

KS. MARIAN RUSECKI

CUD W APOLOGETYCE F.D.E. SCHLEIERMACHERA

Schleiermacher (1768 – 1834) należy bez wątpienia do największych apologetów w teologii protestanckiej. Na jego poglądy powołują się liczni autorzy, chyba w nie mniejszym stopniu niż na M. Lutra. Jest on nazywany ojcem apologetyki protestanckiej i nie tylko. G. Ebeling uważa go za twórcę apologetyki naukowej¹.

W katolickiej apologetyce długo utrzymywał się pogląd, trwający niekiedy do dziś, że w protestantyzmie apologetyka w ogóle nie istniała, a to ze względu na wiarę ufności, która nie potrzebowała żadnych uzasadnień, racji czy dowodów. Co więcej potrzebę ich odrzucano wprost. W tym sensie uważano, że i problematyka cudu rozważanego w funkcji dowodowej była nieobecna w teologii protestanckiej. Z poglądem tym można się zgodzić tylko w tym sensie, iż w protestantyzmie nieznaną była apologetyka w znaczeniu katolickim, podobnie jak i problematyka cudu. W istocie rzeczy i ten odłam chrześcijaństwa nie mógł się obejść bez apologetyki i jakiegoś uzasadniania słuszności wyznawanej wiary. Nie mógł też pomijać i cudu, gdyż jest on organicznie związany z Bożym objawieniem. Jednakże rozumienie apologetyki i cudu występujące w protestantyzmie było inne. Jeśli w katolicyzmie coraz więcej dziś mówi się o potrzebie pluralistycznych ujęć teologii fundamentalnej i obecnie występują już faktycznie różne jej typy², to wydaje się, że jest rzeczą sensowną poznanie protestanckiej myśli apologetycznej w rozumieniu jej nestora F.D.E. Schleiermachera. Do wyżej wymienionych racji, które usprawiedliwiają potrzebę podjęcia tego tematu można dodać jeszcze rozwijający się intensywnie ruch ekumeniczny między tymi wyzna-

¹ *Erwägungen zu einer ewangelischen Fundamentaltheologie*. ZThK 67:1970 s. 482 n.

² Por. M. R u s e c k i. *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*. RTK 25:1978 z. 2 s. 31-54; t e n ż e. *Współczesne teorie apologetyczne*. CT 51:1981 fasc. 4 s. 5-42; R. L a t o u r e l l e. *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*. "Concilium" 1969 nr 6-10 s. 23-30; S. N a g y. *Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce*. RTK 24:1977 z. 2 s. 5-28; A. K o l p i n g. *Fundamentaltheologie*. Bd 1. *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*. Münster 1968.

niami, który nakazuje obustronne poznawanie reprezentowanych poglądów i wzajemne ubogacanie się.

Jak już wspomniano w klasycznym katolickim wywodzie apologetycznym kluczową rolę odgrywał cud, który stanowił i stanowi, *medium demonstrationis*³. Do niego też ograniczymy się w dalszym wywodzie, uwzględniając jednak szerszy kontekst apologetycznej myśli Schleiermachera bez czego jego poglądy na cud byłyby niepełne i niezrozumiałe.

I. PODSTAWOWE UWARUNKOWANIA

Wobec sekularyzującego się świata i powstawania naukowego jego obrazu zastępującego coraz powszechniej wizję religijną, "ojciec apologetyki naukowej" chciał zbudować nową apologię religii chrześcijańskiej. Miała ona na celu pogodzenie z sobą naukowego i religijnego obrazu świata, bowiem już od początku czasów nowożytnych część myślicieli przyjmowała, że obydwie te wizje świata są nie do pogodzenia z sobą⁴, co zostało zresztą pogłębione przez epistemologiczny i metodologiczny krytycyzm E. Kanta. W konflikcie między nauką i religią, rozumem i wiarą, jaki wówczas istniał, niepoślednią rolę odgrywał cud. Z jednej strony był on przytaczany przez teologów katolickich jako niepodważalny dowód religijnej prawdy chrześcijańskiej i jako kontrargument pewnych twierdzeń naukowych czy filozoficznych, a z drugiej kontestowany przez niektórych myślicieli właśnie w imię nauki i filozofii. Schleiermacher chcąc pogodzić te dwa przeciwne stanowiska siłą rzeczy zajął inne stanowisko wobec pojęcia cudu i jego znaczenia w religii i w życiu religijnym.

