

Tadeusz Gogolewski

Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu

Studia Theologica Varsaviensia 15/1, 3-18

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ GOGOLEWSKI

**APOLOGETYCZNA REFLEKSJA
NAD FUNKCJĄ CUDU W OBJAWIENIU**

Treść: Wstęp; I. Natura a nadnatura; II. Formy objawienia; III. Poznawalność cudu; IV. Jedność kryteriów objawienia; Zakończenie.

WSTĘP

W literaturze biblijno-teologicznej zaszły ostatnio duże zmiany w podejściu do problematyki cudu. Dobrze informuje o nich W. Kasper w swojej najnowszej syntezie chrystologicznej, podając odnośną bibliografię.¹ Autor uwzględnia oba znane w apologetyce pojęcia cudu, określane schematycznie jako definicja Augustyna oraz Tomasza, chociaż nie posługuje się *explicite* tą terminologią. Rozróżnia mianowicie biblijny sens cudu jako niezwykłego i nieoczekiwanego wydarzenia, które wywołuje u człowieka uczucie zdziwienia, oraz tradycyjne, apologetyczne pojęcie cudu. To ostatnie uważa za całkowicie sprzeczne ze współczesnym przyrodniczo-naukowym myśleniem, które nie dopuszcza jakichkolwiek luk w łańcuchu naturalnej przyczynowości. Tymczasem apologetyka, jak wiadomo, na potwierdzenie objawienia Bożego wciąż posługuje się pojęciem cudu trudnym do przyjęcia dla dzisiejszego człowieka. Nazywa bowiem cudem dostrzegalne zjawisko, które przekracza możliwości natury i jako takie stanowi dzieło wszechmocy Bożej, zawieszającej, a przynajmniej po-

¹ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975 s. 104—116. Por. w niniejszym numerze: W. Łydka, *Potrzeba i drogi integracji w chrystologii*, s. 65 n.; K. Waloszczyk, *W. Kaspera synteza chrystologii*, s. 261—266.

mijającej naturalną przyczynowość. Stąd, w jego przekonaniu, teologowie zmuszeni są w mniejszym lub większym stopniu do rezygnacji z tego pojęcia na rzecz jego pierwotnej, biblijnej treści.

Autor wysuwa trzy zarzuty przeciwko niebiblijnemu rozumieniu cudu. 1° Sama jego definicja przy bliższej analizie okazuje się pustą formułą (*Leerformel*), ponieważ wymagana w niej bezpośrednia ingerencja Boża byłaby stwierdzalna jedynie pod warunkiem znajomości wszystkich praw natury w ogóle i w każdym poszczególnym przypadku. 2° Definicja ta jest nie do przyjęcia z teologicznego punktu widzenia, gdyż Bóg wyřeczający działanie stworzonych przez siebie przyczyn wtórnych zniżałby się do ich poziomu, tj. przestałby być Bogiem stając się wymyślonym przez człowieka bożkiem. 3° Gdyby nawet udało się jednoznacznie udowodnić bezpośrednią ingerencję Boga w ziemską rzeczywistość, cud taki zmuszałby człowieka do wiary podważając tym samym jego wolną decyzję.²

Takie negatywne stanowisko współczesnego wybitnego teologa wobec Tomaszowej definicji cudu powinno skłonić także apologetyków do refleksji nad funkcją cudu w objawieniu. Wprawdzie apologetyka już od dłuższego czasu zgłaszała zastrzeżenia co do tej definicji, ale w swej krytyce nie posuwała się aż do jej całkowitego odrzucenia. Próbowwała raczej uzupełniać ją elementami definicji Augustyna lub podporządkowywać biblijnej definicji cudu jako znaku.³

Natomiast mało znany jest fakt, że już przed 150 laty apologetyka wypracowała własną, niezależną od Tomasza koncepcję cudu, która ze względu na swą oryginalność zasługuje na przypomnienie. Jest ona dziełem J. S. D r e y a, coraz bar-

² W. Kasper, dz. cyt., s. 107 n.

³ Por. E. Kopeć, *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964 s. 267—282; *Problematyka rozpoznania cudu*, RTK 13 (1966) nr 2 s. 5—22; *Walor motywacyjny cudów*, tamże 19 (1972) nr 2 s. 99—110.

dziej dziś docenianego niemieckiego myśliciela XIX w.⁴ Wprawdzie sam Kasper nie wspomina o Dreyu, nawiązując raczej do teologicznej myśli jego uczniów (J. A. M ö h l e r, J. E. K u h n), ale uderzająca jest zbieżność przeprowadzonej przez niego krytyki pojęcia cudu w dzisiejszej apologetyce z koncepcją cudu u założyciela katolickiej szkoły tybińskiej.

