

KS. ANDRZEJ ANDERWALD

## CUD A NAUKI PRZYRODNICZE

Problematyka cudu, która zawsze cieszyła się żywym zainteresowaniem w myśli chrześcijańskiej, jest jednym z ważnych, aczkolwiek budzących kontrowersje, zagadnień w teologii fundamentalnej. Przedmiotem tej dyscypliny teologicznej, określanej w przeszłości jako apologetyka, są różnorodne motywy, kryteria i znaki wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, a wśród nich także cud. W dawnej apologetyce znaczenie przypisywane cudowi jako kryterium wiarygodności objawienia było jeszcze większe, niż jest obecnie w teologii fundamentalnej, gdyż zasadniczo na podstawie cudu starano się dowodzić boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu, a nawet Jego bóstwa, a także na podstawie cudu dokonywano legitymacji boskiej genezy chrześcijaństwa i misji Kościoła. Dla tej formy apologetyki, określanej jako racjonalistyczna, charakterystyczna stała się obiektywizacja zagadnienia cudu, z którą wiązało się jego przeniesienie z płaszczyzny religijnej na filozoficzną i naukową oraz przeakcentowanie roli cudu jako niemal wyłącznego motywu wiary i wiarygodności objawienia.

Reakcją na takie ujmowanie cudu stała się wypracowana w kręgach teologów protestanckich, oparta na założeniach luteranizmu i apologetyki immanentnej, subiektywna koncepcja cudu. W tej koncepcji cud pojmować zaczęto jako wydarzenie słowa Bożego działającego w duszy człowieka, jako przede wszystkim wydarzenie wiary. Konsekwencją takiego ujęcia zdarzenia cudownego stała się jego redukcja do wydarzenia czysto wewnętrznego, do egzystencjalnego przeżycia, które wymyka się jakimkolwiek formom obiektywnej weryfikacji.

Tak jak apologetyka racjonalistyczna oraz immanentna były jednostronne, tak i funkcjonujące w ich ramach filozoficzno-objektywne oraz subiektywno-religijne rozumienia cudu okazały się niewystarczające dla wyrażenia istoty cudu. Dlatego na początku XX w. wraz z ukształtowaniem się nowego rozumienia apologetyki jako teologii fundamentalnej pojawiło się także nowe ujęcie cudu. Impulsem do nowego rozumienia teologii fundamentalnej stały się zmiany: (a) dokonane pod wpływem kierunków filozoficznych: fenomenologii, egzystencjalizmu, personalizmu; (b) dokonujące się wewnątrz samej teologii, a związane z powrotem do źródeł biblijnych, z rozwojem nauk biblijnych. Zmiany te stały się także bezpośrednią przyczyną wypracowania znakowej koncepcji cudu. Koncepcja ta, nawiązująca do biblijnego rozumienia cudu, wyakcentowuje jego znakowy charakter. Cud jest znakiem Boga ściśle związanym z Bożym objawieniem, wobec którego nie jest faktem zewnętrznym, ale wchodzi w jego strukturę. Cud jako znak przynależy więc do rzeczywistości religijnej.

W każdej jednak ze wspomnianych koncepcji cudu (objektywnej, subiektywnej i znakowej) – ogólnie mówiąc – wyróżnić można dwie warstwy: zewnętrzną i wewnętrzną. Fakt wyszczególnienia w cudzie warstwy zewnętrznej (empirycznej) przemawia za tym, iż może on stać się przedmiotem badań nauk przyrodniczych, dla których ta warstwa stanowi zasadniczy przedmiot badań.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie: w jaki sposób przyjęte w teologii koncepcje cudu warunkują zakres wykorzystania nauk przyrodniczych w poznawaniu zdarzenia cudownego, na ile i jak dalece można mówić o ewentualnym udziale tych nauk w procesie rozpoznawania cudu albo ich udziale w ogóle w nauce o cudzie. Trzon zasadniczy prowadzonych rozważań stanowić będą poglądy wybranych reprezentantów danych koncepcji cudu.

## I. FILOZOFICZNO-OBJEKTYWNA KONCEPCJA CUDU A NAUKI PRZYRODNICZE

Od czasu, gdy zaczęto w późnym średniowieczu podkreślać autonomię 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. Cud zaczęto interpretować filozoficznie od strony jego przyczyny sprawczej jako bezpośrednie działanie Boga w świecie z pominięciem przyczyn drugich. Pełną koncepcję takiego ujęcia cudu, jako faktu przekracza-

jącego siły całej natury stworzonej, podał św. Tomasz z Akwinu. Koncepcja ta – z pewnymi modyfikacjami – została powtórzona na Soborze Watykańskim I w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*, która dokonała omówienia cudu w perspektywie kryteriów wiarygodności objawienia<sup>1</sup>

Obiektywistyczne rozumienie cudu stało się szczególnie inspirujące dla teologów podejmujących dyskusję nad cudem w perspektywie relacji: teologia – nauki przyrodnicze. Zmiany, które dokonały się w naukach przyrodniczych, 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 przestrzeni świata. Zaistniałe zmiany stały się dla wielu teologów dostatecznym impulsem do podjęcia dialogu z naukami przyrodniczymi, który prowadziłby do przewyciężenia 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. Teologowie tworzący w okresie istotnych przeobrażeń w fizyce współczesnej zaczęli w sposób wyraźny odwoływać się do nauk przyrodniczych w celu ich wykorzystania w nauce o cudzie (ze strony katolickiej: Heimo Dolch, Wolfgang Büchel i Otto Spülbeck, z protestanckiej – Karl Heim i Walter Künneth). Spośród wymienionych myślicieli szczególnie Dolch, jako teolog, fizyk (uczeń W. Heisenberga) czyni starania, by wskazać na możliwości uwzględnienia nauk przyrodniczych przy eksplikacji zdarzenia cudownego, które rozumie jako widzialny znak-sygnal Bożego działania dany w widzialnej rzeczywistości<sup>2</sup>. Tym samym cud jako widzialny znak może stać się przedmiotem zainteresowania nauk przyrodniczych, których przedmiotem badań jest przyroda w jej mierzalnych strukturach. Relacja tych nauk przyrodniczych do cudu charakteryzuje się u Dolcha dwustopniowością. Z jednej strony krytykuje on klasyczne ujęcie cudu, które jest niedostępne poznaniu nauk przyrodniczych i natrafia na zasadny sprzeciw ze strony sa-

---

<sup>1</sup> Por. DS 3009, 3033 n. Była to, jak do tej pory, najobszerniejsza wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat cudu; wcześniejsze można odnaleźć w dekretach Piusa IX – *Qui pluribus* (1856) i *Syllabus* (1864).

<sup>2</sup> H. D o l c h. *Das Wunder*. Paderborn 1953 s. 42; t e n ż e. *Das Wunder – ein Signal des göttlichen Wirkens*. W: *Wahrheit und Zeugnis*. Hrsg. von M. Schmaus. Düsseldorf 1964 s. 573-575.

mych przyrodników, z drugiej zaś wskazuje na analogię pomiędzy cudem a naukami przyrodniczymi w aspekcie ich struktur poznania.

