

czającej świat natury, istoty o niewymiernej głębi świata wewnętrznego. Zalety te zauważyło także Lubelskie Towarzystwo Naukowe, przyznając – za to naukowo interesujące dzieło – doroczną nagrodę zwaną „Lubelskim Noblem” za rok 2006.

KS. ZBIGNIEW KRZYSZOWSKI

Ks. Marian Rusecki, *Traktat o cudzie*, Polska Akademia Nauk – Komitet Nauk Teologicznych PAN – Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 672.

Problematyka mirakulistyczna wciąż budzi zainteresowanie, gdyż w cudzie mamy do czynienia z interwencją rzeczywistości transcendentnej w ten świat. Pojęcie to rozszerzano w historii myśli ludzkiej na zjawiska teratyczne, niezwykle, paranormalne – dalekie od właściwego pojęcia cudu. Ingerencja Boga nie jest wprost dostępna badaniom naukowym ani też zwykłej percepcji zmysłowej, stąd trudno uchwycić właściwy sens i cel nadzwyczajnej interwencji Istoty Najwyższej w zjawiska świata materialnego. Bardzo dobrze się stało, że na rynku księgarskim pojawiła się pod tytułem *Traktat o cudzie* obszerna monografia naukowa związana z tymi właśnie zagadnieniami.

Recenzowana książka została podzielona na trzy części. Ponadto zawiera wstęp (s. 5-12), zakończenie (s. 559-572), streszczenia w języku włoskim (s. 573-586) i niemieckim (s. 587-602), wykaz skrótów (s. 603-605), obszerną bibliografię (s. 607-632), indeks nazwisk (s. 633-656), indeks rzeczowy (s. 647-654), spis treści w językach: włoskim, niemieckim i polskim (s. 655-672).

W pierwszej części, zatytułowanej *Cud w historii myśli chrześcijańskiej* (s. 13-206), Rusecki kreśli w trzech rozdziałach rozwój problematyki cudu od starożytności chrześcijańskiej (s. 17-66) poprzez epokę średniowiecza (s. 67-120) aż po czasy Soboru Watykańskiego I (s. 121-210). Lubelski teolog pokazuje, że cud jest istotowo związany z Objawieniem Bożym i religią chrześcijańską. Objawienie Boże, którego szczytem było wkroczenie Syna Bożego w dzieje, realizowało się poprzez słowo i dzieła Boże. Do tych ostatnich należą cuda. Wchodzą one w strukturę Objawienia, stanowią formę jego realizacji, łączą się z wydarzeniami zbawczymi, umacniają i wyrażają Boską moc słowa, motywują Boskie posłannictwo głosiciela słowa Bożego, wzywają do wiary, przyczyniają się do powstawania królestwa Bożego i wspólnoty wiary, wchodzą w zakres głoszonego orędzia Bożego, są wspominane i opowiadane w liturgii. Tych różnorodnych funkcji, które pełnią cuda, nie sposób pomijać ani też nie doceniać. Teologia reflektowała nad danymi objawieniami w zakresie problematyki cudu, koncentrując się głównie na samym pojęciu oraz funkcjach. Ks. Rusecki zauważa, że w okresie apologetów i wczesnej patrystyki brakowało jeszcze systematycznej refleksji nad pojęciem cudu i jego funkcjami, a rozważania o cudzie towarzyszyły omawianiu podstawowych tajemnic religii chrześcijańskiej: wcielenia, boskiej misji Chrystusa, Jego nauczania i zbawczego działania, wydarzeń paschalnych,

dynamicznego rozwoju chrześcijaństwa mimo prześladowań, moralnej odnowy świata pod wpływem chrześcijaństwa, konfrontowania chrześcijaństwa z tzw. religiami pogańskimi. W tym okresie cud był pojmowany raczej w kategorii znaku, a przypisywano mu przede wszystkim rolę objawieniową, soteryczną, piateotwórczą i motywacyjną.