I. NATURA A NADNATURA

J. S. Drey ustawia tematykę cudu nie w perspektywie praw natury, jak to czynił Tomasz, ale relacji stworzonego świata do Boga, czyli innymi słowy stosunku natury do nadnatury. Odróżniając objawienie pierwotne i historyczne nazywa Drey pierwsze z nich działaniem Boga wobec nieistniejącego jeszcze świata, podczas gdy objawienie historyczne dotyczy rzeczywistości już istniejącej, tj. natury, ale samo z niej bynajmniej nie wynika. Objawienie pierwotne, jakim było stworzenie świata, jest według Dreya pierwszą tajemnicą, cudem, największą z tajemnic widzialnego świata. Fakt, że Bóg stwarza świat, oznacza, iż Przedwieczny powołuje do istnienia to, co czasowe, Nieskończony — skończone, Doskonały — niedoskonałe. Podstawą natury jest zatem nadnatura i to zarówno w odniesieniu do całości natury, jak i pochodzenia poszczególnych bytów w jej obrębie. Tym samym natura, zbiorowa i jednostkowa, posiada dwa oblicza: nadnaturalne, boskie, stanowiące — jako pierwotne — jej stronę właściwą, oraz naturalne, które jest jakby jej odwrotną stroną, jeśli użyć porównania do dwóch stron księżyca, z których jedna, widoczna, odbija światło słońca.⁵ Drey podkreśla przy tym, że

⁴ J. S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, t. 1—3, Mainz 1838—1847 (Unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1967). Ogólną problematykę cudu omawia Drey w 1. tomie zatytułowanym *Philosophie der Offenbarung*.

⁵ *Da die ursprüngliche Offenbarung Gottes nichts anders als seine Tätigkeit nach aussen war; so ist auch seine Offenbarung in der Geschichte eben auch eine solche Tätigkeit Gottes, nur mit dem Unterschiede, dass jene, mit Rücksicht auf den Ursprung aller Dinge aus ihr, eine Tätigkeit in das (vorangedachte) Nichts (ek me on ton),*

zadaniem apologetyki jest tylko stwierdzenie istnienia cudu czy tajemnicy, nie zaś badanie ich natury. Dlatego po bliższe informacje na temat teorii stworzenia świata odsyła do teologii dogmatycznej spekulatywnej.⁶

Drugim problemem, jeszcze trudniejszym do przyjęcia dla zdrowego rozsądku jest, według Dreya, pytanie, jak natura wyłoniła się z nadnatury. To stawanie się (*Werden*) nazywa Drey większym cudem niż samo pochodzenie (*Sein*) rzeczy od Boga. Ze strony Boga cały wszechświat powstał, oczywiście, na mocy jednego aktu Jego woli. Natomiast ze strony rzeczy stworzonych akt stworzenia nie mógł się dokonać w jednym momencie, zgodnie ze starym aksjomatem filozoficznym: *in momento nihil fit*. Drey jest zdania, że tę samą myśl wyraża biblijny opis stworzenia świata, przedstawiający kolejne stawanie się rzeczy skończonych nie według nadanych im przez Boga praw natury, lecz dzięki Jego dalszym bezpośrednim ingerencjom: zarówno przy przejściu ze świata nieorganicznego do organicznego, jak w szczególności przy stworzeniu samego człowieka. Dopiero po dokonaniu się w jakimś czasie aktu stwórczego, który sam w sobie jest ponadczasowy, rozpoczęła się zwykła praca natury, którą Biblia nazywa odpoczynkiem Boga.

Odtąd natura nieustannie powtarza to, co Bóg pierwotnie wobec niej uczynił i w niej zapoczątkował. Na tej podstawie możliwa jest podwójna interpretacja natury. Można dostrzeżać w niej jedynie jej własną czynność i tak naturę osądza zdrowy rozsądek. Natomiast religijny umysł widzi w niej przede wszystkim dzieło Boże, tj. ustawiczne, pośrednie stwarzanie, jako kontynuację pierwotnego, nadnaturalnego aktu stwórczego Boga. W pierwszym ujęciu to, co pierwotnie było nadnaturalne, pojmowane jest jako coś naturalnego. W dru-

diese die historische Offenbarung aber eine Tätigkeit in das (schon vorhandene) Etwas, aber doch nicht aus dem Etwas (me ek on ton) ist. Tamże, t. 1 s. 179 n. (...) Die Natur hat ihren Grund in dem Übernatürlichen; ist das nicht ein Wunder, das wahre Weltwunder? Tamże, s. 182.

⁶ Tamże, s. 183, przyp. 1.

gim zaś to, co pozornie jest naturalne, ukazuje swoje nadprzyrodzone oblicze. Jedyne dzięki połączeniu obu punktów widzenia możliwe jest pełne, syntetyczne zrozumienie podwójnego charakteru świata stworzonego. Podobnie biblijny szabat Boga nie może być tłumaczony dosłownie jako Jego bierność, ponieważ Byt Boski nie zna spoczynku czy przerwy. Bezpośrednie działanie Boże trwa nadal. W sferze fizycznej, zdaniem Dreya, poświadczają ten fakt nauki przyrodnicze, które odkrywają we wszechświecie formowanie się wciąż nowych ciał niebieskich. W sferze zaś duchowej stwórcza czynność Boga przejawia się w każdorazowym stwarzaniu ludzkiej duszy. W ten sposób Bóg jest w stałym, wewnętrznym powiązaniu ze światem, co w odniesieniu do człowieka stanowi istotę religii oraz podstawę całej jej historii.

