ewangeliach widać, że często dzieła Jezusa są interpretowane jako c. przez Niego samego (Bóg przez nie staje się obecny właśnie w tych czynach) lub przez świadków tychże wydarzeń (pomijając przeciwników Jezusa, mających wybitnie złą wolę). Analogiczne zdarzenia, które w *Piśmie św.* są c., trzeba interpretować podobnie, obojętnie kiedy się dzieją. W ten sposób można odczytać sens nadzwyczajnych inter-

wencji Boga w świat wzywających człowieka do zbawczego dialogu.

W literaturze literaturę przedmiotu kwestia c. jako znaku nie rysuje się klarownie. Chodzi gł. o to, czy c. jako znak odsyła do rzeczywistości nadprzyr., która niejako byłaby w nim obecna, czy też naprowadza na rzeczywistość nadprzyr. w nim obecną. Z jednej strony autorzy twierdzą, że c. jest → epifanią Boga, w nim Bóg działa i jest obecny „tu i teraz”, z drugiej zaś, że naprowadza na Boga Objawienie, wskazuje na nie tak, jakby c. nie należał do dzieł objawieniowych. Błąd zasadniczy tkwi właśnie w niepełnym rozumieniu c. jako znaku; bardzo często c.-znak widzi się w jego elemencie zjawiskowym (w którym się, oczywiście, nie wyczerpuje) i wtedy odsyła do innej rzeczywistości; trudno bowiem mówić, że w fenomenach niezwykłych tkwi istota c.; ci autorzy, którzy łączą obydwa elementy, słusznie mówią o c. w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Ze względu na panujące zamieszanie dotyczące tego, czy c. jest działaniem Boga manifestującym w nim swoją obecność, czy odsyła do innej rzeczywistości (co jest chyba nieprzeprowadzalne), proponuje się uzupełnienie pojęcia c. jako znaku kategorią → symbolu w rozumieniu rel.-teol.; chodzi tu gł. o to, że symbol spina w sobie rzeczywistości heterogenne (w odróżnieniu od symboli naturalnych) oraz zachowuje swoją wartość. W tym sensie c. jako symbol łączyłby w sobie element naturalny (ludzki) z Boskim, który w c. ściśle jednoczy się z naturalnym; tak rozumiany c. świadczyłby o tym, że jest w nim obecny działający Bóg (c. epifanią Boga) oraz zachowywałby swoją wartość i znaczenie dla wszystkich ludzi (zwł. wierzących) wszystkich czasów w tym sensie, że Bóg działał i działa w → historii zbawienia, jest obecny w dziejach.

IV. FUNKCJE CUDU – 1^o objawieniowa – W tradycyjnej apologetyce traktowano c. jako fakt zewn. w stosunku do Objawienia, który miał potwierdzać jego Boskie pochodzenie. We współcz. teologii fundam. c. uważa się za fakt należący do Objawienia i będący jedną z jego form (należy do dzieł Bożych). Świadczy o tym jego teofanijny charakter, związek z formułą *Ego eimi* oraz związek ze → słowem Bożym. C. posiada charakter teofanijny, jest więc jedną z form objawienia się Boga (Objawienie bibl. realizowało się poprzez słowa i dzieła Boże oraz → teofanie). C. należy do dzieł Bożych (*gesta Dei, gesta Christi*) i teofanii; w c., który jest znakiem-symboliem, objawia się Bóg, który staje się obecny i działa „tu i teraz”, objawia człowiekowi swoją zbawczą wolę, swoją miłość, dobroć, samego siebie. Równocześnie Bóg jest świadkiem tego Objawienia, o czym świadczą znaki przez Niego dokonane; stąd c. pełni również funkcję rewelatywną i zarazem motywacyjną (to jakby drugi aspekt tego samego wydarzenia). Funkcja objawieniowa i uwierzytelniająca posłannictwo Jezusa jest widoczna w stosowanej przez Niego formule objawieniowej *Ego eimi* („Ja jestem”), która występuje przy wielu c.; z jednej strony Jezus przy dokonywanych c. posługując się powyższą formułą, co świadczy o Jego identyfikowaniu się z Bogiem, z drugiej zaś strony c. dokonywane przez Niego potwierdzają zasadność wysuwanych roszczeń. Tak więc c. Jezusa są Jego autocepcją i wyraźnie wchodzi w skład Jego Objawienia. C. Boży jest ściśle związany z Jego słowem, które objaśnia go i nadaje mu sens, a znak cudowny ukazuje twórczy i egzystencjalny charakter słowa. Obydwa te fenomeny nawzajem się objaśniają, dopełniają i wzmacniają. C. powinien być ujmowany łącznie z całym Objawieniem, które stanowi dla niego jakby kod interpretacyjny; dopiero wów-