Z książki dowiadujemy się, że pierwszym teologiem, który więcej uwagi poświęcił problematyce cudu, był św. Augustyn. Optował on za semejotyczną koncepcją cudu. Wytyczoną przez niego drogą poszedł św. Grzegorz Wielki, według którego cud pełni różnorakie zadania: pedagogiczno-moralne, eschatologiczne oraz psychologiczne, stąd wyróżniał cuda będące nagrodą za dobre, uczciwe życie i „cuda karzące” za złe życie. Zubożyło to problematykę cudu i skutkowało uproszczeniami, a nawet prowadziło do wypaczeń, gdyż cud sprowadzono do wydarzenia nadzwyczajnego w sferze empirycznej, przy czym nie zawsze odróżniano go od naturalnych zjawisk nadzwyczajnych.

Analizy lubelskiego profesora pomagają nam dostrzec, że z końcem XI wieku teoretyczna refleksja nad pojęciem cudu i jego funkcją motywacyjną przybiera kształt bardziej systematyczny. Dynamiczny rozwój filozofii i teologii w tym okresie, związany ze zwrotem ku kulturze antycznej, coraz większą znajomością logiki i metafizyki Arystotelesa przyczyniały się do precyzowania pojęcia cudu. Pierwszym autorem, który tego dokonał, był św. Anzelm. Zdefiniował on cud w odniesieniu do Pierwszej Przyczyny. Po linii Augustynowego rozumienia cudu w nowym ujęciu szedł też Piotr Abelard, reprezentujący – tak jak jego poprzednik – scholastyczną interpretację cudu.

Średniowieczny augustynizm w duchu platońskim i neoplatońskim rozwijali św. Bernard, Robert Pulleyn i Ryszard od św. Wiktora (interpretacja mistyczna), ale wprowadzali oni także akcenty filozofii perypatetyckiej. Nie przeceniali oni racji rozumowych w genezie wiary i waloru dowodowego cudu. Optowali raczej za stanowiskiem, iż cud winien prowadzić do poznania i kontemplacji Boga. Wśród średniowiecznych augustyników najwięcej zwolenników miało rozwiązanie pośrednie, zapoczątkowane przez Hugona od św. Wiktora. Byli to m.in.: Wilhelm z Owerni, Aleksander z Hales i św. Bonawentura, a potem Henryk z Gandawy, Jan Duns Szkot i Gwido Terreni. Wspólną cechą ich podejścia do cudu było uznawanie go za fakt Boski, naruszający prawa przyrody, nieprzecenianie jego waloru probatywnego, gdyż to godziłoby w wolność i zasługę wiary, widzenie go w perspektywie Objawienia Bożego, a zwłaszcza Osoby Chrystusa, Jego nauczania i dzieł.

Wnikliwej analizie poddał autor *Traktatu o cudzie* taumaturgiczną myśl św. Tomasza z Akwinu (s. 89-106). Ten wybitny teolog zauważył, że w dotychczasowych rozważaniach odnośnie do problematyki cudu występują istotne braki, związane z niedookreśleniem natury ontycznej cudu, panteistycznym i emancypacyjnym interpretowaniem go przez filozofów i teologów arabskich, a także żydowskich, stopniowym przenikaniem metafizyki perypatetyckiej do myśli zachodniej, scholastycznymi poglądami średniowiecznych augustyników i autorów, którzy zaczęli uprawiać teologię na bazie filozofii arystotelesowskiej. W związku z istniejącymi lukami, Akwinata w definicji cudu wyekspozował transcendencję fizykalną cudu jako faktu prze-