Zdarzenie cudowne nie znosi w żadnym wypadku prawidłowości przyrody, ale je zakłada, gdyż jedynie za ich pomocą może być rozpoznane i uznane, tzn. może zostać stwierdzone, iż zdarzenie cudowne znajduje się poza tymi prawidłowościami. Nauki przyrodnicze nie są więc 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, a zatem nie mogło ono być spowodowane w naturalny sposób. 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 przyrody. Stąd tego rodzaju rozpoznanie dokonane przez nauki przyrodnicze ma charakter pewności względnej<sup>3</sup> Jednakże 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 można przyjąć, że wskazują one, gdzie przyczyny tej szukać nie należy, tzn. w obszarze znanych prawidłowości przyrody.

Wprawdzie rozwój poznania w naukach fizykalnych, zdaniem M. Büchela, 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, to jednak interpretacja tych pojęć tylko za pomocą aparatu pojęciowego fizyki wiedzie do ich zubożenia i pozbawienia ich właściwej im treści<sup>4</sup>. Wspomniani myśliciele katolicki są zatem świadomi, iż niemożliwe staje się adekwatne wyjaśnianie cudu tylko na podstawie zmian dokonanych w fizyce.

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. Zwrócenie większej uwagi na zewnętrzny wymiar wydarzenia cudow-

---

<sup>3</sup> T e n z e. *Das Wunder* s. 49-51, 66.

<sup>4</sup> Por. W. B ü c h e l. *Wille, Wunder, Welt. Physikalisches Weltbild und christlicher Glaube*. Köln 1956 s. 6-12, 17-30.

nego przez niektórych myślicieli protestanckich (W. Künneth, K. Heim, J. Wendland, R. Seeberg, K. Beth, W. Hunzinger) staje się widoczne w ich bardzo ogólnym nawiązywaniu do nauk przyrodniczych. Ich sposób mówienia na temat ewentualnej relacji nauk przyrodniczych do cudu ma jednak charakter bardzo ogólny. W. Künneth uważa na przykład, że nie do utrzymania w świetle nauk przyrodniczych jest twierdzenie, iż cud oznacza łamanie praw przyrody. Już samo sformułowanie „łamanie praw przyrody” opiera się na fałszywym wyobrażeniu odnośnie do prawidłowości przyrody. Cud jako działanie Boga w świecie 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 faktorów 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, gdyż pełne postrzeżenie cudu może się dokonać tylko w świetle wiary<sup>5</sup>

Podobnie argumentuje K. Heim, zwracając jednak większą uwagę na samą możliwość cudu. Obecne u niego ujęcie cudu jako czynu Boga opiera się na trzech założeniach: na naukowo-przyrodniczym obrazie świata, na wynikających z niego filozoficznych implikacjach oraz 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? Załamanie 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 przyrody. 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 (jak miało to miejsce w deterministycznym modelu świata). A zatem przy dynamicznym obrazie świata cud staje się

---

<sup>5</sup> Por. W. K ü n n e t h. *Naturwissenschaft und Glaube*. Stuttgart 1930 s. 16, 55-57; t e n z e, *Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg 1966 s. 195.

zdarzeniem możliwym do pomyślenia<sup>6</sup> 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.

Wspomniani myśliciele protestanccy wyraźnie zwracają uwagę na zewnętrzną warstwę zdarzenia cudu, w czym różnią się od ogólnej myśli protestanckiej na temat cudu. Ostatecznie jednak uznanie bądź odrzucenie danego zdarzenia jako cudu nie jest u nich związane z naukowym dowodzeniem, lecz uwarunkowane jest decyzją wiary. Ich odwoływanie się do nauk przyrodniczych ma charakter ogólny i służy zasadniczo odrzuceniu supranaturalistycznego pojęcia cudu.

## II. SUBIEKTYWNO-RELIGIJNA KONCEPCJA CUDU A NAUKI PRZYRODNICZE

Powstały w XVI w. protestantyzm, charakteryzujący się fideizmem i indywidualizmem oraz sceptycznym odniesieniem do racjonalnego poznania i związanych z nim typów rozumowań, stał się przyczyną zakwestionowania wielu tradycyjnych rozwiązań w teologii, w tym także w kwestii cudu. Znaczący wpływ na interpretację cudu w protestantyzmie wywarły zasadniczo poglądy trzech myślicieli: M. Lutera (1483-1546), E. Kanta (1724-1804) i F. D. Schleiermachera (1768-1834). Tym samym charakterystyczne dla scholastyki tomistyczne rozumienie cudu, zmierzające do jego obiektywizacji, zostało zakwestionowane przez teologię protestancką. W teologii tej cud zaczęto pojmować jako wydarzenie słowa Bożego działającego w duszy człowieka, i to przede wszystkim jako wydarzenie wiary. Dokonana redukcja cudu do wydarzenia czysto wewnętrznego, do egzystencjalnego przeżycia, jednoznacznie wyznaczała jego relację do przyrody, którą myśliciele protestanccy 1. poł. XX w. rozumieli deterministycznie, w duchu fizyki klasycznej. O interwencji Boga w bieg przyrody mogłaby być mowa, zdaniem wielu z nich, jedynie w przypadku zrezygnowania z aktualnie wiążącego pojęcia przyrody oraz właściwie pojętej chrześcijańskiej wiary.

Znamienna dla teologii liberalnej i egzystencjalnej tendencja do radykalnego oddzielania teologii od nauk przyrodniczych znalazła swoje odzwierciedle-

---

<sup>6</sup> K. H e i m. *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*. 3. Aufl. Wuppertal 1953 s. 190 n. Por. t e n Ź e. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*. 3. Aufl. Wuppertal 1976.

nie w podejściu do zagadnienia cudu. Cud został potraktowany jako kategoria wyłącznie teologiczna, która przez nauki przyrodnicze nie może zostać ani zakwestionowana, ani też potwierdzona. Wśród autorów protestanckich XX w. negujących możliwość jakiegokolwiek łączenia nauk przyrodniczych z problematyką cudu jako reprezentatywne można przyjąć poglądy: Wilhelma Herrmanna, Rudolfa Bultmanna, Fryderyka Gogartena i Ernesta Troeltscha<sup>7</sup>

