

KS. TADEUSZ WOJCIECHOWSKI

Z PROBLEMATYKI CUDÓW

UWAGI WSTĘPNE

Problematyka istnienia i natury cudów stanowi wycinek wielkiego, zarówno filozoficznego jak i teologicznego zagadnienia stosunku Boga Stwórcy do stworzonego świata. Zagadnienie to posiada swoją specyficzną umysłową atmosferę, w której jest wiele nastawień, przekonań, przesądów i „wiedzy”. Biorąc pod uwagę tę specyficzną atmosferę, A. Görres wyróżnia siedem możliwych nastawień do cudów: od oczekiwania i szukania cudów, przez przyjazne ustosunkowanie się do cudów, cieszenia się cudami, do odnoszenia się z rezerwą do cudów, zachowania krytycznego dystansu do cudów, obawiania się cudów i gwałtownego zwalczania cudów. Każdy z zajmujących jedno z tych stanowisk jest przekonany, że posiada rację. Te przeciwstawne, często wykluczające się stanowiska, utrudniają zdaniem Görresa możliwość porozumienia się i rozwiązania tego problemu¹.

Görres podaje różne powody, dla których podaje się w wątpliwość istnienie cudów. Pierwszy z nich stanowi współczesna metodologia, która uczy krytycznego podejścia do każdego zagadnienia. Zgodnie z nią istnieje trudność rozróżnienia między cudami a cudownościami, między sprawozdaniami o cudach dokonywanymi przez świętych a bajkami „z tysiąca i jednej nocy”. Drugim powodem nieprzychylnego nastawienia do cudów jest utrzymująca się do dziś opinia J.J. Rousseau, że gdyby Bóg działał cuda, to musiałyby naruszać prawa przyrody, które sam ustanowił. Według Görresa niezależnie od tego, czy wierzymy w cuda czy nie, wypowiedź ta brzmi sympatycznie dla współczesnego człowieka. Dalszy powód krytycznego odnoszenia się do cudów widzi Görres w wymyślonej przez człowieka dogmatyce, która zawiera dokładne przepisy, jak Bóg ma się zachowywać, co może i czego nie może czynić. Zdaniem Görresa jest to fałszywa dogmatyka, ponieważ nie posiadamy na tyle jasnego poznania Boga, byśmy wiedzieli, co Bóg może i powinien czynić, a czego nie może i nie powinien czynić².

Do wrogiego nastawienia do cudów prowadzą według Görresa także inne jeszcze przyczyny. Pierwszą stanowi „kanonizacja” nauk we współ-

¹ *Kennt die Religion den Menschen?*, München-Zürich 1984, 77—79.

² Tamże, 80—82.

czesnym świecie przez wiarę, że nauki są nastawione tylko na szukanie prawdy, a co jest naiwnym zapoznaniem natury człowieka. Drugą przyczynę widzi Görres w irytującej współczesnego człowieka sytuacji, że nie może dowolnie manipulować rzeczywistością, a właśnie cuda wymykają się spod jego władzy i kontroli. Dlatego, nie wiedząc co myśli, czego chce i co planuje Bóg, choć może się upewnić o Jego istnieniu, zamyka się w ramach wymyślonej przez siebie metodologii. To wszystko uczy, zdaniem Görresa, skromności. Cuda trzeba wypróbować a nie odrzucać z góry. Nie można podzielać przekonania tych, którzy sądzą, że wiedzą wszystko o Bogu. Takie stanowisko byłoby bezkrytycznym zaufaniem w nieomyślność naszego rozumu. Sam Görres stwierdza, że nie wierzy w cuda, ponieważ wie, że cuda istnieją³.

Do podanych przez Görresa motywów, które utrudniają przyjęcie istnienia cudów, trzeba dziś dodać inne. Obecnie zagadnienie cudów stało się problemem granicznym nie tylko wiary, filozofii i nauki, lecz także psychologicznych zjawisk sugestii, hipnozy i parapsychologii. Wiemy bowiem, że przez sugestię i hipnozę można wywołać krwawienia i stygmaty. Przez telepatię można odczytywać myśli drugich osób, bez specjalnego Bożego daru, także i przy spowiedzi. Przez telekinezę można przesuwac materialne przedmioty. Przez jasnowidzenie można odkrywać rzeczy zakryte dla normalnego spostrzegania, a przez prekognicję można odgadywać przyszłe zdarzenia⁴. Parapsychologia też uwzględnia cuda i określa je jako teologiczne pojęcie dla oznaczenia pozazwykłych zdarzeń, które sprzeciwiają się każdemu doświadczeniu czy też prawom natury⁵.

Omawiając problematykę cudów trzeba wyjść z jakiegoś potocznego określenia cudu, aby można było mówić o jednoznacznie określonym konkretnie. Zgodnie z potocznym ujęciem w cudownym zdarzeniu można wyróżnić dwa istotne składające się nań elementy: Pierwszym są obserwowalne zmysłami zmiany w biegu procesów natury, drugim jest interwencja siły wyższej. Pierwszy składnik cudu należy do porządku empirycznego, drugi do porządku ponadempirycznego, pozanaturalnego, czy nadnaturalnego. Można by dodać jeszcze element trzeci, również ponadempiryczny, że cuda dzieją się dla jakiegoś celu. Jako naturalne, empiryczne, określamy te procesy, które dadzą się sprowadzić jednoznacznie do procesów fizykalnochemicznych i biologicznych. Jako pozanaturalne, duchowe, określamy te procesy, które albo nie dadzą się wyjaśnić przez procesy fizyczne, chemiczne i biologiczne, albo nie można zastosować do

³ Tamże, 82—87.

⁴ T. Wojciechowski, *Z zagadnień parapsychologii*, „Analecta Cracoviensia” 13 (1981), 105—128.

⁵ W. F. Bonin, *Lexikon der Parapsychologie*, München 1976, 535.

nich bezpośrednio przyrodniczych metod badania⁶. Takiemu pojęciu cudu odpowiada jego tradycyjne rozumienie jako spostrzegalnego zmysłami nadzwyczajnego zdarzenia, które przekracza czysto naturalne siły natury i w Bogu posiada bezpośredniego sprawcę⁷.

W zagadnieniu cudów trzeba przeto rozróżnić płaszczyznę ponadnaturalną, teologiczną, ponieważ cud to sprawa przede wszystkim wiary, oraz płaszczyznę empiryczną, gdyż jest to wiara szukająca rozumu. Ujęcie teologiczne zajmuje się cudem w łączności z historią zbawienia i uwierzytelnienia posłannictwa wiary. Dlatego też pozytywne stwierdzenie zaistnienia cudu należy do urzędu Kościoła. Natomiast filozofia, psychologia i nauki przyrodnicze mówią o cudzie ze względu na jego empiryczny aspekt, o ile cud zaznacza się widzialnie w biegu zdarzeń przyrody. Ze względu na nadnaturalnego sprawcę filozofia i nauki przyrodnicze nie mogą pozytywnie ani stwierdzić, ani zaprzeczyć cudu. Cud jako kategoria *par excellence* teologiczna, nie może być zweryfikowany w całej swej istocie przez filozofię i naukę. Natomiast należy do nich dyskusja nad możliwością zajścia w biegu natury zdarzeń, które nie mieszczą się w ramach normalnego porządku przyrody. W cudzie zachodzi nieweryfikowalne metodami naukowymi działanie Boże i obiektywnie weryfikowalne zdarzenie zasze w biegu procesów natury. W tym ostatnim aspekcie cud podpada pod osąd nauk przyrodniczych i jest przez nie weryfikowalny. Właśnie dlatego zagadnienie cudu jest problemem granicznym, interdyscyplinarnym. Dla swego pełnego wyjaśnienia i zadośćuczynienia wy-
mogom wiary szukającej rozumu musi uwzględnić dane naukowe.

Cud jest nie tylko znakiem wiary dla pojedynczego człowieka, lecz jest także zjawiskiem interpersonalnym, dotyczącym kilku lub wielu ludzi. Cud, inaczej niż łaska, nie rozgrywa się tylko w świadomości jednostki, w jej wnętrzu, lecz zachodzi na zewnątrz osoby doznającej cudu, w otaczającym ją materialnym świecie. Łaska doznana przez jakąś osobę należy do jej wewnętrznego psychologicznego świata, natomiast cud zachodzi w obu tych sferach, a więc zarówno w psychice osoby doznającej cudu, jak i w świecie fizycznym czy biologicznym, związanym z osobą doznającą cudu. Cud obejmuje świat wewnętrzny i zewnętrzny człowieka. Cud, jako znak wskazujący na coś, jest czymś obiektywnym, istniejącym niezależnie od świadomości jednostkowej osoby.

Ze względu na empiryczną stronę cudu trzeba z punktu widzenia filozofii i nauk przyrodniczych najpierw rozważyć, czy tego rodzaju naoczne i obiektywne zdarzenia są możliwe i czy nie stoją w sprzeczności i prawami przyrody. Skoro cud dokonuje się w biegu procesów natury, przeto

⁶ P. Osten-Sacken, *Die neue Kosmologie*, Düsseldorf—Wien 1976, 12.

