

Rola cudów w apoloetyce

1. Przekonanie o tym, że w świecie mogą zachodzić i faktycznie zachodzą zdarzenia cudowne, stanowi istotny składnik religijnego poglądu na świat¹. Na wyższych szczeblach rozwoju religii – kiedy to pojawia się teologia, czyli religijnie inspirowana spekulacja filozoficzna – powstaje potrzeba stworzenia teologicznej „teorii” cudu, mającej z jednej strony na celu powiązanie wiary w cuda z całością religijnego poglądu na świat, z drugiej zaś pogodzenie tej wiary z postulatami racjonalności i krytycyzmu właściwymi światopoglądowi naukowemu. Nie będziemy tu rozpatrywać owych „teorii” cudu, lecz ograniczymy się do omówienia roli cudów w tym dziale teologii, którego zadaniem jest obrona prawdziwości wiary wobec innowierców i sceptyków, tzn. w apoloetyce.

Cuda występują na gruncie apoloetyki w postaci dwójakiej. Po pierwsze, można je tu ujmować jako narzędzie zabiegów apologetycznych, jako mniej lub więcej ważny argument przemawiający bądź za prawdziwością pewnej określonej religii (np. chrześcijaństwa), bądź też za prawdziwością religii w ogóle. Po drugie wiara w cudy sama może się stać przedmiotem zabiegów apologetycznych, a więc nie przesłanką, przy pomocy której się pewne tezy teologiczne uzasadnia,

¹ G. Mensching, *Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker*, Leiden 1957, s. 3: „Im Erscheinungsbereich des Glaubens nun spielt allenthalben das Wunder eine bedeutsame Rolle. Die Tatsache der Universalität des Wunderglaubens ist bekannt. Sie muss ihren Grund tief im Wesen der Religion bzw. des religiösen Menschen selbst haben.”

lecz teza, która sama dopiero uzasadnienia wymaga. Pierwsze z wymienionych apologetycznych ujęć cudu można by nazwać ujęciem ofensywnym, drugie – defensywnym. Jakkolwiek dzisiaj – ze zrozumiałych względów – przeważa w literaturze apologetycznej nastawienie defensywne², to jednak nie ono będzie nas tutaj głównie interesowało. Wiara w cudy jest przede wszystkim narzędziem apologetyki. Fakt zaś, że obecnie się nie tyle przy pomocy tej wiary walczy, ile jej broni, jest wtórny. Bierze się on po prostu stąd, że wobec postępującej racjonalizacji myślenia współczesnego człowieka narzędzie owo staje się coraz mniej skuteczne. Dlatego np. apologetyka dzisiejsza chętniej wysuwa na plan pierwszy rzekome praktyczne walory religii („potrzeba religijna”, związek religii z etyką itp.), niż jej jeszcze bardziej wątpliwe walory teoretyczne, opierające się na „dowodach” spekulatywnych w rodzaju „pięciu dróg” Tomasza z Akwinu i na dowodach „empirycznych”, do których należą przede wszystkim właśnie cudy. Tutaj – jak i wszędzie – ideologia religijna zmuszona jest przechodzić coraz bardziej do defensywy. Jednak sens i cel apologetycznej obrony cudów zawiera się oczywiście w możliwości wykorzystania ich jako argumentu ofensywnego.

2. Rola cudów w teologii chrześcijańskiej różni się istotnie w zależności od tego, czy rozpatrujemy jej wersję katolicką (zwłaszcza ortodoksyjnie tomistyczną), czy też protestancką (zwłaszcza neo-protestancką, ukształtowaną pod wpływem filozofii Oświecenia, a głównie Kanta). Różnica sprowadza się do tego, że podczas gdy teologia katolicka dąży usilnie do utrzymania pojęcia cudu jako kategorii obiektywnej, teologia protestancka z tego rezygnuje, poprzestając – zgodnie z całym swym nastawieniem – na interpretacji subiektywistycznej.