W drugiej połowie XVIII i na początku XIX w. następuje duże zainteresowanie problematyką historyczną i metodologią historii⁵. Znalazło to swoje reperkusje także i na terenie apologetyki. Wobec powstałego problemu: Jezus historii czy Chrystus wiary? zostały podjęte próby przezwyciężenia rozbitej jedności spojrzenia na Jezusa Chrystusa (K. H. Weizsäcker, H. J. Holzmann, Th. Keim) w tzw. *Leben-Jesu-Forschung*. Jednym ze współtwórców tego nurtu badań był Schleiermacher, który do rozważań nad Jezusem zastosował metodę historyczną. Nie chodziło mu przy tym o stworzenie jeszcze jednej biografii Jezusa z Nazaretu, lecz o teologiczną reinterpretację Jego życia, by dać ludziom

³ A. Lang. *Fundamentaltheologie*. Bd 1. *Die Sendung Christi*. 2. Aufl. München 1962 s. 106; E. Kopeć. *Teologia fundamentalna*. Lublin 1976 s. 67; W. Hładowski. *Zarys apologetyki*. Warszawa 1980 s. 59 n.

⁴ F. D. E. Schleiermacher. *Über die Religion*. 5. Aufl. Göttingen 1926 s. 73.

⁵ Por. J. Kudasiwicz. *Jezus historii a Chrystus wiary*. Lublin 1987 s. 11-25 oraz 33-46.

nowe rozumienie Jego osoby i posłannictwa oraz nowy dostęp do wiary w Niego⁶.

W związku z tym inaczej przedstawia i cuda Jezusa oraz ich znaczenie dla wiary. Ponieważ inne jest u niego widzenie cudu w traktacie *De religione* a inne przy interpretowaniu dziejów Jezusa, dlatego uwzględni się obydwaj sposoby rozwiązywania problemu cudu i jego funkcji, tym bardziej, że wpłyną one na kontynuatorów *Leben-Jesu-Forschung* i na niektórych współczesnych teologów protestanckich jak np. P. Tillich i R. Bultmann z jego szkołą⁷.

II. WIARA A NAUKA

Wspomniany wyżej kontekst kulturowy i naukowy stanowiący jeden z podstawowych wyznaczników twórczości Schleiermachera spowodował, że główną troską, która ożywiała jego twórczość było pogodzenie naukowego obrazu świata powstałego pod wpływem szybko rozwijających się nauk empirycznych ze świadomością religijną. Jego zdaniem konflikt między nimi nie może istnieć, gdyż samoświadomość człowieka powstająca pod wpływem nauk i świadomość religijna są częścią tego świata i są przezeń współokreślone. Świat jawi się człowiekowi przede wszystkim jako organiczna całość, a nie jako scalona suma poszczególnych obrazów jego percepcji przez aktywny udział świadomości. Świat w swej cudownej jedności i ciągłości funkcjonujący niezmiennie dzięki prawom przyczynowym (jednak nie na sposób deterministyczny) został stworzony i jest permanentnie podtrzymywany w swoim istnieniu. Ponieważ pojęcie stworzenia jest nienaukowe, dlatego chętnie mówi i eksponuje pojęcie utrzymywania świata w istnieniu, które zresztą implikuje stworzenie⁸.

W organicznej jedności świata, do której należy także historia, oraz zasady jego podtrzymywania w istnieniu zawiera się także proces dynamicznego rozwoju bytów i ich działania. Są one i naturalne i racjonalne. Fakt utrzymywania świata w rozwoju, obejmujący wszystkie zdarzenia w czasie i przestrzeni jest według Schleiermachera podstawą wiary. Sama wiara jest co prawda zdarzeniem o charakterze egzystencjalnym, jednakże w tym wymiarze się nie wyczerpuje i przedmiotowo rozciąga się na cały świat. Dlatego wiedza i wiara nie mogą się sprzeciwiać sobie nawzajem, bowiem rzeczywistość świata i Boga są w gruncie rzeczy nierozdzielne. Wiara jako akt dotyczy co prawda Boga, ale w niej jest równo-

⁶ W. Kasper. *Jezus Chrystus*. 1983 s. 25 n. A. Schweitzer. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2. Aufl. Tübingen 1921 s. 64 i in.

⁷ Kasper, jw. s. 26 nn.

