

KS. ANDRZEJ ANDERWALD

Opole

ROLA NAUK PRZYRODNICZYCH W FILOZOFICZNO-PRZYRODNICZEJ KONCEPCJI CUDU

Od czasu, gdy zaczęto w późnym średniowieczu podkreślać autonomiczność natury w stosunku do porządku łaski, widziano w cudzie przede wszystkim fakt niezwykły, przekraczający porządek natury, który dzięki swej transcendencji potwierdzał fakt bezpośredniej i nadprzyrodzonej ingerencji Boga w historię. To zdecydowane odejście od augustyńskiego rozumienia cudu było uwarunkowane kontekstem kulturowym i mentalnościowym czasu, który szczególnie zaważył na dążeniu do obiektywizacji problematyki cudu. Cud zaczęto interpretować filozoficznie od strony jego przyczyny sprawczej jako bezpośrednie działanie Boga w świecie z pominięciem przyczyn drugich. Pełną koncepcję takiego ujęcia cudu podał św Tomasz z Akwinu. Koncepcja ta, z pewnymi modyfikacjami, została następnie powtórzona na Soborze Watykańskim I. Do filozoficzno-przyrodniczej koncepcji cudu (określanej także jako filozoficzno-obiektywna bądź po prostu obiektywna) w okresie od XIII do XIX w. odwoływała się nie tylko teologia, ale przede wszystkim apologetyka chrześcijańska. Według racjonalnej teorii cudu był on rozumiany jako część składowa racjonalnie rozpoznawalnego porządku świata. Stąd cud był możliwy do naukowego udowodnienia, podobnie jak jakiegokolwiek inne zjawisko naturalnego porządku przyrody. Ze względu na powiązanie tej koncepcji cudu z prawami przyrody stała się ona także interesująca dla teologów XX w. rozpatrujących zagadnienie cudu na tle relacji: teologia a nauki przyrodnicze. Istotny dla obiektywnego pojęcia cudu moment związany z łamaniem praw przyrody nie stracił na ważności we współcześnie podejmowanych próbach obiektywizacji problematyki cudu. Zmiany, jakie dokonały się w naukach przyrod-

niczych, głównie za sprawą nowych odkryć w fizyce na przełomie XIX i XX w., doprowadziły nie tylko do relatywizacji dotychczasowego rozumienia praw przyrody, lecz także do wykształcenia się nowego obrazu świata. Wyprowadzone z fizyki współczesnej dynamiczne rozumienie świata nie wyklucza *a priori*, jak czyniło to jego deterministyczne ujęcie, możliwości działania Bożego w cielesno-kosmicznej przestrzeni świata. Zaistniałe zmiany stały się więc dla wielu teologów dostatecznym impulsem do podjęcia dialogu z naukami przyrodniczymi, który prowadziłyby do przezwyciężenia dawnych, często pozornych, sprzeczności pomiędzy tymi naukami. Tym samym otwarta została możliwość nowego wyłożenia cudu jako działania Boga w ramach przyrody. W świecie ujętym dynamicznie cuda zachodzące w przyrodzie stały się nie tylko możliwe, ale nawet pojmowalne.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie roli, jaką odgrywają nauki przyrodnicze w obiektywnej koncepcji cudu, zbadanie, jak dalece można mówić o ich ewentualnym udziale w rozpoznawaniu cudu. Tak określone zadania będą realizowane na przykładzie analizy poglądów wybranych przedstawicieli niemieckiej teologii katolickiej i protestanckiej. Rozróżnienie na protestanckich i katolickich teologów wydaje się zasadne z dwóch powodów: ze względu na różnice w rozumieniu samego pojęcia cudu oraz ze względu na odmienny sposób widzenia samej relacji teologii do nauk przyrodniczych oraz ich udziału w procesie naukowego rozpoznania cudu.

I. STANOWISKA TEOLOGÓW KATOLICKICH

Katolickie ujęcie cudu połowy XX w. ogólnie mówiąc o orientacji obiektywistycznej opierało się głównie na jego tomistycznym rozumieniu. Ujęcie to różni się jednak zasadniczo od jego scholastycznego określania, w którym nie zawsze należycie wskazywano na funkcje religijne cudu, oraz od tzw. absolutyzacji dowodu z cudu obecnej w tradycji tomistycznej XVII i XVIII w. Na uwagę zasługują tu poglądy dwóch teologów katolickich, a równocześnie przedstawicieli fizyki współczesnej: Heima Dolcha¹ i Wolf-

¹ H. D o l c h (1912-1984), teolog, fizyk, uczeń W. Heisenberga; główny przedmiot w jego działalności naukowej stanowiły: teologia fundamentalna, filozofia religii i zagadnienia graniczne pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Por. H. W a l d e n f e l s. *Theologie – Grund und Grenzen*. Paderborn 1982 s. 623-626.

ganga Büchela², które przyjąć można jako modelowe dla tego rodzaju podejścia do zagadnienia cudu³

I. CUD NA TLE ZMIAN
W STRUKTURACH POZNANIA NAUK PRZYRODNICZYCH
W ROZUMIENIU H. DOLCHA

Zagadnienie cudu teolog z Paderborn rozważa w perspektywie zmian, jakie dokonały się we współczesnych naukach przyrodniczych, jak i wynikających z nich implikacji dla teologii.

Rozumienie nauk przyrodniczych u Dolcha harmonizuje z poglądami wiodących fizyków związanych z przełomem, jaki dokonał się w tej dyscyplinie w 1 poł. XX w.⁴ Charakterystyczne w jego ogólnej koncepcji tych nauk jest zwrócenie uwagi na zmiany zaistniałe w strukturach naukowego poznania. Podstawowe elementy tych struktur znamienne dla fizyki klasycznej, jak: jednorodność, dowolna kontynuowalność, jednolitość zostały postawione pod znakiem zapytania przez odkrycia dokonane w fizyce współczesnej⁵

W B ü c h e l (1920-1989), teolog, fizyk, filozof; zasadniczy przedmiot w jego działalności naukowej stanowiły zagadnienia fizyki współczesnej i ich implikacje filozoficzne. w szczególności teoria względności oraz wynikające z niej kwestie teoriopoznawcze. Por. W B ü c h e l. *Philosophische Probleme der Physik*. Freiburg 1965; t e n ż e. *Philosophisch-erkenntnistheoretische Überlegungen zur Relativitätstheorie*. W: *Relativitätstheorie und Philosophie*. Hrsg. von G. Krems. Schwerte 1984 s. 49-61.

³ Tego rodzaju opinię uzasadnia fakt częstego odwoływania się do poglądów obydwu myślicieli w dyskusjach na temat relacji: cud–nauki przyrodnicze. Por. *Dokumente der Paulusgesellschaft: Wunder und Wissenschaft. Ein Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Bd. 5. München 1963; G. H e n n e m a n n. *Philosophie, Religion, moderne Naturwissenschaft*. Witten 1955 s. 65-67; L. M a i e r. *Der Wandel im Gesetzesbegriff der modernen Physik und die Analogie des Wunders*. „Theologisch-praktische Quartalschrift” 105:1957 s. 103.

⁴ Por. H. D o l c h. *Theologie und Physik. Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissen-schaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung*. Freiburg 1951 s. 27-36; t e n ż e. *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer der neuzeitlicher Physik*. Freiburg 1954 s. 185-206; t e n ż e. *Über das Werden und die Eigenart der physikalischen Begriffe und Methode*. „Tragweite und die Grenzen der wissenschaftlichen Methoden” 5:1962 s. 95-104, *Diskussion* s. 105-119.

⁵ T e n ż e. *Naturwissenschaft*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 7. Hrsg. von J. Höfer, K. Rahner. 2. Aufl. Freiburg im Br. 1962 kol. 843 n.; t e n ż e. *Naturwissenschaftliche Aspekte von der Antike bis zum Atomzeitalter*. W: *Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht*. Hrsg. von M. Schmaus, A. Läpple. Düsseldorf 1964 s. 573-575.