Trzecią syntezę nadnatury i natury dostrzega Drey w rządach Boga nad światem. Oprócz bowiem zwykłej opatrności Bożej, której podlega naturalny bieg świata, oparty na uprzednim planie Jego mądrości (*prognosis — providentia*) oraz woli (*prothesis — praedestinatio*), przyjmuje Drey fakt opatrności niezwyklej. Polega ona na bezpośredniej ingerencji Boga w dzieje świata poprzez objawienie historyczne, które w ujęciu Dreya łączy się jak najściślej ze zjawiskiem cudu.⁷

II. FORMY OBJAWIENIA

Drey określa cud jako jeden z dwóch rodzajów czy form objawienia historycznego, które obejmuje dwie sfery rzeczywistości: cielesno-materialną i duchowo-rozumową. Cud wiąże Drey tylko ze światem fizycznym, podczas gdy objawienie w świecie duchowym nazywa natchnieniem. Cudem, według niego, jest zjawisko w świecie zmysłowym, które polega na zmianie jakiegoś stanu rzeczy, niewytłumaczalnej na podstawie stanu dotychczasowego ani też towarzyszących mu okoliczności i stąd wywołującej zdziwienie. To dostrzegalne zmysłami zawieszenie naturalnego związku przyczynowego, które

⁷ Tamże, s. 183—204.

nie może być wyjaśnione samymi prawami natury, objawia bezpośrednio działanie Boga.⁸ Przez natchnienie zaś rozumie Drey zarówno zmianę niedostrzegalnego dla zmysłów stanu ducha, która nastąpić może tylko dzięki ożywieniu go czy poruszeniu przez wyższą, Bożą moc (natchnienie bierne), jak i samą powodującą ją czynność Bożą (natchnienie czynne). Autor przyznaje, że tak definiowane natchnienie można by nazwać także cudem duchowym, ze względu jednak na zupełnie odrębny sposób, w jaki się dokonuje, woli odróżnić tę formę objawienia historycznego od cudu we właściwym tego słowa znaczeniu. Jak widać, Drey wprowadza bardzo szerokie pojęcie natchnienia, do którego zalicza nie tylko natchnienie biblijne, ale również natchnienie prorocze i natchnienie właściwe założycielom czy szeryficielom religii itp.⁹

Cud i natchnienie są ponadto dla Dreya dwiema formami spostrzegania przez człowieka objawienia Bożego. Pierwsza polega na spostrzeżeniu zmysłowym, druga zachodzi w świadomości człowieka. W ten sposób obie są nierozdzielne od samego objawienia i zawarte w jego pojęciu, a jednocześnie ściśle związane ze sobą. Bóg objawia się nie tylko w naturze, ale

⁸ Da ferner *Materie und Geist, Körper und Seele, von ungleicher und verschiedener Natur sind, so wird sich auch die Offenbarungstätigkeit in jeder der beiden Sphären auf andere, der Natur ihrer Objekte angemessene Weise äussern, das Körperliche, unfrei und insofern passiv, des Geistes unempfänglich, wird die Wirkungen Gottes an ihm durch blosse Veränderung seines sinnlich wahrnehmbaren Zustandes auf eine Weise offenbaren, dass die Veränderung aus dem bisherigen Zustände und den die Veränderung begleitenden Umständen schlechthin nicht begreiflich ist, wegen welcher Unbegreiflichkeit und der daraus entstehenden Verwunderung, die vorgegangene Veränderung Wunder heist.* Tamże, s. 204.

⁹ *Der Geist aber frei und selbsttätig, daher einer willenlosem Veränderung nicht unterworfen, wohl aber für geistige Anregung allerwärts, besonders für Anregung durch den Geist Gottes empfänglich, kann seinen zunächst sinnlich nicht wahrnehmbaren Zustand nur auf diesem Wege der Begeistung oder Eingeistung ändern; darum heisst die durch die Offenbarungstätigkeit in dem Geiste des Menschen bewirkte Veränderung, wohl auch die sie bewirkende Tätigkeit Gottes selbst — Inspiration, die wegen der ähnlichen Unbegreiflichkeit der Veränderung wohl auch Wunder, Wunder der Geistes genannt wird, aber weil es auf ganz verschiedene Weise erfolgt, mit Recht von dem Wunder der Sinne getrennt, eine eigene Art für sich bildet.* Tamże, s. 204 n. Por. s. 223—236.