Przez kategorię obiektywną rozumiemy wyrażenie, opisujące obiektywne cechy jakiegoś zdarzenia lub przedmiotu.

² Przykładem takiego defensywnego ujęcia jest cała wydana niedawno książka C. S. Lewisa, *Cudy*, Pax 1958; podobnie defensywnie ujmuje rzecz ks. dr Wincenty Kwiatkowski (*Apologetyka totalna*, Pax 1956, t. II, cz. 2, Załącznik 2: „Teoria cudu w katolickiej literaturze teologicznej”).

Tak więc posługujemy się kategoriami obiektywnymi stwierdzając, że jakieś zdarzenie zaszło w tym i w tym czasie lub w tym a tym miejscu, że miało taki a taki przebieg, takie przyczyny a takie skutki. Kategoria subiektywna natomiast dotyczy nie tyle samej rzeczy czy zdarzenia, ile naszego emocjonalnego („subiektywnego”) stosunku do nich. Gdy Piotr mówi o Pawle, że go nie lubi, to wypowiedź Piotra nie informuje nas o obiektywnych cechach Pawła, lecz wyraża jedynie subiektywne odczucie Piotra związane z tą osobą. „Nielubienie” jest więc przykładem kategorii subiektywnej.

Taką właśnie kategorią subiektywną jest pierwotnie pojęcie cudu³. Określenie jakiegoś zdarzenia mianem „cudu” wyrażało przede wszystkim uczucie zdumienia (ewentualnie także grozy), wywołane przez to zdarzenie w psychice człowieka. W tym sensie cudami nazywano wybuchy wulkanów, trzęsienia ziemi, błyskawice, przeloty komet i inne tego typu niezwykle fenomeny. W tym też sensie – nie mającym pierwotnie nic wspólnego z religią – używamy tego słowa i dziś, gdy mówimy np. o kimś, że „cudem wyszedł cało z katastrofy”. W pierwotnym znaczeniu – subiektywnym – „cud” to tyle, co „zdarzenie zdumiewające”.

Teologia katolicka dąży do utrzymania innego pojęcia cudu, mającego charakter kategorii obiektywnej. Dla teologii tej cud ma być empirycznym i przemawiającym nieodparcie do każdego rozsądnego człowieka sprawdzianem ingerencji bóstwa w sprawy świata. Tym samym zaś cud byłby pośrednio i niejako indukcyjnie dowodem istnienia samego bóstwa. Dlatego teologia, jeśli chce – jak to ma miejsce w przypadku teologii katolickiej – przypisywać cudom rolę apologetycznego argumentu, nie może akceptować pojmowania cudu wyłącznie jako „zdumiewającego zdarzenia”. Z faktu bowiem, że ktoś się czemuś dziwi, nic jeszcze odnośnie prawd teologicznych nie wynika. Tylko wtedy, gdy

³ Na pierwotność pojmowania cudu jako kategorii subiektywnej wskazuje etymologia tego słowa. W wielu, jeśli nie we wszystkich językach, słowo to wywodzi się od czasowników, oznaczających uczucie zdumienia. Tak np. greckie *thaumasion* od czasownika *thaumaco*, łacińskie *miraculum* od *mirari*, niemieckie *das Wunder* od *sich wundern*; w dawnej polszczyźnie zamiast „dziwić się” mówiono „cudować się”, zresztą dziś jeszcze słowo „cudaczny” bywa niekiedy używane jako synonim wyrażenia „dziwiaczny”.

jakieś zdarzenie zostanie uznane za „obiektywnie cudowne”, można przystąpić do snucia hipotez na temat jego przyczyn pozaświatowych.