czas może być zrozumiały, można poznać jego właściwy sens i ujmować go w funkcji motywacyjnej dla Objawienia;

2^o chrystologiczna – W tradycyjnej apologetyce dowodzenie z c. sprowadzało się do wykazania, że Jezus był Boskim Legatem, objawiającym Boga (argument z c. był tego niezbitym dowodem). Współcześnie podkreśla się, że c. biblijne (zarówno staro- jak i nowotest.) są całkowicie ukierunkowane na Chrystusa i Jego Boską misję, posiadają więc mesjański charakter i sens, z czym łączy się też ich funkcja motywacyjna widziana w perspektywie historiozbowczej. Aby uwypuklić chrystol. funkcję c. wykazuje się, iż jest on znakiem Boskiej misji Jezusa i chrystol. wypełnieniem Pism oraz ukazuje się związek między c. a mesjańskimi tytułami Jezusa (→ cuda Jezusa; → tytuły chrystologiczne). C. z jednej strony objawiały Jezusa jako Boskiego Legata i były wyrazem Jego roszczeń mesjańskich, z drugiej natomiast uwierzytelniały zasadność tychże roszczeń. Dokonując c. Jezus objawiał się jako posłany przez Boga, a nawet równy Bogu (przypisywał sobie atrybuty przynależne tylko Bogu, jak odpuszczanie grzechów, panowanie nad Prawem i szabatem, łącząc to właśnie z dokonywaniem c.); wykonując dzieła Bożej mocy potwierdzał zasadność swych roszczeń. Ponadto w Jego czynach objawia się absolutna dobroć i → świętość. C. jako znaki mesjańskie zostały współcześnie wzmocnione → skrypturystycznym argumentem; niektóre prorocтва ST (zwł. Izajasza) jako znaki nadejścia ery mesjańskiej, wskazywały na taumaturgiczną działalność Mesjasza. C. dokonywane przez Jezusa pozwoliły w Nim dostrzec zapowiedzianego Mesjasza i świadczyły o tym, że w Jego Osobie wypełniły się Pisma; tym samym c. objawiają Jego mesjańską godność i stanowią argument Jego wiarygodności. We współcz. teo-

logii fundam. utrzymuje się, że wszystkie c. dziejące się w ekonomii zbawienia prowadzą do Chrystusa jako centrum historii, od Niego też płynie ich skuteczność motywacyjna. Tytuły mesjańskie ujawnione przy c. (Syn Dawida, Święty Boży, Nauczyciel, Syn Człowieczy, Pan) znajdują w nich swe uzasadnienie, a tym samym ułatwiają rozpoznanie Jezusa jako Mesjasza. C., obok charakteru epifanijnego, mają też wymiar chrystofanijny; sam Jezus bywa nazywany „Wielkim C.”; c. posiadają strukturę podobną jak wcielony Syn Boży (posiadają swój *sax* i *logos*). Stąd można zasadnie mówić o ich funkcji chrystof. w aspekcie rewelatywnym i wiarygodnościowym (Jezus jako rzeczywistości Taumaturg);