także w świecie ducha i stąd w historii boskich objawień zjawisko cudu i natchnienia występuje łącznie, tj. w tym samym czasie i w tej samej osobie. Przy tym cud i natchnienie wzajemnie się potwierdzają, chociaż żadne z nich nie może być właściwym dowodem dla drugiego. W każdym z nich moc Boża objawia się bezpośrednio. Tego rodzaju ścisłe powiązanie cudu z natchnieniem, jako harmonijne dopełnianie się realnego świata zjawiskowego z idealnym światem ducha, nazywa Drey symbolicznym charakterem objawienia w ogóle, a w szczególności cudu. Dzięki temu historyczne objawienie Boże, dostosowane do określonych potrzeb ludzkości, osiąga w podwójny sposób ten sam cel, jakim jest zapoczątkowanie powszechnej religii, czyli realizacja idei królestwa Bożego na ziemi.¹⁰

III. POZNAWALNOŚĆ CUDU

Na użytek apologetyki przejął Drey od Kanta wspomniane rozróżnienie władz poznawczych człowieka na: rozum, umysł czy duch ludzki (*Vernunft, Geist des Menschen*) oraz zdrowy rozsądek lub intelekt (*Verstand*).¹¹ Ten ostatni dostrzega w zjawisku cudownym brak zwykłego skończonego związku przyczynowego, który jednak stanowi jedynie odbicie wyższego związku przyczynowego, jaki zachodzi między tym, co nieskończone i ponadzmysłowe, a skończonym i podpadającym pod zmysły światem. Do uchwycenia tego związku zdolny jest tylko duchowy umysł, który dochodzi do głosu w miarę wyzwalania się spod nacisku zdrowego rozsądku. Dzięki temu człowiek rozpoznaje w skończonym i zmysłowym zjawisku Bożą przyczynowość, która swoją wszechmocą obejmuje całą naturę. Na tej zasadzie człowiek religijny wydaje sąd, iż w konkretnym zjawisku, które nie może być przypisane żadnej dostrzegalnej sile natury, objawiła się wciąż działająca w świecie niezwykła stwórcza moc Boża.

¹⁰ Tamże, s. 205 nn. 218.

¹¹ Tamże, s. 183. W języku polskim trudno jest oddać dokładnie tę terminologię. Idziemy za sugestią R. Ingardena, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (Biblioteka klasyków filozofii), t. 1 (tł. R. Ingarden), Kraków 1957 s. 14 n., przyp. 1.

Samo stwierdzenie sprzeczności, jaką cud przedstawia w świecie zjawiskowym, należy do zmysłów i empirycznego rozumu człowieka. Natomiast pozytywne rozpoznanie cudu jako takiego, wymagające owej duchowej wizji świata, może — zdaniem Dreya — przybierać dwojaką formę, zależnie od rodzaju samego cudu. Mianowicie za cuda pierwszego rzędu uważa Drey takie, w których spostrzeżenie objawienia się wszechmocnej Praprzyczyny dokonuje się spontanicznie, bez refleksji nad naturalnym związkiem przyczynowym. Zachodzi bowiem w nich tak oczywisty przeskok z niebytu do bytu, że wywołane na tej drodze zdziwienie prowadzi człowieka religijnego do spontanicznego uznania widocznej interwencji Boga w świat zjawiskowy.

Cuda drugiego rzędu, za jakie Drey uważa np. opisane w ewangeljach uzdrowienia, nie mają tak przekonującej siły i dlatego wymagają refleksji, aby rozpoznać w nich i uznać Boską przyczynowość. Przy tym człowiek ma prawo osądzać odrębnie każdy poszczególny cud i doszukiwać się w nim przede wszystkim działania sił naturalnych. Dopiero w razie stwierdzenia braku takiej wystarczającej siły naturalnej, np. wobec oczywistego faktu, że wyłączną przyczyną danego zjawiska jest wola cudotwórcy, człowiek zmuszony jest uznać wkroczenie Bożej mocy, czyli pochodzenie tego zjawiska od innej niż zwykle przyczyny. Chrystus nie zawieszał działania środków leczniczych, jakie za Jego czasów były stosowane, tylko ich po prostu nie potrzebował. Nie przekreślał też w samych uzdrowionych działania zwykłych sił i funkcji organicznych. Kiedy wskrzeszał, przywracał w sposób stwórczy funkcje ciała i duszy, które odtąd znowu podlegały ogólnym prawom natury. Także np. w cudzie uspokojenia morza trzeba uwzględnić wykorzystanie przez Niego naturalnych praw aero- i hydrostatycznych, co nie podważa bezpośredniego wkroczenia Boskiej przyczynowości w tym fakcie.¹²

Drey uchyła przy tym zarzut, jakoby cud naruszał nie-

¹² Tamże, s. 207—217. 317—324.

zmienny porządek całej natury i jej stałe prawa. Zmienia on bowiem jedynie bieg natury, który sam w sobie jest zmienny, np. w różnych porach roku, klimatach, strefach. Jeżeli człowiek jest w stanie posługiwać się siłami i prawami natury, nie zakłócając przez to całego jej porządku, tym bardziej może to uczynić Bóg poprzez cuda. Nie ma zatem podstaw powszechne wyobrażanie sobie cudu jako czegoś przypadkowego, jako doraźnego uzupełniania lub poprawiania odwiecznego planu Bożego. Podobnie bezpodstawny staje się w koncepcji Dreya filozoficzny zarzut, ponawiany od czasów Kanta, jakoby Bóg, istniejący ponad przestrzenią i czasem, nie mógł dokonywać cudów w świecie czasowo-przestrzennym. Skoro Bóg przez akt stworzenia, a następnie przez objawienie historyczne wkroczył w czas i przestrzeń, nie można już mówić o dwóch światach czy porządkach natury, lecz całe zagadnienie rozpoznawalności cudów sprowadza się do odróżnienia dwóch wizji świata: naturalnej i duchowej.¹³