Wysuwano różne obiektywistyczne definicje cudu. Nie analizując – zupełnie z naszego punktu widzenia nieistotnych – rozróżnień odnośnie tego, czy cud jest zjawiskiem dokonywającym się wbrew naturalnemu porządkowi rzeczy (*contra ordinem naturae*), czy też tylko poza (*praeter*) względnie ponad (*supra*) nim, możemy zasadniczy sens tych definicji oddać w sformułowaniu następującym: cudem jest każde takie zdarzenie, którego przyczyną nie są (lub ewentl. nie mogą być) siły przyrody, ani tym bardziej oczywiście siły człowieka, który jest tej przyrody składnikiem. Tak skonstruowane pojęcie cudu jest kategorią obiektywną, ponieważ w definicji określa się je nie przez powołanie na takie czy inne uczucia, które zdarzenie „cudowne” wywołuje u obserwatora, lecz przez powołanie się na charakter przyczyn zdarzenia (tzn. na niewykrywalność przyczyn naturalnych).

Protestantyzm odrzuca to obiektywistyczne pojmowanie cudu uznając, że w świetle materialistyczno-filozoficznej krytyki jest ono nie do utrzymania⁴. Solidaryzuje się nawet z tą krytyką, zaprzeczając możliwości istnienia cudów w sensie powyższej definicji (tzn. uznając, że nie ma takich zdarzeń, które by nie były wytłumaczalne w sposób czysto naturalny) i bądź przyjmując w odniesieniu do cudów biblijnych – gdzie to jest możliwe – interpretację naturalistyczną⁵, bądź też w pozostałych przypadkach kwestionując ich autentyczność. Samo jednak pojęcie cudu teologia protestancka stara się

⁴ Protestantyzm można rozpatrywać jako próbę oczyszczenia chrześcijaństwa z pierwiastków „pogańskich”, tzn. magicznych (porównaj pojmowanie istoty sakramentów w protestantyzmie i katolicyzmie) i mitologicznych (np. stosunek protestantyzmu do kultu świętych).

⁵ To znaczy, traktując je jako fantastyczny opis pewnych zdarzeń naturalnych i rzeczywiście zaszłych. Klasycznym przykładem jest tu starotestamentowy opis zdarzeń, które miały towarzyszyć aktowi zawarcia przymierza na górze Synaj: „I już był przyszedł dzień trzeci, a zaranie świtało: alic oto poczęły być słyszane gromy i lyskać się błyskawice, a obłok bardzo gęsty okrywać górę, a brzmienie trąby im dalej tym więcej się rozlegało: i zląkł się lud, który był w obozie. A gdy je wywiódł Mojżesz na zabezpieczenie Bogu z miejsca obozu, stanęli pod samą górą. A wszystkie góra Synaj kurzyła się: przeto iż był Pan zstąpił na nią w ogniu i występował z niej dym jako z pieca: a wszystkie góra była straszliwa” (*Exodus*, 19, 16–18). Łatwo zinterpretować ten fragment jako fantastyczny opis wybuchu wulkanu.

zachować, nie ma bowiem religii bez wiary w cuda. Broni się tu mianowicie pojęcia cudu w drodze pewnej modyfikacji jego ujęcia subiektywistycznego. Cudem może tu być dowolne zjawisko (zwykle lub niezwykle, zdumiewające lub nie, ale zawsze dające się sprowadzić do przyczyn przyrodzonych), jeżeli tylko jest ujmowane przez świadomość człowieka wierzącego jako wyposażone w pewien sens religijny, jako znak. Takim właśnie „znakiem” może być np. fakt, że ktoś wyszedł cało z katastrofy, w której wszyscy inni zginęli. Mawia się w takich razach: „To nie mógł być zwykły przypadek, to musiało mieć jakiś sens ukryty.” Dla człowieka myślącego kategoriami naukowego racjonalizmu jest to właśnie zwykły przypadek, natomiast w odczuciu wierzącego protestanta jest to przejaw kierowania biegiem zdarzeń w świecie przez jakąś pozaświatową istotę rozumną. Na to, że i takie pojmowanie cudu wywodzi się koniec końców z przednaukowych (magicznych i mitologicznych) form myślenia wskazuje fakt, że dla myślenia magicznego nie istnieje pojęcie przypadku. Wszystko, co się dzieje, ma jakiś sens, jest jakoś zamierzone, dlatego też za wyjaśnienie zdarzenia uchodzi nie podanie jego przyczyny, lecz odkrycie tkwiącego w nim „sensu” czy „zamiaru”. Tak np. według Lévy-Bruhla u pewnych plemion afrykańskich wyjaśnienia w świadomości krajowców domaga się fakt, że człowiek, który kapął się w tym samym miejscu w rzece, został za którymś razem porwany przez krokodyla. Fakt taki zostaje „wyjaśniony” przez wskazanie powodujących go mocy magicznych, wyzwolonych przekroczeniem jakiegoś tabu, zabiegami magicznymi wrogo czarownika itp. Krokodyl był tu tylko narzędziem, przypadkową przyczyną sprawczą (*causa efficiens*), zdeterminowaną przez wyższą celowość magiczną (*causa finalis*).