Dla Wilhelma Herrmanna cud stanowi interwencję Boga w konkretną egzystencję człowieka, w której wyróżnić można dwa powiązane z sobą elementy: pozytywny – czyli możliwość przeżycia Bożej mocy; negatywny – niemożliwość wyrażenia zdarzenia cudownego w kategoriach przyrodniczych. Pierwszy wskazuje na doświadczenie w cudzie szczególnej Bożej opieki, co nie tylko prowadzi do ufności wobec Boga, ale także daje człowiekowi możliwość uświadomienia sobie Jego mocy nad nim. Drugi element wskazuje na rodzaj rzeczywistości, która otwiera się przed człowiekiem w cudzie w momencie przeżywania Bożej opieki<sup>8</sup> Przyjęta przez Herrmanna koncepcja cudu jako zdarzenia wykraczającego w sposób radykalny poza prawa przyrody i związanie go jedynie ze sferą ludzkich przeżyć i wolności moralnej człowieka wykluczają *a priori* jakąkolwiek możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w procesie jego rozpoznania. Nauki te nie mogą badać czegoś, co znajduje się poza prawidłowościami przyrody, gdyż pozostaje to nieuchwytnie dla ich metod badań. Szczególnie ujęcie przez niego cudu w kategoriach zdarzenia *contra et supra naturam*, i to w sposób radykalniejszy, niż miało to miejsce w scholastyce, wyraża w paradoksalny sposób totalną nieporównywalność religijnego doświadczenia z naukowym poznaniem i podkreśla, że pomiędzy poznaniem świata a religijnym doświadczeniem, nauką a religią, zachodzi absolutny dualizm<sup>9</sup> Przyjęta przez niego dualistyczna koncepcja rzeczywistości wyklucza tym samym nie tylko udział nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu, ale także wszelką możliwość współpracy pomiędzy tymi naukami a teologią.

Z podobnym podejściem do cudu, jednoznacznie wykluczającym jakikolwiek udział nauk przyrodniczych w nauce o cudzie, spotykamy się u R. Bultmanna, który, tak jak jego nauczyciel Herrmann, tworzy subiektywną koncepcję cudu. Immanentne pojęcie nauki, które postuluje radykalny rozdział świata

<sup>7</sup> Por. G. M a r q u a r d t. *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart*. München 1933 s. 27-37, 49-59, 305-313; B. B o r n. *Das Wunder*. 2. Aufl. Göttingen 1979 s. 120-125.

<sup>8</sup> W. H e r r m a n n. *Offenbarung und Wunder*. 2. Aufl. Gießen 1908 s. 67 n.

<sup>9</sup> Tamże s. 42, 71.

od rzeczywistości Bożej, stanowi u Bultmanna tło rozważań na temat cudu. Proponowana przez niego koncepcja cudu zawiera dwa elementy: (a) radykalne oddzielenie cudu od zjawisk przyrody, widoczne w jego ujęciu cudu jako wydarzenia *contra naturam*; (b) ściśle łączenie cudu z konkretną egzystencją człowieka, w której doświadcza się Boga<sup>10</sup>. Czysto egzystencjalne podejście do cudu sprawia, że kwestia realności wydarzeń cudownych z historii relacjonowanych w opowiadaniach o cudach traci dla niego znaczenie. Tym samym jego określenie cudu ogranicza się do warstwy subiektywnej i wymyka się wszelkiej obiektywizacji. Taka interpretacja cudu wyklucza w rezultacie jakąkolwiek możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych.

Poza obszarem badań nauki cud umieszcza także F. Gogarten, który zdarzenie cudowne interpretuje egzystencjalnie jako znak dobroci Boga, będący skierowaniem się Boga ku człowiekowi. Cud jest związany z rzeczywistością wiary, która stoi naprzeciw rzeczywistości będącej przedmiotem nauki. Nie znaczy to jednak, że w cudzie, od jego strony zewnętrznej, dokonuje się coś innego niż to, co zawsze i wszędzie się dokonuje bądź też już się dokonało albo też dopiero dokona się w przyszłości<sup>11</sup>. W zewnętrznej warstwie zdarzenia cudownego nie ma jakiegokolwiek różnicy pomiędzy nim a innymi zdarzeniami. Gdyby nawet jakiegokolwiek różnice były stwierdzalne, to i tak byłyby one bez znaczenia dla istoty cudu albo też jego poznawalności bądź niepoznawalności. Nieporozumieniem jest, zdaniem Gogartena, twierdzenie, iż Boże działanie poprzez zewnętrzne cuda różni się od zwyczajnych zjawisk zachodzących w świecie na tyle, że można to łatwo zauważyć, a dzięki temu wydarzenie cudowne w jego warstwie zewnętrznej daje się bezpośrednio rozpoznać. Takie rozumowanie oznacza brak wiedzy na temat istoty Bożych zdarzeń<sup>12</sup>. Traktowanie cudu jako pewnego rodzaju anormalność czy też utożsamianie go z tym, co rozumie się pod pojęciem *Mirakel* (zdarzenie łamiące prawa przyrody), jest równoznaczne z jego ograniczeniem do warstwy immanentnej. Cud nie jest więc pozwalającym się zobiektywizować przedmiotowym wydarzeniem, lecz w swej istocie jedynie znakiem wskazującym na Boga. Na tle tak przyjętego przez Gogartena rozdziału pomiędzy nauką a wiarą należy wykluczyć możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w wyjaśnianiu cudu. Podobne stanowisko co do ewentualnego udziału

<sup>10</sup> Zob. R. B u l t m a n n. *Zur Frage des Wunders*. W: t e n z e. *Glauben und Verstehen*. Bd. I. 2. Aufl. Tübingen 1954 s. 214-228.

<sup>11</sup> F. G o g a r t e n. *Ich glaube an den dreieinigen Gott*. Jena 1926, s. 111; t e n z e. *Die Verkündigung Jesu Christi*. 2. Aufl. Tübingen 1965 s. 162 n.

<sup>12</sup> T e n z e. *Die Verkündigung* s. 15 n.



nauk przyrodniczych w nauce o cudzie reprezentuje E. Troeltsch, u którego w opracowaniu problematyki cudu można wyróżnić dwa etapy: krytyka tradycyjnego rozumienia cudu oraz ujęcie cudu w perspektywie stałej, twórczej żywotności Boga. Mimo że możliwość zaistnienia cudu w klasycznym rozumieniu jest nie do zaprzeczenia ze strony nauk przyrodniczych, to jednak tego typu czysto spekulatywne podejście do cudu, a także dowodzenie na jego podstawie absolutnego charakteru chrześcijaństwa uważa E. Troeltsch ostatecznie za niemożliwe do realizacji. Nie do zaakceptowania jest też, według niego, tłumaczenie cudu na podstawie szczególnego rodzaju przyczynowości, tzn. swoistego rodzaju interwencji Boga albo – jak ją też inaczej nazywa „niedzielnej” – przyczynowości w przeciwieństwie do powszechnej przyczynowości<sup>13</sup>

Krytyka cudu w jego klasycznym rozumieniu nie oznacza dla Troeltscha odrzucenia cudu w ogóle czy też negowania możliwości zaistnienia występowania w świecie czegoś niepojętego. Za najwyższy cud w dziedzinie przeżyć religijnych uważa on doświadczenie przez człowieka w sobie Bożego działania. Cud jest więc bezpośrednim doświadczeniem Boga, wolnym od deterministycznych powiązań istniejących w świecie. Stąd cud pozostaje dla Troeltscha pojęciem religijnym, ważnym dla wiary.