kraczącego możliwości całej natury stworzonej, którego sprawcą jest Bóg, co nie wyklucza udziału w jego zaistnieniu przyczyn instrumentalnych. Tomasz kładł główny nacisk na funkcję dowodową cudu, chociaż dostrzegał i mówił o innych (np. epistemologicznej – możliwość poznania istnienia i przymiotów Boga; antropologicznej – cud ukierunkowany na człowieka, jego dobro naturalne i nadprzyrodzone; soterycznej – cud znakiem łaski realizującej zbawienie). W nauczaniu Akwinaty funkcja dowodowa opierała się na dwóch przesłankach – transcendencji fizycznej cudu i prawdomówności Boga, dlatego jego siła motywacyjna była duża, niemal przymuszająca wprost do wiary. Odnosiło się to jednak do tzw. wiary naturalnej w prawdy nadprzyrodzone, podczas gdy w genezie aktu wiary nadprzyrodzonej rola cudu była ustawiona we właściwych proporcjach. Z czasem pod wpływem różnych okoliczności to rozróżnienie będzie pomijane, a upowszechniać się będzie to, co św. Tomasz mówił o funkcji dowodowej cudu w odniesieniu do wiary naturalnej.

Ostatni (trzeci) rozdział pierwszej części *Traktatu o cudzie* (s. 121-206) rozpoczyna się od analizy nauki Lutra na temat cudu. Będąc pod wpływem skrajnego racjonalizmu, woluntaryzmu, afekcjonizmu, nominalizmu W. Ockhama, twórca protestantyzmu całkowicie zsubiektywizował fakt cudu (kwestionowanie elementu materialnego) i zredukował go do wydarzenia czysto wewnętrznego, wiary i odpuszczenia grzechów, przez co zakwestionował całkowicie jego walor motywacyjny w dotychczasowym rozumieniu. Subiektywna interpretacja cudu zapoczątkowana przez M. Lutra będzie kontynuowana i rozwijana w protestantyzmie. I. Kant stworzył dla niej naukowe i filozoficzne podstawy, F.D.E. Schleiermacher sprowadził cud do religijnego odczucia dzieł Bożych w świecie, a nawet do religijnej nazwy tegoż odczucia.

W czasach nowożytnych powstało wiele systemów i kierunków myślowych, które bądź w ogóle zanegowały możliwość cudu, bądź interpretowały go w sposób czysto naturalistyczny; konsekwencją tego było zakwestionowanie jego religijnych funkcji, a przede wszystkim funkcji motywacyjnej. Proces ten rozpoczął się w europejskiej kulturze w wyniku oddzielania spekulacji od doświadczenia, a metafizyki od nauk przyrodniczych. Metafizyka i spekulacja w większym stopniu były wykorzystywane do wykładni prawd wiary i jej podstaw. W tym okresie usamodzielniały się nauki przyrodnicze, nastąpił rozwój nowych narzędzi i technik badawczych – sądzono, że za pomocą empirycznych metod uda się jednoznacznie ustalić funkcjonowanie sił przyrody oraz określić prawa ich działania. Racjonalizm, wywodzący się od Kartezjusza, ubóstwił rozum, uznał go za najwyższą i jedyną władzę poznawczą oraz zasadę wyrokującą o tym, co jest możliwe, a co nie. Ks. Rusecki zaznacza, że chodzi tutaj o determinizm przyrodniczo-filozoficzny, wywodzący się od B. Spinozy i Th. Hobbsa, naturalizm, mający swych najwybitniejszych przedstawicieli w osobach H.E.G. Paulusa, H.S. Reimarus i G.F. Bahrda, mitologizm reprezentowany przez A. Baura i D.F. Straussa, materializm, którego metodologiczne podstawy w czasach nowożytnych stworzył L. Feuerbach, a rozwijany był następnie przez klasyków marksizmu, religioznawstwo marksistowskie oraz deizm, przyjmujący wprawdzie istnienie Boga, ale odmawiający Mu możliwości ingerencji w dzieje świata. Naukowcy ci chcieli zastąpić religię chrześcijańską wiedzą naukową i filozoficzną (pozytywizm,

scjentyzm, marksizm) oraz próbowali stworzyć tzw. religię naturalną (deizm, racjonalizm), mającą zaspokoić „religijne potrzeby” człowieka.