Gdy cud pojmuje się subiektywistycznie – tzn. nie jako cudowne zdarzenie, lecz jako przeżycie cudu – wówczas traci on charakter rzekomo obiektywnego i empirycznego sprawdzianu słuszności tej czy innej religii. Przy subiektywistycznym i właściwym protestantyzmowi ujęciu nie cuda są podstawą wiary, lecz na odwrót wiara – to znaczy religijne nastawienie wobec świata – jest podstawą tego, że pewne zdarzenia percypowane są przez świadomość

wierzącego człowieka jako „cudowne”⁶. Stąd też teologia protestancka nie przywiązuje do cudów większej wagi, a już w ogóle nie przypisuje im znaczenia apologetycznego.

3. Pojęcie cudu, jakim operuje protestantyzm, jest dla apologetyki katolickiej nieprzydatne. Chociaż i takie pojmowanie cudu się tutaj dopuszcza, to jednak tylko jako uzupełnienie sformułowanego w podanej wyżej definicji pojmowania obiektywistycznego. Jest to następstwem wyjątkowej zupełnie roli, jaką cudy mają według autorytatywnych orzeczeń Kościoła spełniać w apologetyce katolickiej.

Rola ta została ustalona dogmatycznie w sposób definitywny przez 3 sesję Soboru Watykańskiego (1869–1870) oraz przez tekst tzw. przysięgi antymodernistycznej (1910). Orzeczenie Soboru w sprawie cudów stwierdza między innymi:

Gdyby ktoś rzekł, że Objawienia Boskiego nie można uczynić wiarygodnym przy pomocy znaków zewnętrznych [tzn. cudów i proroctw – B. W.] i stąd utrzymywał, iż do wiary winno nakłaniać ludzi tylko ich doświadczenie wewnętrzne albo osobiste natchnienie, niechaj będzie przeklęty.⁷

Podobnie jednoznaczne sformułowanie zawiera przysięga antymodernistyczna, składana – jak wiadomo – po dziś dzień przez każdego duchownego katolickiego przy przyjmowaniu ostatnich świeceń:

[...] Przyznaję i uznaję, że cudy i proroctwa są najpewniejszymi znamiionami boskiego pochodzenia religii chrześcijańskiej.⁸

W tym samym duchu wypowiada się popularny wykład dogmatyki, jakim jest katechizm. Na pytanie:

⁶ J. Wendland, *Der Wunderglaube im Christentum*, Göttingen 1910, s. 22: „Wenn wir also unsere religiöse Sprache an der Bibel orientieren, so haben wir guten Grund, das Wort Wunder für alle markanten Ereignisse zu verwenden, an denen uns in besonders deutlicher Weise das Wirken Gottes entgegentritt”. Podobne stanowisko reprezentuje G. Mensching, wyd. cyt., s. 114: „In lebendigem Glauben hat das Wundererlebnis seine legitime Bedeutung. Ein Wunderproblem aber gibt es nur da, wo eine Wundertheorie aufgestellt wird, die mit der Religionsgeschichte einerseits und mit der Naturwissenschaft andererseits in Konflikt gerät.”