⁸ F. D. E. Schleiermacher. *Der christliche Glaube*. Bd 1. 7. Aufl. Berlin 1960 § 79, 1; por. F. Beissner. *Schleiermachers Lehre von Gott*. Göttingen 1970 s. 115.

cznie implikowana obecność świata, który w całości zależy znów od Boga⁹. Utrzymywanie świata w istnieniu oraz wszystko to, co się w nim dzieje jest Jego wielkim czynem, poza którym nic nie może się dzieć.

III. CUD "GLOBALNY"

Z wyżej przedstawionego rozumowania autor wyprowadza wniosek, że Bóg nie może działać w jednostkowych, poszczególnych faktach; Jego działanie obejmuje tylko totalny fakt (czyn) świata¹⁰. Zatem należy wykluczyć także jednostkowe nadprzyrodzone i cudowne zdarzenia w świecie. Na potwierdzenie tego wniosku Schleiermacher podaje także inny argument wzięty od Kanta, a mianowicie, że Bóg i Jego wszechmoc nie może się objawiać w konkretnym czynie, gdyż Bóg *ex definitione* nie jest ani przestrzenny, ani czasowy, zatem nie może się lokalizować w oznaczonym czasie i miejscu¹¹. Tym samym – jego zdaniem – nie można twierdzić, że w poszczególnych zdarzeniach obecny jest Bóg, Jego wola czy moc, bowiem jednostkowe fakty muszą być zgodne z ogólną organiczną jednością świata. Na tej podstawie krytykuje on bardzo mocno, jako niemożliwą do przyjęcia, definicję cudu lansowaną wówczas dość często w apologetyce katolickiej jako łamanie praw przyrody. Gdyby Bóg łamał naturalną jedność świata opartą na stałych prawach przyrody, to tym samym burzyłby ją, a więc i porządek przez siebie ustanowiony, którego zresztą strzeże. Autor dziwi się nawet tym, którzy w ten sposób rozumiejąc cud widzą w nim manifestację mocy Bożej i konstruują na jego podstawie dowód na rzecz nadprzyrodzonego działania w świecie¹².

Czy zatem Schleiermacher całkowicie przeczy możliwości i sensowności zdarzeń cudownych? Odpowiedź jego jest uwarunkowana właściwie tylko jednością organiczną świata. Jeśli cud jej nie niszczy to jest możliwy i może pełnić określone zadania. Schleiermacher ma tu na uwadze jednostkowe zdarzenia cudowne. Obok cudów jako konkretnych zdarzeń w historii, przyjmuje on cud "globalny", który stanowi całe dzieło stworzenia istniejące dzięki stałemu podtrzymywaniu go w egzystencji przez Boga. Nas bardziej interesują cuda fizyczne i ich znaczenie dla wiary.

⁹ Schleiermacher. *Der christliche Glaube* § 46, § 47, 2; B. Bron. *Das Wunder*. Göttingen 1975 s. 66.

¹⁰ Schleiermacher. *Der christliche Glaube* § 47, § 38, 2, § 46, § 51; por. także Beissner, jw. s. 155.

¹¹ Bron, jw. s. 68; Beissner, jw. s. 155.

¹² Schleiermacher. *Der christliche Glaube* § 47; Bron, jw. s. 68 n.

Aby lepiej zrozumieć jego pogląd na cud należy choćby pokrótce zasygnalizować koncepcję religii jaką on podaje, gdyż ona rzutuje na pojęcie cudu i funkcji z nim związanych.

IV. RELIGIA – ODCZUCIEM WSZECHŚWIATA

O jego koncepcji religii zdecydowały założenia jakie przyjął, a które legły u jej podstaw. O ile jego poprzednicy (np. Spinoza, Lessing) przyjmowali jeszcze pewne prawdy metafizyczne dla wykładu prawd teologicznych, a które odrzucił w sposób zdecydowany Kant sprowadzając religię do moralności, o tyle Schleiermacher odłącza zarówno metafizykę, jak i etykę od religii¹³. Właściwie sprowadza ją do uczuć religijnych. Sformułowanie takiego stwierdzenia było niewątpliwie uwarunkowane pewnymi tradycjami protestanckimi, które odznaczały się niechęcią wobec rozumu jako zasadniczej władzy poznawczej i wszelkiego rodzaju dowodów na terenie religii (choć Kalwin dopuszczał jeszcze wiarę intelektualną i autorytetu, a negował tylko walor dowodów budowanych na kryteriach zewnętrznych) i przypisywały decydującą rolę kryteriom wewnętrznym, głównie świadectwu Ducha Świętego¹⁴. Również tradycje pietystyczne pozostawały nie bez znaczenia dla jego twórczości. Wreszcie należy wspomnieć o romantyzmie, którego idee wpłynęły na ostateczny kształt jego poglądów¹⁵.

