

Andrzej Anderwald

Cud a nauki przyrodnicze w teologii protestanckiej

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 7, 25-44

2000

Artykuł został 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.

Ks. Andrzej Anderwald

CUD A NAUKI PRZYRODNICZE W TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Wprowadzenie

Powstały w XVI w. protestantyzm, charakteryzujący się fideizmem i indywidualizmem oraz sceptycznym odniesieniem do racjonalnego poznania i związanych z nim typów rozumowań, stał się przyczyną zakwestionowania wielu tradycyjnych rozwiązań w teologii, w tym także w kwestii cudu. Znaczący wpływ na interpretację cudu w protestantyzmie wywarły zasadniczo poglądy trzech myślicieli: M. Lutra (1483-1546), E. Kanta (1724-1804) i F.D. Schleiermachera (1768-1834)¹. Autorzy ci dokonali subiektywizacji problematyki cudu. Tym samym charakterystyczne dla scholastyki tomistyczne rozumienie cudu, zmierzające do jego obiektywizacji, zostało zakwestionowane przez teologów protestanckich. Według nowego opracowania problematyki cudu przez teologię protestancką zaczęto cud pojmować jako wydarzenie słowa Bożego działającego w duszy człowieka, i to przede wszystkim jako wydarzenie wiary. Dokonana redukcja cudu do wydarzenia czysto wewnętrznego, do egzystencjalnego przeżycia, jednoznacznie wyznaczała jego relację do przyrody, którą myśliciele protestanci pierwszej połowy XX w. rozumieali deterministycznie, w duchu fizyki klasycznej. O interwencji Boga w bieg przyrody mogłaby być mowa, zdaniem wielu z nich, je-

¹ Wymienionych autorów uważa się powszechnie za najważniejszych myślicieli stojących u początku protestantyzmu, których poglądy wywarły istotny wpływ na teologię protestancką. Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, wyd. 2, s. 163; B. Bron, *Das Wunder*, Göttingen 1979, wyd. 2, s. 48, 65.

dynie w przypadku zrezygnowania z aktualnie wiążącego pojęcia przyrody oraz właściwie pojętej chrześcijańskiej wiary. Znamienna dla teologii liberalnej i egzystencjalnej tendencja do radykalnego oddzielania teologii od nauk przyrodniczych znalazła swoje odzwierciedlenie w podejściu do zagadnienia cudu. Cud został potraktowany jako kategoria wyłącznie teologiczna, która przez nauki przyrodnicze nie może zostać ani zakwestionowana, ani też potwierdzona. Wśród autorów protestanckich pierwszej połowy XX w., negujących możliwość jakiegokolwiek łączenia nauk przyrodniczych z problematyką cudu, jako najbardziej reprezentatywne przyjąć można poglądy: Wilhelma Herrmanna (1846-1922), Rudolfa Bultmanna (1884-1976), Fryderyka Gogartena (1887-1967) i Ernsta Troeltscha (1865-1923)².

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie poglądów na temat cudu i jego relacji do nauk przyrodniczych w liberalnej teologii protestanckiej. Realizacja tak określonego celu przebiegać będzie na czterech etapach, w których omówione zostaną kolejno poglądy wymienionych myślicieli. Ich koncepcje cudu zostaną przedstawione na tle i w powiązaniu z takimi pojęciami, jak: wiara, nauka, świat oraz relacja wiara - nauka.

1. Cud jako ingerencja Boga w życie człowieka

Wilhelm Herrmann³ rozumie cud dość ogólnie jako interwencję Boga w konkretną egzystencję człowieka. Klucz do zrozumienia jego myśli na temat cudu stanowi jego nauka o świecie i objawieniu.

W swych poglądach o świecie ogranicza się zasadniczo do rozważań o przyrodzie, którą definiuje w aspekcie jej niezmiennych i powszechnie obowiązujących praw. Wszystko, co się w niej dokonuje, można sobie wprawdzie wyobrazić w oderwaniu od jej praw, ale bez nich nie sposób udowodnić ani jednego z jej zdarzeń⁴. Jako przyrodę Herrmann traktuje to

² Do poglądów wymienionych autorów na temat rozumienia cudu (w tym szczególnie jego relacji do nauki i praw przyrody) jako znaczących, odwołują się w swych opracowaniach problematyki cudu także: G. Marquardt, *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie*, München 1933, s. 27-37, 49-59, 305-313; B. Born, *Das Wunder*, s. 120-125.