Zbliżone do stanowisk wymienionych teologów podejście do problematyki cudu prezentują także inni myśliciele protestanccy<sup>14</sup>. Wspólne staje się im: (a) egzystencjalne rozumienie cudu, które nie implikuje żadnych cielesno-kosmicznych komponentów; (b) krytyka klasycznego rozumienia cudu jako wydarzenia *contra naturam*; (c) pozytywistyczna koncepcja nauk przyrodniczych, u podstaw których znajduje się obraz świata końca XIX w.; (d) deterministyczne rozumienie przyrody, które wyklucza zachodzenie jakichkolwiek wyjątków, znoszących jej mechaniczno-przyczynową ciągłość.

Zaznaczyć należy, iż przytoczeni teolodzy protestanccy nie zajmują się problematyką cudu w sposób systematyczny, lecz umieszczają to zagadnienie w kontekście innych tematów teologicznych. Dlatego ich wypowiedzi na temat cudu mają miejscami charakter fragmentaryczny: widać u nich brak omówienia funkcji cudu, a kwestia jego rozpoznawalności poruszona jest tylko ogólnie. Gdy idzie o określenie relacji: cud–nauki przyrodnicze, żaden

---

<sup>13</sup> E. T r o e l t s c h. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Tübingen 1912 s. 37.

<sup>14</sup> Por. A. von H a r n a c k. *Das Wesen des Christentums*. München 1964 s. 28-30. Zbliżony pogląd podzielają przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej: W. Bousset, K. Furrer, H. Weinel i W. Schmiedel. Por. M a r q u a r d t. *Das Wunderproblem* s. 37-45.

z autorów nie zajmuje się wprost tym zagadnieniem, podobnie jak i ogólniejszą relacją: teologia–nauki przyrodnicze. Ich stanowisko w tej kwestii można nakreślić tylko redukcyjnie, na podstawie prezentowanych takich pojęć, jak: wiara, religia, nauka, świat zewnętrzny.

Reasumując można stwierdzić, iż wymienieni teologowie protestancyjni opowiadając się konsekwentnie za rozdziałem teologii od nauk przyrodniczych, wykluczają możliwość jakiegokolwiek wykorzystania tych nauk w procesie rozpoznawania cudu. Prezentowane przez nich rozumienie cudu jest wyłącznie kategorią teologiczną, która przez nauki przyrodnicze nie może zostać ani zakwestionowana, ani też potwierdzona. Mamy tu więc do czynienia z pewnego rodzaju agnostycyzmem poznawczym, jeśli chodzi o udział nauk przyrodniczych w procesie rozpoznawania zdarzenia cudownego, który w perspektywie założeń dualistycznie ukształtowanej protestanckiej teologii liberalnej i egzystencjalnej jest niemożliwy do przewyciężenia.

### III. SEMEJOLOGICZNA KONCEPCJA CUDU A NAUKI PRZYRODNICZE

We współczesnej literaturze teologicznej XX w., zwłaszcza fundamentalno-teologicznej, nastąpiło wyraźne odejście od ujmowania cudu jedynie w kategoriach czysto apologetycznych. Odmienny sposób podejścia do problematyki cudu w porównaniu z jej rozwiązaniem przedstawionym w poprzednich punktach ma swoje źródło z jednej strony w nowych prądach filozoficznych, z drugiej – w zmianach dokonanych wewnątrz samej teologii. Nowe kierunki filozoficzne z przełomu XIX i XX w., przede wszystkim fenomenologia i egzystencjalizm, podważając podstawowe tezy pozytywizmu i scjentyzmu, wywarły także wpływ na teologię. Ich oddziaływanie na teologię zaznacza się w rewizji niektórych jej poglądów na temat nauki o stworzeniu, działaniu Boga w świecie, w tym także pojęcia cudu. Nadto na zmianę koncepcji cudu istotny wpływ wywarła filozofia podmiotu, oparta w znacznym stopniu na metodach badawczych fenomenologii. Filozofia ta przyczyniła się do wypracowania nowej teorii poznania, nacechowanej całościowym podejściem do człowieka jako bytu duchowo-cielesnego. Wyakcentowano w ten sposób nowy rodzaj poznania interpersonalnego, odchodzącego dość wyraźnie od widzenia człowieka jedynie w kategoriach czysto racjonalnych. Ten zwrot w podejściu do problematyki cudu miał swoje źródło także w zmianach, jakie dokonały się wewnątrz samej teologii, a nie tylko w filozofii: w jej powrocie do źródeł biblijnych, które w wyniku zastosowania nowych metod badawczych zaprze-

stano traktować jedynie jako źródła historyczne, a zaczęto dostrzegać w nich wyrazy historii zbawienia; w powrocie do patrystycznej myśli o cudzie, a szczególnie do jej augustyńskiego ujęcia, z czym wiązało się m.in. przypisywanie mu charakteru znaku<sup>15</sup> Już samo określanie cudu jako znaku zbawienia wynika z faktu, że cuda we współczesnej teologii fundamentalnej są ujmowane w ścisłej i wewnętrznej łączności ze zbawczymi wydarzeniami należącymi do objawienia Bożego. Cud jest więc ukazywany – co jest szczególnie widoczne u teologów biblijnych (J. Gnilka, G. Quell, R. Baumann, A. Vögtle, K. Kertelge) – jako znak zapowiadający wszystkie ważniejsze wydarzenia historii zbawienia, a nawet jako antycypacyjne uobecnienie tych wydarzeń. Wyraźne jest też traktowanie cudu jako znaku, w którym objawia się Bóg jako aktualnie obecny i działający. W cudzie-znaku Bóg objawia Siebie człowiekowi, Swoją zbawczą wolę nawiązania z nim osobowego kontaktu. Tego rodzaju przedstawienie cudu zostało zainspirowane konstytucją dogmatyczną *Dei Verbum*. W posoborowej teologii fundamentalnej cud nie jest już przedstawiany jako fakt zewnętrzny wobec objawienia chrześcijańskiego, potwierdzający niejako od zewnątrz jego boskie pochodzenie, lecz wchodzi w jego strukturę i jest ściśle z nim związany.