⁷ W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg i.B. 1953, 387.

musi w tym biegu zdarzeń coś zmienić, czyli musi zaznaczyć się widzialnie i być poznawalnym przez innych ludzi. W przeciwnym bowiem przypadku nie moglibyśmy mówić o cudzie. By zaszedł cud, pisze Cl. Tresmontant, konieczny jest świadek, gdyż według Pisma św. cud jest przede wszystkim znakiem⁸. Słusznie pyta okazjnie R. Breuer: „Komu przyniosłyby korzyść największe nawet cuda, gdyby nikt nie mógł ich doświadczyć?”⁹ Jeżeli odpowiemy pozytywnie na to pytanie, powstaje drugie, w jaki sposób się to dzieje. Te dwa pytania nie dotyczą tej samej treści. Pierwsze dotyczy możliwości zachodzenia cudów, drugie sposobu interwencji siły wyższej w cudownym zdarzeniu.

I

CUD W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA I ŚW. TOMASZA

W rozważaniach o cudach św. Augustyn wychodzi z założenia, że cuda są dziełem wszechmogącego Boga i tak należy patrzeć na nie. Celem cudów jest zwracanie umysłów ku rzeczywistościom wiecznym i wewnętrznym¹⁰. Bóg jest Stwórcą całej natury, a Bóg nie może sprzeciwiać się sobie. Dlatego św. Augustyn nie widzi sprzeczności między naturą i cudem. Zarówno natura jak i cud noszą na sobie pieczęć Boga. Skoro wola Boża rozstrzyga o naturze każdej rzeczy stworzonej, to nie może być sprzeczne z naturą to, co się dzieje z woli Bożej. Dla św. Augustyna cud polega na przekształcaniu czy przemianie tego, co Bóg stworzył, w coś zupełnie odmiennego. Przeciw zarzutom niewierzących w to stwierdza, iż nie mogą mówić, że Bóg nie może dokonać w naturze nic innego niż to, co poznali przy pomocy ludzkiego doświadczenia. Nie powinni ograniczać Boga, jakoby tej rzeczy, którą poznali, Bóg nie mógł przemienić w coś zupełnie odmiennego. Jak bowiem nie jest niemożliwym dla Boga stworzyć co zechce, tak nie jest niemożliwym zmieniać stworzone rzeczy w co zechce¹¹.

Dla św. Augustyna nie ulega wątpliwości, że materia jest zmienna. Jako przykład podaje zmianę ziemi sodomskiej mlekiem i miodem płynącej w dziką i pustynną¹². Innym przykładem jest laska Aarona, przemieniona w węża. Codziennie obserwujemy, że materia jest zmienna, lecz taka jej zmienność nie jest dla nas czymś niezwykłym. To bowiem, co się dzieje normalną drogą, uważamy za naturalne. Niech jednak te same

⁸ C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, Warszawa 1970, 245.

⁹ R. Breuer, *Die Pfeile der Zeit*, München 1984, 9.

¹⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Poznań—Warszawa—Lublin 1962, 265, 272.

¹¹ Tenże, *O państwie Bożym*, t. 2, Warszawa 1977, 515—517.

¹² Tamże, 516.

rzeczy dla ostrzeżenia ludzi przydarzą się w jakimś niezwykłym tempie, wtedy wydają się nam przedziwne¹³. Stałe powtarzanie się rzeczy usuwa nasz podziw. Ludzie podziwiają bowiem rzeczy nie dlatego, że są większe, lecz dlatego że są rzadkie. Nie podziwiamy, jak za sprawą Bożą obłoki dają deszcz winnej latorośli i jak za sprawą Bożą woda przemienia się w wino, gdyż tak dzieje się corocznie. Natomiast podziwiamy przemianę wody w wino w Kanie Galilejskiej. Jeżeli umarły odzyskał życie, to wszyscy się dziwią, lecz codziennie rodzi się wielu ludzi i nikt się nie dziwi. Jeżeli zastanowimy się nad tym rozsądnie, pisze św. Augustyn, to większym cudem jest powstanie tego, czego nie było, niż wskrzeszenie tego, co istniało. Dla św. Augustyna większym cudem jest rządzenie przez Boga światem, aniżeli nakarmienie pięciu tysięcy ludzi pięcioma bochenkami chleba¹⁴. Jeżeli mówimy, że coś dzieje się przeciw naturze, to używamy tylko zwykłego dla ludzi sposobu wyrażania się. Tego sposobu wyrażania się użył np. św. Paweł, gdy mówił o wszczępieniu gałązki dzikiej oliwki wbrew naturze w oliwkę szlachetną¹⁵.

W związku z wypowiedzią św. Augustyna, że cud dzieje się nie przeciw naturze, lecz przeciw nieznaney nam jeszcze naturze¹⁶, niektórzy autorzy wyciągnęli wniosek, że św. Augustyn właściwie usuwa cud¹⁷. Natomiast E. i M.L. Kellerowie są zdania, że taki wniosek nie da się pogodzić z myślą św. Augustyna. Według tych autorów rozwiązanie jest takie, że są dwa rodzaje procesów zdziałanych przez Boga, raz są to immanentne naturalne procesy, drugi raz są to procesy powstałe przez bezpośrednie działanie Boga przez cuda¹⁸. Wydaje się, że rozwiązanie jest inne. Sens tego wyrażenia św. Augustyna zrozumiemy, gdy zestawimy je z wypowiedzią w *Homiliach*, w których pisze: „ponieważ prawie nikt nie uznaje przedziwnych i zdumiewających dzieł Bożych, przeto Pan Bóg w swoim miłosierdziu zachował coś w sobie, aby to uczynić w stosownym czasie poza zwykłym biegiem i porządkiem natury, nie żeby to było większe, lecz aby jako niezwykle zdumiewało tych, na których codzienne cuda nie robią wrażenia”¹⁹. Jak z powyższego tekstu wynika, św. Augustyn rozciągał pojęcie cudu i na zwykłe dla nas procesy natury. Tym, co różni zwykłe procesy natury od cudownych, jest niezwykły sposób ich zachodzenia. Św. Augustyn był, jeżeli tak rzec można, maksymalistą w zagadnieniu cudów. Wiele jest zdarzeń w sobie cudownych, lecz że dzieją się

¹³ Tenże, *O Trójcy Świętej*, 159.

¹⁴ Tenże, *Homilie na Ewangelie i pierwszy list św. Jana*, cz. 1, Warszawa 1977, 133, 346.

¹⁵ Tenże, *O państwie Bożym*, 518.

¹⁶ Tamże, 515.

¹⁷ B. Staehelin, *Der finale Mensch*, Zürich 1976, 35.

¹⁸ F.u. M. L. Keller, *Der Streit um die Wunder*, Gütersloh 1968, 7—22, 27—30.

¹⁹ Św. Augustyn, *Homilie*, 346.

ciągle, nie stanowią dla nas zdziwienia, gdyż *cotidiana vilescunt*. Dla zbawczych celów Bóg zachował zdarzenia, które dzieją się rzadko i dlatego są uważane za cuda.

Św. Augustyn tak określa cud: właściwe znaki i cuda są to zjawiska powstające z tej samej materii cielesnej i mają za zadanie przekazywać naszym zmysłom jakieś Boże posłannictwo²⁰. Można powiedzieć, że według św. Augustyna na cud składają się cztery elementy: 1. widzialny znak, 2. dokonany na zwykłych procesach natury, 3. przez interwencję Bożą, 4. dla ostrzeżenia, poruszenia czy zbawienia ludzi. Z myśli św. Augustyna należy podkreślić dwie. Pierwszą jest ta, że Bóg Stwórca nie czyni niczego przeciw naturze, a tylko zmienia to, co stworzył. Drugą jest ta, że cud w Kanie Galilejskiej był tylko przyśpieszonym procesem przemiany wody w wino, dokonującej się w winogronach w sposób naturalny.

Kontynuację i eksplikację myśli św. Augustyna spotykamy dziś u Cl. Tresmontanta. Według niego uczeni fizycy mogą czuć się urażonymi pojęciem interwencji Boga, jako wtargnięcia w ład i porządek natury. Tymczasem w cudownych uzdrowieniach prawa przyrody są przestrzegane, zostają tylko wykorzystane, a nawet zintensyfikowane, lecz nie niweczone. Uleczenie uszkodzonej tkanki dokonuje się wskutek przyśpieszenia biologicznego procesu regeneracji, przy czym Stwórca praw przyrody niejako ujmuje proces zdrowienia w swe ręce. Cud oznacza wykozystanie wtórnych przyczynowości i biolog mógłby prześledzić ten proces, gdyby był o nim uprzedzony. W cudzie uzdrowienie przebiega nie ze zwykłą prędkością, lecz w sposób przyśpieszony i w okolicznościach, w jakich zazwyczaj przebiega. Tak więc stwórcza interwencja Boża nie jest równoznaczna, jak sądzi H. Poincaré, pisze Tresmontant, ani z zawieszeniem praw przyrody, ani z bezładem w przyrodzie²¹.