³ Herrmann Wilhelm (1846-1922) teolog ewangelicki, dogmatyk. Główne tematy działalności naukowej Herrmanna dotyczyły: problematyki relacji objawienia do historii, religii do objawienia, rozdziału pomiędzy religią a nauką. Uprawiana przez niego teologia posiadała rys apologijny. Zob. F. Gogarten, *Theologie und Geschichte*, ZThK 50(1953), s. 363-394.

⁴ W. Herrmann, *Offenbarung und Wunder*, Gießen 1908, wyd. 2, s. 40.

wszystko, co wyraża wymiar kosmiczno-cielesny rzeczywistości, który może być przedmiotem poznania nauk przyrodniczych, tzn. w sensie możliwej do udowodnienia empirycznie rzeczywistości⁵. Wszystko to, czego nie daje się ująć w kategoriach przestrzenno-czasowych i co nie może zostać połączone ze sobą przy pomocy kategorii przyczynowości, nie należy do przyrody i nie można udowodnić, że stanowi to jej część. Natomiast wszystko to, co w świecie można udowodnić, odsłania zawsze pewną prawidłowość; to zaś, co takiej prawidłowości nie zawiera i co tym samym nie może być udowodnione, musi być oddzielone od nauki jako nieprawdziwe i pozorne⁶. Stąd przedmiotem materialnym nauki może być jedynie przyroda albo dające się udowodnić prawidłowości występujące w świecie. Takie określenie nauki prowadzi do wyraźnego jej oddzielenia od porządku wiary. W przypadku nauki mamy bowiem do czynienia z rzeczywistością, którą można udowodnić, natomiast w przypadku wiary z rzeczywistością, którą można jedynie przeżyć⁷. Wypowiedzi, dotyczących prawidłowości w naturze, które silnie oddziałują na mentalność człowieka, nie można rozpatrywać na tej samej płaszczyźnie, co wypowiedzi na temat wiary. Religijna wiara nie może więc być nigdy zakorzeniona w poznaniu naukowym, lecz jedynie w przeżyciach poszczególnego człowieka⁸. Dlatego te dwa sposoby myślenia domagają się według Herrmanna wyraźnego rozróżnienia. Bóg, jako przedmiot wiary, znajduje się poza zakresem wszelkiego dającego się udowodnić doświadczenia; nawet najmniejsze ślady Jego obecności w poznawalnej przez człowieka rzeczywistości są nie do odkrycia przy pomocy metod naukowych⁹. Nauka pozostaje więc istotowo wolna od Boga. Mimo podkreślania przez Herrmanna zasadniczego rozdziału pomiędzy nauką a wiarą odnaleźć można u niego sporadyczne wypowiedzi wskazujące na potrzebę uwzględnienia przez teologię idei przyrodniczych¹⁰. Rozwinięcie tych sugestii nastąpi jednak dopiero u późniejszych autorów protestanckich.

⁵ W. Herrmann, *Der Christ und das Wunder*, w: tenże, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. II, München 1967, s. 174.

⁶ W. Herrmann, *Schriften zur Grundlegung der Theologie*, Bd. I, München 1966, s. 244.

⁷ Tamże, s. 249; por. E.H. Quapp, *Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann*, Göttingen 1980, s. 38n; G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 51; G. Koch, *Herrmann Wilhelm*, RGG III, s. 275.

⁸ W. Herrmann, *Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit*, w: *Schriften*, Bd. I, s. 249n.

⁹ W. Herrmann, *Offenbarung*, s. 32; por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 53.

¹⁰ Tamże, s. 36.

Ostatecznie przyjęte przez Herrmanna rozumienie nauki i przyrody określić można jako czysto immanentne, które pozostaje w całkowitej opozycji do rzeczywistości transcendentnej, będącej przedmiotem wiary. To oddzielenie wiary od nauki uważa on za konieczne. Brak zachowania konsekwentnej różnicy pomiędzy nimi stanowi zagrożenie dla chrześcijańskiej egzystencji, której grozi skostnienie¹¹.