Jak wspomniano już o tym wcześniej, Schleiermacher chciał dostosować wyznawane chrześcijaństwo do ducha swego czasu, o co powinna się troszczyć w sposób szczególny konstruowana przez niego apologetyka. Przy tym ona sama jako dyscyplina naukowa musi uwzględniać mentalność epoki, by była czytelna i rozumiała dla wszystkich. Dlatego szukał jakiejś wspólnej wszystkim ludziom władzy poznawczej spełniającej te wymogi. Taką władzą – jego zdaniem – nie może być ani rozum, który zajmuje się rozważaniem prawd teoretycznych i abstrakcyjnych zasad metafizycznych, przez co nie jest przydatny w ogóle w dziedzinie religii, ani wola zajmująca się moralnością; właściwie może nią być jedynie uczucie¹⁶.

Warto przy tym pamiętać, że poglądy Schleiermachera na religię nie są jednolite i ulegały znacznym zmianom. Początkowo utrzymywał, jakoby jej przed-

¹³ Schleiermacher. *Über die Religion* s. 22 n., 26-29.

¹⁴ Por. R. A u b e r t. *Le problème de l'acte de foi*. Louvain 1958 s. 167; K. P f e i f f e r. *Das Wunder als Erkenntnismittel der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in der modernen katholischen und protestantischen Apologetik*. Aschaffenburg 1936 s. 35 n.

¹⁵ Por. G. R a b e a u. *Comment se pose le problème de l'apologetique. Nos raisons de croire, réponses aux objections*. Pod red. M. Brillant i M. Nédoncelle. Paris 1939 s. 5 n.

¹⁶ Por. P f e i f f e r, jw. s. 47.

miotem był Wszechświat, stąd częściej zamiast wyrażenia Bóg stosował termin Wszechświat implikujący również i pojęcie Boga; później była nim Ludzkość i Historia – podobnie jak i u wielu romantyków – jednak ostatecznie doszedł do wniosku, że jest nim Bóg osobowy¹⁷, ale stało się to w ostatnim etapie jego twórczości.

Źródłem religii nie jest objawienie, lecz uczucie i kontemplacja Wszechświata, jakaś fascynacja nim. Wszechświat w swej całości, organicznym powiązaniu i jedności stawia bowiem człowieka wobec Nieskończoności, Bezmiaru, Bezkręsu, czegoś do końca Nieogarnionego¹⁸. Człowiek wrażliwy, emocjonalnie aktywny, o nastawieniu kontemplacyjnym podziwia Wszechświat w jego funkcjonowaniu i porządku, który jest odbiciem Wieczności. Wówczas człowiek równocześnie doświadcza uczucia całkowitej zależności od Nieskończoności, co właśnie stanowi istotę religii¹⁹. To uczucie całkowitej zależności nazywa też pobożnością²⁰ i w tym sensie religię utożsamia z pobożnością.

Przyjmując tego typu źródło religii Schleiermacher, podobnie jak wielu jego poprzedników (Spinoza, Lessing, Kant), pomija, a niekiedy zaprzecza wprost istnieniu objawienia nadprzyrodzonego mającego pozapodmiotowy charakter. To negowanie objawienia nadprzyrodzonego odnosi się bardziej – jak się wydaje – do jego katolickiego pojmowania. W jego zaś ujęciu objawienie ma w zasadzie ludzki i naturalny charakter. Objawienie – pisze on – to nic innego, jak każde pierwotne i nowe podziwianie świata i każdy człowiek najlepiej odczuwa (i to na swój sposób), co dla niego pierwotne i nowe²¹. W tym sensie objawienie staje się w jego pojęciu jakimś subiektywnym doświadczeniem wiary.

W tak pojmowanej religii nie ma i nie może być żadnych dowodów ani argumentów, bo nie ma do niej dostępu myśl ludzka, ani wola; zresztą dzięki temu, jego zdaniem, religia zachowuje swój specyficzny charakter i nie miesza się ani z dociekaniem filozoficznymi, ani z praktyką. Jest w stosunku do nich odrębna i niezależna²². Przy takim rozumieniu religii powstaje pytanie czy cud może mieć zatem jakiegokolwiek znaczenie dla religii?

¹⁷ Por. A. Manaranche. *Nos raisons de croire*. Paris 1979 s. 37.