⁷ „Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut revelatione privata homines ad fidem moveri debere: anathema sit.” Cyt. wg *Encyklopedii kościelnej*, t. III, art.: „Cudy”.

⁸ „[...] miracula et prophetias admitto et agnosco tamquam signa certissima divinitus ortae Christianae religionis.” Cyt. wg G. Menschinga, wyd. cyt., s. 111.

Jakie Bóg dał ludziom specjalne dowody prawdziwości swego Objawienia?

znajdujemy odpowiedź:

Aby posłuszeństwo naszej wierze było zgodne z rozumem. Bóg dał specjalne dowody prawdziwości swego Objawienia w postaci cudów i prorocत्व.⁹

Dziwny może się wydać fakt, że stanowisko swe w sprawie cudów określił Kościół w sposób definitywny stosunkowo niedawno, bo dopiero w końcu ubiegłego i na początku bieżącego stulecia. Tym bardziej, że była to epoka dla forsowania obiektywistyczno-magicznych koncepcji ze wszech miar nie sprzyjająca. Druga połowa wieku XIX jest epoką, w której ogromny rozwój nauk przyrodniczych i techniki doprowadza do tego, że w świadomości wykształconych (i nie tylko wykształconych) warstw społeczeństwa europejskiego zaczynają się szerzyć żywiołowo poglądy materialistyczne i pozytywistyczne. Ale to właśnie zmusiło Kościół do wyraźnego zdeklarowania się w tej sprawie. Filozofia pozytywistyczna, chociaż bynajmniej nie wroga samej idei religii, starała się jednak wszelkimi siłami o jej „unowocześnienie”, o oczyszczenie religijności człowieka „wieku pary i elektryczności” z elementów przednaukowych. W ten sposób spodziewano się zapobiec narastającemu wówczas gwałtownie konfliktowi między religią a naukowym poglądem na świat. W łonie samego Kościoła wyrazem tej tendencji był na przełomie XIX i XX wieku ruch modernistyczny, którego program obejmował jako jeden z istotnych punktów odrzucenie wiary w magiczno-obiektywne cuda. W tej sytuacji Kościół, stojąc przed alternatywą rozłączną pójścia w kierunku liberalizacji i subiektywizacji zasad wiary w duchu modernistycznym (pokrewnym protestanckiemu) albo też usztywnienia ortodoksji tradycyjnej, wybrał nie modernizm lecz radykalny tradycjonalizm (Warto tu zauważyć, że ten sam Sobór Watykański ogłosił dogmat nieomyślności papieskiej w sprawach wiary i obyczajów).

Jednak mimo tak sztywnego ustalenia stanowiska dogmatycznego i potępienia *ex cathedra* modernizmu Kościół

⁹ *Katechizm religii katolickiej*, Warszawa 1956, s. 10.

poczynił w praktyce apologetycznej szereg koncesji na rzecz tendencji modernistycznych. Nie chodzi nam tutaj o racjonalne w formie a irracjonalne w treści neotomistyczne „teorie cudu”, lecz o fakt, że – wbrew stanowisku dogmatyki – dzisiejsza apologetyka katolicka woli znaczenia cudów dla ugruntowania wiary specjalnie nie eksponować. Broni się dzisiaj religii raczej przez próby wykazywania jej użyteczności praktycznej, co właśnie postulowali moderniści. Ponadto – chociaż nie mówi się tego na ogół wyraźnie ani nie propaguje – orzeczenia w sprawie cudów dotyczą tylko cudów biblijnych. Mimo usilnego popierania wiary w cuda dziejące się rzekomo współcześnie (Lourdes), Kościół woli się w tej kwestii dogmatycznie nie wiązać. Dlatego też wiary w cuda inne niż te, które miały się dokonać w odległych czasach biblijnych i tym samym niedostępne są bezpośredniej weryfikacji, od swoich wiernych w sposób kategoryczny nie wymaga.¹⁰