Drugim, obok przyrody, istotnym elementem dla nauki Herrmanna o cudzie jest objawienie. Rozumie je najpierw jako samoobjawienie się Boga, który dostarcza człowiekowi niezaprzeczalnego dowodu swojej miłości¹²; następnie jako treść, która stanowi sumę Bożej nauki w znaczeniu idei życiowych. Przez objawienie Bóg pragnie wyzwolić człowieka z grzechu, jak i przesytu wywołanego przez świat oraz samego człowieka i otwiera przed nim nową rzeczywistość¹³. Szczególnie w spotkaniu z Jezusem i w doświadczeniu Jego duchowego oblicza człowiek zostaje ogarnięty przez ową nową cudowną rzeczywistość. Wiara w Jezusa daje człowiekowi zaufanie do innej, pełnej mocy rzeczywistości i tego wszystkiego, co się z nią łączy¹⁴. Akcent w objawieniu kładzie więc Herrmann nie tyle na przekazaną treść, ile na bezpośrednie doświadczenie objawiającego się Boga. Ostatecznie podłoże dla jego nauki o cudzie tworzą z jednej strony objawienie i związana z nim wiara, z drugiej zaś - jego rozumienie nauki i przyrody.

W rozumieniu przez Herrmanna cudu można wyróżnić dwa elementy: (a) pozytywny - czyli możliwość przeżycia Bożej mocy; (b) negatywny - niemożliwość wyrażenia zdarzenia cudownego w kategoriach przyrodniczych. Pierwszy wskazuje na doświadczenie w cudzie szczególnej Bożej opieki, co prowadzi nie tylko do ufności wobec Boga, ale także daje człowiekowi możliwość uświadomienia sobie Jego mocy nad nim¹⁵. Drugi element, związany istotowo z pierwszym, wskazuje na rodzaj rzeczywistości, która otwiera się przed człowiekiem w momencie przeżywania Bożej opieki, i stanowi jednocześnie zdarzenie cudowne. W aspekcie negatywnym cud stanowi więc dla Herrmanna zdarzenie *supra et contra naturam* i to w sposób radykalniejszy niż miało to miejsce w scholastyce¹⁶. Jako wyraz Bożej

¹¹ Tamże, s. 37.

¹² Tamże, s. 12; por. E.H. Quapp, *Selbstoffenbarung*, s. 101-114.

¹³ W. Herrmann, *Der Begriff der Offenbarung*, w: *Schriften*, Bd. I, s. 130-132.

¹⁴ W. Herrmann, *Der Christ*, s. 175; tenże, *Offenbarung*, s. 22; tenże, *Der Begriff*, s. 133-136; por. E.H. Quapp, *Selbstoffenbarung*, s. 64.

¹⁵ W. Herrmann, *Offenbarung*, s. 67n.

¹⁶ Tenże, *Der Christ*, s. 205; tenże, *Offenbarung*, s. 71.

opieki cud zostaje przez niego określony mianem wydarzenia przeciwnego zasadzie prawidłowości porządku przyrody i stałego powiązania wszystkich jej elementów. Cud zostaje więc u niego wyraźnie odgraniczony od naturalno-przyczynowego rozwoju zdarzeń dokonujących się w przyrodzie. W takim kontekście nie jest łatwo ująć w sposób klarowny rozumienie cudu. Trudno sobie wyobrazić zjawisko, które dokonuje się w przyrodzie i równocześnie znajduje się poza jej prawidłowościami, gdyż zachodzi tu wewnętrzna sprzeczność. W wyniku tej sprzeczności nie ma jednak potrzeby zrezygnowania z samego pojęcia cudu, gdyż jego zakorzenienie znajduje się w obszarze ludzkiego przeżycia i nie potrzebuje żadnego dowodu. Cud nie pozwala wyrazić się jako wydarzenie porównywalne ze zjawiskami przyrody i zgodne z jej prawami, wobec tego nie może również zostać zakwestionowany przez nauki przyrodnicze¹⁷. Tym samym odrzucone zostaje przez Herrmanna jednoznacznie ujmowanie cudu jako interwencji Boga w obszar przyrody.