Zakwestionowanie tych elementów nie oznacza podważenia ich ważności, gdyż żadna z zasad leżących u podstaw klasycznego ujęcia nauk przyrodniczych nie jest fałszywa, lecz jedynie został ograniczony zakres ich obowiązywalności. Zaistniałe w fizyce zmiany wskazały więc na niewystarczalność klasycznych jej pojęć i stały się przyczyną wprowadzenia pojęć „otwartych”⁶, zdolnych do wyrażenia badanych warstw rzeczywistości. Konieczność posługiwania się przez fizyka tego rodzaju pojęciami nie tylko implikuje potrzebę zbudowania nowej fizyki, ale też otwiera przed nią nowe możliwości poznawcze. Dla Dolcha jako fizyka i teologa to otwarcie ze strony fizyki nie tylko stwarza możliwość wniknięcia w głębsze warstwy rzeczywistości, lecz stanowi wezwanie do nowego wyznaczenia stosunku nauk przyrodniczych do teologii, w tym szczególnie ich udziału w kwestii rozpoznania cudu⁷

Dolch cud definiuje jako sensowną interwencję Boga w stworzenie⁸, którą wyznaczają dwie różniące się od siebie warstwy: przestrzeń wewnętrzna oraz strona zewnętrzna. Te dwa elementy należą do istoty pojęcia cudu i pozostają z sobą w ścisłej łączności. Element zewnętrzny, stanowiący swoistego rodzaju ucieleśnienie interwencji Boga, postrzega Dolch w kontekście całego chrześcijaństwa, które nie może obejść się bez wymiaru zewnętrznego. Odrzucenie tego wymiaru prowadzi nie tylko do niezrozumienia cudu, lecz ostatecznie do zaprzeczenia centralnej prawdy chrześcijaństwa – Wcieleniu Jezusa Chrystusa⁹. Strona zewnętrzna wydarzenia cudownego staje się medium dla warstwy niewidzialnej. Dlatego cud określa Dolch także inaczej, jako widzialny znak – sygnał Bożego działania, który został dany w widzialnej rzeczywistości¹⁰. Takie określenie cudu implikuje jego odniesienie nie tylko do zdarzeń rzeczywistości ponadnaturalnej, lecz także zdarzeń naturalnych. Tym samym cud jako widzialny znak może stać się przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych.

⁶ T e n ż e. *Theologie und Physik* s. 47 n.

⁷ Por. t e n ż e. *Theologie und Naturwissenschaft. Ein problematisches Verhältnis zwischen Hypothek der Geschichte und Forderungen der Zukunft*. W: *Naturwissenschaft und Theologie*. Hrsg. von N. A. Leyten. Düsseldorf 1981 s. 133-144; t e n ż e. *Grenzgänge zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. Paderborn 1986; t e n ż e. *Theologie und Physik* s. 40-50, 94-102.

⁸ T e n ż e. *Das Wunder*. Paderborn 1953 s. 8.

⁹ Tamże s. 19.

¹⁰ Tamże s. 42; H. D o l c h. *Das Wunder – ein Signal göttlichen Wirkens*. W: *Wahrheit und Zeugnis* s. 854-856.

Relacja nauk przyrodniczych do cudu charakteryzuje się u Dolcha dwustopniowością: zawiera krytykę klasycznego rozumienia cudu w świetle nauk przyrodniczych oraz ukazuje analogię pomiędzy cudem a naukami przyrodniczymi w aspekcie ich struktur poznania i wynikających stąd implikacji dla relacji: teologia–nauki przyrodnicze.

Klasyczne ujęcie cudu określa cud jako realne niezwykle wydarzenie, przekraczające naturalne prawa przyrody, którego bezpośrednią przyczyną sprawczą jest Bóg. Tego rodzaju określenie cudu jest niedostępne poznaniu nauk przyrodniczych i natrafia – według Dolcha – na zasadny sprzeciw ze strony samych przyrodników¹¹. Zdarzenie cudowne nie znosi w żadnym wypadku prawidłowości przyrody, ale je zakłada, gdyż jedynie za ich pomocą może zostać rozpoznane i uznane, tzn. może zostać stwierdzone, iż zdarzenie cudowne znajduje się poza tymi prawidłowościami¹². Nauki przyrodnicze nie są w stanie stwierdzić wprost wydarzenia, które dokonałoby się poza prawami przyrody, gdyż przekracza to ich kompetencje poznawcze. Ich zadaniem pozostaje jedynie stwierdzenie, iż dane zdarzenie jest niewyjaśnialne w aspekcie przyrodniczym. To stwierdzenie niewyjaśnialności ma charakter względny, gdyż zostaje dokonane w odniesieniu tylko do znanych praw przyrody. Według Dolcha nie jest wymagane, a zarazem jest to niemożliwe, aby dane zdarzenie cudowne było rozważane w odniesieniu do wszystkich praw przyrody¹³. To jednak nie może zostać zanegowana możliwość pewnego rozpoznania zjawiska cudownego, gdyż nauki przyrodnicze nie mogą wypowiadać się na temat przyczyny tego rodzaju zdarzenia. Jedynie w sensie negatywnym przyjąć można, że nauki te wskazują, gdzie przyczyny tej szukać nie należy, tzn. w obszarze znanych prawidłowości przyrody. Odwołując się do nauk przyrodniczych nie sposób zbudować argumentacji, która prowadziłaby do pozytywnego potwierdzenia możliwości cudu¹⁴, gdyż cud nie należy do zakresu tych nauk. Za błędne uznać należy także twierdzenie przeciwne – negujące możliwość

¹¹ Por. H. D o l c h. *Der Wunderglaube in der Kritik der Naturwissenschaft*. W: *Führt ein Weg zu Gott?* Hrsg. von A. N. Luyten. Freiburg–München 1972 s. 246.

¹² T e n ż e. *Wunder*. W: *Christliche Religion*. Bd. 3. Hrsg. von O. Simmel, R. Stachlin. Frankfurt 1957 s. 318.

¹³ T e n ż e. *Das Wunder* s. 66, 49-51. Por. G. K a f k a. *Naturgesetz. Freiheit und Wunder* Paderborn 1940 s. 94-99.

¹⁴ H. D o l c h. *Sind Wunder möglich? Kritik einer Fragestellung*. „Theologie und Glaube” 44:1951 s. 217; t e n ż e. *Der Wunderglaube* s. 260.

cudu na podstawie wyników tych nauk, ponieważ twierdzenie takie wynika z nadużycia argumentacji przyrodniczej.

Relacja: cud–nauki przyrodnicze nie wyczerpuje się – według Dolcha – jedynie na etapie jednego z warunków w procesie rozpoznania cudu, lecz zyskuje nowy wymiar w kontekście zmian związanych z zakresem poznania nauk przyrodniczych. Na podstawie zmian zaszłych w strukturach poznania tych nauk, które to poznanie nie ogranicza się tylko do jednego wymiaru rzeczywistości, lecz wskazuje otwarcie na inne jej wymiary, można – według Dolcha – wyprowadzić pewne analogie do cudu. Współczesny fizyk w stosunku do przedstawiciela fizyki klasycznej reprezentuje zupełnie inny sposób podejścia do rzeczywistości. Świadomość poznania tylko pewnego jej zakresu z jednej strony, z drugiej zaś wskazujące na otwartość niesprecyzowane pojęcia (*Schwebende Begriffe*)¹⁵ takie, jak: czas, przestrzeń, energia, miejsce zmuszają fizyka do postawienia sobie pytań, które transcendują przedmiot jego bezpośrednich badań. Idzie tu o pytania natury filozoficznej: na co właściwie wskazują tego rodzaju otwarte (niesprecyzowane) pojęcia? jak i na czym się opierają?¹⁶ Tworzony na podstawie tego rodzaju pojęć obraz świata nie tylko przekracza wyobrażenie świata kształtowanego na kanwie dawnej fizyki klasycznej, ale staje się otwarty na nowe wymiary rzeczywistości. Tego rodzaju sytuacja w naukach przyrodniczych, zdaniem Dolcha, upoważnia do sformułowania pewnych ogólnych tez: (1) istnienia ponadnaturalnej warstwy rzeczywistości nie można uznać jako niemożliwe, tzn. niemożliwość istnienia takiej transcendentnej warstwy nie może zostać dowiedziona z poznania warstw przedtranscendentnych; (2) nie można uważać za niemożliwe ukazanie warstwy transcendentnej poprzez warstwę świata doświadczalnego¹⁷ Tezy te, opierające się na rozpoznaniu przez fizyków relacji pomiędzy makro- a mikroświatem, uprawniają – według Dolcha – do wyprowadzenia pewnych analogii między cudem a strukturą zdarzeń zachodzących w mikrofizyce. Tak jak cud w swej złożonej strukturze jest ukazaniem Bożego działania w świecie i otwiera możliwość spojrzenia przez pryzmat wiary w treść Bożego objawienia¹⁸, tak zjawiska zachodzące w warstwie mikrofizyki ze względu na

¹⁵ Określenie *schwebender Begriff* zaczerpnął Dolch (*Theologie und Physik* s. 43-51) od Weizsäckera i posługuje się nim w znaczeniu zbliżonym do pojęcia *offener Begriff*.