3° soteryczna – W tradycyjnej apologetyce nie mówiono wprost o soterycznej funkcji c.; wskazywano jedynie, że np. c. Jezusowe świadczą o Jego posłannictwie zbawczym. We współcz. teologii fundam. podkreśla się, że c. jest znakiem zbawienia, czyli pełni funkcję soteryczną. Wynika to ze ścisłego związku c. ze zbawczymi wydarzeniami, które przynależąc do Objawienia Bożego – nadają mu zbawczy wymiar. C. pełnią rolę introdukcyjną w stosunku do wydarzeń zbawczych; zapowiadają je, a nawet antycypacyjnie przedstawiają (chodzi tu zarówno o c. ST, jak i NT), np. znaki towarzyszące wyjściu narodu wybranego z niewoli zapowiadają ostateczne wyzwolenie, jakie dokona się w Mesjaszu; znak w Kanie zapowiada godzinę Jezusa na krzyżu, rozmnożenie chleba – ustanowienie Eucharystii, wskrzeszenie Łazarza – zmartwychwstanie Jezusa. C. łączą się ściśle z wydarzeniami paschalnymi, które mają charakter zbawczy (→ Paschalne Misterium); z jednej strony zapowiadają mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, prowadzą do nich i na nie wskazują, a nawet je wstępnie uobecniają i proleptycznie uwie-

rzytelniają; z drugiej strony w świetle wydarzeń paschalnych c. uzyskują zbawczy sens i pełnią funkcję motywacyjną. Decydującym wydarzeniem zbawczym, a zarazem pełnią zbawienia, jest zmartwychwstanie Jezusa. Jest ono jedynym i niepowtarzalnym c. w historii zbawienia, sprawiającym, że i inne c. mogą skutecznie pełnić funkcję soteryczną, gdyż są z nim związane i z niego płynie ich zbawcza moc, a zarazem są zapowiedzią przyszłego zbawienia człowieka i odnowienia świata w paruzji; w c. jawi się już początek nowego stworzenia. C. zapowiadają pełne zbawienie i wstępnie je realizują oraz proleptycznie uwierzytelniają; tym samym niejako inicjują soteriologię i włączają się w proces soteryczny;

4° eklezjotwórcza – W dotychczasowej teologiczno-fundam. literaturze relację c. i Kościoła ujmowano jednostronnie: podkreślano, że autentyczne c. dzieją się jedynie w Kościele rzymskokat., tym samym potwierdzając jego prawdziwość i Boskie pochodzenie. Na swój sposób Kościół stał się „sędzią” c.; współcześnie wskazuje się na ściślejsze powiązania c. z Kościołem; mówi się o zasadniczym wpływie c. tak na powstanie Kościoła, jak i na jego strukturę oraz życie. C. mają zasadnicze znaczenie w budowaniu → Kościoła przez Jezusa; są nieodłącznie związane z głoszeniem słowa Bożego (jak w ST uwiarygodniały słowo Jahwe, tak są również środkiem uwierzytelniającym Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie), są znakami związanymi z formowaniem się Kolegium Apost. i jego kształtowaniem przez Jezusa, z ustanowieniem apostołatu i nadaniem władzy Piotrowi; dzięki obietnicy Jezusowej c. miały również towarzyszyć przepowiadaniu apost., przez co gwarantowały autentyczność tego przepowiadania oraz wydarzeń zbawczych w Chrystusie, aktualizowanych w Kościele. Poza tym c. – przynajmniej w pewnym stopniu – powo-