IV. JEDNOŚĆ KRYTERIÓW OBJAWIENIA

Przy ocenianiu wartości dowodowej cudów ewangelijnych należy uwzględnić wewnętrzną jedność wszystkich kryteriów objawienia chrześcijańskiego. W tym celu odróżnia Drey wewnętrzną treść tego objawienia od jego strony zewnętrznej, przejawiającej się we wszystkich faktach, jakie towarzyszyły mu przy wejściu w historię. W stosunku do samej treści przyznaje rozumowi ludzkiemu możliwość jedynie względnego osądu, z uwagi na zawarte w niej tajemnice. Natomiast objawienie jako całość Bożych dzieł i zjawisk jest powszechnie dostępne i poznawalne. Każdemu więc człowiekowi przysługuje prawo wydawania o nim sądu. Jeżeli nie znajdzie w nim niczego, co by przekraczało jego własną, ludzką, skończoną miarę i sposób działania, wolno mu uznać takie zjawisko za ludzkie i naturalne. Jeśli jednak z właściwości faktów towarzyszących głoszeniu objawienia jasno wynika, że mogły one być zdzia-

¹³ Tamże, s. 353—363.

lane tylko mocą Bożą, człowiek zmuszony jest przyjąć wiarą to, co przez te fakty zostało mu ogłoszone.

Ponieważ punktem centralnym faktyczno-zjawiskowej strony Bożego objawienia jest zawsze osoba jego przekaziciela, stąd stanowi ona zarazem pierwsze kryterium objawienia. Dlatego trzeba poddać badaniu najpierw zjawisko osobowości Bożego wysłannika, tj. jego inteligencję, charakter, dążenia i zamiary, a następnie jego historię, czyli dokonane przez niego cuda (*Wundertaten*) i towarzyszące mu cudowne wydarzenia (*Wunderbegebenheiten*). Bóg posługuje się cudem, jak również wypełnieniem się dawnych proroctw, aby skierować uwagę ludzi na swego wysłannika i jego dzieło, a zarazem potwierdzić w bezpośredni sposób jego misję. Pośrednio zaś, tj. na drodze refleksji, cud stanowi również dowód zaistnienia Bożego objawienia, ponieważ Bóg nie mógłby cudownie potwierdzać zwykłej, przez człowieka wynalezionej nauki (por. J 9, 33).

W zastosowaniu do objawienia chrześcijańskiego za podstawowy, a ściśle biorąc jedyny cud, uważa Drey samą osobę Chrystusa i Jego pojawienie się na ziemi. Wszystkie inne czyny Jezusa są tylko naturalnym następstwem cudu Wcielenia. Właściwy więc dowód z cudów na rzecz chrześcijaństwa polega w pierwszym rzędzie na działaniach przez Chrystusa cudach w świecie ducha: mądrości, dobroci i świętości. Cuda te nie tylko udowadniają Jego boskie posłannictwo, lecz samą Jego Boską naturę. Natomiast cuda zewnętrzne, świadczące o Boskiej wszechmocy Chrystusa, stanowią jedynie uzupełnienie właściwego dowodu. Podobnie wobec całości głoszonej przez Niego nauki cuda udowadniają najpierw jej Boskie pochodzenie, a dopiero drogą logicznego wynikania także prawdziwość, ponieważ Bóg nie mógłby poświadczać błędnej nauki. Faktycznie jednak niektóre cuda mogą uwierzytelniać jakieś prawdy wiary, np. wskrzeszenie Łazarza prawdę o powszechnym zmartwychwstaniu. Mogą również pouczać przez swój symboliczny charakter (por. Mt 11, 4 nn.; 9, 1—8).

Z kolei należy ocenić głoszoną przez Chrystusa naukę, ale nie abstrakcyjnie, tj. zestawiając ją bądź ze zdolnościami ludz-

kiego umysłu w ogóle, bądź z potrzebami ludzkiej duszy, co prowadziłoby tylko do stwierdzenia możliwości objawienia, a nie jego konieczności. Treść objawienia należy odnieść do konkretnej, historycznej osoby Bożego Wysłannika pytając, czy w określonych warunkach można wyjaśnić genezę Jego nauki na drodze ludzkiej, tj. przy uwzględnieniu wszystkich towarzyszących jej okoliczności historycznych. Dopiero w świetle takiej analizy chrześcijaństwo ukazuje się nie tylko jako zgodne z ludzkim rozumem, tj. prawdziwe, moralnie dobre i celowe oraz odpowiadające najgłębszym pragnieniom człowieka, lecz także jako rzeczywiście objawione przez Boga. Analogicznie patrzy Drey na wszystkie późniejsze, czyli nieewangelijne cuda chrześcijaństwa, tj. na cały jego dalszy rozwój, oceniając je jako naturalne i konieczne następstwo pierwszego i największego cudu, jakim jest sama osoba Chrystusa.