Wobec zakwestionowania możliwości cudu, apologetyka czasów nowożytnych coraz więcej uwagi poświęcała temu zagadnieniu zarówno w perspektywie nauk przyrodniczych, filozoficznych, jak i teologicznych, chociaż na rolę tych ostatnich zwracano coraz mniej uwagi, chcąc odpowiadać na stawiane zarzuty i podejmować trudności na tej samej płaszczyźnie, na której one powstawały. W efekcie tego prawie pomijano religijne funkcje cudu, jakby były one rzeczą naturalną; koncentrowano się na odpowiedziach na zarzuty oraz upraszczano funkcję motywacyjną, sądząc zapewne, że gdy wykaże się wyłącznie możliwość cudu, wówczas samo jego rozpoznanie i uznanie będzie sprawą niemal oczywistą.

Po linii poglądów św. Tomasza z Akwinu poszedł w nauce o cudzie Sobór Watykański I, interpretując je w kontekście wielorakich nowych trudności. Ustosunkowując się do nich, bronił funkcji dowodowej cudu. Nie dał on jednak pełnej nauki o cudzie, chociaż przyczynił się do większego zainteresowania tą problematyką oraz do jej usystematyzowania. Po Soborze zaczęły powstawać liczne monografie i rozprawy o cudzie, w których problematyka koncentrowała się wokół kwestii możliwości, faktycznego dziania się, rozpoznania i funkcji motywacyjnej cudu. Wiązało się to z rodzącymi się kierunkami: pozytywizmem, scjentyzmem, materializmem marksistowskim. Od nowa eksponuje się stronę ontyczną i dowodową cudu. W opracowaniach podręcznikowych ginęły religijne funkcje cudu.

Część druga tej bardzo interesującej monografii: *Teologia cudu* (s. 207-471) rozpoczyna się od prezentacji koncepcji cudu jako znaku i symbolu (s. 211-290). Twórca lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej tłumaczy, że powstające w XX wieku nowe kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, fenomenologia, semiologia, potem – personalizizm, hermeneutyka) zwróciły uwagę na osobowy konkret człowieka, jego egzystencję, wolność, cel i sens życia. W tym okresie teologia sięgnęła do źródeł biblijno-patrystycznych i podjęła się reinterpretacji podstawowych pojęć, takich jak: objawienie, wiara oraz cud. B. Pascal, J.H. Newman, M. Müller czy M. Blondel definiowali cud jako znak Bożego działania w celach zbawczych, znak miłości i dobroci Bożej, wezwanie i motyw odpowiedzi. Uwzględniając współczesne sobie prądy kulturowe, w tym naukowe, filozoficzne, antropologiczne, biblijno-patrystyczne, dostrzegli potrzebę nowego, czyli teologicznego spojrzenia na cud. Ponadto zaczęto ujmować cud w kategorii znaku, w którym uwypuklane są dwa jego podstawowe elementy: empiryczny, widzialny, materialny, ontyczny – o charakterze niezwykłym i transcendentnym oraz niewidzialny, znaczeniowy, treściowy – o charakterze nadprzyrodzonym. Z tak rozumianym cudem łączono różne funkcje, zwłaszcza objawieniową i pisteotwórczą. Często nazywano też cud znakiem zbawienia. Funkcja motywacyjna przestała być ujmowana w kategoriach dowodu, pieczęci prawdy Bożej, a zaczęto ją rozumieć jako Boże świadectwo i umotywowany apel (J. Mouroux, E. Masure, R. Guardini, A. Liégé, E. Dhanis, F. Taymans, A. Dondeyne, L. Monden i inni). Ks. Rusecki zauważa w ich rozważaniach rozbieżności: niewystarczające wiązanie funkcji cudu z jego naturą, korzystanie z różnych koncepcji znaku w wykładni cudu oraz brak wszechstronnej teorii znaku, która umożliwiłaby wyjaśnienie wszystkich funkcji cudu jako znaku.