Interpretacja cudu jako znaku (szczególnie przez teologów fundamentalnych) wskazuje na istnienie w zdarzeniu cudownym tzw. warstwy zewnętrznej, która po właściwym rozpoznaniu wyjaśnia warstwę wewnętrzną (sens danego znaku). Strona zjawiskowa zdarzenia cudownego, istotna w dawnej apologetyce, współcześnie przy znakowej koncepcji cudu znacznie straciła na ważności, tak że jest ona przez niektórych autorów prawie zupełnie pomijana<sup>16</sup> Mimo to część teologów w ramach znakowej koncepcji cudu wyraźnie

---

<sup>15</sup> Za przykład nowego podejścia do zagadnienia cudu, z uwzględnieniem zachodzących w filozofii i w teologii zmian, uznać można poglądy B. Pascala, J. H. Newmana i M. Blondela. Autorzy ci w nauce o cudzie tworzą pewnego rodzaju pomost pomiędzy interpretacją cudu wypracowaną na Soborze Watykańskim I a jego koncepcją jako znaku – głównie poprzez: wyeksponowanie w zagadnieniu cudu kwestii szczegółowych, które wymienione jedynie ogólnie w nauce soborowej zostały następnie w pełni rozwinięte w późniejszej koncepcji cudu; przywrócenie cudowi charakteru znaku; wskazanie na konieczność rozpatrywania cudu w ścisłej łączności z objawieniem; zwrócenie uwagi na dwuwarstwową strukturę cudu (jak i samego objawienia), z odejściem od jednostronnego przeakcentowywania jedynie jego strony zewnętrznej; dowartościowanie znaczenia elementów podmiotowych (dyspozycji religijno-moralnych człowieka) w procesie rozpoznawania cudu. Por. G. S ö h n g e n, *Wunderzeichen und Glaube*. W: t e n z e. *Die Einheit der Theologie*. München 1952 s. 279 n.; E. K o p e ć. *Problematyka rozpoznania cudu*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13:1966 z. 2 s. 5-22; M. R u s e c k i. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991 s. 280-333.

<sup>16</sup> Przykładowo można wymienić tu takich autorów, jak: K. H. Neufeld, P. Schmidt-Leu-

zwraca uwagę na jego warstwę zewnętrzną. W dziedzinie rozpoznania cudu-znaku nierzadko wskazują też oni na możliwość częściowego wykorzystania nauk przyrodniczych. Stanowisko takie najwyraźniej obecne jest w poglądach Beli Weissmaha, ujmującego cud jako niezwykle zdarzenie, które transcendentny Bóg dokonuje za pomocą przyczyn drugich w świecie; przez które człowiek nagle zostaje obdarowany ocaleniem albo ziemskim dobrem; które wyraża równocześnie osobowe, pełne bezwarunkowej miłości nastawienie Boga do świata<sup>17</sup> Tego rodzaju określenie cudu pozwala na wyróżnienie warstwy zewnętrznej zdarzenia cudownego, gdyż dokonane zostało ono przez Stwórcę w świecie, oraz warstwy wewnętrznej, stanowiącej istotę i sens tego zdarzenia. Weissmahr kładzie akcent na wewnętrzny wymiar zdarzenia cudownego, dla którego wymiar zewnętrzny jest jedynie transparentem. Cud jest – według niego – znakiem osobowego działania Boga w świecie<sup>18</sup> Skupienie uwagi na samej treści zdarzenia cudownego nie oznacza u Weissmaha pominięcia formy zewnętrznej, a szczególnie sposobu, w jaki dokonuje się jego realizacja, stąd i w jego rozumieniu cudu mówi się o możliwości wykorzystania nauk przyrodniczych.

Do poznania nauk przyrodniczych Weissmahr odwołuje się wtedy, gdy dokonuje krytycznej analizy scholastycznego rozumienia cudu, jak i pośrednio, gdy mówi o sposobie działania Stwórcy w świecie przez stworzenia (tzn. za pomocą przyczyn drugich). W pierwszym przypadku nauki przyrodnicze pełnią funkcję weryfikującą, dzięki której można wykazać i usunąć nieprawidłowości scholastycznego pojmowania cudu. W drugim przypadku nauki te mogą stanowić pomoc w rozpoznawaniu niezwyklego faktu od strony zewnętrznej albo też stanowić oparcie dla analiz filozoficznych na temat działania Boga w świecie przez przyczyny drugie. Uznanie możliwości działania Boga w świecie, jak i zdolność rozpoznania Bożej ingerencji przez człowieka stanowią dla Weissmaha punkt wyjścia w jego rozumieniu teorii cudu. Pośrednio przesłanki te decydują również o zastosowaniu nauk przyrodniczych w rozpoznaniu cudu. Z podanej przez Weissmaha definicji cudu wynika, że cud jest wynikiem wolnego działania Boga w świecie przez stworzone przyczyny. Dotarcie jednak do miejsca, w którym nastąpiło działanie Boga, jest możliwe jedynie na drodze poznania metafizycznego. Poznanie przyrodnicze

---

kel, P. Knauer. Inni, jak H. Küng i H. Waldenfels zwracają na nią uwagę jedynie marginalnie.

<sup>17</sup> B. W e i s s m a h r. *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution des Wunders*. Frankfurt 1973 s. 175; t e n ż e. *Gibt es von Gott gewirkte Wunder?* „Stimmen der Zeit” 1973 Nr. 191 s. 60.

<sup>18</sup> T e n ż e. *Gibt es von Gott gewirkte Wunder?* s. 48.

w przypadku zdarzenia cudownego może ograniczyć się do stwierdzenia, że znajduje się ono przed zdarzeniem aktualnie niewyjaśnialnym, ale bez możliwości stwierdzenia, czy dane zdarzenie jest ostatecznie niewyjaśnialne<sup>19</sup> Na tym etapie kończy się możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w jego teorii cudu, gdyż zarówno stwierdzenie, iż dane zdarzenie cudowne jest wynikiem wolnego działania Boga w świecie, jak i samo jego rozpoznanie znajdują się poza zasięgiem tych nauk. O przydatności poznania przyrodniczego można mówić u Weissmähra jedynie na etapie wstępnym, gdy idzie o stwierdzenie niezwyklego, zaskakującego zdarzenia w naturze. Podobnie udział nauk przyrodniczych w rozpoznaniu cudu określa R. Guardini, uznawany za jednego z bezpośrednich twórców semejologicznej koncepcji cudu. Poznanie przyrodnicze strony zewnętrznej zdarzenia cudownego stanowi dla niego punkt wyjścia rozważań filozoficznych, które mają ustrzec badania nad cudem przed ich redukcją do rozważań tylko czysto egzegetyczno-egzystencjalnych.

Z wyraźnym zwróceniem uwagi na obecność dwóch warstw znaczeniowych w zdarzeniu cudownym można spotkać się u takich teologów, jak: K. Rahner, H. Urs von Balthasar, G. Theißen, B. Wenisch, H. Fries, L. Monden, K. Berger, E. Kopeć, M. Rusecki. Teologowie ci, wyakcentowując znakowy charakter zdarzenia cudownego, szczególnie jako znaku objawienia Bożego, łączą możliwość pełnego rozpoznania cudu z poznaniem teologicznym. Natomiast naukom przyrodniczym przyznają oni jedynie funkcję pomocniczą w rozpoznawaniu cudu, i to tylko od strony jego warstwy zewnętrznej. Wspomniani teologowie zasadniczo marginalnie podejmują systematyczne rozważania nad cudem jako znakiem oraz możliwościami jego rozpoznania (wyjątek mogą tu stanowić obszerniejsze rozważania na temat teorii cudu prowadzone przez M. Ruseckiego i L. Mondena<sup>20</sup>). Wątek samej jednak relacji nauk przyrodniczych do zdarzenia cudownego rozumianego w kategoriach znaku nie jest u nich tak mocno rozbudowany, jak ma to miejsce u Weissmähra.