Tego rodzaju syntetyczne wiązanie kryteriów zewnętrznych z wewnętrznymi nie może, zdaniem Dreya, odbywać się z pozycji czysto obiektywnej. Zgodnie bowiem z psychologicznym prawem, o którym mówi ewangelia (por. J 7, 17), do wiary nie można dojść na drodze tylko intelektualnej. Stąd badanie kryteriów objawienia wymaga zaangażowania całej istoty człowieka, która powinna dać się porwać, wstrząsnąć i poruszyć wielkością Bożych cudów. Dzięki temu człowiek stanie się bardziej podatny na przyjęcie samej treści objawienia, niejako wchłaniając poznawaną przez siebie prawdę i czyniąc ją przedmiotem własnego doświadczenia religijnego. W ten sposób poprzez osobisty akt wiary dociera człowiek religijny do żywej osoby Jezusa Chrystusa nawiązując z Nim wewnętrzny kontakt, który obejmuje całą ludzką psychikę.¹⁴

ZAKOŃCZENIE

W przedstawionej refleksji apologetycznej J. S. Dreya nad funkcją cudu jako kryterium objawienia można bez trudu odnaleźć elementy uwarunkowane czasem, tj. z dzisiejszego punktu widzenia mające wartość jedynie historyczną. Należy do

¹⁴ Tamże, s. 374—380.

nich np. wyrosły z idealistycznej filozofii niemieckiej podział na świat idealny i realny, tj. świat materii i ducha. Wiąże się z tym ważne w systemie Dreya rozróżnienie cudu, który się dokonuje na płaszczyźnie zmysłowo-zjawiskowej, od natchnienia, należącego do dziedziny ludzkiego ducha. Również z ówczesnej filozofii zapożyczył Drey dualizm władz poznawczych człowieka, a od Schleiermachera przypisywanie szczególnej roli uczuciu w przeżyciu religijnym.

Znajdują się jednak w opracowanej przez Dreya teorii cudu liczne elementy, które ze względu na swą biblijno-patrystyczną genezę zbliżają jego apologetykę do dzisiejszych ujęć, szczególnie W. Kaspera. Wprawdzie Drey nie powołuje się wprost na Pismo św. ani na Augustyna, ale jego pojęcie cudu wyrasta z tego nurtu tradycji chrześcijańskiej. Umieszczając cud w zjawiskowej sferze rzeczywistości nie pozostawał Drey na tej płaszczyźnie, lecz widział w cudzie odbicie wyższej, nadnaturalnej przyczynowości. Podobnie dzisiaj podkreśla się, że człowiekowi Biblii, kiedy stawał wobec cudownych wydarzeń, nazywając je „mocami” czy „znakami”, obce było pojęcie prawa natury. Cud kierował jego wzrok ku górze, do Boga. Cała rzeczywistość była dla niego cudowna, ponieważ ujmował ją nie jako naturę, lecz jako dzieło Boga-Stwórcy. Dlatego biblijne wyobrażenie cudu jest religijne i teologiczne, nastawione na wiarę i oddanie chwały Bogu, nie zaś przyrodniczo-naukowe.¹⁵

Nie wdając się w szczegółowe rozważania nad pojęciem prawa natury przerzuca Drey ciężar problematyki cudu na stwórcze działanie Boże. Mówi przy tym o symbolicznym charak-

¹⁵ *Bei diesen Zeichen handelt es sich um ausserordentliche, unerwartete Ereignisse, die ein Stauen und ein Sich-Wundern beim Menschen hervorrufen. Dabei richtet sich der Blick jedoch nicht auf die Natur und ihre Gesetze; der Begriff des Naturgesetzes ist dem antiken Menschen fremd. Das Wunder richtet den Blick nach oben, auf Gott. Der biblische Mensch betrachtet die Wirklichkeit nicht als Natur, sondern als Kreatur; deshalb ist ihm letztlich alle Wirklichkeit wunderbar. Bei der Wunderproblematik der Schrift geht es also nicht um eine naturwissenschaftliche, sondern um eine religiöse und theologische Frage; es geht um den Glauben und die Verherrlichung Gottes.* W. Kasper, dz. cyt., s. 108 n.

terze cudu, który jako zjawisko realne stanowi odbicie tego, co idealne i nadnaturalne. Analogicznie stwierdza dzisiejsza teologia, że problem cudu nie może być ani pozytywnie, ani negatywnie rozwiązany w kategoriach przyrodniczo-naukowych. Chodzi w nim bowiem nie tylko o konkretne cudowne zjawisko, lecz o sens całej rzeczywistości, który się w tym zjawisku symbolicznie wyraża. Biblijne określenie stosunku Boga do świata zakłada, że Bóg szanuje stworzone przez siebie prawa natury także wtedy, kiedy przemawia w szczególny sposób do człowieka poprzez cudowne wydarzenie. Intensywność działania przyczyn stworzonych jest wprost, a nie odwrotnie proporcjonalna do intensywności Bożego działania.¹⁶