Brakom tym zaradziła, zdaniem Ruseckiego, współczesna semiologia (P. Guiraud), będąca jakąś syntezą różnych funkcji cudu i powiązania ich z naturą cudu jako znaku (komunikat i jego nośnik, nadawca i odbiorca, odniesienie i kod). W zastosowaniu tej teorii do cudu stwierdzono, że jego element empiryczny jest nośnikiem orędzia Bożego, którego autorem jest Bóg, kierujący się w konkretnym czynie do człowieka, celem nawiązania z Nim zbawczego dialogu. Aby ów znak Boży właściwie zinterpretować i odczytać jego sens, należy uwzględnić przynajmniej jego podwójne odniesienie: między elementem fizycznym i duchowym oraz między znakiem cudownym a kodem (objawieniem), który umożliwia właściwe zinterpretowanie go. Na podstawie ustaleń współczesnej semiologii i symbolologii stwierdzono, że cudu w żadnym wypadku nie można rozważać w kategoriach znaku i symbolu naturalnego. Trzeba go natomiast ujmować w dwóch odmianach: personalistycznej i historiozba-wczej. Te interpretacje nie tylko się nie wykluczają, ale wręcz dopełniają.

Na skutek tych zabiegów, ks. Rusecki wyróżnia pięć podstawowych funkcji cudu: objawieniową, chrystologiczną, soteryczną, eklezjotwórczą i pisteotwórczą (s. 291-443).

W pierwszym rzędzie uczony lubelski poddaje analizie rewelatywny charakter cudu. Wyjaśnia, że cud wchodzi w strukturę Objawienia od początku, poprzez wydarzenia starotestamentalne, aż do osiągnięcia szczytu w Jezusie Chrystusie. Autor omawia teofanijny charakter cudu, formułę *Ego eimi*, będącą wyrazem objawienia się Boga i Jezusa Chrystusa, przedstawia ścisły związek słowa Bożego z cudem jako dziełem Bożym. Omawianie funkcji chrystologicznej cudu rozpoczyna prof. Rusecki od ukazania Jezusa jako Bożego posłańca dla głoszenia Dobrej Nowiny i dokonania dzieła zbawienia; Tego, który miał przyjść, realizując Bożą ekonomię zbawienia, wypełniając obietnice Ojca, obwieszczane przez proroków, dokonując dzieł równych Bogu Ojcu. Autor omawianej książki pokazuje, że w kontekście cudów Jezusa ujawniały się mesjańskie tytuły, które objawiały Jego godność jako Bożego Pomazańca, a cuda przezeń dokonywane uzasadniały słuszność obdarzania Go mesjańskimi tytułami.

Całe ziemskie życie Chrystusa miało charakter zbawczy, a zatem mają go i wszystkie Jego cuda. W nich i przez nie Bóg realizuje zbawienie – czy to na sposób proleptyczny, gdy chodzi o cuda przedpaschalne, czy aplikacyjny – w wypadku cudów chrześcijańskich. Główne wydarzenia zbawcze to śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Siłą rzeczy cuda winny być rozważane w ich perspektywie, bowiem z jednej strony cuda jako znaki wskazują na te wydarzenia, z drugiej – już je uprzedzająco implikują, nadając im pełny wymiar zbawczy oraz skuteczność motywacyjną. Cuda realizują więc zbawienie i uwierzytelniają jego realność. Skuteczność motywacyjna cudu jest uwarunkowana przede wszystkim największym cudem chrześcijańskim, a mianowicie cudem zmartwychwstania Chrystusa. Dzięki partycypacji cudów chrześcijańskich w rzeczywistości zmartwychwstania zapowiadają one eschatyczne dopełnienie zbawienia i proleptycznie już je realizują, chociaż częściowo i fragmentarycznie, bowiem mają jeszcze wymiar historyczny. Gdyby nie rozpatrywać cudów w powiązaniu z wydarzeniami zbawczymi, wówczas pozbawiałoby się je istotnego wymiaru soterycznego i osłabiałoby się ich funkcję motywacyjną lub nawet pozbawiło jej całkowicie.