Gdy idzie o interpretację przekazów o cudach biblijnych, traktuje je nie jako fakty historyczne zaistniałe w przeszłości, lecz jako relacje mające znaczenie w teraźniejszości dla życia konkretnego człowieka, który ma troszczyć się o pozytywne nastawienie do tych przekazów. Ponadto człowiek zobligowany objawioną miłością Boga w Chrystusie, ma starać się, by jego własne życie stawało się coraz bardziej cudem. Cuda biblijne znajdują się w ścisłej łączności z chrześcijańską wiarą w Boga. Ich przeżywanie w wierze staje się dla człowieka, którego zawarte w Biblii słowo doprowadziło do Chrystusa, źródłem błogosławieństwa¹⁸. Herrmann zauważa jednak, że wiara nie przymusza kategorycznie do uznania relacji o cudach biblijnych, lecz skłania, aby w zachowanych we wspólnocie chrześcijańskiej relacjach stale szukać śladów cudu. Dzięki temu wiara umacnia się i prowadzi do osobistego przeżycia Bożej mocy. Człowiek, u którego rodzi się autentyczna wiara w żywego Boga, może nie tylko przeżywać, ale i czynić cuda¹⁹.

Podsumowując poglądy Herrmanna, można przyjąć, że przyjęta przez niego koncepcja cudu jako zdarzenia wykraczającego w sposób radykalny poza prawa przyrody i związanie go jedynie ze sferą ludzkich przeżyć i wolności moralnej człowieka, wyklucza *a priori* jakąkolwiek możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w procesie jego rozpoznania. Nauki te nie mogą badać czegoś, co znajduje się poza prawidłowościami przyrody, gdyż pozostaje to

¹⁷ W. Herrmann, *Der Christ*, s. 182.

¹⁸ W. Herrmann, *Offenbarung*, s. 63.

¹⁹ W. Herrmann, *Der Christ*, s. 205; tenże, *Offenbarung*, s. 71.

nieuchwytnie dla ich metod badań. Przy tego rodzaju określeniu cudu Herrmann zbliża się do poglądów Seeberga i Stanga²⁰, z którymi podejmuje dyskusję na temat cudu w swej pracy *Offenbarung und Wunder*. Jednakże w jego koncepcji istnieje znacznie większy rozłam pomiędzy cudem a światem przyrody. Szczególnie ujęcie przez niego cudu w kategoriach zdarzenia *contra et supra naturam* - zdaniem Brona - wyraża w paradoksalny sposób totalną nieporównywalność religijnego doświadczenia i naukowego poznania i podkreśla, że pomiędzy poznaniem świata a religijnym doświadczeniem, nauką a religią, zachodzi absolutny dualizm²¹. Przyjęta przez niego dualistyczna koncepcja rzeczywistości wyklucza tym samym udział nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu, ale także wszelką możliwość współpracy pomiędzy tymi naukami a teologią. Ten radykalny rozdział, jednak został później złagodzony przez kontynuatorów myśli Herrmanna, co doprowadziło z kolei do ujawnienia się indywidualnych różnic w ujmowaniu problematyki cudu.

2. Egzystencjalna interpretacja cudu

Rudolf Bultmann²², podobnie jak jego nauczyciel Herrmann, na tle rozdziału pomiędzy rzeczywistością religijną a nauką tworzy subiektywną koncepcję cudu, której nadaje własną oryginalną interpretację.

Postulowany przez Bultmanna obraz świata jest rezultatem metodycznego badania zachodzących w nim zjawisk, szczególnie przez nauki przyrodnicze. Wszystko to, co stanowi przedmiot ich badań, wyznacza równocześnie zakres świata zewnętrznego. Nauki te charakteryzują się: (a) dążeniem do zdobycia poznania, które umożliwiłoby im w dalszej kolejności poznanie prawdy, tzn. chęć poznać, czym są w rzeczywistości badane zjawiska, jaka jest ich istota²³; (b) stałym rozwojem w badaniu tego, co niezbadane;

²⁰ Zob. R. Seeberg, *Christliche Dogmatik*, Bd. I, Erlangen-Leipzig 1924, s. 356-362; C. Stange, *Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie*, Leipzig 1907.

²¹ Por. B. Bron, *Das Wunder*, s. 124; por. E.H. Quapp, *Selbstoffenbarung*, s. 39.