Zarówno Drey jak i dzisiejsza literatura biblijno-teologiczna wydobywają z cudu jego budzącą zdziwienie niezwykłość, która jednak sama z siebie nie jest jednoznaczna i stąd wymaga interpretacji. Interpretacji tej dostarczyć może tylko objawienie, w którym słowo i czyn są nierozdzielnie związane, jak to wyraźnie potwierdziła soborowa konstytucja *Dei Verbum*.¹⁷

W teorii objawienia wypracowanej przez założyciela szkoły tybińskiej cud jest zarówno formą objawienia jak i formą jego spostrzegania przez człowieka, nie zaś bezpośrednim dowodem faktu objawienia. Dlatego Drey mówi o rozpoznawaniu cudu przy pomocy religijnego, a nie empirycznego rozumu. Również dzisiaj podkreśla się, że cud należy do dziedziny religijnej.

¹⁶ *Innernaturwissenschaftlich kann die Frage nach dem Wunder weder positiv noch negativ beantwortet werden, denn die Frage nach dem Wunder betrifft nicht nur den Sinn dieses oder jenes Ereignisses, sondern die Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit, wie er sich in einem bestimmten Ereignis symbolisch verdichtet. (...) In dieser Sicht gilt, dass Gott gerade dann, wenn er ein Geschehen zum besonderen Zeichen seines Heilshandels macht, er dieses eben dadurch in seine weltliche Eigenständigkeit freisetzt. Als Grundgesetz des biblischen Gott-Welt-Verhältnisses kann also gelten, dass die Einheit von Gott und Welt und die Eigenständigkeit der Kratur nicht im umgekehrt proportionalen, sondern im gleichen Verhältnis zueinander stehen.* Tamże, s. 111.

¹⁷ *Zum Wunder gehört auf der phänomenalen Ebene das Ausserordentliche, Aufsehen und Staunen Erregende. Dieses ist jedoch aus sich vieldeutig. Seine Eindeutigkeit erhält es erst durch das begleitende und im Glauben angenommene Verkündigung. Das Vatikanum II beschreibt dieses Verhältnis von Wort und Tat (...) Tamże, s. 111 n.*

Stanowi on akt osobowej inicjatywy ze strony Boga, a zarazem ucieleśniony znak tej inicjatywy. Cud jest nie tylko mową Boga do człowieka, ale jednocześnie zawiera Jego wymagania.¹⁸ Oznacza to, że wydarzenie jakiegoś może być rozpoznane jako cud jedynie przez wiarę. W obu więc ujęciach cud nie wymusza wiary, lecz prowokuje i uwierzytelnia jej wolną decyzję.¹⁹

Wspólnym postulatem Dreya i posoborowej myśli teologicznej jest wiązanie cudów ewangelijnych z osobą Jezusa. Warto przy tym podkreślić, że przypomniana przez sobór idea królestwa Bożego, które się ujawniło w słowach i czynach, a przede wszystkim w samej osobie Chrystusa (KK 4), leżała u podstaw teologii szkoły tybińskiej. Cuda Jezusa oznaczają, według Kaspera, wkroczenie tego królestwa w nasz konkretny, rzeczywisty świat, dla którego są znakami nadziei. Zamiast charakteryzować je negatywnie i arbitralnie, jako tylko naruszenie praw natury, Kasper widzi w nich raczej wyraz włączenia całej doczesnej rzeczywistości do Bożej ekonomii zbawienia. Cudów Jezusa nie można odrywać od Jego orędzia o nadchodzącym królestwie Bożym. Jezusowi bowiem szło nie o lepszy świat, lecz o nowy świat. Cuda są znakami Jego posłannictwa i wszechmocy, a jednocześnie stanowią znak znizenia się Boga w Chrystusie. Z jednej strony mają wywołać wolną decyzję człowieka pójścia za Chrystusem, z drugiej zaś są Jego odpowiedzią na wiarę, która czyni wierzącego zdolnym do przyjęcia cudu.²⁰

Pomimo stwierdzonych podobieństw nie można zapominać

¹⁸ *Zum Wunder gehört auf den religiösen, durch Wort erschlossenen Ebene, dass es einer persönlichen Initiative Gottes entspringt. Das Besondere des Wunders liegt also auf der Ebene der persönlichen Anrede und der persönlichen Anspruchs Gottes, einer Anrede und eines Anspruchs, die sich dadurch als mächtig erweisen, dass sie sich zeichenhaft verleiblichen.* Tamże, s. 112.