Według Tresmontanta mylne jest wyobrażenie, że Bóg stworzył kiedyś materię, narzucił jej prawa i interweniuje w momentach krytycznych, jak np. przy pojawieniu się człowieka, a w pozostałym czasie pozostawia ją własnemu naturalnemu biegowi. Zgodnie z dzisiejszym poznaniem rzeczywistości trzeba powiedzieć, że w jej historycznym rozwoju stwarzanie zachodzi ciągle. Nie jest to więc interwencja, lecz immanencja stwórczego działania, nieprzerwana, przedłużana i ciągła. Stwórcze działanie Boże jest współrozciągłe w czasie z historią stworzenia. Z naszego punktu widzenia zawiera ono punkty uprzywilejowane, choć w innych okresach oddzielających te momenty od siebie wcale nie ustaje. Jest

²⁰ Tenże, *O Trójcy Świętej*, 164.

²¹ C. Tresmontant, *ibid.*, 244 n.

ono zawsze obecne, tylko zachodzi w najbardziej wewnętrznej sferze rzeczy²².

Drugie klasyczne rozwiązanie podał św. Tomasz z Akwinu. Podejmuje myśl św. Augustyna o cudzie, jako o zdarzeniu zachodzącym nie przeciw naturze, lecz przeciw nieznannej nam jeszcze naturze. Wychodzi jednak poza tę myśl. Mianowicie rozróżnia cud ze względu na nas (*miraculum quoad nos*) i cud w sobie (*miraculum quoad se, miraculum simpliciter*). Cud *quoad nos* zachodzi wtedy, gdy nie znamy wszystkich sił tkwiących w rzeczach. Coś bowiem dzieje się w rzeczach zgodnie z normalnym ich biegiem, albo coś dzieje się cudownie obok naturalnego porządku nałożonego stworzeniom. To, co Bóg czyni zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy może być rozważane jako pochodzące z samych rzeczy, albo jako z nich wynikające, natomiast to, co się dzieje cudownie, jest przyporządkowane do działania łaski²³.

Cud *quoad se*, czyli *miraculum simpliciter*, dokonuje się wtedy, gdy coś dzieje się *praeter ordinem naturae*, czyli obok porządku całej stworzonej natury²⁴. Cud może stać w różnej relacji do sił i zdolności natury i dlatego to, co bardziej przewyższa zdolności natury, jest większym cudem²⁵. Św. Tomasz rozróżnia trzy jakby stopnie przekraczania tych zdolności natury i rozróżnia trojaki *miraculum quoad se*. Najpierw coś może przewyższać naturę w odniesieniu do substancji faktu (*quoad substantiam facti*). Np. dwa ciała są naraz w jednym miejscu, słońce biegnie wstecz. Natura nie może tego w żaden sposób uczynić i to jest najwyższy stopień cudu. Po wtóre cud może przewyższać naturę co do tego, w czym się dzieje (*quantum ad id, in quo fit*). Np. wskrzeszenie umarłego, przywrócenie wzroku ślepemu. Natura może zaprzyczynować życie, lecz nie może go dać umarłemu, może dać wzrok, lecz nie ślepemu. Po trzecie przekracza siły natury pod względem sposobu i porządku czynienia (*quantum ad modum et ordinem faciendi*). Np. nagłe uzdrowienie z gorączki. Tego rodzaju cuda zajmują najniższą pozycję w dziedzinie cudów²⁶.

Przez słowo „natura” rozumie św. Tomasz całość stworzonych rzeczy, a nie poszczególne zdarzenia. Kamień bowiem rzucony do góry leci tam wbrew swojej naturze, lecz nie zachodzi tu żaden cud. Cudem jest to, co dzieje się poza porządkiem całej stworzonej natury. I tylko Bóg może czynić takie cuda²⁷. Biorąc to wszystko pod uwagę, św. Tomasz w *Sumie przeciw poganom* daje taką definicję cudu: Cudem jest to, co przez Boga dzieje się obok porządku ustalonego ogólnie dla całej natu-

²² Tamże, 245—246.

²³ *S. Th.* I, q. 104, 4c; q. 110, a. 4, ad 2; q. 5, ad 1; *CG.*, 1. II, 83.

²⁴ *S. Th.* I, q. 110, a. 4, ad 2.

²⁵ *S. Th.* I, q. 110, a. 8c.

²⁶ *S. Th.* I, q. 105, 8c; I—II, 113, a. 10c.

²⁷ *S. Th.* I, q. 110, a. 4, ad 1.

ry²⁸. Definicję tę powtarza w *Sumie teologicznej*: Cudem w ścisłym tego słowa znaczeniu jest to, co dzieje się poza porządkiem całej stworzonej natury²⁹.

Św. Tomasz podaje wyjaśnienie używanych przez siebie pojęć. Przez „ponad naturą” (*supra naturam*) rozumie to, co wychodzi poza zakotwiczone w naturze czynnościowe zdolności rzeczy, lecz nie sprzeciwia się ich naturze i istocie³⁰. To, co się dzieje „w naturze”, można rozumieć jako dziejące się zgodnie z naturalnym biegiem rzeczy, lub jako dziejące się cudownie, obok naturalnego porządku nadanego stworzeniom³¹. Inaczej „obok natury” (*praeter naturam*) dzieje się cudownie to, co od czasu do czasu dochodzi do rzeczy, a przez naturę nie jest wymagane i nie posiada w niej swej podstawy³². „Wbrew naturze” (*contra naturam*) zachodzi to, co stoi w sprzeczności z naturą i istotą rzeczy, a więc co może do niej dojść tylko, gdy natura dozna przemocy³³. Przemoc pochodzi z zewnętrznej zasady. Natomiast to, co pochodzi ze substancji rzeczy, nie może być skutkiem przemocy i nie zachodzi obok natury. Przemoc przeciwstawia się temu, co jest „zgodne z naturą” (*secundum naturam*), ponieważ przemoc jest zawsze przeciw naturze³⁴. Cudem w ścisłym tego słowa znaczeniu jest dla św. Tomasza to, co zachodzi przeciw naturze, czy poza ustalonym porządkiem natury, a co się dzieje z woli Boga.

Rozwiązanie Tomaszowe zostało przejęte przez scholastykę i neoscholastykę. Za Akwinatą rozróżniano cuda, które dzieją się przeciw i obok natury. Rozróżnienie to, w związku z rozwijającym się przyrodoznawstwem, dało powód do dyskusji, czy coś może się dzieć przeciw naturze, czyli przeciw ustalonemu porządkowi rzeczy. W konsekwencji powstało pytanie, czy tak pojęte cuda są fizykalnie do pomyślenia i czy chrześcijanin może wierzyć w cuda. Próby pozytywnej odpowiedzi na to pytanie zrodziły dalsze dyskusje na temat ważności praw natury, ich absolutnej czy tylko względnej konieczności.

Neoscholastycy podjęli naukę św. Tomasza o cudach, dodając dyskusję ze współczesnym przyrodoznawstwem. Punktem wyjścia tej dyskusji była przygodna natura świata. I tak L. Baur pisze, że konieczność praw natury jest czysto dana, faktyczna, fizyczna. Tylko wtedy byłaby absolutna, gdyby sama natura była absolutną. Skoro jednak natura jest przygodna, to i prawa natury są przygodne, czyniąc przez to miejsce cudom³⁵. Za-

²⁸ CG.,I,III, c.101.

²⁹ S.Th.I,q.110, a.4, ad 2.

³⁰ S.Th.I,q.12, a.4, ob.1.

³¹ S.Th.I,q.104, a.4c.

³² S.Th.I,q.105, a.6, ad 1; CG.,II, c.19, III, c.83.

³³ S.Th. I—II, q.6, a.5c; CG.,I,II, c.83.

³⁴ S.Th. I—II, q.6, a.5c; CG., I, I, c.19.

³⁵ L. Baur, *Metaphysik*, Kempten 1923, 319—320.

kładając to, wielu neoscholastyków przyjmuje definicję cudu św. Tomasza³⁶. M. Rast i W. Brugger piszą, że cud jest spostrzegalnym nadzwyczajnym zdarzeniem, które przekracza siły natury, jednakże bez łamania metafizycznych i fizycznych zasad. Bóg tylko przeszkadza im działać w określonym przypadku. W cudzie Bóg wyprowadza swą wszechmocą zdarzenie, do którego zaprzyczynowania nie wystarczają naturalne przyczyny. Bóg czyni to mocą, która nie jest związana żadnym prawem natury. Dlatego też nie można dać przyrodniczego wyjaśnienia cudu, gdyż przez to usuwalibyśmy cud. Możliwość cudu płynie z wszechmocy Bożej, przygodności rzeczy i tylko fizycznej konieczności praw natury. Jednakże ze względu na to, że cud jest działaniem dla wyższych religijnych celów, musi być poznawalnym³⁷.

II

NOWSZE PRÓBY ROZWIĄZANIA ZAGADNIENIA CUDÓW

Współcześni autorzy próbują w różny sposób uzasadnić możliwość zachodzenia cudownych zdarzeń. Niektórzy z nich starają się łagodzić absolutną ważność praw przyrody, powołując się nie tyle na filozofię, ile na samą naukę. Według O. Spülbecka przyświadczenie cudom, jako nadprzyrodzonym podpadającym pod zmysły działaniom Boga, należy do istoty Objawienia. Klasyczna fizyka nie miała zrozumienia dla takiej interwencji Bożej ze względu na zasadę zamkniętej naturalnej przyczynowości i stałości energii. Według Spülbecka prawa natury są dziś rozpatrywane nie jako niezmiennie przepisy przebiegu naturalnych procesów natury, lecz jako zachowanie przeciętne, jako prawdopodobieństwo wynikające z ruchu atomów. Statystycznie ujmowane prawa natury pozostawiają otwartą możliwość zachodzenia najbardziej nieprawdopodobnych zdarzeń. Dawniej twierdzono, że cud jest niemożliwy, gdyż w takim przypadku cała maszyneria świata popadłaby w nieporządek. Dzisiaj fizyk już tak nie twierdzi, gdyż jak za A. Eddingtonem Spülbeck pisze, słowo „niemożliwy” zniknęło z naszego słownika.