¹⁶ Tamże s. 50.

¹⁷ Tamże s. 77, 81.

¹⁸ D o l c h. *Das Wunder* s. 38.

swoją strukturę otwierają drogę do „wyższego” poznania i wskazują na nowe warstwy rzeczywistości¹⁹ Zjawiska zachodzące w mikrofizyce nie są jednak w żadnym wypadku identyczne z cudem. Ze względu na strukturę tych zdarzeń można – według Dolcha – mówić o podobieństwie w dwojakim sensie między mikrofizykalnym fenomenem a cudem: (a) odnośnie do powiązania z sobą w tych zdarzeniach dwóch warstw, jak i (b) odnośnie do możliwości percepcji przez człowieka tego powiązania w duchowym akcie²⁰ Wprawdzie analogie te mają jedynie – zdaniem Brona – charakter formalnofenomenologiczny²¹, to jednak dla Dolcha nie są one bez znaczenia, gdyż dają możliwość lepszego zrozumienia struktury zdarzenia cudownego, jak i możliwość jego uzasadnienia. O analogii mówić można także, gdy idzie o proces poznania rzeczywistości jako całości, w którym cud, jak i eksperymenty odślaniające mikroświat pełnią dwojakiego rodzaju funkcję. Z jednej strony zdarzenia zachodzące w mikrofizyce odślaniają nową i nie znaną rzeczywistość, z drugiej strony nie znoszą dotychczasowej rzeczywistości (tzn. jej rozumienia w ramach fizyki klasycznej), lecz umożliwiają pogłębione spojrzenie na nią jako wycinek całości rzeczywistości. Podobną funkcję spełnia cud: z jednej strony jest to otwarcie na tajemniczą rzeczywistość objawienia i zachęta do uwierzenia w nią, tzn. uwierzenia w Boga jako Ojca, z drugiej strony następuje w cudzie pogłębienie rozumienia znanej rzeczywistości, tzn. spojrzenie na świat jako na stworzenie Boga²² W dalszej kolejności zachodzenie tego rodzaju podobieństw stwarza możliwość lepszego wniknięcia w samo objawienie, szczególnie gdy idzie o uzasadnienie jego wiarygodności w odwołaniu do cudu. Sięgnięcie do cudu jako kryterium objawienia nie oznacza, że może on zostać użyty jako dowód *a priori* albo jako *a posteriori*, lecz jedynie jako dowód ze znaku (*e signo*)²³ To uwzględnienie przez Dolcha znakowego wymiaru cudu podkreśla mimo wskazanych analogii ze światem mikrofizyki istotną odrębność cudu, jego ponadnaturalny charakter, związany z jego przynależnością do warstwy objawienia.

¹⁹ Por. t e n z e. *Theologie und Physik* s. 44-50.

²⁰ Tamże s. 93.

²¹ B. B r o n. *Das Wunder*. 2. Aufl. Göttingen 1979 s. 192.

²² D o l c h. *Theologie und Physik* s. 101. Por. W. B ü c h e l. *Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion?* „Stimmen der Zeit” 150:1951 s. 7.

²³ D o l c h. *Theologie und Physik* s. 97. Por. M a i e r, jw. s. 110-116.

Dolch do zagadnienia rozpoznania cudu podchodzi w kontekście zmian, jakie dokonały się w strukturach poznania nauk przyrodniczych. Teorię cudu tworzy na kanwie teologii naturalnej i na podstawie analogii teorii bytów (*analogia entis*), dokonując przejęcia wyników z zakresu mikrofizyki oraz interpretując je w sensie otwarcia się na głębsze warstwy znaczenia i bytu. Szczególne znaczenie przypisuje Dolch, idąc za nauką Soboru Watykańskiego I, naturalnemu rozumowi. Dlatego staje się zrozumiałe jego duże otwarcie jako teologa na nauki przyrodnicze. Gdy idzie o udział tych nauk w kwestii rozpoznania cudu, służą one zasadniczo odgraniczeniu zdarzenia cudownego od naturalnego biegu przyrody. Nadto nauki te mogą stać się pomocne: (a) w korygowaniu niewłaściwych określeń wchodzących w skład nauki o cudzie (np. łamanie praw przyrody); (b) w ustalaniu aktualnego rozumienia praw przyrody; (c) w wyprowadzaniu pewnych analogii pomiędzy strukturą cudu a zdarzeniami z zakresu mikrofizyki. To obecne u Dolcha dosyć wszechstronne wykorzystanie nauk przyrodniczych w kwestii cudu, jak i chęć oczyszczenia wiary w cuda od dawnych drażniących przyrodnika sformułowań pozwalają przyjąć, iż (1) jego nauka o cudzie może stać się miejscem spotkania teologii i nauk przyrodniczych oraz (2) przez swoje otwarcie na pojęcia fizyki może ona na nowo wzbudzać zainteresowanie ze strony zarówno przyrodników, jak i filozofów przyrody.

2. CUD W KONTEKŚCIE ZMIAN

W FIZYCE WSPÓŁCZESNEJ WEDŁUG WOLFGANGA BÜCHELA

Problematykę cudu Wolfgang Büchel podejmuje na tle dyskusji z jego obiektywistyczną interpretacją w teologii fundamentalnej oraz ogólnej relacji nauk przyrodniczych do religii.

W obiektywistycznej koncepcji teologii fundamentalnej przez cud rozumie się pewne sprawdzalne wydarzenie w ramach świata doświadczalnego, które pozwala się z pewnością rozpoznać jako zdarzenie niewytłumaczalne na podstawie immanentnych praw przyrody, a które to zdarzenie ma ponadnaturalną przyczynę sprawczą²⁴ Takie rozumienie cudu poddaje Büchel dyskusji w kontekście zmian, jakie nastąpiły w fizyce. O ile dawne deterministyczne ujmowanie praw przyrody całkowicie wykluczało możliwość cudu w sensie zdarzenia stojącego poza prawami przyrody, o tyle

²⁴ W B ü c h e l. *Spuk und Wunder*. „Stimmem der Zeit” 181:1968 s. 391.

współczesne ich indeterministyczne ujęcie nie neguje jego możliwości. Współczesne rozumienie tych praw pozwala jedynie na tworzenie wypowiedzi o zjawiskach przyrody w sensie statystycznym, do których istoty należy uznanie możliwości zaistnienia w pojedynczym przypadku zdarzenia wykraczającego poza ustalony porządek praw przyrody. Dopuszczenie tego rodzaju wydarzenia przez statystycznie ujęte prawa przyrody, czyli uznanie możliwości pewnego wyjątku w ich przebiegu, oznacza, że nie są one w stanie wykluczyć możliwości cudu²⁵ To dokonane na kanwie odkryć w fizyce atomowej przewyżczenie deterministycznego obrazu świata upoważnia, zdaniem wielu myślicieli, do mówienia o wzroście znaczenia nauk przyrodniczych w kwestii cudu, gdy idzie o wyznaczenie jego niemożliwości²⁶ czy nawet odnośnie do potwierdzenia przez te nauki jego możliwości²⁷

Büchel nie podziela jednak optymizmu co do jednoznacznego rozstrzygnięcia pytania o możliwość cudu w odwołaniu się do zmienionego obrazu świata. Przekładanie znaczenia tych nauk w kwestii cudu prowadzi, według niego, do dwóch zagrożeń: fizykalizmu w teologii bądź budowania uproszczonych modeli teologii fundamentalnej.