¹⁸ Schleiermacher. *Über die Religion* s. 59-61; por. Manaranche, jw. s. 37 n.

¹⁹ Schleiermacher. *Der christliche Glaube* § 47; tenże. *Über die Religion* s. 59; por. Manaranche, jw. s. 59; Pfeiffer, jw. s. 46 n.; Z. Zdybicka. *Człowiek i religia*. Lublin 1977 s. 251.

²⁰ Schleiermacher. *Der christliche Glaube* § 47, § 49; por. Bron, jw. s. 69 n.

²¹ *Über die Religion* s. 61; por. Pfeiffer s. 46-49.

²² Por. Zdybicka, jw. s. 58 n.; Bron, jw. s. 65.

V. CUD JAKO "RELIGIJNA NAZWA"

Jak widzieliśmy wyżej, Schleiermacher w pełni akceptował cud "globalny" będący źródłem religijnych doświadczeń, a tym samym i wiary. Jego negacja cudu jako faktu jednostkowego, odnosiła się tylko do rozumienia go jako faktu sprzecznego z prawami przyrody i łamiącego je. Schleiermacher na zasadzie przeciwieństwa w stosunku do dotychczasowego ujmowania cudu przez teologów katolickich eksponujących jego stronę empiryczną, zwraca uwagę nie tyle na stronę widzialną cudu, ile na znaczeniową. Cud jest dla niego nawet nie tyle zdarzeniem, co jego religijną nazwą²³. Stąd w jego rozumieniu właściwie każde zjawisko, nawet najbardziej naturalne, z którego da się wyprowadzić religijne treści, można nazwać cudem. Autor stwierdza, że dla człowieka religijnego wszystko jest cudem. "Dla mnie – pisze on – wszystko jest cudem; w waszym zaś sensie dla mnie ma być cudem tylko coś niewyjaśnialnego i obcego, czego nie ma w moim (pojęciu – uw. M. R.). Im bardziej bylibyście religijni, tym bardziej moglibyście cud dostrzec wszędzie, a każdy spór o to, czy dane zdarzenie zasługuje na tę nazwę, czy nie, powoduje we mnie bolesne wrażenie, jak biedny i ubogi jest zmysł religijny człowieka spierającego się o to"²⁴.

Podkreślanie momentu religijnego widzenia i oznaczania całej rzeczywistości i poszczególnych zdarzeń wiąże się z jego ogólnym poglądem, że o cudzie można mówić tylko teologicznie. Stąd autor w nawiązaniu do swych podstawowych rozważań apologetycznych, stwierdza, że żadną miarą nie może być konfliktu między nauką a religią ze względu na cud, chyba że rozumie się go po "katolicku". Schleiermacher uważa nawet, że dane przez niego określenie cudu jako dominujący religijny aspekt każdego zdarzenia oraz przeżywane na jego kanwie uczucie Nieskończoności doskonale harmonizuje z jednością organiczną świata i jego naukowym obrazem²⁵. Nauka nie może rozpoznać cudu i używać go jako argumentu "za" czy "przeciw", gdyż osiąga ona jedynie "światowego" aspektu cudu.

²³ *Über die Religion* s. 60, 74.

²⁴ "Wunder ist nur der religiöse Name für Begebenheit, jede, auch die allernatürlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Aussicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Mir ist alles Wunder, und in Eurem Sinn ist mir nur ein Wunder, nämlich etwas Unerklärliches und Fremdes, was keines ist in meinem. Je religiöser Ihr wäret, desto mehr Wunder würdet Ihr überall sehen und jedes Streiten hin und her über einzelne Begebenheiten, ob sie so zu heissen verdienen, gibt mir nur den schmerzhaften Eindruck, wie arm und dürftig der religiöse Sinn der Streitenden ist. Die einen beweisen es dadurch, dass sie überall protestieren gegen Wunder und die andern dadurch, dass es ihnen auf dieses und jenes besonders ankommt, und dass eine Erscheinung eben wunderlich gestaltet sein muss, um ihnen ein Wunder zu sein" (*Über die Religion* s. 60 (wyd. 1913); por. B r o n, jw. s. 65; P l e i f f e r, jw. s. 49).

²⁵ *Über die Religion* s. 73, 59.