Spülbeck zdaje sobie sprawę, że nie jest to wyjaśnienie cudownych zdarzeń, uważa jednak, że w ten sposób zaostrzają się granice rozumienia cudu. Cud działywany przez Boga i przekraczający siły natury wcale nie niszczy gmachu świata, jak to twierdziła mechanicystyczna fizyka. Dzi-

³⁶ F.-X. Maquart, *Elementa philosophiae*, t. III, Parisiis 1938, 449—453; R. Jolivet, *Metaphysik*, Lyon—Paris 1946, 456; C. N. Bittle, *From aether to cosmos*, Milwaukee 1948, 424.

³⁷ M. Rast, *Theologia naturalis*, Friburgi Brisgoviae 1938, 215—224; W. Brugger, jw., 387.

siejsza fizyka wprawdzie nie wyjaśnia cudu jako takiego, jednakże przyczynia się do jaśniejszego poznania sposobu interwencji Bożej przy niektórych przynajmniej cudach, przy których kombinacja „nieprawdopodobieństw” sprowadza się do sensownego działania Boga. Natura jest w służbie Boga, jest gotowa do przyjęcia Jego interwencji i w ten sposób może dokonać się cudowne działanie Boże poza porządkiem natury. Współczesna nauka przyrodnicza wykazuje otwartość na wypowiedzi i fakty Objawienia. Dlatego też, pisze Spülbeck, fizyk nie może dzisiaj odrzucać cudów dla fizykalnych racji³⁸.

Podobnie rozumują E. i M.L. Kellerowie. Stawiają sobie pytanie, czy w dziedzinie cudów mamy do czynienia z faktami, a jeżeli tak, to jakiej są natury i co znaczą, czy cuda są fizykalnie możliwe i czy chrześcijanin musi wierzyć w cuda. Według Kellerów *Leksykon chrześcijańskiej wiary i nauki o moralności* z r. 1786 podaje dwa elementy jako istotne dla cudu: 1. cuda dzieją się ponad naturą, 2. cuda są dziełem Boga. Natomiast współczesna nauka przyrodnicza wychodzi z założenia, że cokolwiek się dzieje, posiada swoją przyczynę i od tej zasady nie ma wyjątku. Przy takim założeniu nie ma miejsca dla cudów, gdyż przyczynowość i cud wykluczają się wzajemnie. Czy jednak jest tak rzeczywiście, pytają autorzy. Otóż ich zdaniem zasada nieoznaczoności Heisenberga zdaje się podważać to założenie. Biorąc to pod uwagę okazuje się, że fizyka jest neutralna wobec cudów. Neutralność ta wyraża się tym, że fizyka nie może wykazać ani niemożliwości, ani możliwości zachodzenia cudów³⁹.

Problem neutralności nauki przyrodniczej w stosunku do zagadnienia cudów podejmuje u nas ks. S. Mazierski. Według niego rzeczą nauki jest tylko próba uzasadnienia kategorii możliwości w tym celu, by móc odpowiedzieć na pytanie, czy przyroda może dopuścić możliwość ingerencji czynnika pozaempirycznego w swój obręb. Pozaempiryczna interwencja może stać w relacji zgodności z prawami przyrody lub w relacji opozycji. W pierwszym przypadku cud stanowiłby tylko dorzucenie nowych zjawisk do już istniejących, w drugim cud stanowiłby wyjątek od praw przyrodniczych⁴⁰.

Według ks. Mazierskiego przybliżenie, czy przynajmniej wskazanie sposobu rozwiązania tego zagadnienia na płaszczyźnie przyrodniczej będzie osiągalne wtedy, gdy odpowiemy na pytanie, jakiego rodzaju modalnymi twierdzeniami są prawa przyrody. A więc czy są to prawa metafizycznie bezwzględne, czy tylko fizycznie konieczne, a więc względne. Ks.

³⁸ O. Spülbeck, *Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft*, Berlin 1962, 75—76.

³⁹ Tamże, 177—200.

⁴⁰ S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań—Warszawa—Lublin 1972, 386.

Mazierski, zresztą zgodnie z neoscholastykami, uważa prawa przyrody za tylko warunkowo konieczne, ponieważ ich negacja prowadzi nie do absurdu, lecz do fałszu. Jeżeli zaś prawa przyrody są tylko względnie konieczne, to jest możliwa ingerencja czynnika pozaempirycznego (zewnętrznego) w przyrodę. Inaczej mówiąc, cudowne zdarzenia nie zawierają w sobie sprzeczności. Natomiast stwierdzenie, co w danym konkretnym przypadku należy uważać za cudowne zdarzenie, nie należy do osądu przez filozofię przyrody. Na podstawie swych rozważań za C.S. Lewisem ks. Mazierski określa cud jako ingerencję czynnika pozaempirycznego w przyrodę, wywołującą zjawisko zmysłowo poznawalne, zgodne względnie niezgodne z aktualnymi prawami przyrody i wprowadzające do normalnego biegu zdarzeń takie dodatkowe zjawiska, które przyroda asymiluje⁴¹.

G. Siegmund wnosi nowe myśli do zagadnienia cudów. Jeżeli określimy cud jako czynność ponadnaturalnej siły, to pozostajemy na przedpolach tego zagadnienia. W myśleniu współczesnego człowieka prawo natury stało się prawie mityczną wartością, w którą się wierzy, chociaż nie ma się o nim jasnego pojęcia. Dlatego cała dyskusja na temat cudu toczy się po fałszywych torach i nie prowadzi do rozwiązania problemu. Prawo oznacza wiążącą regułę działania siły, lecz nie samą siłę, ponieważ prawo nie jest źródłem siły i działania. Prawa są stworzonymi przez nas formułami, które określają stałe sposoby działania materialnych rzeczy zgodnie z ich wewnętrznymi siłami. Tylko nieprecyzyjny sposób mówienia czyni z praw źródło materialnego działania. Z tego nieprecyzyjnego sposobu mówienia powstało mylne przekonanie, że całe działanie w przestrzeni i czasie jest poddane koniecznym związkom przyczynowym, których przełamanie jest niemożliwością. Tego rodzaju rozumienie prawa natury wiąże się z czysto przyczynowym determinizmem, który w dzisiejszej fizyce nie odgrywa takiej rozstrzygającej roli, jaką mu niegdyś przypisywano. Dlatego za św. Tomaszem Siegmund wstawia w miejsce „prawa natury” „porządek natury”. Jednakże wyrażenie *contra naturam* uważa za wieloznaczne i prowadzące do nieporozumień⁴².

Zachodzi pytanie, czy cuda mogą być boskim znakiem, skoro ich weryfikacja podlega kompetencji fachowców, pomimo że ci w wielu przypadkach nie dochodzą do jasnych sformułowań. Siegmund odpowiada, że cuda są znakami Boskiego objawienia, przeto są zjawiskiem religijnym, a jako takie nie mogą być nigdy przedmiotem naukowego poznania. Kto nie posiada religijnego nastawienia, ten nie uzna istnienia cudów. Pomoc nauki ogranicza się tylko do przygotowania bezpiecznego stanowiska dla wiary, wykluczając negatywnie błąd, podstęp i niewiedzę. Właśnie dlatego

⁴¹ Tamże, 389—391, 386.

⁴² G. Siegmund, *Wunder*, Berlin 1958, 111—114.

nie można ani przeceniać, ani nie doceniać konieczności pomocy nauki. Cuda są stałymi motywami wierzenia (*motiva credibilitatis*), lecz również nie trzeba ich ani nie doceniać, ani przeceniać⁴³.

Według G. Ludwiga pojęcie cudu nie jest pojęciem naukowym, lecz jest wzięte z języka potocznego. Dlatego też jest to pojęcie niedokładnie określone. Ze względu na różne aspekty Ludwig dzieli cuda na cztery klasy. Pierwszą stanowi cud porządku świata. Porządek świata nie sprzeciwia się nauce i jest przez nią założony. Drugą klasę stanowią sakramenty Kościoła, jako cuda dobroci Bożej. Należą one do pozaogładowego porządku zbawienia, przeto nie zachodzi tu przeciwieństwo natury i cudu czy nauki i cudu. Trzecią klasę stanowi zmartwychwstanie Chrystusa, które jest cudem zawierającym w sobie coś zupełnie nowego i specyficznego, co jest poza możliwością ujęcia go przez naukę. Czwartą klasę stanowią cuda, o których zazwyczaj myślimy, np. wskrzeszanie umarłych, nagłe uzdrowienia, przemiana wody w wino itp. Według Ludwiga niesłusznie uważa się je za złudzenia, ponieważ nauka nie może wykazać niemożliwości cudu. Natura mogła być inaczej i mógł być inny porządek świata⁴⁴.