dowały wiarę eklezjalną, która warunkowała powstanie Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego NT i dynamizowały jego rozwój. C. mają związek ze strukturą Kościoła i w pewien sposób wprowadzają w jego wnętrze i obrazują jego dwuwymiarową strukturę; c., który ma strukturę znakową, wskazuje na obecność Chrystusa w Kościele i Jego działanie w wymiarze nadprzyr.; jak Kolegium Apostołów z Piotrem na czele, powołane i ustanowione przez Jezusa Chrystusa, było znakiem nadprzyr. pochodzenia Kościoła, tak i sukcesorzy tego Kolegium mają taką świadomość i działają w imieniu Jezusa Chrystusa, który jest obecny w sposób niewidzialny w całym Kościele. C. dziejące się w Kościele są też znakiem obecności w nim Chrystusa. Podstawowe sfery działalności Kościoła to głoszenie słowa Bożego i sprawowanie → sakramentów. Głoszeniu słowa, wg obietnicy Jezusa, towarzyszą c.; w odniesieniu do sakramentów c. z jednej strony zapowiadały (niekiedy w sposób pośredni) ich ustanowienie, a z drugiej wyobrażały ich działanie i skuteczność; c. bowiem i sakramenty strukturalnie są do siebie podobne. Wiara Kościoła ma swoją gł. podstawę w zmartwychwstaniu Jezusa, ale i c. - jako ściśle związane z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem – spełniają tu nie małą rolę jako motyw wiarygodności Objawienia i Kościoła; w pierwotnym chrześcijaństwie c. dynamizowały jego rozwój, co uwierzytelniało nadprzyr. charakter Kościoła Chrystusowego;

5° wiarotwórcza – W tradycyjnej teologii panowało przekonanie, że c. jako motyw wiarygodności decyduje o racjonalnym charakterze wiary. Pod wpływem nurtu personalistycznego zaczęto c. ujmować w kategorii znaku interpretowanego osobowo; przestał on być „dowodem”, a stał się środkiem komunikacji międzyosobowej i motywem nakłaniającym do wiary, będącym za-

razem podstawą jej wymiaru osobowego. C. jawi się najpierw jako wezwanie do wiary, co wynika z jego struktury znakowej oraz ze ścisłego związku z Objawieniem i Chrystusem jako jego pełnią. C. jako integralna część Objawienia wyraża wezwanie człowieka do dialogu z Bogiem, czyli do wiary; c. stanowi zarazem podstawę przyjęcia w wierze Bożego Objawienia, czyli pełni funkcję motywacyjną. C. nie jest dowodem, który wymuszałby decyzję wiary, ale jest wezwaniem, wskazówką naprowadzającą do podjęcia decyzji wiary – jest jednym z motywów wiary, ale nie jedynym. Przyjęty w wierze przyczynia się do wzrostu życia rel. oraz staje się czynnikiem osobotwórczym i dynamizującym osobowy rozwój człowieka, dzięki czemu staje się on w pełniejszy sposób podmiotem własnej egzystencji i wolnym partnerem zbawczego dialogu z Bogiem.

Funkcję motywacyjną c., do której redukowano go w przeszłości, trzeba dziś widzieć jako drugi aspekt każdej innej funkcji c. (jak awers i rewers monety); nie osłabia to funkcji motywacyjnej c., gdyż nie jest widziany z zewnątrz Objawienia jedynie jako kryterium jego wiarygodności. Dzięki widzeniu c. jako formy zbawczego działania Boga w dziejach samo pojęcie c. zostało ubogacone merytorycznie i niepominiernie wzrosła jego funkcja uwiarygodniająca wydarzenia objawieniowo-zbawcze; stała się ona wszechstronniejsza i nie redukująca bogatej rzeczywistości c. do tej jednej. C. może pełnić funkcje z nim związane jedynie wtedy, gdy został poznany jako znak działania Boga (→ rozpoznanie cudu).