VI. CUD A OBJAWIENIE

Ponieważ w pojęciu Schleiermachera cud nie różni się zasadniczo od objawienia, przeto nie może go dowodzić, ale podobnie jak i ono oddziałuje na sferę emocjonalną człowieka, która jest główną osnową życia religijnego. W obliczu cudu człowiek czuje, że znajduje się przed Nieskończonością i Wiecznością oraz doświadcza jakiejś łączności z Boskim Duchem²⁶. W tym znaczeniu mówi nawet o konieczności przeżywania cudów, gdyż ono powoduje wzrost pobożności, czyli uczucie absolutnej zależności od Boga. Z tego można wyprowadzić wniosek, że cud na równi z innymi faktami, zwłaszcza z całym Wszechświatem, prowadzi do religii; zresztą Wszechświat dla niego jest cudem, a jak pamiętamy, on właśnie rodzi pierwsze doznania i uczucia religijne. Schleiermacher pisze "że, kto nie jest zdolny widzieć świat jako cud, kto nie jest w stanie przeżyć i wyrazić jego piękno, oraz że Duch tchnie na niego... ten nie ma żadnej religii²⁷ i przeciwnie, niedostrzeżenie i nieprzeżywanie cudów grozi postawą ateistyczną.

Z tego widać, że autor stawia cud na tej samej płaszczyźnie co i objawienie oraz przypisuje mu pełnienie takich samych funkcji. Nie jest wykluczone, że nawet utożsamia te dwie rzeczywistości.

VII. MOTYWY CUDÓW JEZUSA A FUNKCJA MOTYWACYJNA

Nicco inaczej podchodzi Schleiermacher do cudów biblijnych, zwłaszcza cudów Jezusa, choć ogólne założenia, które przyjmował u podstaw swoich poglądów znalazły i tu swoje zastosowanie. Analogicznie jak przy pojęciu cudu w ogóle, tak i przy cudach biblijnych utrzymuje, że w Piśmie św. nie jest łatwo odróżnić zdarzenia naturalne od nadnaturalnych, tym bardziej stawiać sprawę alternatywnie, gdyż Biblia nie zna pojęcia praw natury²⁸. Zresztą przed podobnymi trudnościami stali już świadkowie cudów Jezusa czy proroków. Schleiermacher nie rozważa także cudów Jezusa w ich bezpośredniej relacji do objawienia czy wiary, a więc w ich funkcji przedmiotowo-motywacyjnej, lecz podmiotowo-motywacyjnej, tzn. stara się ustalić, jakie motywy kierowały Jezusem czyniącym cuda²⁹. Zagadnienie to nie jest w gruncie rzeczy czymś nowym, bowiem występuje w Piśmie św. i właściwie zawsze było obecne w literaturze, choć nie

²⁶ Tamże s. 61, 75.

²⁷ Por. Pfeiffer, jw. s. 49; Bron, jw. s. 66-70.

²⁸ F. D. E. Schleiermacher. *Das Leben Jesu*. Berlin 1964 s. 206, 217.

²⁹ Tamże s. 212.

stawiane tak wyraźnie. Omawiany autor stawia ten problem w sposób zasadniczy i właściwie do niego sprowadza funkcję motywacyjną cudu.

Tak stawianą problematykę funkcji motywacyjnej cudu uważa za istotnie związaną z całą działalnością Jezusa, a nie tylko taumaturgiczną. Analizując życie Jezusa chce odczytać motywy, jakie nim kierowały, jak również motywy tradentów opowiadań o Jezusie. Jeśli chodzi o pierwszy problem Schleiermacher w zasadzie nie wychodzi poza ogólnie znane motywy taumaturgicznej działalności Jezusa, a więc że w niej okazywał się prawdziwym przyjacielem człowieka i jego dobroczyńcą; przychodzi mu z pomocą w jego trudnej sytuacji egzystencjalnej, zwłaszcza w jego cierpieniu; ukazuje się jako wrażliwy na ludzkie nieszczęście i litościwy Pan; jako przebaczący i miłosierny wywołuje w nas takie same uczucia. Człowiek spotykający się z cudem i doświadczający go znajduje się w obliczu nieskończonego miłosierdzia i wobec Nieskończoności³⁰. Motywem zaś tradentów opowiadań o cudzie było przekazanie tych doświadczeń potomnym i wywoływanie u nich analogicznych doznań³¹.

Tak rozumiana funkcja motywacyjna cudów Jezusa stała się równocześnie dla niego kryterium uznawania Jego cudów. Tylko cuda o charakterze antropologicznym, tzn. takie, których przedmiotem taumaturgicznej działalności byli ludzie, uznaje za prawdziwe, gdyż tylko wtedy można w pełni mówić o ludzkich motywach działalności Jezusa³². Odrzuca natomiast cuda zdziałane na przyrodzie, gdyż znajdują się one poza obszarem ludzkiej działalności i posiadają charakter ostentacyjny.