Szczególnie ważne staje się dla Büchela zagrożenie związane z fizykalizmem, przez który rozumie postrzeganie i ocenianie całej rzeczywistości jedynie w aspekcie fizykalno-chemicznym. Takie ujmowanie rzeczywistości redukuje ją wyłącznie do jej warstwy immanentnej²⁸ W konkretnym odniesieniu do cudu fizykalizm oznacza próbę jego interpretacji tylko w kategoriach fizyki. W takim wypadku tak jak w fizyce klasycznej jest mowa o powszechnym podporządkowaniu wszystkich zdarzeń prawom przyrody, tak w fizyce współczesnej wskutek relatywizacji absolutnego podporządkowania prawom przyrody, ich statystycznego ujęcia powstało miejsce dla cudu.

²⁵ T e n z e. *Wille, Wunder, Welt. Physikalisches Weltbild und christlicher Glaube* Köln 1956 s. 13; t e n z e. *Das Weltbild der Physik*. W: *Weltall, Weltbild, Weltanschauung*. Hrsg. von G. Stachel, P. Ascher. 2. Aufl. Würzburg 1962 s. 40-42.

²⁶ Pogląd ten podziela wielu tzw. teologizujących przedstawicieli nauk przyrodniczych – przykładowo można wymienić tu P. Jordana, H. Rohrbacha, B. Bavinka, H. Schaaffsa.

²⁷ H. B e r g m a n n. *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik*. Braunschweig 1929 s. 58. Przytaczana przez Bergmanna argumentacja przyrodnicza za możliwością cudu jest nie do przyjęcia nie tylko z punktu widzenia teologii, ale także zawiera ona – według Büchla – nieścisłości fizykalne. Por. G. H e n n e m a n n. *Philosophie, Religion, moderne Naturwissenschaft*. Witten 1955 s. 66.

²⁸ B ü c h e l. *Naturwissenschaft auf dem Wege* s. 7

Tego rodzaju próba wyjaśniania możliwości cudu oznacza jednak dla Büchela jego podporządkowanie prawom istniejącym w fizyce atomowej. A tym samym Bóg jako Autor cudu zostaje w Swym działaniu podporządkowany prawom przyrody – w ten sposób, że prawa te zezwalają Stwórcy jedynie tak daleko na interwencję w stworzenie, na ile zezwala ich statystyczne ujęcie. Tego typu tłumaczenie jest, według Büchela, nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia. Ponadto nie można udowodnić na podstawie nauk przyrodniczych, jakoby Bóg działał jedynie w przestrzeni, jaka została Mu dana do dyspozycji przez statystycznie pojmowalne prawa przyrody. Innego rodzaju trudność powstaje, według Büchela, w przedmiocie rozpoznawalności cudu, na którą nie sposób udzielić jednoznacznej odpowiedzi w odwołaniu się do statystycznie ujmowanych praw przyrody. Statystyczny charakter tych praw pozwala jedynie na tworzenie wypowiedzi o charakterze prawdopodobieństwa. Tym samym nie jest w ogóle możliwe rozpoznanie z pewnością interwencji wyższej Siły w przypadku cudu²⁹ Czysto fizykalistyczne podejście do cudu nie pozwala w nim dostrzec zdarzenia jako pewnej formy głębszego wypełnienia rzeczywistości, lecz jedynie zdarzenie stojące poza prawami przyrody, niejako łamiące te prawa, w formie pewnego zakłócenia w ich działaniu³⁰

Przedstawione trudności wskazują, zdaniem Büchela, na niemożliwość adekwatnego wyjaśnienia cudu na podstawie zmian dokonanych w fizyce. Wprawdzie rozwój poznania w tej dyscyplinie doprowadził do przełamania uprzedzeń wobec takich pojęć, jak: cud, stworzenie, wolność, o których można dziś mówić bez obawy narażania się, że zostaną one odgórnie odrzucone jako nienaukowe. Z drugiej strony interpretacja tych pojęć tylko za pomocą aparatu pojęciowego fizyki prowadzi do ich zubożenia i pozbawienia ich właściwej im treści³¹

Ostatecznie przyjąć można, iż stanowisko Büchela w kwestii udziału nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu nie jest tak klarowne, jak w przypadku Dolcha. Zagadnieniu cudu nie poświęcił on osobnego dzieła, ale omawia je najczęściej w kontekście innych pojęć religijnych. Mimo to można u niego mówić o pozytywnym nastawieniu do możliwości wykorzy-

²⁹ T e n ż e. *Wille, Wunder, Welt* s. 14.

³⁰ T e n ż e. *Naturwissenschaft auf dem Wege* s. 3 n.

³¹ Por. t e n ż e. *Freiheit im Atombereich*. „*Stimmen der Zeit*” 145:1949/50 s. 39 n.; t e n ż e. *Die Macht des Fortschritts. Plädoyer für Technik und Wissenschaft*. München 1981 s. 255-259, 268-271.

stania nauk przyrodniczych w ujaśnieniu rozumienia cudu. Podjęcie tego rodzaju zmagania musi być jednak – według tego autora – wolne od fizykalizmu, gdyż w przeciwnym razie prowadzi ono do zubożenia pojęcia cudu. W celu uniknięcia w teologii fundamentalnej niedopuszczalnych uproszczeń w kwestii cudu jako konieczne widzi odwołanie się do cudu jako znaku³²

II. STANOWISKA TEOLOGÓW PROTESTANCKICH

Skądinąd charakterystyczne dla teologii protestanckiej subiektywistyczne podejście do problematyki cudu nie jest podzielane przez wszystkich jej przedstawicieli. Cud określany jako działanie Boże i uzasadniany na podstawie faktu objawienia nie wyczerpuje się jedynie w subiektywnym doświadczeniu zbawczej woli Boga, lecz obejmuje także cielesno-kosmiczny wymiar świata. Wśród myślicieli akcentujących ten zewnętrzny aspekt wydarzenia cudownego szczególne miejsce, ze względu na bezpośrednie nawiązywanie do nauk przyrodniczych, zajmują Walter Künneth³³ i Karl Heim³⁴

1. CUD POMIĘDZY RELIGIJĄ A SUPRANATURALISTYCZNĄ INTERPRETACJĄ WEDŁUG WALTERA KÜNNETHA

Walter Künneth problematykę cudu podejmuje na tle krytycznej dyskusji z dwoma próbami jej rozwiązania w postaci czysto religijnego i supranaturalistycznego rozumienia cudu.

Zmiany zaistniałe w rozumieniu nauk przyrodniczych stały się – według niego – przyczyną odrzucenia możliwości obiektywnego potwierdzenia cudu

³² Por. t e n z e. *Spuk und Wunder* s. 393; t e n z e. *Brücke zwischen Natur* s. 41-44.

³³ W K ü n n e t h (1901-1994), teolog protestancki, apologeta, filozof; zasadniczy przedmiot w jego działalności naukowej stanowi tematyka wiary, zmartwychwstania, cudu. Por. P M a r q u a r d t. *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*. München 1933 s. 200-204, 313-315; H. S c h w a r z. *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann*. Stuttgart 1966 s. 16-34.