Znakowa koncepcja cudu ma także swych zwolenników wśród teologów protestanckich. Chronologicznie wcześniej niż w teologii katolickiej, gdyż już u początku XX w., można odnaleźć w teologii protestanckiej elementy znakowego rozumienia cudu. Stan taki był efektem rozpoczętych stosunkowo wcześniej badań nad Biblią, w których prym wiodła egzegeza protestancka.

<sup>19</sup> T e n ż e. *Gottes Wirken* s. 52, 156; t e n ż e. *Gibt es von Gott gewirkte Wunder?* s. 49. Por. A. K o l p i n g. *Wunder und Auferstehung Jesu Christi*. Bergen-Enkheim 1969 s. 26.

<sup>20</sup> Por. M. R u s e c k i. *Funkcje cudu*. Sandomierz-Lublin 1997; t e n ż e. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991; L. M o n d e n. *Theologie des Wunders*. Freiburg 1961.

Interesujące nas zagadnienie możliwości udziału nauk przyrodniczych w rozpoznaniu cudu jako znaku jest jednak we współczesnej myśli protestanckiej zasadniczo pomijane lub też traktowane marginalnie. Taki stan wynika z faktu, że w teologii protestanckiej cud jest najczęściej omawiany w perspektywie teologicznej albo egzystencjalno-teologicznej. Tym niemniej można odnaleźć takich autorów protestanckich, którzy w ramach znakowej koncepcji cudu odwołują się bardzo ogólnie, najczęściej tylko marginalnie, do nauk przyrodniczych. Na przykład u takich teologów, jak Emil Brunner i Paul Tillich można mówić o pośrednim wykorzystaniu nauk przyrodniczych, gdy idzie o wykazanie za ich pomocą błędów w supranaturalistycznym ujmowaniu cudu. I tak, E. Brunner przy rozumieniu cudu jako objawienia Bożego (albo inaczej – cudu Jezusa Chrystusa) ujmuje warstwę zewnętrzną jedynie jako medium dla tego, co jest istotą zdarzenia cudownego, a do czego można dotrzeć tylko przez wiarę. Przyjęte przez niego filozoficzne tłumaczenie zewnętrznej warstwy zdarzenia cudownego na podstawie stopni rzeczywistości sprawia, że w dziedzinie rozpoznania cudu nie odwołuje się on bezpośrednio do nauk przyrodniczych. Do nauk tych sięga wówczas, gdy omawia pojęcia: przyczynowości, przyrody, aktualnego obrazu świata, które stosuje później w swoich spekulatywnych rozważaniach o cudzie. Poznanie przyrodnicze stanowi zatem dla niego pomoc w procesie rozpoznania cudu: pośrednio, gdy pomaga wyzwolić się od błędnego obrazu świata, oraz w sensie analogicznym, gdy idzie o odwoływanie się do relacji pomiędzy światem nieorganicznym a organicznym bądź organicznym a duchowym<sup>21</sup>. Podobnie dla P. Tillicha i W. Pannenberg'a nauki przyrodnicze, obok psychologii i historii, stają się sprzymierzeńcami teologii w walce z supranaturalistycznymi zniekształceniami prawdziwego objawienia. Wyraźnie wskazują oni na niemożliwość zachodzenia konfliktu pomiędzy wiarą a nauką, szczególnie Pannenberg sporo miejsca poświęca relacji pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi. Teologowie ci jednak nie mówią wprost, na czym miałby polegać udział tych nauk w nauce o cudzie<sup>22</sup>. Trudność w jednoznacznym określeniu, na ile nauki przyrodnicze mogą się okazać przydatne w nauce o cudzie, wynika u wspomnianych autorów z faktu, iż brak u nich refleksji nad samym cudem-znakiem, a tym samym wyraźnego oddzielenia warstwy zewnętrznej od wewnętrznej w cudzie.

---

<sup>21</sup> E. B r u n n e r. *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*. 2. Aufl. Zürich-Stuttgart 1961 s. 328 n.

<sup>22</sup> P. T i l l i c h. *Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie*. Stuttgart 1970 s. 166; W. P a n n e n b e r g. *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen 1988 s. 241, 246 n.

Poglądy prezentowanych teologów katolickich i protestanckich na temat możliwości udziału nauk przyrodniczych w rozpoznaniu cudu przy jego znakowej koncepcji nie są tak wyraźnie zróżnicowane, jak miało to miejsce w przypadku obiektywno-filozoficznego rozumienia cudu.

Semejologiczna koncepcja cudu akcentuje jego ścisłą i wewnętrzną łączność ze zbawczymi wydarzeniami należącymi do objawienia Bożego. Cud jest więc ukazywany, co jest szczególnie widoczne u teologów biblijnych, jako znak zapowiadający wszystkie ważniejsze wydarzenia historii zbawienia, a nawet jako antycypacyjne uobecnienie tych wydarzeń. W posoborowej teologii fundamentalnej cud nie jest już przedstawiany jako fakt zewnętrzny wobec objawienia chrześcijańskiego, niejako od zewnątrz potwierdzający jego boskie pochodzenie, lecz wchodzi w jego strukturę i jest ściśle z nim związany. To wyraźne ujmowanie cudu w perspektywie teologicznej powoduje, że kwestie teoretyczne związane z cudem są ograniczane albo też są zupełnie pomijane. Jako wyjątek można uznać więc podejmowane, szczególnie przez Weissmähra, próby ożywienia dyskusji nad cudem przez wprowadzenie do niej refleksji filozoficznej, opartej w punkcie wyjścia na danych nauk przyrodniczych.

#### IV. PODSUMOWANIE: WNIOSKI, POSTULATY

Zatem jak wygląda udział tych nauk w procesie rozpoznawania faktu niezwykłego, wchodzącego w strukturę cudu? Które z nauk przyrodniczych należy zastosować do weryfikacji niezwykłego faktu o charakterze wyjątkowym? Na ile możliwa jest w ogóle weryfikacja tego faktu? Odnalezienie jednoznacznych odpowiedzi na postawione pytania, jak pokazują przeprowadzone rozważania, nie jest proste. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest co najmniej kilka i wiążą się one zarówno z naturą zdarzenia cudownego, jak i z naturą nauk przyrodniczych.

Główna trudność tkwi w istocie faktu niezwykłego, wchodzącego w skład zdarzenia cudownego, stanowiącego zewnętrzną stronę tego zdarzenia. Zdarzenia tego typu mają charakter jednorazowy, niepowtarzalny i dzieją się z woli Bożej; ich zasadniczy cel ma charakter zbawczy, nie zaś naukowy. Niemożliwość powtarzania tego rodzaju zdarzeń sprawia, iż nie mogą one zostać poddane eksperymentalnej weryfikacji. Niepowtarzalność tych zdarzeń nie oznacza jednak, iż są one całkowicie niedostępne badaniom naukowym. Podobnie jak w przypadku wielu jednorazowych zdarzeń naturalnych, które poddaje się badaniom naukowym, tak i zdarzenia niezwykle mogą zostać poddane w ści-

śle określonym zakresie ocenie naukowej. Przy tym ocena zdarzenia cudownego na płaszczyźnie nauk przyrodniczych dotyczy zawsze jedynie jego wymiaru zewnętrznego, którego wyrazem jest niezwykłość faktu o charakterze wyjątkowym.