²² Bultmann Rudolf (1884-1976) teolog ewangelicki, historyk, filozof, twórca tzw. egzystencjalizmu biblijnego, współtwórca kierunku badań *Formgeschichte*; jako pierwszy zastosował tzw. metodę morfologiczną-histeryczną do Ewangelii synoptycznych. Rozgłoszyskał przez głoszony program demitologizacji Nowego Testamentu. Zob. *Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann* 1967-1974, ThR 39(1974), s. 91-93.

²³ R. Bultmann, *Wissenschaft und Existenz*, w: *Ehrfurcht vor dem Leben*. Albert Schweitzer. *Eine Freundesgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Bern 1954, s. 30. Bultmann zapoznaje tu jednak istotną właściwość współczesnych nauk przyrodniczych, które nie dążą do poz-

(c) obiektywizującym charakterem widocznym szczególnie w ich procesie badawczym. Jeśli nauka chce badać i tym samym poznać pewne zjawiska, czyni je przedmiotem myślenia. Czysto naukowe myślenie likwiduje jednak tzw. charakter spotkania z badanymi zjawiskami i zachowuje dystans pomiędzy podmiotem dokonującym naukowej obserwacji a obserwowanym przedmiotem²⁴. Istotny wpływ na obraz świata posiadają niezmiennie i powszechnie obowiązujące prawa przyrody, którym wszystko w naturze zostaje podporządkowane. Bultmann stawia znak równości pomiędzy pojęciem przyrody a zachodzącymi w niej prawidłowościami, leżącymi u podstaw wszystkiego, co dokonuje się w świecie. Sama myśl o prawidłowości, o regularnych, zgodnych z prawem powiązań przyrody nie wywodzi się ze współczesnych nauk, ale należy według niego do samego istnienia i jest to całkowicie pierwotna myśl, która w nauce została jedynie wykształcona²⁵.

Proponowany przez Bultmanna obraz świata posiada charakter deterministyczny i nie dopuszcza jakichkolwiek zdarzeń wyjątkowych, które dokonywałyby się poza prawidłowościami przyrody. Chociaż autor ten opowiada się za ciągłym rozwojem nauk przyrodniczych i związanym z nim wzrostem poznania rzeczywistości - co prowadziłoby do relatywizacji mechanistycznej przyczynowości w świecie - to jednak zmianom tym nie przyznaje żadnego znaczenia dla praktycznego życia człowieka, który w swym działaniu zawsze opiera się na przekonaniu o stałych powiązaniach pomiędzy zjawiskami²⁶.

Przyjęta koncepcja świata uniemożliwia przyjęcie istnienia wydarzeń, które dokonywałyby się w przyrodzie i równocześnie stałyby poza jej prawami i jej wewnętrzną prawidłowością. Przyroda i wszelkie związane z nią myślenie jest zatem wolne od Boga. Konstytutywne dla człowieka myślenie oparte na prawidłowościach przyrody nie wyklucza religijnego myślenia. Te dwa rodzaje myślenia nie mogą równocześnie działać w człowieku i należy je od siebie rozdzielić²⁷; nie mogą one również na siebie wzajemnie oddziaływać. W tym punkcie Bultmann, podobnie jak Herrmann, stoi na stanowi-

nia istoty badanego zjawiska, ale zadawają się jedynie dokładnym jego opisem. Por. F. Dessauer, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Freiburg 1958, s. 348.

²⁴ R. Bultmann, *Wissenschaft*, s. 30n.

²⁵ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, w: tenże, *Glauben und Verstehen*, Bd. I, Tübingen 1954, wyd. 2, s. 215; por. A. Brunner, *Naturwissenschaftliche Kategorien bei Bultmann*, SdZ 171(1962\63), s. 161-175.

²⁶ H. Schwarz, *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann*, Stuttgart 1966, s. 49; B. Born, *Das Wunder*, s. 141.

²⁷ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 225.

sku radykalnego oddzielenia wiary od nauki. Wykluczenie możliwości wpływania nauki na wiarę, pozwala wierze na zachowanie niezależności od zmieniających się rezultatów nauk przyrodniczych. Ostatecznie więc opowiedzenie się za zamkniętym i czysto immanentnym pojęciem nauki, która honoruje jedynie wypowiedzi uzasadnione na podstawie prawidłowości natury, stanowi - jak zauważa Schwarz - zagrożenie dla teologii jako nauki²⁸.