³⁴ K. H e i m (1874-1958), teolog protestancki zajmujący się relacją: filozofia–nauki przyrodnicze–teologia. O jego dorobku w tej dziedzinie świadczy 6-tomowe dzieło pt. *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* (Hamburg 1932-1952 – Bd. 1: *Glaube und Denken*; Bd. 2: *Jesus der Herr*; Bd. 3: *Jesus der Weltvollender*; Bd. 4: *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*; Bd. 5: *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*; Bd. 6: *Weltschöpfung und Weltende*).

dokonującego się w przyrodzie. Jako reakcja ze strony teologów nastąpiła redukcja pojęcia cudu jedynie do tzw. wewnętrznego (subiektywnego) albo religijnego cudu³⁵ Konsekwencją tegoż podejścia do cudu było przesunięcie akcentu z warstwy zewnętrznej na wewnętrzno-religijną wraz z jego ograniczeniem do osobistych, wewnętrznych przeżyć. Takie ujęcie cudu w dalszej kolejności oznaczało: (a) rezygnację z cudów dokonujących się w przyrodzie; (b) nadanie cudom nowotestamentalnym tylko religijno-moralnego znaczenia oraz próbę ich wyjaśniania w kategoriach psychologicznych; (c) zrównanie cudu z subiektywnym przeżyciem, z religijną oceną człowieka wierzącego³⁶ Tego rodzaju określenie cudu oznacza nie tylko przesunięcie się jego faktyczności w obszar subiektywności, ale także zubożenie dla samej wiary. Źródeł takiego podejścia do kwestii cudu dopatruje się Künneth z jednej strony w zawężeniu pojęcia Boga przez nienależyte wyakcentowanie Jego wszechmocy, z drugiej strony w bezkrytycznym przejściu mechanistycznego obrazu świata z jego czysto immanentnym punktem widzenia rzeczywistości. Cały teologiczny wysiłek przy tego rodzaju rozumieniu cudu kierował się – według niego – na obronę religijnego i subiektywnego doświadczenia przed atakami ze strony badań naukowych.

W opozycji do subiektywistycznego ujmowania cudu znajduje się obiektywne podejście do wydarzenia cudownego i związane z nim supranaturalistyczne pojęcie cudu. W ujęciu takim przeakcentowana zostaje jednoznacznie obiektywna strona zdarzenia cudownego bez odpowiedniego uznania dla momentu religijnego. Istotnym momentem w tzw. obiektywnym pojęciu cudu jest zwrócenie uwagi na transcendentną boską przyczynowość, która powoduje zaistnienie zdarzenia cudownego. Ingerencja Przyczyny Transcendentnej w sferę przyczynowości naturalnej może w trojaki sposób prowadzić do zaistnienia cudu: (1) przez łamanie albo zniesienie praw przyrody; (2) przez dopełnienie praw przyrody; (3) w formie włączenia się transcendentnej przyczynowości w porządek prawidłowości przyrody. Wydarzenie cudowne jest w tej koncepcji traktowane jako obce ciało pośród innych wydarzeń dokonujących się w świecie, jako działające bezpośrednio przez Boga bez uwzględnienia *causae secundae*³⁷ Obiektywizacja cudu

³⁵ W K ü n n e t h. *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*. Gütersloh 1931 s. 5.

³⁶ Tamże s. 8. Duży wpływ na takie rozumienie cudu miały – według Künnetha – poglądy Schleiermachera, Troeltscha, Stavenhagena.

³⁷ Tamże s. 11.

prowadzi więc do jego uprzedmiotowienia, a nawet materializacji zdarzenia cudownego przy równoczesnym jego oderwaniu od wiary. To odłączenie wiary od cudu związane jest ze sprowadzeniem cudu jedynie na płaszczyznę dowodu. Źródłem takiego podejścia do cudu dopatruje się Künneth z jednej strony w niepełnej idei Boga, w której zapoznana zostaje Boża immanencja w świecie, a Bóg jako metafizyczna przyczyna zostaje umieszczony obok przyczyn naturalnych; z drugiej strony w opieraniu się na nieaktualnym pojęciu przyczynowości³⁸

Ostatecznie religijne i supranaturalistyczne pojęcie cudu Künneth uważa za niewystarczające do adekwatnej eksplikacji problematyki cudu.

Podstawą chrześcijańskiego pojęcia cudu jest objawienie. Cud definiuje Künneth jako wyraz działalności Boga w świecie, jako manifestację Bożego działania w konkretnym zdarzeniu³⁹ W pojęciu cudu wyróżnić można dwa elementy konstytutywne: rzeczywistość Bożego objawienia i jej konieczną twórczą aktualność. To związanie cudu z Bożą rzeczywistością implikuje sposób jego rozpoznania. Tak jak poznanie Boga jest możliwe jedynie w wierze, tak też i cud może zostać postrzeżony tylko w świetle wiary. Cud i wiara znajdują się w ścisłej korelacji. Nie oznacza to jednak dla Künnetha, by cud był „produktem wiary” Cud jako rzeczywistość Bożego objawienia jest sam w sobie niezależny od wiary. Jako obiektywne zdarzenie może być uznany albo nie, lecz każde uznanie cudu jest w istocie jego oceną w perspektywie wiary. Ponieważ wiara jako dzieło Boga sama jest cudem, stąd można niejako paradoksalnie stwierdzić, że każde rozpoznanie cudu jest owocem cudu⁴⁰ To odniesienie cudu do wiary nie oznacza jego subiektywizacji, gdyż z cudem wiąże się także moment aktualności Boga w powiązaniu ze światem. Ten element cudu wyraża się w dwóch kierunkach: działalności Boga w odniesieniu do całości wszystkich zdarzeń, która ukazuje się w akcie stworzenia, utrzymywaniu i zarządzaniu światem (*allgemeine Wunder*), oraz działalności Boga objawiającej się w szczegól-

³⁸ Tamże s. 16. Por. W K ü n n e t h. *Wider den Strom. Christsein in der Begegnung mit dem Zeitgeist*. Wuppertal–Zürich 1989 s. 70.

³⁹ K ü n n e t h. *Das Wunder* s. 15. Por. t e n z e. *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg 1966 s. 195; S c h w a r z, jw. s. 176.

⁴⁰ K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube*. Stuttgart 1930 s. 16, 55-57 Por. M a r q u a r d t, jw. s. 203.

nego rodzaju aktach, przez które powstaje coś nowego, co nie mogłoby się dokonać bez interwencji Boga (*spezielle Wunder*)⁴¹

Gdy idzie o określenie relacji tego rodzaju zdarzenia cudownego do przyrody, Künneth mówi o rzeczywistym przekształceniu bądź nowym ukształtowaniu elementów bytu albo też o celowym połączeniu znanych i nie znanych energii w całkowicie nowy fakt. Cud nie jest zdarzeniem wynikającym w sposób konieczny z prawnego związku rzeczy, lecz zdarzeniem, które nie nastąpiłoby bez specjalnej działalności Boga w świecie⁴² Künneth wyraźnie zaznacza, że cud nie łamie prawidłowości przyrody, lecz co najwyżej znosi w pewnych przypadkach ogólne doświadczenie wyrażające się w formie schematycznych i statystycznych praw przyrody. Cudu nie należy rozumieć jako obce ciało ze względu na jego metafizyczną strukturę, lecz jako wydarzenie wyłaniające się za pośrednictwem immanentnych czynników wewnątrz pozbawionego luk łańcucha przyczyn. Ponieważ wydarzenie cudowne zostaje włączone w związek przyczynowy, dlatego jest możliwa i uprawniona próba jego naukowo-przyrodniczego wyjaśnienia. Nauki przyrodnicze nie ujmują jednak cudu w jego dynamicznej strukturze, lecz jedynie w jego aspekcie przedmiotowym. Zasada przyczynowości oraz prawo zachowania i przekształcania energii zachowują swoją ważność, jednak nie wykluczają ingerencji nowych, dotąd nie znanych sił z możliwością przekształcenia danych przyrody. Kosmos nie jest dla Künnetha zamkniętym systemem, lecz przedstawia niewyczerpalne źródło niezliczonych możliwości. Boska przyczynowość nie występuje obok fizykalnych przyczyn, lecz Bóg działa w i przez naturalne siły przyrody⁴³

Tego rodzaju definiowanie cudu jest oczywiście nie do przyjęcia dla nauk przyrodniczych. Nauki te wykluczają możliwość chwilowego zawieszenia ważności praw przyrody na korzyść wiary w cuda, gdyż pozbawiona luk przyczynowość nie może doznać jakiegokolwiek zawieszenia⁴⁴ Künneth rozumie więc prawa przyrody czysto deterministycznie. Jeżeli jednak teologia obstaje przy tego rodzaju określeniu cudu, to odgórnie wykluczone zostaje jakiekolwiek porozumienie z naukami przyrodniczymi.