Trudności wysuwane przez przyrodników przeciwko cudom uważa Ludwig za mniej ważne od zarzutu teologicznego. Mianowicie, jeżeli wszechwiedzący i wszechmocny Bóg stworzył taki porządek świata, to „wyjątki”, od tego porządku mogłyby wskazywać na to, że Bóg musi poprawiać swoje dzieło. Gdyby zaś cud miał miejsce poza porządkiem natury, to słusznie można by wątpić w istnienie cudów. Ludwig proponuje takie rozwiązanie tej trudności: właściwa natura cudów polega nie na byciu poza porządkiem natury, lecz na byciu w porządku zbawienia. Gdyby nie było grzechów, nie byłoby cudów. Dopiero po upadku człowieka dobroć Boża sprawia cuda jako znaki, że Bóg chce przemówić do nas, chce nas nawrócić. Cud jest przeto słowem Bożym do nas, przez które Bóg chce powiedzieć nam o naszym zbawieniu. Pytanie o sens cudu zaczyna się wtedy, gdy naukowo uznamy, że istnieje pozazwyczajny porządek⁴⁵.

Ludwig przeniósł zagadnienie cudów na płaszczyznę nadprzyrodzoną, pomniejszając zagadnienie ich ogładowej strony. W podobnym kierunku idą rozważania J.B. Metza, według którego cuda nie są fizykalnym zdarzeniem, lecz same w sobie są w swej własnej fenomenologii znakiem. Celem tego znaku nie jest teoriopoznawcze wykazanie czegoś, lecz jest uczynienie czegoś wiarygodnym. Nie jest to znak zmuszający, lecz nawołujący. Cud nie może być metodycznie stwierdzalną obserwacją w sen-

⁴³ Tamże, 149—154.

⁴⁴ G. Ludwig, *Das naturwissenschaftliche Weltbild des Christen*, Osnabrück 1962, 155—158.

⁴⁵ Tamże, 158—159.

sie naukowym. Nauka nie stwierdza, lecz jest zakłopotana cudem. Negatywnie nie można określić cudu jako przełamania praw natury. Natomiast pozytywnie należy go określić jako znak odniesienia całej rzeczywistości do historycznej zbawczej ekonomii Boga⁴⁶.

Dalej w kierunku subiektywistycznego rozumienia cudów idą rozważania R. Laya. Według niego cuda w Starym Testamencie są rozumiane jako wielkie dzieła Boże, które wprawiają człowieka w zdziwienie. W Nowym Testamencie cuda są znakami Bożej mocy Jezusa Chrystusa w świecie. Racjonalistyczna teologia zaczęła interpretować cuda jako ingerencję Boga w prawidłowość procesów natury. Interwencja ta albo zawieszala prawa natury (*miraculum suspensionis*), albo działała wbrew prawom natury (*miraculum quoad substantiam*), albo kumulowała nieprawdopodobieństwa, które nie są wykluczeniem praw natury (*miraculum quoad modum*). Zdaniem Laya mechanicyzm słusznie wystąpił przeciw takiemu rozumieniu cudów. Tak bowiem rozumiane cuda nie mają nic wspólnego z Objawieniem. Mechanicyzm pomógł nam w tym względzie powrócić do rozumienia cudów tak, jak je rozumie Pismo św.

Lay określa pozytywnie cud jako występujące w wymiarach ludzkiego przeżycia takie zdarzenie, które nie może być wyjaśnione w ramach doświadczenia człowieka doznającego cudu. Zdarzenie to przemawia do niego w głębi jego egzystencji, jaka mu stale towarzyszy w doświadczaniu i przekraczaniu świata. Cuda dzieją się dla człowieka wierzącego i dlatego dla różnych ludzi są dane różne godne podziwiania przeżycia, które pozwalają mu uświadomić sobie obecność Boga i Jego Królestwa. Każdy cud jest w swej istocie subiektywnym zdarzeniem, które żąda przemyślenia, opamiętania się i przeobrażenia swego życia (*miraculum quoad subiectum*). Tak więc każdy człowiek może posiadać swoje cuda, ponieważ cuda są wewnątrz człowieka. Lay sądzi, że skoro wraz z mechanicyzmem przestaliśmy mówić o prawach natury, otworzyła się przestrzeń dla istnienia cudów. Przy tak pojętych cudach nie mówimy o nich jako o zdarzeniach, które sprzeciwiają się naukowym teoriom⁴⁷.

Nowy aspekt wprowadzają do zagadnienia cudów autorzy, którzy w działaniu Bożym sprawiającym cuda, widzą analogię do działania woli ludzkiej. K. Heim pisze, że jak długo panował obraz świata Laplace'a, tak długo przyrodoznawstwo walczyło „na śmierć i życie” z wolnością woli ludzkiej, wiarą w cuda i z wiarą w wysłuchiwanie prośb przez Boga. Przyczyną tego była wiara w panujący nad wszystkim związek przyczynowy. Ale przyczyną wątplenia w cuda byli także sami wierzący, którzy wyobrażali sobie cudowne działanie Boga na wzór drukarskiej maszyny.

⁴⁶ *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg 1966, 1265.

⁴⁷ R. Lay, *Zukunft ohne Religion?*, Olten Freiburg 1970, 72.

W pewnym momencie maszyna zatrzymuje się, w gotowy tekst wstawia się inny i maszyna biegnie dalej. Zdaniem Heima takie pojmowanie cudu powstało w średniowieczu, gdy została przyjęta nauka Arystotelesa o przyczynach. Posłużyła ona za punkt wyjścia dogmatycznych rozważań i sformułowań także i o cudach. Bóg, działając na sposób suwerena, najpierw zatrzymuje bieg natury przez cud zatrzymania (*miraculum suspensionis*) i następnie wprawia znów w bieg maszynę świata przez cud restytucji (*miraculum restitutionis*). Przez takie postawienie zagadnienia powstaje według Heima alternatywa albo-albo. Albo istnieje istota mogąca „podnieść z zawiasów” porządek natury, albo rzekome cuda dadzą się wyjaśnić w naturalny sposób, za czym idzie upadek wiary w Boga⁴⁸.

Heim szuka innej drogi do wyjaśnienia cudów i znajduje ją w analogii do działania ludzkiej woli. Miejsce dla cudownego działania Boga otworzy się przy założeniu, że natura w swym działaniu nie jest martwym organizmem, lecz jest czymś żyjącym. Zgodnie z tym założeniem w naturze mogą działać siły, które posiadają podobieństwo do naszej woli, choć występują w innej formie. Wszystko zależy od wiary w strukturę świata, która leży ukryta pod zewnętrznym przedmiotowym obrazem świata. Pojęcie cudu zyskuje na tym tle swój głęboki sens. Nie ma przeciwieństwa między zdarzeniami naturalnymi i cudownymi, gdyż wszystko jest naturalne. Cuda, które czyni Bóg, a które są opisane w Piśmie św., nie stoją nigdy w przeciwieństwie do praw natury. Natomiast wszystko jest cudem, jeżeli przeżywamy to wewnątrz. Zdaniem Heima możemy wyjść poza czysto względną różnicę między codziennymi siłami woli a nadzwyczajnymi dokonaniem w cudzie tylko przy założeniu, że istnieje Bóg⁴⁹.

Według B. Weissmehra jeszcze dwadzieścia lat temu uważano za pewne, że istnieją bezpośrednie działania Boga, które nie są zapośredniczone przez czynność samych sił natury. Zdaniem Weissmehra nie ma dziś teologa, który nie podawałby w wątpliwość cudów i nie ujmował ich jako zdarzeń dokonujących się za pośrednictwem stworzonych przyczyn. Powód tej zmiany widzi Weissmahr w studiach patrystyki i Pisma św. Według Biblii cud jest znakiem otwierającym spojrzenie człowieka na nowe wymiary, które objawiają mu jego nadprzyrodzone zbawienie i miłość Bożą. Cud wskazuje na Boga i jest znakiem międzyosobowym, który nie może wymusić wiary.

Nauki dają impuls do przemyślenia zagadnienia cudów na nowo i dziś nie da się utrzymać przekonania, że Bóg może działać na świat bez wewnątrzświatowych przyczyn. Niemożliwość takiego działania Bożego Weissmahr uzasadnia tym, że wtedy Bóg byłby tylko dodatkową natural-

⁴⁸ K. Heim, *Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild*, Hamburg 1975, 168—172.

⁴⁹ Tamże. 173—186.

ną siłą w porządku innych sił natury, a nie transcendentnym Stwórcą. Byłby stworzoną wewnętrzną przyczyną świata, a to byłoby zaprzeczeniem Boga w przyrodzie. Nie znaczy to, jakoby Bóg nie mógł działać bez przyczyn drugich, znaczy tylko tyle, że wewnątrz świata nie może działać bez przyczyn stworzonych. Jeżeli tak jest, pisze Weissmahr, to zasada wewnątrzświatowej przyczynowości jest ważna nie tylko dla przyrodnika, lecz także i dla teologa. Zasada ta brzmi: Wszystko, co się dzieje w świecie, musi posiadać wewnątrzświatowe przyczyny. Wobec tego nie można wyjaśniać cudu samym działaniem Bożym bez udziału przyczyn stworzonych. Zdając sobie sprawę z dyskusyjności tych rozważań, Weissmahr czyni zastrzeżenie, że teolog przyjmuje tę zasadę w sensie afirmatywnym a nie ekscluzywnym, aby nie zaprzeczyć transcendentnej przyczynowości Boga⁵⁰.