Przeprowadzona w artykule analiza dotycząca udziału nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu (czy – jak wynika to ze sformułowań niektórych autorów – ich udziału w ogóle w nauce o cudzie) pozwala na wyszczególnienie, będących wynikiem badań, trzech różnych modeli. Modele te ściśle wiążą się z przyjętą koncepcją cudu, która warunkuje zakres wykorzystania nauk przyrodniczych w poznawaniu zdarzenia cudownego.

**M o d e l p i e r w s z y**, opowiadający się za znacznym wykorzystaniem nauk przyrodniczych w nauce o cudzie, ma u swoich podstaw obiektywno-filozoficzną koncepcją cudu. Teologowie tworzący w okresie istotnych przeobrażeń dokonujących się w fizyce współczesnej odwołują się w sposób wyraźny do nauk przyrodniczych w celu ich wykorzystania w nauce o cudzie. Możliwości wykorzystania tych nauk widzą oni w trzech formach: (1) Poznanie nauk przyrodniczych okazuje się pomocne w korygowaniu niewłaściwego obrazu świata, który stanowi zawsze bezpośredni punkt odniesienia przy wszelkich próbach eksplikacji zjawisk niezwykłych. Co do tej formy wykorzystania nauk przyrodniczych panuje zgodność pomiędzy autorami protestanckimi i katolickimi. (2) Nauki te biorą udział tylko w rozpoznawaniu zewnętrznej warstwy zdarzenia cudownego. W tym punkcie pojawiają się różnice, gdy idzie o zakres udziału tychże nauk w rozpoznawaniu cudu. W poglądach H. Dolcha i W. Büchela następuje wyraźne określenie zakresu ich udziału w rozpoznawaniu zdarzenia cudownego. Zakres ten ograniczony zostaje jedynie do stwierdzenia aktualnej niewyjaśnialności danego zdarzenia. Szczególnie zostaje przez nich podkreślona aktualna niemożliwość wytłumaczenia danego zdarzenia niezwykłego. To dokonane przez nich podkreślenie wyraźnie odróżnia ich od przedstawicieli apologetyki XIX w., mówiących często o absolutnej niewyjaśnialności jakiegoś zdarzenia niezwykłego oraz wyprowadzających na tej podstawie wnioski co do transcendentnej przyczyny sprawczej cudu. (3) Kolejna forma wykorzystania nauk przyrodniczych w kwestii wyjaśniania cudu łączy się z wywodzeniem analogii pomiędzy strukturą teologicznego pojęcia cudu a naturą niektórych odkryć dokonanych w dziedzinie nauk przyrodniczych bądź też implikacjami natury filozoficznej, które wyprowadzone zostały na podstawie odkryć tychże nauk (H. Dolch). Przypisywanie jednak naukom przyrodniczym stosunkowo dużego udziału nie tylko w procesie rozpoznawania cudu, ale także w próbach wyjaśniania teologicznej natury cudu przez odniesienie do niektórych pojęć tychże nauk może prowadzić do



przeakcentowania zewnętrznej strony cudu (K. Heim), przy równoczesnym przesunięciu na plan dalszy warstwy wewnętrznej cudu.

**M o d e l d r u g i**, negujący możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu, oparty jest na religijno-subiektywnej koncepcji cudu. U podstaw takiego stanowiska znajduje się obecny u tych teologów mniej lub bardziej radykalny rozdział pomiędzy nauką a wiarą. Można przyjąć, że nie tylko apriorycznie wprowadzony rozdział pomiędzy poznaniem naukowym a poznaniem teologicznym powoduje zanegowanie przez nich możliwości udziału nauk przyrodniczych w nauce o cudzie, ale także ich błędnie (bo deterministycznie) rozumiany obraz świata. Teologowie protestanccy negujący udział nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu dokonują równocześnie przeakcentowania jego strony zewnętrznej (R. Bultmann, F. Gogarten, E. Troeltsch) albo, jak czyni to W. Herrmann, jego warstwy wewnętrznej. Zasadniczym mankamentem tego modelu jest proponowane w nim jednostronne ujęcie cudu od strony wewnętrznej i związany z nią sposób jego rozpoznania. Obiektywna strona zdarzenia cudownego nie odgrywa zatem żadnej roli w jego rozpoznaniu, gdyż ono dokonuje się zasadniczo na kanwie indywidualnego (subiektywnego) przeżycia.

**M o d e l t r z e c i**, opowiadający się za ograniczonym wykorzystaniem nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu, ma u swoich podstaw znakową koncepcję cudu. Tego rodzaju rozumienie cudu znacznie modyfikuje spojrzenie na udział nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu. W semejologicznym rozumieniu cudu udział nauk przyrodniczych zostaje wyraźnie ograniczony do zakresu naukowego badania faktu niezwykłego. Globalne rozpoznanie cudu jako znaku Bożego implikuje poznanie trzech jego elementów składowych: elementu znaczącego (empirycznego, materialnego), który w strukturze cudu ma charakter niezwykły; elementu znaczonego (treściowego), mającego charakter nadprzyrodzony, oraz koniecznościowego związku między nimi. Interesujący nas tu element empiryczny o charakterze niezwykłym stanowi przedmiot naukowego rozpoznania. Obok nauk historycznych i filozofii także nauki przyrodnicze biorą udział w weryfikacji niezwykłości faktu uchodzącego za niezwykły. Jednoznaczne rozwiązanie tego problemu przez nauki przyrodnicze nie jest sprawą prostą. Z jednej strony występuje często trudność w określeniu, która z nauk przyrodniczych jest kompetentna w zweryfikowaniu niezwykłości danego faktu, a z drugiej strony zasadnicza trudność wiąże się ze złożonością metodologiczną poszczególnych nauk przyrodniczych. Wskazane trudności nie przekreślają jednak możliwości udziału tych nauk w złożonym procesie rozpoznania zdarzenia cudownego. Dlatego ostatecznie można przyjąć, że udział nauk przyrodniczych ogranicza

się do stwierdzenia aktualnej niewyjaśnialności danego faktu niezwykłego. Dzieje się tak dlatego, iż nauki te nie mogą, aby nie wykroczyć poza zakres swych kompetencji, analizować tego, co transcenduje ich przedmiot zainteresowań. Stąd dalsze badanie faktu niezwykłego dokonuje się na płaszczyźnie filozoficznej, gdzie poszukuje się jego przyczyny. Następnie na płaszczyźnie teologicznej, po przebadaniu jego kontekstu religijnego, dokonuje się dalszej precyzacji odnośnie do jego przyczyny sprawczej, jak i samej jego istoty.