Ks. Profesor przedstawia w dalszej kolejności funkcję eklezjalną cudu. Kościół w zbawczej ekonomii Bożej jest ostatnim etapem historii zbawienia. Z woli Boga jest on depozytariuszem oraz miejscem i środowiskiem zbawienia, bowiem kontynuuje zbawcze dzieła Chrystusa w czasie i przestrzeni. Z wewnętrznego powiązania cudów z Kościołem Chrystusowym wynika, że sławi on cudowne dzieła Boże i za ich pomocą uzasadnia swą wiarę. Ewangelizację prowadzoną przez Kościół Bóg wspiera również swymi cudami, które uwiarygodniają ją, jak też całe jego posłannictwo. Cuda zapowiadają i wskazują na struktury instytucjonalne Kościoła rozumiane teologicznie (apostolat, prymat) oraz na sakramenty święte, będące – obok słowa – osnową jego życia.

Ostatnią funkcją cudu omawianą przez ks. Ruseckiego jest funkcja wiarotwórcza (s. 419-443). Autor uzasadnia, że cud – jako motyw wiarygodności Objawienia, będący równocześnie jego formą, jako znak mesjańskiego posłannictwa Jezusa i Jego zbawczego dzieła oraz jako fakt eklezjologiczny, będący u podstaw Kościoła i uzasadniający jego posłannictwo w historii – jest ważkim argumentem przemawiającym za przyjęciem zbawczego orędzia Chrystusa w wierze. Cud wzywa do wiary i wejścia w zbawczy dialog z Bogiem. Akceptacja Bożego apelu zawartego w cudzie jest jednak wolna i uzależniona od osobowej postawy człowieka wobec rzeczywistości, która manifestuje się w zdarzeniu cudownym. Dzięki temu człowiek ma pewność moralną, że zawierając Bogu, nie ulega iluzji oraz że dokonał aktu w pełni ludzkiego.

Na zakończenie części drugiej, poświęconej teologii cudu, podjęto zagadnienie jego rozpoznania (s. 445-477). Jest ono ważne z tego względu, że dopiero po właściwym rozpoznaniu można faktycznie mówić o fakcie cudownym. W związku z tym, że cud ujmuje się dziś jako znak i symbol, jego rozpoznanie przeprowadza się na dwu płaszczyznach: naukowej – mającej ustalić z naukową pewnością element empiryczny cudu, oraz religijno-teologicznej, która ma uchwycić nadprzyrodzony sens Bożych interwencji w świat i historię. W wyniku właściwego rozpoznania uzyskuje się pewność moralną.

W ostatniej części swego traktatu lubelski teolog podejmuje zagadnienie cudu w religiach pozachrześcijańskich (s. 473-572): w religiach etnicznych (s. 479-515), w buddyzmie (s. 517-537) oraz w islamie (s. 539-572). W tej części książki autor *Traktatu* omawia fenomeny wywołujące zdziwienie, które różni taumaturdzy czynili mocą swoich naturalnych uzdolnień lub wyuczonych technik. Wiele z nich posiadało charakter baśniowy, mityczny czy wręcz groteskowy, nadto czysto świecki. Brak im cechy historyczności (mało udokumentowane źródłowo), stąd nie mogą pretendować do rangi cudu. Autor, wychodząc z teologicznych założeń – uwzględniając dane nauk religioznawczych i fenomenologii religii – stwierdza, że przy zaistnieniu niektórych fenomenów uchodzących za cudowne widać było, że np. król, szaman, czy jogin nawiązywał łączność z Bogiem przez modlitwę, ekstazę i od Niego czerpał moc np. do uzdrowień. Powstałe na skutek tego efekty można by nazwać cudami (taumaturg działa na mocy udzielonych mu przez Boga sił i w Jego imieniu, a więc nie dokonywał ich własną mocą i we własnym imieniu).