Bezkompromisowe w teorii, a kompromisowe w praktyce stanowisko Kościoła tłumaczy się faktem, że ruch modernistyczny bynajmniej nie wygasł.¹¹ Analogiczną, jeśli nie identyczną rolę, jaką wobec tradycyjnej ortodoksji katolickiej odegrał przed pięćdziesięciu laty modernizm, odgrywa dzisiaj chrześcijański egzystencjalizm. I tutaj odchodzi się od obiektywistycznego, tomistycznego pojęcia cudu, zastępując je subiektywnym przeżyciem cudu. Podczas gdy apologeti tomistyczni głoszą, że cudy to pewne fakty stwierdzane „naukowo”¹², egzystencjaliści skłaniają się do poglądu, że w świecie rozpatrywanym w perspektywie naukowej stwierdzenie cudu jest niemożliwe. Natomiast wszystko w świecie staje się cudowne, gdy spojrzymy nań oczami człowieka religijnego. Jaspers, jeden z czołowych filozofów egzystencjalistycznych, pisze:

Jako szyfr jest ona [tzn. rzeczywistość – B. W.] cudem, to znaczy tym, co się dzieje tu i teraz, i choć nie jest prowadzalne do praw ogólnych,

¹⁰ Patrz F. Sawicki, *Die Wahrheit des Christentums*, Paderborn 1918, s. 467.

¹¹ Patrz uwagi na temat aktualności niebezpieczeństwa modernistycznego „neopogaństwa” w artykule S. Świeżawskiego, „Logos i ethos”, *Znak* 1948, nr 13, s. 521–522.

¹² Patrz ks. dr W. Kwiatkowski, wyd. cyt., s. 250: „Naukowe rozpoznanie cudu polega na krytycznym zbadaniu zagadnienia historycznego wraz z wyświetleniem tam trzech rysów cudu: transcendentnego, teologicznego i ideologicznego”.

to jednak posiada doniosłość zasadniczą; objawia bowiem transcendującej egzystencji obecność bytu w istnieniu. Dlatego cudem jest wszelkie istnienie, o ile staje się dla mnie sztyfem.¹³

Osobliwa terminologia Jaspersa przysłania tu sens prosty i nienowy. Stanie się on nader jasny, gdy przełożymy jego pewne terminy z egzystencjalistycznego żargonu na język ludzki: „transcendująca egzystencja” to po prostu „człowiek nastawiony religijnie”, „byt” to „Bóg”, a „istnienie” to „świat naturalny”, Jaspers nie jest wprawdzie katolikiem, ale tę samą postawę znajdujemy u egzystencjalistów katolickich. Na przykład wprowadzone przez Andrzeja Grzegorzcyka rozróżnienie dwóch typów myślenia: dyskursywnego i kontemplacyjnego¹⁴, pokrywa się z rozróżnieniem naukowego i religijnego nastawienia wobec świata. Owo myślenie kontemplacyjne spełnia tę samą funkcję logiczną, którą w protestanckiej koncepcji cudu przypisuje się wierze: ma mianowicie pozwolić człowiekowi na odkrycie w świecie – który rozpatrywany dyskursywnie przedstawia się jako podległa prawom fizykalnym przyroda – istnienia pewnej „wyższej celowości” i sensu, wskazujących na istnienie rozumnej praprzyczyny wszechrzeczy, nazywanej od czasów stoików „Logosem”.¹⁵

4. Naczelnym zadaniem cudów w apologetyce katolickiej ma być wykazanie prawdziwości objawienia, tzn. boskiego pochodzenia ksiąg *Starego i Nowego Testamentu*. Dlatego też

¹³ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1956, t. III, s. 172: „Als Chiffre ist sie [die Wirklichkeit – B. W.] das Wunder, nämlich das hier und Jetzt Geschehende, sofern es nicht in Allgemeines auflösbar und doch von entscheidender Relevanz ist, weil es für die transzendierende Existenz das Sein im Dasein offenbart. Daher ist alles Dasein Wunder, soweit es mir Chiffre wird.”