W związku z trudnościami, jakie wiążą się z problematyką cudów, pisze Weissmahr, jedni teologowie uważają ten problem za metafizyczne spekulacje, drudzy podkreślają kerygmatyczną funkcję cudów, a jeszcze inni twierdzą, że dziś należy jak najmniej mówić o cudach. Szukając rozwiązania tego zagadnienia Weissmahr stawia sobie pytanie, jak to jest możliwe, że Bóg przez przyczynowość stworzeń działa w świecie w sposób wolny i osobowy? Na pytanie to nie można jego zdaniem odpowiedzieć bez ontologicznych założeń o strukturze rzeczywistości. Przyrodnik słusznie ogranicza się do procesów tylko kwantytatywnych i koniecznych i na tym polega jego siła. Jednakże jest to tylko wycinek rzeczywistości, która jest bogatsza od jego ujęć, czyniąc przez to miejsce dla filozofii. Filozofia zachodnia do czasu powstania kierunków egzystencjalizmu i personalizmu zajmowała się tym, co jest ogólne i konieczne, co stanowi istotę. Doskonałości szukano stale w kierunku ogólnego, a nie indywidualnego, gdyż indywidualne podporządkowywano ogólnemu. Tymczasem rzeczywistości nie można odczytać bez reszty z samych ogólnych określeń. Strukturę rzeczywistości można odczytać nie tyle z rzeczy, ile ze spotkania z człowiekiem, z osobą. Z personalistycznego rozumienia rzeczywistości wynika, że jest jakiś moment w istniejącym, który rośnie proporcjonalnie do wzrostu stopnia bytu.

Działanie należy do wyposażenia bytu, a w każdym działaniu jest moment własnej dynamiki, autodeterminacji, wolności. Dzięki temu działanie stwarza coś nowego, przekraczającego siebie. Taka wolność przysługuje każdemu bytowi, a więc nie tylko człowiekowi. Nie istnieje w świecie zdarzenie, które byłoby z góry jednoznacznie określone. Wszędzie, gdzie działa stworzenie, powstaje coś nowego. To nowe dochodzi do skutku

⁵⁰ B. Weissmahr, *Gibt es von Gott gewirkte Wunder?*, „*Stimmen der Zeit*” Bd 191, Jhg 98, H.1, Januar 1973, 47—49.

równocześnie przez przyczyny stworzone i przez Boga. Weissmahr wprowadza stąd wniosek, że do istoty każdego stworzonego bytu należy dawanie miejsca dla wolnej działalności Boga, odpowiednio do miary swej samodzielności i własnego działania. Dlatego Bóg, choć działa przez przyczyny sprawcze, może wprowadzić coś nieprzewidzianego i okazać się w ten sposób panem świata. W stworzonych bowiem wewnątrzświatowych przyczynach jest zawsze możliwe coś więcej, aniżeli jest to poznawalne i wyrachowywalne przez naturę. Weissmahr przyznaje, że wprawdzie trudno dać model takiego działania, jednak wiemy, że wolne działanie człowieka powoduje fizykalne skutki⁵¹.

Na podstawie swych rozważań Weissmahr podaje następującą, zresztą nieco przydługą definicję cudu: Cud można opisać jako pozazwyczajne zdarzenie, przewyższające nasze rozumienie i wewnątrzświatowe możliwości, przez które to zdarzenie, jako znak w materialności świata, transcendentny Bóg, przy pomocy własnych sił ziemskiego stworzenia, używa nam ziemskiego ratunku czy wybawienia, przez co wyraża swą miłość, skierowaną ku bezwarunkowemu zbawieniu człowieka⁵².

K. Rahner ukazuje nowy aspekt problematyki cudów przez analogię do powstawania nowych form w biegu ewolucji. Według niego cuda są znakami, czyli objawieniem się w łasce zbawiającego Boga. Cud jest znakiem zjawiania się Boga w historycznej dotykalskości i jest wkroczeniem w wymiary naszego rzeczywistego doświadczenia. Tego rodzaju znak jest zawarunkowany w swej naturze tym, co przez cud ma się okazać. Dlatego cuda w Nowym Testamencie, jeżeli takie są, nie są tego samego rodzaju, lecz posiadają swą wewnętrzną zmienność. Cuda ze swej natury, a więc z góry, i to uważa Rahner za ważne, są w pierwszym zamyśle cudem dla określonego adresata. Cuda nie stanowią *facta bruta*, lecz są przemową do poznającego je podmiotu w jego całkowicie określonej historycznej sytuacji. Cuda, które działałyby się, lecz nie chciałyby niczego komuś powiedzieć, w których Bóg korygowałby tylko obiektywny przebieg procesów natury, byłyby z góry absurdalnym wyobrażeniem.

Pojęcie cudu jako zniesienie praw natury, uważa Rahner za wysoce problematyczne. Przeciw takiemu pojmowaniu cudów nasuwają się różne zastrzeżenia. I tak zgodnie z naszym obecnym doświadczeniem i interpretacją świata, każdy jego pokład, każdy wymiar rzeczywistości jest zbudowany od dołu do góry, od nieokreślonego do bardziej określonego, złożonego i doskonałego. Dlatego też każdy pokład jest otwarty dla wyższych wymiarów. Odwrotnie, każdy wyższy wymiar implikuje niższy, jako swój własny moment, zachowuje go, podnosi i przekracza. Przez to

⁵¹ Tamże, 50—57.

⁵² Tamże, 60—61.

jednak nie rani niższego wymiaru, owszem, może być rozumiany i wyjaśniony jako przypadek niższego. Przykładem jest człowiek, który wnosi specyficzną nowość, niesprowadzalną do niższego czysto biologicznego, fizykochemicznej natury pokładu i to bez jego zmiany. Można powiedzieć, że przeciw czysto biologicznemu pokładowi dokonuje człowiek cudu niewyprowadzalności jego wcielonego ducha ze wziętej w swą służbę biologicznej sfery⁵³. W ten sposób ukazuje się możliwość wyprowadzania cudownych zdarzeń przez Boga bez ranienia praw natury i jej przyczynowości.

Cud jest dany według Rahnera w teologicznym, a nie cudownościowym sensie tam, gdzie dla duchowego spojrzenia człowieka otwartego na tajemnice Boże jest dana taka konfiguracja zdarzeń, że w niej uczestniczy bezpośrednio samoudzielanie się Boga. To samoudzielanie się Boga przeżywa człowiek „instynktownie” w swym transcendentnym doświadczeniu łaski, która ukazuje mu się właśnie jako to cudowne i powtarza się jako takie⁵⁴. Przyrodnik jako przyrodnik nie musi być skłonny do przyjmowania cudów. Metodologicznie posiada rację, gdy chce wyjaśnić wszystko jako następstwa ogólnej prawidłowości. To, co jest niewyjaśnione, może go nie interesować. Uprzednim założeniem dla dyskusji nad zagadnieniem cudów jest jednakże to, żeby przyrodnik miał świadomość, że jego metoda z góry zawęży i ogranicza horyzonty jego istnienia i myślenia. Nie może być tylko przyrodnikiem i jako etyczny działacz nie może rozstrzygać wszystkiego wyłącznie według praw ścisłej nauki⁵⁵.

Według H. Künga przy omawianiu problematyki cudów z jednej strony nie należy ranić wiary w cuda wierzących chrześcijan, natomiast z drugiej należy je tak przedstawiać współczesnemu człowiekowi, żeby cuda nie stanowiły dla niego przeszkody w wierze. Przy określaniu cudu trzeba sobie zdawać sprawę z różnicy w pojmowaniu rzeczywistości dawniej i dziś. Człowiek Biblii nie był zainteresowany tym, czym interesuje się dzisiejszy człowiek z racjonalnej i technicznej epoki. Chodzi tu o prawa natury. Dawniej nie myślano przyrodniczo i nie rozumiano cudów jako przełamania praw natury czy łańcucha przyczynowych związków. W Starym Testamencie nie rozróżniano między cudami, które miały łamać prawa natury i takimi, które miały im odpowiadać. Każde zdarzenie, przez które Bóg Jahwe objawiał swą moc, uchodziło za cud, za czyn potęgi i siły Boga.

Biblia nie zna prawa natury w dzisiejszym jego rozumieniu i tylko w naiwny sposób sprowadza każde zdarzenie natury do siły Boga (względnie zła). Dlatego cud (znak) w biblijnym ujęciu nie oznaczał bezpośred-

⁵³ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg—Basel—Wien 1977, 254—256.

⁵⁴ Tamże, 257.

⁵⁵ Tamże, 259.

niej interwencji Boga Jahwe jako łamiącego prawa natury, lecz oznaczał to wszystko, co powodowało „zdziwienie” człowieka, a więc także stworzenie i utrzymywanie świata. Badania porównawcze wykazały, że podobne zdarzenia miały miejsce u poprzednio istniejących ludów. To wszystko czyni jasnym, pisze Küng, że historycznie rzecz biorąc, nie można wykazać, że w Biblii pojmowano cuda jako przełamywanie praw natury. W Biblii chodzi przede wszystkim o „zdziwienie”⁵⁶.