Omawiając kwestie cudu w buddyzmie, prof. Rusecki zajął się najpierw fundamentalną kwestią: czy buddyzm jest religią? Znane są bowiem poglądy, że buddyzm

jest religią ateistyczną (co jest stwierdzeniem absurdalnym) lub systemem filozoficznym. W takim wypadku trudno byłoby mówić o cudzie jako znaku Bożego działania dla zbawienia człowieka. Autor postawił hipotezę, że można – z trudem oczywiście – dopatrzeć się elementów objawieniowych w życiu i nauce Buddy (nauka o wiecznym prawie, apofatyczna postawa wobec Misterium, egzystencjalne doświadczenia Buddy o charakterze kontyngencjonalnym).

Analogiczne pytanie postawił ks. Rusecki w odniesieniu do islamu. Przyjmowane powszechnie twierdzenie, że Mahomet jest założycielem religii islamskiej, jest niezadowolające. Autor *Traktatu* odrzuca ludzkich założycieli religii, gdyż wtedy miałyby one charakter naturalny, nie zbawczy. Nadto Mahomet uważał siebie za proroka, a historia religii właściwie nie zna – poza islamem – wypadków, by prorocy byli założycielami religii. Urząd proroka funkcjonuje w każdej religii już istniejącej. Momenty objawieniowe widzi autor w przyjęciu części Objawienia starotestamentalnego oraz w doświadczeniach kratofanijnych Arabów.

Zarówno Budda, jak i Mahomet nie mieli świadomości taumatycznej. Sami stwierdzali, że nie mają mocy czynienia cudów. Budda za jedyny cud uważał „przebudzenie” czy oświecenie, zaś Mahomet – Koran. Ks. Profesor wyjaśnia, że apologetyka buddyjska przypisywała zdolność czynienia cudów Buddzie, a islamska – Mahometowi. Przytacza się fakty cudowne, których mieli dokonać „założyciel” buddyzmu i „fundator” islamu. W tradycjach tych religii mówi się wiele o tzw. cudach towarzyszących poczęciu, narodzinom, śmierci Buddy i Mahometa. Pełno w nich opowiadań o charakterze baśniowym i legendarnym. Miały one uwypuklić wielkość tychże postaci oraz niejako uwierzytelnić ich posłannictwo. W tendencji do ekspozowania faktów niezwykłych („cudów”) widać przekonanie wielu, że cuda pełnią funkcję legitymizującą i uwiarygodniającą. Autor, stwierdzając, że buddyzm i islam są religiami, utrzymuje – z punktu widzenia teologii religii – iż cuda są w nich oczywiście możliwe. Byłyby one znakiem miłości Boga do człowieka, Jego dobroci oraz potwierdzałyby te elementy Objawienia, które są w nich obecne.

*Traktat o cudzie* wpisuje się w światową literaturę mirakulistyczną jako rzetelne dzieło naukowe, ujmujące w miarę wszechstronnie zagadnienia związane z cudem. Wprawdzie Autor z pokorą zaznacza, że dzieło to nie jest zupełnie nowe, gdyż stanowi wznowienie trzech wcześniejszych książek: *Wierzcie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku* (Katowice 1988; drugie wydanie: *Funkcje cudu*, Sandomierz–Lublin 1997), *Cud w myśli chrześcijańskiej*, (Lublin 1991; drugie wydanie: *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996), *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich* (Lublin 2001). Lubelski teolog przyznaje się, że nie wyczerpał podjętego problemu, niekiedy zaledwie wytyczał kierunek dalszych badań i zarysowywał hipotetyczne rozwiązania, ale zastrzeżenie to wynika raczej z naukowej skromności. Trzeba bowiem zauważyć, że ks. prof. Rusecki z wielkim rozmachem i niejako mocną kreską kreśli główne linie rozwojowe rozumienia cudu w teologii katolickiej – od pojmowania go w patrystyce jako znaku działania Bożego i zbawienia poprzez podkreślanie kategorii znaczeniowej w średniowiecznym augustynizmie czy strony ontycznej cudu w tomizmie, stopniowe „obiektywizowanie” i absolutyzowanie funkcji motywacyjnej w czasach nowożytnych, po wszechstronny rozwój teologii cudu.