¹⁴ A. Grzegorzcyk, „Między dyskursywnym a kontemplacyjnym myśleniem”, *Znak* 1958, nr 43.

¹⁵ Warto zauważyć, iż Pascal, uważany przez dzisiejszych egzystencjalistów chrześcijańskich za jednego z głównych reprezentantów religijności „autentycznej”, zajmował w sprawie cudów stanowisko identyczne ze stanowiskiem tomistycznej ortodoksji. Uważał on mianowicie cuda za racjonalną i główną podstawę wiary w świat nadprzyrodzony. Przytoczymy tylko kilka najbardziej charakterystycznych aforyzmów z *Myśli* (Warszawa 1953): „Cala wiara opiera się na cudach” (af. 808). – „Nie popełnilibyśmy grzechu, nie uwierzywszy w Chrystusa bez cudów” (811). – „Wolę iść raczej za Chrystusem, niż za kim innym, gdyż ma za sobą cuda” (824). – „Cuda ważniejsze są, niż myślenie: posłużyły do założenia i posłużą do trwania Kościoła aż do Antychrysta, aż do końca” (851).

decydujące znaczenie mają tu cuda biblijne, nade wszystko zaś cuda ewangeliczne. Cuda współczesne potrzebne są tylko pośrednio, jako dodatkowy argument ułatwiający uwierzenie w autentyczność cudów biblijnych. Cuda mają spełniać przy tym tylko dwa zadania: a) wykazywać, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą – przeciw niewierzącym i sceptykom; b) wykazywać, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą – przeciw innowiercom.

Jeśli chodzi o zadanie pierwsze, to z przytoczonych wyżej powodów „dowód z cudów” bywa dziś w sporach z ateistami używany nader rzadko. Dogmatyczne zaś stwierdzenie Soboru Watykańskiego, zabraniające pod groźbą klątwy powątpiewania o tym, że przy pomocy cudów można prawdziwość chrześcijaństwa udowodnić, stawia apologetykę w sytuacji paradoksalnej. Trafnie ujmuje to Jaspers:

W przysiędze antymodernistycznej z roku 1910 znajdujemy zdanie: ‘Wierzę że Boga można poznać i udowodnić w sposób pewny na podstawie dzieł Jego stworzenia, tak jak przyczynę można poznać na podstawie jej skutku.’ Dziwne doprawdy! Dowód istnienia Boga ma być przyjęty na wiarę. Tymczasem co można udowodnić, to wiary nie wymaga. Wyznanie wiary jest zbyteczne tam, gdzie rozum może ustalić jakąś rzecz w sposób definitywny.¹⁶

Natomiast co do zadania drugiego, to stawia ono apologetykę katolicką w sytuacji – jeżeli to możliwe – jeszcze trudniejszej. Nie ma bowiem takiej religii, która by nie powoływała się albo przynajmniej mogła powoływać na cuda jako dowody swej prawdziwości. Wbrew temu, co się niekiedy sądzi, liczne opowieści o cudach nie są jakąś wyróżniającą cechą religii judaistyczno-chrześcijańskich. Przeciwnie, opowieści takie i wiara w nie występują dosłownie powszechnie we wszystkich religiach świata i na wszystkich etapach ich rozwoju historycznego.

Jawnie fałszywa zaś jest teza apologetyki katolickiej, jakoby cuda judaistyczno-chrześcijańskie różniły się zasadniczo od tzw. cudów „pogańskich” swym charakterem albo historyczną dokumentacją. Jakkolwiek różnie można

¹⁶ K. Jaspers, „The Task of Philosophy In our Days” [w:] *This is my Philosophy*, W. Burnett (ed.), New York 1957, s. 196.