Küng, prawdopodobnie za współczesnymi biologami, pojmuje dzieje świata i człowieka jako grę, a nie jako bieg według ustalonego planu. W tej grze bierze udział *Deus ludens*, przypadek i prawa. I nie tylko teologom nasuwa się pytanie, kto nałożył reguły tej grze, która jest grą Boga ze światem i o świat. W tej grze człowiek jest wolnym partnerem, a Bóg nie jest w niej skazany na efektowne wejścia w postaci cudu i nie jest to zresztą potrzebne. Bóg nie jest super-magiem, który dla potwierdzenia siebie musi inscenizować takie efektowne wejścia. Fizykalnie rzecz biorąc, nie do pomyslenia byłoby następstwa zniesienia praw systemu, które Bóg sam ustanowił. Przechodząc do pozytywnego określenia cudu Küng podejmuje znów analogię do wolnego działania człowieka. Skoro bowiem wolno człowiekowi podejmować wolne decyzje, to nie możemy odmówić tego Bogu. Bóg jako absolutna wolność może działać w sposób wolny, a więc może działać cuda, rozbijając związki przyczynowe, może przemawiać do człowieka i interweniować. Ta interwencja, to działanie dokonuje się w ukryciu i nie może być obiektywnie stwierdzona i udowodniona. Dlatego cud może być rozpoznany jako rzeczywisty tylko przy zdaniu się z wiarą na Boga. Przy tym ostatnim stwierdzeniu Küng powołuje się na R. Bultmanna⁵⁷.

WNIOSKI

Ze szkicowego przeglądu przytoczonych rozwiązań niektórych autorów wynika, że ich myśli koncentrują się zasadniczo około trzech ogólnych tematów: Pierwszy dotyczy roli nauk przyrodniczych przy weryfikacji oglądowej, zmysłowej strony cudów. Drugi dotyczy analogii wolnego działania Boga na naturalny przebieg procesów natury do wolnego działania człowieka. Trzeci dotyczy analogii zdarzeń cudownych do powstawania zupełnie nowych jakości w ewolucyjnym rozwoju świata.

Rozważania dotyczące roli przyrodoznawstwa w zagadnieniu cudów są zgodne z dyskusjami we współczesnym przyrodoznawstwie na temat nieograniczonego, jak dawniej sądzono, panowania naturalnej przyczyn-

⁵⁶ H. Küng, *Existiert Gott?*, München—Zürich 1978, 710—712.

⁵⁷ Tamże, 712—714.

wości i bezwzględności panowania praw natury. I tak według L. Bertalanffy'ego prawa natury posiadają charakter statystyczny, nie przepowiadają nieubłaganej zdeterminowanej przyszłości, lecz określają jej prawdopodobieństwo⁵⁸. P. Osten-Sacken zaleca ostrożność w posługiwaniu się argumentem z absolutnej przyczynowości uważając, że w krytyce poglądów Kościoła na cud wylewa się często „dziecko wraz z kąpielą”. Dzieje się to dla wiary, że nic i nigdzie nie może sprzeciwić się prawom natury. Tymczasem samo przyrodoznawstwo zaczyna wątpić w jej prawa. Dlatego idzie się za daleko, gdy zaprzeczy się chrześcijańskiemu pojmowaniu cudów. Gdyby nie było cudów, gdyby wszystko było zdeterminowane w każdym czasie, to bezskuteczne byłyby nasze modlitwy, a w naszym istnieniu zapanowałaby beznadziejność⁵⁹. H. Fritsch pisze, że musimy znacznie zrewidować nasze pojęcie o istocie praw natury. Nie są one bowiem elementami fizycznego świata, lecz są elementami naszego duchowego universum. Jako takie są one dziełem ludzkiego ducha, którym odpowiadają istotne aspekty fizycznego świata. Nie są one szkieletem utrzymującym w jedności świat, gdyż ten nie potrzebuje żadnego szkieletu. Odbiera to prawom natury i samym naukom przyrodniczym ów nimb absolutności, jaki je otaczał jeszcze przed kilku laty⁶⁰. W podobny sposób wyraża się Fritsch o przyczynowości. Myślenie w jednowymiarowych związkach przyczynowych jest naszą ludzką własnością, która jest niewystarczająca dla opisu rzeczywistości⁶¹. Podobnie pisze R.U. Sexl, że pytanie, czy natura jest czy nie jest posłuszna przyczynowym prawom, jest dzisiaj otwarte i nierozstrzygnięte⁶². Jak widać, nowe poglądy na przyczynowość i prawa natury wśród przyrodników wskazują na możliwość ingerencji ponadempirycznego czynnika w świat natury. Z punktu widzenia filozoficznego możemy powiedzieć, że ingerencja w przyrodę jest możliwa na tej podstawie, że całe stworzenie, a więc także prawa natury wraz z przyczynowością noszą na sobie znamię przygodności.

Wielu autorów przy omawianiu cudownych zdarzeń powołuje się na analogię do działania woli ludzkiej, która zapoczątkowuje szereg zdarzeń w materialnym świecie bez zaburzania porządku i praw natury. W podobny sposób może dokonywać się ingerencja Boża przy zapoczątkowaniu cudownych zdarzeń. Taką drogę ukazuje też zdaniem Osten-Sackena współczesne przyrodoznawstwo. Posiadamy bowiem osobistą wolność działania i odpowiedzialności. Wolność ta stanowi co najmniej możliwość, z którą przyrodnik musi się liczyć i ze względu na nią nie może pomniej-

⁵⁸ L. Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984, 148.

⁵⁹ Tamże, 298—299.

⁶⁰ H. Fritsch, *Vom Urknall zum Zerfall*, München—Zürich 1983, 317—318, 312, 307.

⁶¹ Tamże, 307.

⁶² R. U. Sexl, *Was die Welt zusammenhält*, Stuttgart 1983, 163, 173, 242.

sząć wartości chrześcijańskiej wiary w cuda⁶³. Podobnie neurolog H. Benesch zakłada, że wola ludzka może działać na naturalne procesy bez zaburzania naturalnej przyczynowości. Kto mówi o wolności działania, pisze Benesch, ten naraża się na zarzut, że jest indeterministą zaprzeczającym związkom przyczynowym i raniącym przez to tę zasadę, będącą prawem natury. Tymczasem prawo przyczynowości rozważa się dzisiaj w sposób bardziej zróżnicowany niż dawniej. Przyczynowe łańcuchy okazały się sprzężeniami zwrotnymi, w których kołowy przebieg działań przyjmuje znów charakter przyczyn. Wobec tego wolna wola ludzka może działać na naturalne procesy. Dawna wiara w bezwzględną wartość przyczynowości nie może według Benescha oczekiwać dzisiaj poparcia ze strony neurologicznych nauk⁶⁴. Znow okazuje się, że analogia działania Bożego w cudownych zdarzeniach do działania woli ludzkiej na materialne procesy, znajduje poparcie we współczesnym przyrodoznawstwie.

Na możliwość wyprowadzania przez Stwórcę cudownych zdarzeń bez zaburzania naturalnych procesów wskazuje także analogia do ewolucyjnego rozwoju świata. Jeżeli w procesie biologicznej ewolucji mogą powstawać nowe formy, których przedtem nie było, to przynajmniej *a pari* należy przyznać tę możliwość czynnikowi ponadempirycznemu, czyli Stwórcy. Przykładem może być ingerencja Boża przy powstawaniu psychizmu ludzkiego. Dzięki niej powstaje nowa rzeczywistość duchowa, której przedtem nie było, a nie uważamy tego za niedopuszczalne zaburzenie praw przyrody. Jeżeli na poziomie naturalnym mogą realizować się nowe jakości, które przedtem nie były i to siłami samej natury, to tym bardziej jest to możliwe przez ingerencję siły wyższej od natury. Zarówno z punktu widzenia przyrodoznawstwa jak i filozofii nie możemy wykluczyć możliwości takiej ingerencji Bożej w naturalny bieg zdarzeń.

W działaniu Bożym rozróżnia się władzę absolutną (*potestas absoluta*) i uporządkowaną (*potestas ordinata*). Zgodnie z pierwszą Bóg jest absolutnym panem natury i może działać dowolnie, a więc i wbrew prawom natury. Wydaje się, że autorzy przyjmujący cuda *contra naturam*, właśnie tę Bożą moc mieli na myśli. Bóg może jednak działać mocą uporządkowaną, czyli nie łamiąc, lecz dostosowując się do ustanowionego przez siebie biegu natury. Z powyższych wynika, że kryterium dla uznania zdarzenia za cudowne nie stanowi jego zgodność czy niezgodność z prawami natury, lecz zaistnienie ingerencji czynnika nadnaturalnego. Właśnie ze względu na to, formalne stwierdzenie cudu należy do Kościoła, a nie do filozofii czy przyrodoznawstwa.

Nie można uznać za rozwiązanie problemu cudów przerzucania tego

⁶³ Tamże, 299.