¹⁹ *Aufgrund der geschöpflichen und geschichtlichen Vermittlung ist das wunderbare Ereignis aus sich vieldeutig. Diese Vieldeutigkeit ist aber der Raum der Freiheit für die Entscheidung des Glaubens. Als Tat Gottes ist das Wunder nur im Glauben erfahrbar. Das Wunder erzwingt also den Glauben nicht. Es fordert ihn vielmehr heraus und es beglaubigt ihn.* Tamże.

²⁰ Tamże, s. 112—116.

o zasadniczej różnicy dzielącej apologetyczne ujęcie cudu od biblijno-teologicznego. Drey wypracował swoją koncepcję w ramach własnego systemu apologetyki naukowej, której był twórcą. Wyraźnie przy tym stwierdzał, na przykładzie ówczesnego sporu o sens prorocत्व starotestamentalnych, że chociaż apologetyka korzysta z usług egzegezy, to obie muszą pozostać na właściwych sobie płaszczyznach badawczych.²¹ Podobnie W. Kasper przyznaje, że jego wypowiedzi na ten temat wskazują jedynie na możliwość teologicznej teorii cudu, ale nie wyczerpują samego zagadnienia.²² Dlatego również przed dzisiejszą apologetyką staje zadanie przemyślenia na nowo problematyki cudu. Przy tym, jeśli apologetykę pojmuje się jako naukę o apologii, powinna ona nastawić się nie na uwydatnianie siły dowodowej cudu, lecz na badanie jego funkcji w całości chrześcijańskiego objawienia.

Apologetische Reflexion
über die Rolle des Wunders in der Offenbarung

Zusammenfassung

In Anknüpfung an die gegenwärtige biblisch-theologische Literatur zum Thema des Wunders stellt der Verfasser die Theorie des Wunders im apologetischen System von J. S. Drey, dem Begründer der katholischen Tübinger Schule, übersichtlich dar. Zu diesem Zweck bespricht er zuerst drei „Wunder“, die in dem Bereich der Beziehung zwischen Natur und Übernatur bestehen. Das erste betrifft die Entstehung der Natur selbst. Sie empfing ihr Sein durch den schaffenden Willen Gottes und ist daher die ursprüngliche Offenbarung Gottes. Aus diesem Grunde hat alles Natürliche, im Einzelnen wie im Ganzen, zwei Seiten, ein göttliches oder übernatürliches Angesicht und ein Naturgesicht. Das zweite Wunder ist die Art und Weise, auf welche die Natur aus dem Übernatürlichen entstanden ist. Dies Wunder konnte sich nicht in

²¹ J. S. Drey, dz. cyt., s. 350 n., przyp. 1.

²² *Mit dem Gesagten ist wenigstens im Ansatz die Möglichkeit einer theologischen Theorie des Wunders aufgezeigt. Eine adäquate Theologie des Wunders, die allen gegenwärtigen Ansprüchen gerecht wird, ist freilich weithin noch ein Desiderat, dessen Erfüllung in diesem Zusammenhang nicht erwartet werden kann.* W. Kasper, dz. cyt., s. 111.

einem Moment vollziehen, sondern verlangte wieder die schöpferische Tätigkeit Gottes. Das dritte Wunder besteht darin, dass ausserordentliche Gottesprovidenz durch geschichtliche Offenbarung in die Welt eingegriffen hat.

Die Formen der geschichtlichen Offenbarungstätigkeit Gottes bestehen nach der Meinung von Drey in dem eigentlichen Wunder innerhalb der körperlich-materiellen Welt und in der Inspiration des menschlichen Geistes. Sie sind zugleich die beiden Formen der Wahrnehmung der Offenbarung von Seite des Menschen. Bezüglich des Wunders behauptet Drey, dass der Kausalnexus, dessen Mangel der empirische Verstand in der Wundererscheinung feststellt, lediglich eine Widerspiegelung der höheren, göttlichen Kausalität ist. Das Wunder als äusseres Faktum ist darum Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, aber ein Urteil über seinen Charakter als Gottesintervention hängt von der religiösen Vernunft ab. Die einzelnen Wunder muss man in Verbindung mit der konkreten Person des Vermittlers der Offenbarung betrachten, zugleich mit Berücksichtigung der Einheit aller Offenbarungskriterien, sowohl der äusseren als auch der inneren. Was die Person Christi anbetrifft, so ist sie selbst das grundlegende Wunder des Christentums, von dem alle andere Wunder und Wunderbegebenheiten sich konsequent herleiten.

Zum Abschluss stellt der Verfasser aktuelle Elemente dieser historischen Theorie mit dem Postulat von W. Kasper zusammen, um einen naturwissenschaftlichen Begriff des Wunders zu verlassen und zu seiner biblischen Auffassung zurückzukehren. Die Apologetik der Gegenwart jedoch kann weder die früheren Lösungen der Problematik mechanisch übernehmen noch einfach die jüngeren biblisch-theologischen Leistungen auf diesem Gebiet in Anspruch nehmen. Sie muss im Gegenteil ihre eigene Theorie des Wunders ausarbeiten, im besonderen wenn sie bewusst eine Wissenschaft der Apologie des Christentums, nicht aber dessen praktische Apologie selbst sein will.

T. Gogolewski