Immanentne pojęcie nauki, które postuluje radykalny rozdział świata od rzeczywistości Bożej, stanowi u Bultmanna tło dla rozważań na temat cudu. Ogólnie można według niego wyróżnić dwa rodzaje cudów: (1) cud jako czyn Boga, w odróżnieniu od zdarzeń, które posiadają naturalną przyczynę albo pochodzą z woli i działania człowieka; (2) cud jako cudowne wydarzenie *contra naturam*, gdzie przez naturę rozumie się zachodzące w regularnym porządku zjawiska przyrody²⁹. To drugie ujęcie cudu jako *Mirakel*, czyli zdarzenie o charakterze niezwykłym, staje się dla Bultmanna, niemożliwe do przyjęcia przy obecnej znajomości praw przyrody. Za niewłaściwe uważa on ujmowanie cudu jako zdarzenia łamiącego stałe powiązania zjawisk przyrody, i to nie dlatego, że tego typu zdarzenie sprzeciwiałoby się wszelkiemu doświadczeniu, ale dlatego, że nie sposób uwolnić się od prawidłowości zawartych w przyrodzie³⁰. Cud jako *Mirakel* opiera się na tzw. wyższej przyczynowości różnej od przyczynowości funkcjonującej w przyrodzie. Tłumaczenie tej wyższej przyczynowości jako działania Bożego uznaje Bultmann za redukcję Boga do poziomu człowieka; Bóg posiadałby tu jedynie większą wiedzę i moc niż ludzie. Nie do przyjęcia jest również według niego działanie w przyrodzie dwóch konkurujących ze sobą przyczynowości³¹. Współcześnie coraz bardziej radykalna idea o prawidłowościach przyrody, o powszechnie doświadczanej w niej regularności, sprawia, że na jej tle wyraźniej - jako niemożliwe - przedstawia się zdarzenie określane jako *contra naturam*. Dodatkową trudność stanowi kwestia rozstrzygnięcia pomiędzy boskim albo nie-boskim autorstwem danego wydarzenia *contra naturam*. Przyjęcie Boga jako autora zakłada uprzednią wiarę w Niego oraz posiadanie odpowiednich kryteriów pozwalających stwierdzić, czy dany cud pochodzi od Boga czy też nie³².

²⁸ H. Schwarz, *Das Verständnis*, s. 52; por. R. Bultmann, *Zur Frage der Entmythologisierung*, Hamburg-Volksdorf 1952, s. 181n; tenże, *Wissenschaft*, s. 42.

²⁹ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 214; por. H. Waldenfels, *Offenbarung, Das Zweite Vatikanische Konzil auf den Hintergrund*, München 1969, s. 256.

³⁰ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 215.

³¹ Tamże, s. 216; por. R. Arendt, *Der Begriff des Wunders, besonders im Hinblick auf Bultmann und Kierkegaard*, NZSThR 12(1970), s. 147n.

³² Tamże, s. 216n; por. A. Brunner, *Naturwissenschaftliche Kategorien*, s. 174.

Po przeprowadzeniu odpowiedniej krytyki Bultmann rezygnuje z ujmowania cudu jako zdarzenia *contra naturam* wskutek związanych z nim trudności i sprzeczności. Nie wyklucza jednak cudu traktowanego jako czynu Boga, który stanowi przedmiot zainteresowania wiary. Takie rozumienie cudu jest nie do pogodzenia z cudem jako *Mirakel*, gdzie Bóg traktowany jest jedynie jako przyczyna, czyli jako kategoria obiektywnego myślenia³³. Cud jako czyn Boga nie oznacza dla Bultmanna jakiegokolwiek i gdziekolwiek stwierdzalnego w świecie wydarzenia (jak miało to miejsce w przypadku *Mirakel*), ponieważ sam Bóg nie jest empirycznie stwierdzalny. Cud jako czyn Boga pozostaje ukryty dla tego, kto nie dostrzega w nim Boga. Cud będący przedmiotem zainteresowania wiary nie jest cudem w znaczeniu wydarzenia możliwego do stwierdzenia. Gdy jednak mówi się, że cud uzasadnia wiarę, to jednak nie w sensie jakiegoś możliwego do stwierdzenia wydarzenia, które ma potwierdzić istnienie niewidzialnego Boga; wtedy bowiem ukrytość Boga byłaby porównywalna z niewidzialnością praw przyrody, a Bóg mógłby zostać utożsamiony ze światem. Wiary w cuda nie można oddzielać od wiary w Boga. Wiara w Boga jest dla Bultmanna warunkiem doświadczenia cudu; bez niej nie sposób danego czynu uznać jako cud Boga. Cud jako taki nie zostanie uznany, jeśli nie widzi się w nim Boga³⁴. Tym samym w oderwaniu od Boga nie ma ani wydarzenia cudownego ani możliwości jego poznania.