Proponowane w modelu trzecim rozwiązanie, za którym opowiadam się, stanowi próbę syntetycznego rozwiązania problemu oraz stworzenia swoistego pomostu pomiędzy modelem pierwszym i drugim. Synteza dwóch poprzednich ujęć nie oznacza jednak zrównania co do ważności zewnętrznej strony cudu z wewnętrzną. W modelu trzecim wyraźnie widać podporządkowanie wymiaru empirycznego cudu jego warstwie wewnętrznej, która stanowi istotę cudownego zdarzenia. Nadto model ten wyraźnie precyzuje, że nauki przyrodnicze uczestniczą w weryfikacji faktu niezwykłego, a nie zaś zdarzenia cudownego jako takiego. Powyższą koncepcję można zatem w pełni traktować jako syntezę tego, co zostało powiedziane o cudzie na Vaticanum I i co powiedziało o nim Vaticanum II; albo też inaczej – jako rozwiązanie pośrednie pomiędzy stanowiskami dwóch poprzednich ujęć, stanowiące równocześnie udaną próbę wyjścia z impasu odnośnie do określenia udziału nauk przyrodniczych w kwestii rozpoznania cudu.

Podejmowanie tego rodzaju rozważań o charakterze ontologiczno-epistemologicznym może prowadzić do wyzwolenia problematyki cudu z ujęć egzegetyczno-egzystencjalnych. Rozważania tego rodzaju, wskazujące zawsze na napięcie pomiędzy *ratio* a *fides*, obecne nie tylko w kwestii cudu, lecz także stanowiące charakterystyczną cechę rozważań podejmowanych w teologii fundamentalnej, powinny stanowić ważny nurt badań tej dyscypliny teologicznej. Jeśli podjęłoby się taką problematykę w większym wymiarze, to byłaby to jeszcze jedna szansa owocnego dialogu na linii: nauki przyrodnicze–teologia. Pomocą w rozwoju tego dialogu może być jego precyzacja (np. tak, jak kiedyś określająca go para pojęć: wiara–nauka została zastąpiona przez węższą zakresowo parę pojęć: teologia–nauki przyrodnicze, idąc dalej można dokonać dookreślenia tego dialogu, jak to już dokonało się na przykładzie pary pojęć: stworzenie–ewolucja), która mogłaby się dokonać przez rzetelne pogłębianie rozumienia pewnych pojęć po obu stronach dialogu<sup>23</sup> Szansę

<sup>23</sup> Oprócz wspomnianych już wysiłków podejmowanych przez H. Dolcha, W. Büchela i B. Weissmähra godne uwagi są zmagania podejmowane przez teologa i matematyka z Paderborn D. Hattrupa: *Christologie und Metaphysikkritik*. Hrsg. von D. Hattrup, H. Hoping. Mün-

taką widzę w podjęciu szczegółowej tematyki, a jedną z takich jest problematyka cudu rozważanego możliwie wszechstronnie w ramach procesu poznawczego cudu od jego strony zewnętrznej jako niezwykłego faktu (na ile jest on dostępny metodą nauk przyrodniczych).

Szczególne miejsce w podejmowaniu tego rodzaju tematyki przypadłoby teologii fundamentalnej, jako że jest ona dyscypliną pogranicza, a ta, aby nie izolować się od innych dyscyplin, siłą rzeczy powinna wchodzić w dialog z naukami przyrodniczymi. Dodatkowym impulsem do podejmowania takiego dialogu jest wzrastające zainteresowanie problematyką cudu, które często wyrażane jest przez współczesnego człowieka w pytaniu: a co na to nauka? Podejmowanie tego dialogu w perspektywie teologicznofundamentalnej mogłoby prowadzić do częściowej harmonizacji tych ważnych dla człowieka typów poznania – teologicznego i przyrodniczego. Harmonizacja taka wskazywałaby na brak sprzeczności epistemologicznej pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi i na uzupełnianiu się tych nauk w ich sposobie patrzenia na świat. Taka integracja różnych wymiarów wiedzy jest ważna dla konkretnego człowieka, który równocześnie stanowi część przyrody, korzysta z nauk przyrodniczych i jako taki jest powołany do zbawienia.

## DAS WUNDER UND DIE NATURWISSENSCHAFT

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

Der Gegenstand dieses Artikels ist die Frage, wie stark die Mitwirkung der Naturwissenschaften an der Erkundung des Wunders ausgeprägt ist. Die Bestimmung der Ausprägung der Mitwirkung ist nicht eindeutig, da sie durch die verschiedenen Konzeptionen des Wunders beeinflusst wird. Deshalb ist es unmöglich, unabhängig von der Konzeption des Wunders die Ausprägung der Mitwirkung der Naturwissenschaften bei der Erkundung des Wunders festzulegen. Zusätzlich führen die konfessionellen Unterschiede zwischen der katholischen und evangelischen Theologie zu Unterschieden bei der Ermittlung der Ausprägung der Mitwirkung der Naturwissenschaften im Erkenntnisprozeß des Wunders. Dieser Artikel stellt sich als Hauptziel, eine Untersuchung folgenden Problems zu sein: inwieweit und inwiefern kann man von einer eventuellen Teilnahme der Naturwissenschaften im Erkenntnisprozeß des Wunders reden? Als weitere Ziele, habe ich die Absicht darzustellen, inwieweit die aufgenommene Wunderkon-

zeption die Tragweite der Beteiligung der Naturwissenschaft in der Erkenntnis des Wunders voraussetzt. Die dargelegte Untersuchung bewegt sich in folgenden Schritten: (1) Zuerst wird die natural-philosophische Konzeption des Wunders und ihr Verhältnis zu den Naturwissenschaften dargelegt; (2) Dann wird die subjektiv-religiöse Wunderkonzeption dargestellt und es wird auf die Unmöglichkeit bei ihr einer Zuhilfenahme von Naturwissenschaft in der Erkenntnis des Wunders hingewiesen; (3) Dann erst folgt die Beschreibung der Zeichenkonzeption des Wunders und die Rolle, die den Naturwissenschaften in dieser Konzeption zuschreiben ist. Im Abschluß werden die wichtigen Schlußfolgerungen gezogen und die Ergebnisse, zu denen dieser Artikel im Blick auf die Rolle der Naturwissenschaften in Erkenntnis des Wunders geführt hat, werden in drei Modellen dargestellt. Aus der fundamentaltheologischen Sicht läßt sich noch eine Schlußfolgerung ziehen: Die Betonung auf die äußerliche (objektive) Seite des Wunders – gegen den allgemeinen Trend in der heutigen Theologie des Wunders – (a) kann das Gespräch über die Wunderfrage auf neue Wege führen; und (b) kann auch neue Impulse für das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften auslösen.

*Zusammengefaßt von Andrzej Anderwald*