⁴¹ K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube* s. 17; t e n ż e. *Entscheidung heute* s. 81.

⁴² T e n ż e. *Naturwissenschaft und Glaube* s. 19.

⁴³ Tamże s. 20. Por. W K ü n n e t h. *Theologie der Auferstehung*. 5. Aufl. München-Hamburg 1968 s. 67

⁴⁴ K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube* s. 88.

Już samo sformułowanie „łamanie praw przyrody” opiera się na fałszywym wyobrażeniu odnośnie do prawidłowości przyrody. Tego rodzaju określeniu cudu, podobnie jak i jego subiektywistycznemu ujęciu odpowiadają po stronie nauk przyrodniczych dwie błędne oceny. Pierwsza dotyczy zaprzeczenia możliwości cudu w odwołaniu się do fizyki klasycznej, przy czym współczesne nauki przyrodnicze stały się w tej kwestii – według niego – nieco powściągliwsze w swym ocenianiu⁴⁵ Druga błędna ocena wiąże wiarę w cuda z brakami w poznaniu przyrody. Stąd – według zwolenników tej oceny – panuje przekonanie, że wraz z rozwojem nauki cuda zostaną zredukowane do minimum, aż w końcu nie będzie dla nich żadnego miejsca⁴⁶

Ostateczne stanowisko Künneha dotyczące relacji: cud–nauki przyrodnicze nie jest do końca jasne. Z jednej strony podkreśla on, że zdarzenia cudowne domagają się przemyślenia w kontekście zmian zachodzących w naukach przyrodniczych oraz że ich możliwość nie może zostać odgórnie odrzucona na podstawie wyników tych nauk⁴⁷ Z drugiej strony nie precyzuje on, na czym miałyby polegać te przemyślenia, lecz pozostaje jedynie przy ogólnych sformułowaniach dotyczących stwierdzenia przez te nauki niewyjaśnialności danego zdarzenia. Wykazanie przez nauki przyrodnicze, iż dane zdarzenie jest niewyjaśnialne, nie oznacza jeszcze pozytywnego wykazania, że mamy do czynienia z cudem. Ponadto istotna dla relacji: cud–nauki przyrodnicze pozostaje niemożliwość wyjaśnienia przez te nauki samego sposobu dokonania się zdarzenia cudownego⁴⁸ Na zdarzenie cudowne mogą się składać związki przyczynowe, które są z osobna wyjaśnialne przez nauki przyrodnicze, jednak samo ich połączenie, które decyduje o tym, że mamy do czynienia z cudem, pozostaje dla nauk tych niewyjaśnialne. Próba tłumaczenia tego złączenia bez odwoływania się do wiary dopuszcza tylko dwie możliwości: albo trzeba milczeć, albo uznać to połączenie jako przypadek.

Po tym, co powiedziano, można utrzymywać, że cud u Künneha rozumiany jako działanie Boga w świecie ma – w jego rozumieniu – charakter ściśle apologetyczny. Naukom przyrodniczym Künneha wyznacza bardzo ograniczony zakres w rozpoznawaniu zdarzenia cudownego, zacieśniając ich

⁴⁵ Tamże s. 89; K ü n n e t h. *Theologie der Auferstehung* s. 67

⁴⁶ K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube* s. 90.

⁴⁷ Tamże s. 91-94.

⁴⁸ Tamże s. 98. Por. S c h w a r z, jw. s. 179.

udział jedynie do wyizolowania zdarzenia cudownego spośród innych zdarzeń.

2. CUD W DYNAMICZNYM OBRAZIE ŚWIATA W ROZUMIENIU KARLA HEIMA

Karl Heim podejmuje problematykę cudu w perspektywie relacji: wiara–nauka, której zawężenie stanowi kwestia dialogu teologii z naukami przyrodniczymi⁴⁹ Według niego istnieją dwa rodzaje cudów zdziałanych przez Boga: cud szczególny (*das spezielle Wunder*), przez który rozumie zdarzenie dokonane przez Boga dla człowieka w sposób sprzeciwiający się jego dotychczasowemu doświadczeniu wewnątrz naszej rzeczywistości, oraz cud ogólny (*das allgemeine Wunder*), obejmujący zdarzenia zdziałane przez Boga niejako wewnątrz świata, które nie sprzeciwiają się dotychczasowemu doświadczeniu człowieka⁵⁰ Szczególne zainteresowanie okazuje pierwszemu rodzajowi cudu, który jako akt Bożej woli stanowi według niego: (a) objawienie Bożej mocy i świętości, wskazującej na Boga i Jezusa Chrystusa jako na Tych, którzy nieskończenie przewyższają cały świat demonów⁵¹; (b) działanie Boga prowadzące do powstania czegoś nowego, w znaczeniu nowego stworzenia Bożego w konkretnym punkcie⁵²; (c) zdarzenie zbawcze, widoczne najwyraźniej w cudach Jezusa. Wymienione elementy składające się na sens cudu nie występują oddzielnie, lecz są one obecne w każdym cudzie dokonany przez Boga. Szczególnie widoczne jest to na przykładzie cudów biblijnych, które jawią się wyraźnie jako znaki Bożego objawienia i zbawienia, a nie jako zdarzenia przeciwne prawom przyrody⁵³

To obecne u Heima ujęcie cudu jako czynu Boga opiera się na trzech założeniach: na naukowo-przyrodniczym obrazie świata; na wynikających

⁴⁹ Por. H. T i m m. *Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims*. Witten–Berlin 1968 s. 13; K. H e i m. *Der gegenwärtige Stand der Debatte zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. W: t e n ż e. *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. 3. Aufl. Berlin 1928 s. 39-55.

⁵⁰ K. H e i m. *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*. 3. Aufl. Wuppertal 1953 s. 191; t e n ż e. *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung*. 3. Aufl. Hamburg 1952 s. 50.

⁵¹ T e n ż e. *Die Wandlung* s. 189 n.

⁵² Tamże s. 190. Por. S c h w a r z, jw. s. 170.

⁵³ H e i m. *Die Wandlung* s. 188; t e n ż e. *Die neue Welt Gottes. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens*. 2. Aufl. Berlin 1928 s. 28.

z niego filozoficznych implikacjach; na podstawowych założeniach teologicznych. Co się tyczy pierwszego założenia, cud jako zdarzenie spostrzegane wewnątrz rzeczywistości naprowadza najpierw na pytanie: przy jakim obrazie świata zostanie rzeczywistość cudu miarodajnie wyznaczona? Załamaniem się mechanistyczno-przyczynowego obrazu świata oznacza, że człowiek, jak i cała przyroda nie są już więcej zależni od bezosobowego losu, który wszystko determinuje według niezmiennych praw przyrody⁵⁴. Statyczny obraz świata zastępuje Heim obrazem dynamicznym, który staje się wiążący dla zdarzeń zachodzących w rzeczywistości. Tego rodzaju obraz odpowiada współczesnemu stanowi nauk przyrodniczych: nie ma w nim miejsca na żadne immanentne, absolutne wielkości. Przy dynamicznym obrazie świata cud staje się zdarzeniem możliwym do pomyślenia⁵⁵. Z takiego obrazu świata wyprowadza Heim filozoficzne implikacje odnośnie do struktury samej rzeczywistości. Obecne w rzeczywistości przeciwieństwa typu: ja – ty, terażniejszość – przeszłość, stawanie się – bycie dokonany, przedmiotowa – bezprzedmiotowa przestrzeń wskazują jednoznacznie na biegunowy charakter naszej rzeczywistości⁵⁶. Tego rodzaju biegunowa struktura świata nie wyczerpuje jednak całej rzeczywistości. Biegunowość naszego świata doświadczeń nie przedstawia – według Heima – ostatecznych możliwości poznania, lecz może ona zostać objęta, a tym samym anulowana przez tzw. ponadbiegunowość. Samo pojęcie ponadbiegunowej przestrzeni (*überpolarer Raum*) odpowiada myśleniu współczesnych nauk przyrodniczych, które są naznaczone przez pojęcia przestrzeni i wymiarów. Przestrzeń świata, w której żyjemy, określana jest ogólnie jako trójwymiarowa. Obok niej istnieją jednak niezliczone inne struktury, spośród których najbardziej znane są przestrzenie cztero- i n-wymiarowe. Te struktury jednak nie są ujmowalne przez nasze formy doświadczenia, które zakotwiczone są istotowo jedynie w trójwymiarowym obrazie świata. Ponadtrójwymiarowe przestrzenie dają się przedstawić jedynie na drodze matematycznych porównań

⁵⁴ T e n ż e. *Die Wandlung* s. 128; t e n ż e. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. 3. Aufl. Wuppertal 1976 s. 26-29; t e n ż e. *Christentum und Naturwissenschaft*. Berlin 1941 s. 102.