1. Mouden, *Le miracle signe de salut*, Bg-P 1960; A. Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Sa 1965; R.H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung. Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage*, D 1967; F. Mussner, *Die Wunder Jesu. Eine Einführung*, Mn 1967; R. Pesch, *Jesu ureigene*

Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage, Fr 1970; G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichte. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Untersuchung der synoptischen Evangelien*, Gt 1974; O. Betz, W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu. Heilungen-Rettungen-Zeichen-Aufleuchtungen. Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum II*, F 1977; A. Steiner, V. Weymann, *Wunder Jesu*, Z-Kö 1978; A. von Suhl (red.), *Wunderbegriff im NT*, Da 1980; A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, St 1980; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Mo-P 1986; T. Hergesel, *Jesus Cudotwórca*, Ka 1987; M. Rusecki, *Wierzęcie moim dziełem. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Ka 1988; tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lb 1991; tenże, *Cud w chrześcijaństwie*, Lb 1996; tenże, *Funkcje cudu*, Sd-Lb 1997.

ks. Marian Rusecki

CUD W RELIGIACH POZACHRZEŚCIJAŃSKICH, zagadnienie związane z pytaniem o możliwość objawieniowego i zbawczego działania → Boga w religiach pozachrześc. w ramach powsz. → historii zbawienia, analogicznie do specjalnej historii zbawienia obejmującej ST i NT; budzi żywe zainteresowanie, ale i kontrowersje, zarówno w → chrześcijaństwie, jak i poza nim. Z jednej strony bowiem c. należy do istotnych pojęć rel., znanych we wszystkich religiach (→ religia), zaś psychologia religii wykazuje, że ludzie we wszystkich religiach oczekują nadzwyczajnej interwencji Boga czy bóstw w trudnych sytuacjach, np. zagrożeń egzystencjalnych (kataklizmy, zarazy); z drugiej strony w okresie determinizmu przyrodniczego, skrajnego racjonalizmu oświeceniowego, pozytywizmu, scjentyzmu, materializmu dialektycznego i hist. w myśli europejskiej zakwestionowano możliwość i potrzebę c., zaliczając je do rzędu mitów, bajek czy pobożnych życzeń.

Tradycyjna → apologetyka kat. podkreślała, że c. są możliwe i faktycznie dzieją się tylko w religii chrześc. (gł. w celach motywacyjnych; → cud), w innych religiach na-

tomiały się niemożliwe (potwierdzałyby fałsz), zostały więc wymyślone i przypisane różnym postaciom, które odgrywają w tych religiach znaczącą rolę. → Apologie religii pozachrześc. mówią jednak o c. „założycieli religii”, proroków, charyzmatyków, królów, joginów, szamanów, i to w funkcji legitymującej ich rzekome religijno-zbawcze posłannictwo. Zagadnienie c. w religiach – obok apologetyki kat. – podejmowano w religioznawstwie; w zależności od szkół albo wszystkie c. w religiach (łącznie z chrześcijaństwem) stawiano na tym samym poziomie, albo kwestionowano je, albo też wysuwano hipotezę „zapożyczeń”.

1. Problem c. w religiach etnicznych – Stanowiska co do możliwości występowania c. w religiach etnicznych są podzielone; jedni twierdzą, że c. są możliwe we wszystkich religiach, inni kwestionują całkowicie możliwość c., redukując je do zjawisk czysto naturalnych:

1^a religia gr. ma charakter mityczny i politeistyczny, trudno więc mówić tu o c. jako o znakach ingerencji Boga, poprzez które miałby On objawiać swą zbawczą wolę; mówi się wprawdzie o boskim doświadczeniu w niektórych zdarzeniach niezwykłych, czy też o religijnym kontekście tych zdarzeń (np. w Epidauras), jednak brak wiarygodnych źródeł dla uznania opisanych faktów jako cudownych. Twórcą c. jest sam Bóg, stąd należy również odrzucić rzekome c. Apoloniusza z Tyany (dokonywanie egzorcyzmów, uzdrowień i wskrzeszeń, chodzenie po morzu, po ogniu, fruwanie, zdolności bilokacyjne), mające zresztą charakter groteskowy, bez rel. kontekstu;

2^a w religiach etnicznych mówi się o tzw. „cudach” dokonywanych przez królów; wprowadza się tu rozróżnienie na tych, którzy dokonywali c. własną mocą, i tych, którzy czynili to w imieniu Boga. Pierwsi uważali siebie za bogów lub wcielone bóstwa