W sposób wyjątkowy, pod wpływem pogłębionych i wielostronnych badań biblijnych i teologicznych, przeprowadził wywód argumentacyjny ukazujący, że cud – pozostając w ścisłym związku z całą historią zbawienia i wszystkimi jej głównymi wydarzeniami – zapowiada je, wskazuje na nie, przedłuża je i aktualizuje.

Szczególnie godna uwagi jest szeroka panorama zagadnień, do których podjęcia w dalszych pogłębionych badaniach zachęca ks. Rusecki jako prawdziwy Mistrz i kierownik szkoły: stosunek cudu do wydarzeń zbawczych, cud w relacji do sakramentów św., cud w relacji do prymatu i apostołatu, cud w życiu Kościoła (temat szczególnie zaniedbany), wreszcie cud i jego znaczenie w powszechnej historii zbawienia, czyli problem cudu w religiach pozachrześcijańskich i stosunek do nich religii chrześcijańskiej, nowa reinterpretacja funkcji motywacyjnej cudu. Wartość pracy wzbogacają indeksy: rzeczowy i nazwisk oraz bogata literatura przedmiotu. Streszczenia w języku włoskim i niemieckim pozwolą zorientować się w przedmiocie badań autora *Traktatu* także czytelnikom w innych krajach. Na uwagę zasługuje także piękna szata graficzna książki. Chwała za to Wydawnictwu KUL, które książkę przygotowało do druku.

Prezentowana książka jest publikacją erudycyjną, cenną i potrzebną w dziedzinie teologii fundamentalnej. Stanowi niezwykle kompendium wiedzy na temat cudu i z pewnością sięgną po nią nie tylko znawcy problemu, profesorowie i studenci teologii, ale także ci wszyscy, którzy chcą pogłębić swoją znajomość teologii. Zachęci ich do tego piękny, barwny i stosunkowo prosty język.

PAWEŁ SOKOŁOWSKI

M. Rusecki, *Traktat o religii*, „Verbinum”. Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2007, ss. 620.

W tradycyjnej apologetyce znany i powszechnie stosowany był jej trzyczęściowy układ. Część pierwszą stanowił traktat o religii w ogólności (*De religione in genere*), drugą – traktat o Objawieniu (*De Revelatione*), a trzecią – traktat o Kościele (*De Ecclesia catholica*). Traktaty te były ściśle uporządkowaną sumą wiedzy apologetycznej i przez wiele stuleci dawały w miarę spójny i całościowy jej obraz, stąd należało traktować je łącznie, a nigdy oddzielnie.

Recenzowany *Traktat o religii* autorstwa ks. prof. dra hab. Mariana Ruseckiego stanowi nawiązanie współczesnej teologii fundamentalnej do jej poprzedniczki, czyli apologetyki. Co więcej, podobnie jak apologetyczny traktat o religii był częścią większej całości, tak i praca ks. Ruseckiego jest jedną z części tryptyku, w skład którego wchodzi także: *Traktat o cudzie* i *Traktat o Objawieniu* (świadczą o tym nie tylko tytuły, lecz także szata graficzna). Jak każde dzieło, które wchodzi w skład tryptyku, tak i *Traktat o religii* należy widzieć w szerszym kontekście, wyznaczonym przez dwa wyżej wymienione dzieła. Inne podejście byłoby – jak się wydaje – nie-