⁵⁵ T e n ż e. *Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion*. 3. Aufl. Leipzig 1923 s. 192. Por. S c h w a r z, jw. s. 30.

⁵⁶ Por. K. H e i m. *Jesus der Herr* 5. Aufl. Wuppertal 1977 s. 141 n.; t e n ż e. *Weltschöpfung und Weltende*. Hamburg 1952 s. 131-133; t e n ż e. *Die Wandlung* s. 162-164; t e n ż e. *Der christliche Gottesglaube* s. 146-154.

i są one porównywalne z przestrzenią ponadbiegunową⁵⁷ Pojęcie ponadbiegunowej przestrzeni nie jest dla Heima jedynie kategorią czysto filozoficzną, lecz ma ono także znaczenie teologiczne. Tego rodzaju przestrzeń jest praprzestrzenią Boga, która anuluje wszystkie napięcia naszej rzeczywistości istnienia (*Daseinswirklichkeit*), jak i może zostać otwarta jedynie przez Boże objawienie (w tym szczególnie przez cud)⁵⁸

Wyraźne uwzględnienie przez Heima już u samych podstaw rozumienia cudu nauk przyrodniczych suponuje pozytywne nastawienie wobec możliwości wykorzystania tych nauk w koncepcji cudu. Jego wywody odnośnie do zagadnienia cudu pozostają pod wpływem dwóch idei przewodnich, związanych: (a) z pytaniem o ekstensywną i intensywną nieskończoność świata, (b) z analizą problemu czasu. W nawiązaniu do tych idei Heim rezygnuje ze scholastycznego pojęcia cudu, rozumianego jako zdarzenie znajdujące się poza porządkiem przyrody. Tego rodzaju ujęcie cudu, które wyrasta – według niego – z walki przeciw przyczynowemu tłumaczeniu świata, opiera się na idei Boga jako *causa prima*. Przypisywane Bogu – w tym ujęciu – suwerenne działanie daje Mu możliwość zatrzymania biegu zdarzeń w świecie przez tzw. cud zniesienia (*das miraculum suspensionis*) i wtrącenia (*Einschub*) w zwyczajny porządek przyrody zdarzenia, które bezpośrednio pochodzi od Niego, a następnie przywrócenia dawnego biegu przyrody przez cud restauracji (*das miraculum restitutionis*)⁵⁹ O tego rodzaju zdarzeniu można mówić, według Heima, jedynie przy zamkniętym obrazie świata. Współczesne jednak badania przyrodnicze postrzegają rzeczywistość nie w sposób zamknięty, lecz jako ekstensywnie oraz intensywnie nieskończoną. Ponadto gdyby opowiedzieć się za tego rodzaju ujęciem cudu, mogłoby to prowadzić do fałszywych wniosków, a mianowicie jakoby tego typu zdarzenie dostarczało podstaw do sformułowania dowodu na istnienie Boga⁶⁰ Deterministyczny obraz świata i Tomaszowe pojęcie cudu stanowią dla Heima dwie różne formy wyrazu duchowego stanu człowieka, dla którego przyroda wskutek utraty wewnętrznego z nią

⁵⁷ T e n ż e. *Der christliche Glaube* s. 132-134. Szerzej na temat problemu przestrzeni we współczesnej fizyce w ujęciu Heima zob. tamże s. 121-131. Por. E. M ü l l e r. *Glaubensgewißheit. Ein Beitrag zur Theologie Karl Heims*. „Tübinger Blätter” 45:1958 s. 71

⁵⁸ H e i m. *Der christliche Gottesglaube* s. 189.

⁵⁹ T e n ż e. *Die Wandlung* s. 169; t e n ż e. *Glaubensgewißheit* s. 192.

⁶⁰ T e n ż e. *Zur Frage der Wunderheilungen*. W: t e n ż e. *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. 3. Aufl. Berlin 1928 s. 177; t e n ż e. *Glaubensgewißheit* s. 190.

związku ukazuje się jako w pełni odduchowiona, wewnątrznie obca. Tym samym przy takim obrazie świata ograniczone zostaje działanie Boga, który mógłby zadziałać tylko wtedy, gdyby mógł zostać zatrzymany bieg pozbawionej ducha przyrody. W przeciwnym wypadku Bóg pozostaje ukryty poza koniecznym biegiem zdarzeń przyrody⁶¹ Odrzucenie u Heima scholastycznego rozumienia cudu jest nie tylko konsekwencją jego własnej koncepcji cudu, ale w dużym stopniu jest także powodowane nowym stanem nauk przyrodniczych, harmonizującym z dynamicznym obrazem świata.

Problem stosunku nauk przyrodniczych do cudu u tego autora widoczny jest także przy kwestii rozpoznawalności cudu, a w szczególności gdy mówi on na temat pewności rozpoznania cudu. Heim wprowadza rozróżnienie pomiędzy przyrodniczą pewnością cudu a pewnością cudu wynikającą z objawienia. Pierwsza z nich buduje na wspomnianej już jego nauce o biegunowej i ponadbiegunowej przestrzeni, jak i na dynamicznym obrazie świata. Cud jest pewnym zdarzeniem, mającym za podstawę osobliwą konstelację energii, która spowodowała jego zaistnienie. Jako że każde zaś zamknięte zdarzenie należy do obecnego w przyrodzie związku przyczynowego, dlatego i cud, jako część przestrzenno-czasowej różnorodności, należy do pozbawionego luk związku przyczynowego⁶² Włączenie cudu do tego związku oznacza pytanie: o sposób zaistnienia takiego układu energii, która znajduje się u podstaw cudu jako pewnego faktu, o możliwość jej wytłumaczenia na podstawie nie znanych dotąd układów energii. Gdy idzie o rozwiązanie tych pytań, a zarazem określenie udziału nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu zdarzenia cudownego, Heim w pełni podziela stanowisko Künnetha i Dolcha⁶³ tzn. uznaje, że zdarzenie to nie mogło zaistnieć w sposób naturalny oraz że nie może zostać nigdy udowodnione, iż jego przyczynę stanowi nieskończona Siła, dla której nic nie jest niemożliwe⁶⁴ Drugi rodzaj pewności cudu wynika z faktu Bożego objawienia. Cud nie jest tylko zewnętrznym zdarzeniem, lecz jako czyn Boga jest objawieniem Bożego działania, a tym samym wymyka się wszelkim przyrodniczym próbom jego udowodnienia. Cud zatem jako objawienie nieskończonej energii może być rozpoznany tylko na drodze jego bezpośredniego przeżycia. Tylko ten, kto zdarzenie cudowne przeżywa niejako

⁶¹ T e n z e. *Die Wandlung* s. 171.

⁶² T e n z e. *Glaubensgewißheit* s. 192.

⁶³ P o r. D o l c h. *Wunder* s. 49; K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube* s. 98.