W ujęciu Schleiermachera cuda nie wskazują w zasadzie na boską godność Jezusa, a to z tego względu, że można je, a nawet należy, tłumaczyć w sposób czysto ludzki. W gruncie rzeczy są one – zdaniem autora – działaniami ludzkimi³³. Jezus oddziaływał psychicznie i fizycznie na ludzi cierpiących; Jego wpływ przynosił im rzeczywistą ulgę. Podobnie oddziałują na siebie i ludzie. Zresztą opierając się na analogii do ludzkiego działania ustala Schleiermacher także kryterium prawdziwości cudów, co wiąże się również z motywami, o których była wyżej mowa. A więc, jeśli istnieje takie podobieństwo, należy je uważać za prawdziwe, jeśli nie, należy je odrzucić jako nieprawdziwe, a nawet i niemożliwe³⁴.

Różnica między Jezusem a innymi ludźmi w zakresie wszelkiej działalności, także taumaturgicznej, sprowadza się w zasadzie do tego, że Jezus posiadał "moc

³⁰ Tamże s. 211, 215 n.

³¹ Tamże s. 215.

³² Tamże s. 222, 227, 231.

³³ Tamże s. 217, 219, 227 n., 231 n.

³⁴ Tamże s. 218, 219.

duchowej przewagi"³⁵ nad innymi. Jest to więc różnica tylko stopnia, różnica ilościowa, a nie jakościowa. Jego cuda są tylko na tyle "nadprzyrodzone", na ile spoczywała na nich Jego godność, jakaś specyficzna właściwość Jego osoby. Ona zresztą decyduje o tym, że Jezus stał się przewodnikiem ludzkości, prawzorem postępowania, obrazem do naśladowania. Zatem chrystologia Schleiermachera jest czysto egzemplarystyczna, taki też charakter posiadają i Jego cuda.

VIII. WNIOSKI KOŃCOWE

Na podstawie przeprowadzonej charakterystyki poglądów F. D. E. Schleiermachera na cud w jego apologetycznej myśli można wyprowadzić kilka wniosków modyfikujących tradycyjne poglądy przyjmowane w apologetyce katolickiej.

Należy stwierdzić, że w poglądach Schleiermachera można dostrzec dość wyraźne zręby apologetyki, bowiem w jego poszukiwaniach istnieje dążność do ukazania genezy wiary oraz jej usprawiedliwienia. Wprawdzie według niego droga do wiary od strony człowieka wiedzie nie przez rozum i wolę, lecz przez uczucie, ale należy je rozumieć chyba nie tyle jako władzę emocjonalną, ile jako rodzaj doświadczenia i to chyba o charakterze egzystencjalnym. Jakkolwiek w katolickiej apologetyce preferowana jest droga racjonalna, to nie można całkowicie wykluczyć i tej proponowanej przez Schleiermachera, chociaż trudniejsza jest w tym przypadku sprawa weryfikacji wyników. Cennym jego spostrzeżeniem i stałą troską jest, by myśl apologetyczna była dostosowana do ducha czasu.

Nie do przyjęcia jest jednak jego pogląd na objawienie nadprzyrodzone, które właściwie odrzuca lub redukuje je już to do objawienia się Boga przez stworzenia, już to do podmiotowych przeżyć człowieka. Nie jest wykluczone, że była to z jego strony pewna reakcja na zbyt przedmiotowe pojmowanie objawienia i zaniedbywanie strony podmiotowej. Gdyby nawet tak było, uwzględniając pietystyczne i inne uwarunkowania jego poglądów, to nie może tłumaczyć takiego ujmowania objawienia. Podobne uwagi krytyczne należy odnieść do pojęcia Boga. Z punktu widzenia apologetyki katolickiej, zastrzeżenie budzi także i kwestia genezy religii. Redukowanie całego zagadnienia do subiektywnych przeżyć czy odczuć podmiotu nie tłumaczy jej w całej rozciągłości. Niemniej można u niego dostrzec dość dobrze rozbudowaną – choćby nawet niekoniecznie celowo – ideę objawienia przez stworzenia, w którym należałoby widzieć i u niego źródło religii, aczkolwiek on sam tego wyraźnie nie twierdzi. Jeśli można by przyjąć taki wariant interpretacyjny, to stanowiłoby to pewne novum w apologetyce, bowiem dawniej patrzono na świat czy wszechświat jako

³⁵ Tamże s. 218 n., 240.

na środek do poznania istnienia Boga, a nie jako na rzeczywistość objawienia Bożego poprzez świat. W ten sposób patrzy się nań od niedawna. Także jego chrystologia egzemplarystyczna jest nie do przyjęcia, gdyż nosi na sobie piętno redukcjonizmu, jakkolwiek i w niej istnieją godne uwagi momenty uwyraźniające się choćby we współczesnej jezusologii.