⁶⁴ H. Benesch, *Der Ursprung des Geistes*, München 1980, 239—240.

zagadnienia na płaszczyznę samej świadomości podmiotu. Takie stawianie zagadnienia jest równoznaczne z zaprzeczaniem cudów. Cud bowiem jest zdarzeniem zachodzącym także poza świadomością ludzką i jest zdarzeniem obiektywnym. Jest więc zjawiskiem nie tylko psychicznym, lecz także biologicznym czy fizycznym. W samym tylko podmiocie odbywa się działanie łaski, o której wiemy tylko z przekazu tego, kto tę łaskę otrzymał. Łaska bowiem, np. wewnętrzne nawrócenie, jest sprawą zachodzącą między Bogiem i człowiekiem, który tej łaski dostąpił. Natomiast w cudzie zachodzi troista relacja: Bóg — człowiek — natura. Cud jest zjawiskiem interpersonalnym, łaska jest zjawiskiem interpersonalnym. Łaska jest znakiem dla tego, kto jej doznaje, natomiast cud jest znakiem nie tylko dla tego, dla którego się dzieje, lecz także dla innych osób, gdyż jest znakiem wszechmocy Boga. Dlatego cud musi być ujmowalny poznaniem nie tylko umysłowym, lecz także zmysłowym.

Z przedstawionych wyżej rozważań wynika, że jest możliwa ingerencja Boża w procesy natury dla wyprowadzenia cudownych zdarzeń bez łamania praw natury i zasady przyczynowości. Pozostaje drugie pytanie, w jaki sposób ta ingerencja wyprowadza cudowne zdarzenia. Pomocą w odpowiedzi na to pytanie może być zmiana perspektywy patrzenia na cud. Spróbujmy podejść do problemu cudu nie od strony praw natury i przyczynowości, lecz od strony ingerencji Przyczyny Stwórczej w czasowy przebieg procesów natury. Wszystkie naturalne zdarzenia rozgrywają się z konieczności w przestrzeni i czasie. W cudownych zdarzeniach stajemy przed tajemnicą stosunku wieczności do czasu i sposobu działania przez Boga na czasowy przebieg procesów natury.

Z teorii ewolucji wiemy, że życie powstawało miliardy lat i że tego czynnika czasu nie potrafimy odtworzyć w naszych laboratoriach. Leży to poza możliwościami człowieka. Gdybyśmy mogli skrócić ten czas do jednej chwili, nazywalibyśmy to cudem. Dla Boga nie ma trudności w panowaniu nad czasem. Możemy przeto założyć, że w cudzie procesy przebiegają w sposób naturalny, a interwencja Boża dotyczy skrócenia czy wydłużenia czasu normalnego przebiegu tych zdarzeń, czego nie może dokonać człowiek. W cudzie, jak to podkreślił już św. Augustyn, zachodzi proces przemiany tempa czasu, czego może dokonać tylko moc Boża. Wydaje się, że właśnie na tym polega interwencja Boża w naturalne procesy natury przy cudownych zdarzeniach.

Inaczej myśl tę można przedstawić następująco: Przyczynowość naturalna nie może osiągnąć bezpośrednio cudownego skutku. Na naturalny bieg zdarzeń składa się szereg przyczyn i warunków. Z punktu widzenia naturalnego nie wiadomo, jaka alternatywa zostanie zrealizowana w czasie. Np. przy chorobie może nastąpić wyzdrowienie, trwałe kalectwo,

trwała choroba czy śmierć. Przyczynowość naturalna, prawa natury, interwencja człowieka działają, lecz nie wiemy, która alternatywa zostanie osiągnięta w czasie. Procesy natury są bowiem z konieczności rozłożone w czasie. Natura może doprowadzić do uzdrowienia, jednak potrzebuje na to krótszego lub dłuższego czasu. Interwencja Boża jako cudowna polega na zadziałaniu na korzyść tej a nie innej alternatywy, zachowując procesy naturalne, lecz skracając czas działania natury w tym względzie.

To, co jest cudowne, jest zazwyczaj możliwe w stopniowym, rozłożonym w czasie działaniu natury. Zmienia się tylko czasowy sposób działania natury. Czas działania doznaje przyśpieszenia, opóźnienia czy zatrzymania, zależnie od rodzaju cudownego zdarzenia. Np. chodzenie po morzu nie dokonuje się wbrew prawom natury. Ciało cięższe od wody tonie, lecz poruszając się z pewną prędkością nie tonie. Cud chodzenia po morzu można tłumaczyć interwencją Bożą w czas zetknięcia się ciała z wodą. Ogień pali, lecz wiemy, że można tańczyć na rozżarzonych węglach. Znow napotykamy na problem czasowego zetknięcia się z ogniem. Przy cudzie jest więc przekraczany czasowy porządek biegu natury, a nie prawa natury i przyczynowość, które zostają zachowane. Przy cudzie „cudownym” jest łatwość i momentalność stawiania się cudownego zdarzenia.

Tradycyjnie mówi się o cudzie przeciw naturze, obok natury i zgodnie z naturą. Otóż nie zachodzi pierwsze, ponieważ Bóg nie łamie praw natury. Nie zachodzi drugie, ponieważ nie ma innego szeregu zdarzeń obok naturalnych. Pozostaje trzecia możliwość, którą w nowej perspektywie należy rozumieć jako działanie Boże *z i w* naturze. Zagadnienie cudu nie dotyczy przeto bezwzględnej czy względnej ważności praw natury i przyczynowości, lecz dotyczy czasowego sposobu działania natury. Natura pracuje w czasie i z nakładem energii. Bóg czyni cuda bez wysiłku, bez nakładu energii i bez aparatury używanej przez człowieka. Przez cud pojawia się w biegu natury zdarzenie, które tylko pozornie zaburza jej normalne działanie przez nagłość swego wystąpienia.

W przebiegu procesów natury można przeto rozróżnić ich czasowy przebieg zwyczajny i pozazwyczajny. Cud polega na przyśpieszeniu (opóźnieniu) czasu przebiegu zwyczajnych procesów natury przez Stwórcę, przez co czyni je pozazwyczajnymi procesami natury. W cudzie Bóg okazuje się panem czasu i przestrzeni. Biorąc to pod uwagę można cud nazwać zdarzeniem najbardziej nieprawdopodobnym. Jest to alternatywa najbardziej nieprawdopodobna, ponieważ mieści się wprawdzie w ramach natury, lecz nie mieści się w sposobie jej działania bez interwencji Boga. W tym kontekście łaskę można nazwać zrealizowaniem najbardziej opty-

malnej alternatywy przy pomocy interwencji siły wyższej. Dla tej racji łąskę można by nazwać cudem subiektywnym, jako nieweryfikowalnym interpersonalnie⁶⁵.

Reasumując można powiedzieć, że ostateczną podstawę możliwości zachodzenia cudów stanowi przygodność świata, co zakłada jego zależność od Stwórcy i dopuszczalność powstawania nie istniejących jeszcze zdarzeń. Natura działa w przestrzeni i czasie, dając od czasu do czasu coś istotnie nowego. Tego rodzaju zdarzeń nie nazywamy cudownymi. Przy cudzie Bóg nie zmienia normalnych procesów natury, lecz jako pan czasu i przestrzeni ingeruje w sposób ich czasowego względnie przestrzennego przebiegu. W ten sposób działa nie przeciw naturze czy obok natury, lecz z i w naturze. Snując analogię do powstania duszy ludzkiej⁶⁶ można powiedzieć, że cud jest wspólnym dziełem Stwórcy Boga i stworzonej przez Niego natury.

AUS DER PROBLEMATIK DER WUNDER

Zusammenfassung

Das Problem der Wunder stellt einen Abschnitt aus der allgemeinen Problematik des Verhältnisses Gottes zu der geschaffenen Welt dar. Die bisherigen Versuche der Lösung dieses Problems konzentrieren sich auf drei Grundgedanken: der erste betrifft die Möglichkeit der Wunder aus der Sicht der Naturwissenschaften, der zweite die Analogie zwischen dem Wirken Gottes und dem freien menschlichen Willen, der dritte die Analogie der wunderbaren Ereignisse zu neu entstandenen Formen in einer biologischen Evolution. Alle diese Versuche weisen auf die reale Möglichkeit des Vorkommens der Wunder.

Der Reihe nach kommt die Frage, auf welche Art und Weise die göttliche Intervention bei der Entstehung der Wunder zustandekommt. Es scheint, dass diese Intervention auf dem Eingriff Gottes in den zeitlichen Verlauf der natürlichen Prozesse beruht. Gott, der Herr der Zeit und des Raumes, verkürzt oder verlängert die Zeit des Verlaufes dieser Prozesse. Damit bleiben die Kausalität und die Gesetze der Natur unversehrt. Die Intervention Gottes ändert nur den gewöhnlichen zeitlichen Verlauf der Prozesse in den aussergewöhnlichen und darin besteht der Unterschied zwischen den natürlichen und wunderbaren Ereignissen.

⁶⁵ T. Wojciechowski, *Przypadek i celowość w ewolucji biologicznej*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodznawstwa i filozofii przyrody*, t. 1 Warszawa 1976, 350, (przypis 80).

⁶⁶ Zob. T. Wojciechowski, *Die menschliche Seele in evolutiver Sicht*, „Klerusblatt” 61 Jhg. Nr. 12, 15. Dezember 1981, 273—277.