⁶⁴ H e i m. *Glaubensgewißheit* s. 191.

od wewnątrz (*Mitten-im-Geschehen-stehen*), tzn. jest nie tylko jego obserwatorem, ale równocześnie jego współdziałowcem, może rozpoznać jego cudowny charakter⁶⁵ Wypowiedź o cudzie jest dla Heima zawsze orzekaniem na płaszczyźnie wiary⁶⁶ Stąd, podobnie jak u Künnetha, uznanie bądź odrzucenie danego zdarzenia jako cudu nie jest u niego związane z naukowym dowodzeniem, lecz uwarunkowane jest decyzją wiary.

Prezentowane przez Heima oryginalne przemyślenia odnośnie do problematyki cudu nie tylko pozwalają – jak zauważa Schwarz – utrzymać obiektywność cudu, lecz harmonizują one ze współczesnym naukowo-przyrodniczym myśleniem⁶⁷ Otwartość jego koncepcji cudu na nauki przyrodnicze jest widoczna zarówno gdy idzie o jej założenia wstępne (dynamiczny obraz świata i jego filozoficzne implikacje), jak i proces rozpoznania cudu. Heim przez odwoływanie się w swej nauce o cudzie do nauk o przyrodzie nie tylko wskazuje na możliwość ich częściowego wykorzystania w badaniu kwestii cudu, ale także dokonuje zbliżenia problematyki cudu zsekularyzowanemu człowiekowi o mentalności matematyczno-przyrodniczej.

III. PODSUMOWANIE

Zaprezentowane w artykule poglądy wybranych autorów katolickich i protestanckich odnośnie do cudu, w tym szczególnie możliwości udziału nauk przyrodniczych w jego rozpoznaniu, wskazują przede wszystkim na dosyć wyraźne zróżnicowanie. U myślicieli katolickich dominują elementy klasycznego rozumienia cudu; zawężona jest u nich próba ich łączenia z biblijnym ujmowaniem cudu jako znaku⁶⁸ W poglądach teologów katolickich wyraźny jest wpływ orzeczeń Soboru Watykańskiego I w kwestii rozpoznania cudu za pomocą naturalnego rozumu, co szczególnie uwidacznia się w nawiązywaniu tych autorów do teologii naturalnej. Nadto u Dolcha i Büchela mamy do czynienia nie tylko z bezpośrednim odwoływaniem się

⁶⁵ T e n z e. *Zur Frage der Wunderheilungen* s. 177. Por. M a r q u a r d t, jw s. 319.

⁶⁶ H e i m. *Die Wandlung* s. 195. Por. K ü n n e t h. *Das Wunder* s. 16.

⁶⁷ S c h w a r z, jw. s. 186.

⁶⁸ Obok Dolcha i Büchela do grupy tej zaliczyć można O. Spülbecka. Por. O. S p ü l b e c k. *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*. Berlin 1957; t e n z e. *Zur Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie*. Einsiedeln 1969. Spülbeck (*Der Christ* s.68) cud rozumie podobnie jak Dolch i Büchel.

do nauk przyrodniczych w odniesieniu do warstwy zewnętrznej zdarzenia cudownego, lecz także z próbą (szczególnie u Dolcha) wskazania na pewne analogie między obrazem świata odkrywanym przez te nauki a rzeczywistością cudu. U myślicieli protestanckich natomiast następuje wyraźne zwrócenie uwagi na wewnętrzną warstwę zdarzenia cudownego, związaną z przeżyciem przez człowieka cudu jako spotkania z Bogiem, przy równoczesnym niezapoznawaniu jego zewnętrznej warstwy⁶⁹. Zgodne pozostają stanowiska Heima i Künnetha, iż przesadne przesunięcie akcentu w cudzie na jego warstwę wewnętrzną bądź zewnętrzną prowadzi zawsze do zubożenia pojęcia cudu. Sposób odwoływania się przez prezentowanych teologów protestanckich do nauk przyrodniczych, jak i próba harmonizacji nauki o cudzie z tymi naukami, widoczna szczególnie u Heima, różni ich rozumienie cudu zasadniczo od charakterystycznego dla teologii protestanckiej subiektywnego ujęcia cudu. Ponadto zarówno u Heima, jak i Künnetha mamy do czynienia nie tyle z bezpośrednim odwołaniem się do wyników nauk przyrodniczych, ale więcej, do filozoficznej ich interpretacji. Obydwaj autorzy są zgodni co do tego, że ostateczne uznanie jakiegoś zdarzenia jako cudu jest zawsze wypowiedzią wiary. Na tle ich koncepcji cudu wyraźnie jako niewystarczające okazuje się subiektywne rozumienie cudu czy też tłumaczenie cudu jako łamanie praw przyrody albo ich dopełnienie.

Przedstawione poglądy teologów katolickich i protestanckich obok wymienionych różnic mają także pewne elementy wspólne. To, co łączy ich stanowiska, to: (a) otwarcie ich ujęć cudu na nauki przyrodnicze; (b) próba ujaśnienia zagadnienia cudu, w tym szczególnie jego kwestii rozpoznania, za pomocą nowych odkryć dokonanych w tych naukach, jak i wynikających z nich implikacji filozoficzno-teologicznych; (c) unikanie wszelkiego rodzaju argumentowania z cudu wzmocnionego o wyniki nauk przyrodniczych. Podkreślić należy także, iż poglądy prezentowanych myślicieli uznać można jako udaną próbę tworzenia nauki o cudzie, obejmującej biblijne myśli o cudzie oraz uwzględniającej aktualny przyrodniczy obraz świata. Wszystko

⁶⁹ Ze zbliżoną interpretacją cudu spotkać można się także m.in. u takich teologów protestanckich, jak: J. Wendland, R. Seeberg, K. Beth, W. Hunzinger, C. Stange. Teolodzy ci jednak, z wyjątkiem J. Wendlanda, bardzo ogólnie sięgają do nauk przyrodniczych przy omawianiu kwestii cudu. To odwoływanie się zachodzi jedynie wówczas, gdy tłumaczą niemożliwość określenia zdarzenia cudownego w kategoriach łamania praw przyrody. Tylko u J. Wendlanda (*Der Wunderglaube im Christentum*. Göttingen 1910) mamy do czynienia z szerszym sięganiem do nauk przyrodniczych przy omawianiu przez niego problematyki cudu.

to sprawia, że cud zostaje przez nich ukazany jako pojęcie interesujące nie tylko dla teologów, ale i przedstawicieli nauk przyrodniczych, a tym samym mogące stać się miejscem spotkania przedstawicieli tych dwóch rodzajów poznania rzeczywistości.

DIE ROLLE DER NATURWISSENSCHAFTEN IN DER NATURAL-PHILOSOPHISCHE KONZEPTION DES WUNDERS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Wunderfrage, die immer ein Objekt eines regen Interesses der christlichen Gedankenwelt war, ist auch einer der wichtigen Aspekte der Fundamentaltheologie. Deshalb entstand anfangs des 20. Jahrhunderts zusammen mit einem neuen Verständnis der Apologetik als Fundamentaltheologie auch ein neues Verständnis des Wunders.

Dieser Artikel setzt sich in seinem Hauptteil mit der Analyse der Meinungen katholischer und protestantischer Theologen hinsichtlich der Möglichkeit, sich im Erkenntnisprozeß des Wunders auf die Naturwissenschaften zu stützen. Die Auswahlkriterien der Theologen waren: die Originalität ihrer Gedanken bei der Aufnahme des Wunders und auch ihrer Interessen, um die eventuelle Teilnahme der Naturwissenschaften bei der Erkenntnis des Wunders aufzuzeigen. Die Gedanken folgender Autoren werden hier aufgeführt: von der katholischen Seite – H. Dolch, W. Büchel, von der protestantischen – K. Heim, W. Künneth. Die Meinungen anderer Autoren, die nur teilweise das Thema behandeln, werden nur ergänzend zu den Meinungen der oben erwähnten Hauptautoren behandelt. Die vorgenommene Teilung zwischen katholischen und protestantischen Autoren soll die bestehenden Unterschiede bei der Lösung des Themas deutlich herauszustellen.

Zusammengefaßt von Andrzej Anderwald