Z punktu widzenia apologetyki katolickiej poważne zastrzeżenia budzi także pojęcie cudu. Chodzi w tym wypadku nie o cud "globalny", który jako dzieło stworzenia znany jest i występuje w języku biblijnym, ale o cudowne fakty jednostkowe. Początkowo Schleiermacher negował je, później uznawał nie tylko ich możliwość, ale i realność, z tym jednak, że rozumiał je bardzo szeroko. Właściwie wszystkie zjawiska naturalne mogą uchodzić za cudowne, byleby posiadały religijne znaczenie. O ile zaniedbał w pojęciu cudu jego transcendencję fizykalną – jednostronnie przeakcentowaną w katolickiej teologii, co było wynikiem pewnych założeń i pojmowania religii i objawienia – o tyle słusznie wyeksponował religijne znaczenie cudu, o czym mówi się wyraźnie dopiero w nowszej teologii fundamentalnej.

Słuszne były jego intuicje, by cud ujmować w perspektywie objawienia i nie zacieśniania bogatej rzeczywistości cudu wyłącznie do funkcji motywacyjnej. Jednakże nie można cudu utożsamiać z objawieniem. Wprawdzie we współczesnej teologii fundamentalnej cud uważa się za przynależny do objawienia i stanowiący jedną z form jego realizacji, to jednak nie można tych dwóch rzeczywistości utożsamiać, jak to czynił Schleiermacher.

Inny ciekawy moment, który można dostrzec u niego to fakt, że cuda Jezusa zachowują swą aktualność i religijnie można je zawsze przeżywać. Również godny uwagi jest fakt antropologicznego podchodzenia do cudu, co ma miejsce i dziś.

Tak więc można powiedzieć, że poglądy Schleiermachera w niektórych kwestiach są oryginalne i prekursorskie.

A MIRACLE IN F. D. E. SCHLEIERMACHER'S APOLOGETICS

S u m m a r y

Contrary to what has been assumed in Catholic theology, there was also a justification of the tenets of faith in Protestantism, though they were understood in a different way. What was the role of a miracle in it and how was it understood? Does it have any ecumenical significance? Such problems were considered on the basis of F. D. E. Schleiermacher's views. He was said to be the father of Protestant apologetics, or even of general apologetics. In view of the world's tendency towards secularization and in view of creating a scientific image of the world, he created a new apologetics of Christianity which apolo-

getics was to accord the scientific and religious understanding of the world. A miracle played a crucial role in the conflict between science and religion, reason and faith. That is why he first accepted the so-called global miracle (the whole work of creation which exists thanks to a constant support from God), since God does not act in individual events, and he severely criticised the Catholic conception of miracle, because it deforms the organic unity of the world. It was connected with his understanding of religion as a feeling totally dependent on the Universe, Infinity, Eternity and God. Hence every phenomenon according to him, even a most natural, can be called miracle, if we can find a religious meaning in it. A miracle, similarly to revelation, influences the emotional sphere of man, increases his piety and leads to religion, analogically to the Universe. He grasped Jesus' miracles not in their objective-motivative function but subjective-motivative (Jesus comes to help people in their needs and has become an example for them to follow); Jesus' miracles are so supernatural as much as there His dignity in them.

Schleiermacher, contrary to Catholic apologetics, as the starting point preferred not the rational cognition but a (religious) experience related to the feeling of reality. It seems to be of value that he pointed to the meaningful sphere of a miracle, its theological and religious interpretation. However, negation of the empirical sphere of a miracle cannot be accepted, neither can reduction of the revelation to a cosmic revelation and exemplary Christology. There is a group of intuitions in his work (e.g. that a miracle is always actual) which are more and more often perceived today, hence there is a need of further investigations into his thoughts. Those common elements of Schleiermacher's views and contemporary Catholic theology can constitute the doctrinal basis of a theological and ecumenical dialogue.

Translated by Jan Klos