Ścisłe związanie cudu z wiarą w Boga implikuje możliwość dwojakiej interpretacji danego wydarzenia: dla naukowca posługującego się myśleniem obiektywizującym może stanowić ono jedynie element zwartego, pozbawionego luk porządku przyrody; dla człowieka wierzącego to samo wydarzenie może być czynem Boga. Tym samym ustanowiony porządek natury zostaje zniesiony jedynie na płaszczyźnie wiary. Cuda są rozpoznawalne przez człowieka, jeśli wkraczają jako wiarotwórcze w jego własną egzystencję; czyli tylko tam dane wydarzenie zostanie postrzeżone jako cud, gdzie równocześnie wydarzeniu temu towarzyszy wiara we wszechmoc Boga³⁵. Podobnie jak dla Herrmanna, również dla Bultmanna podejmowanie tematyki cudu nie oznacza rozważania możliwości jego zaistnienia, ale jest przede wszystkim mówieniem o własnej egzystencji jako miejscu, gdzie

³³ H. Schwarz, *Das Verständnis*, s. 187n. Bultmann wyraźnie odróżnia te dwa pojęcia *Mirakel* i *cud*.

³⁴ Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 220; por. G. Hennemann, *Philosophie, Religion, moderne Naturwissenschaft*, Witten 1955, s. 64.

³⁵ Por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 312; H. Schwarz, *Das Verständnis*, s. 194.

Bóg staje się widzialny³⁶. Dlatego Bultmann krytykuje rozumienie cudów Jezusa jako wydarzeń, które dokonały się w przeszłości. Jako błędne i całkowicie bez znaczenia dla chrześcijańskiej wiary uważa również wykazywanie możliwości albo faktyczności cudów Jezusa. Cuda Jezusa posiadają dla nas znaczenie jedynie o tyle, o ile należą do teraźniejszego przepowiadania o Chrystusie, czyli na ile stanowią świadectwa o Nim³⁷.

Ostatecznie Bultmann przyjmuje istnienie tylko jednego rodzaju cudu, którym jest objawienie, rozumiane jako zwiastowanie Bożej łaski dla bezbożnych i jako przebaczenie³⁸. Przy czym przebaczenie rozumie nie jako czystą ideę albo myśl o Bożej łasce, lecz jako aktualne wydarzenie. Cud przebaczenia nie jest jednorazowym wydarzeniem zaistniałym w przeszłości, którego skutki trwają wiecznie, lecz przebaczenie to musi być ciągle na nowo doświadczane. Cud przebaczenia nie przekreśla przeszłości człowieka, ale daje mu możliwość w pełni nowego działania. Dopiero uwolnienie przez cud przebaczenia od tego co przeszłe, otwiera możliwość postrzegania świata jako cudu i stworzenia Bożego³⁹. Przez wydarzenie przebaczenia chrześcijanin zostaje wyzwolony i uzdolniony do odkrywania nowych cudów, które są nieuchwytnie dla niewierzącego. Ta zdolność dostrzegania cudów sprawia, że świat jawi się jako miejsce działania Boga. Przez posłuszeństwo wobec wymagań Boga chrześcijanin ma również swój udział w czynieniu cudów⁴⁰. Jak ważne jest dla Bultmanna łączenie przebaczenia z cudem świadczy fakt, że przebaczenie przyjmuje jako kryterium podziału pomiędzy chrześcijańską a pozachrześcijańską myślą o cudzie. W tej ostatniej brak jest idei przebaczenia⁴¹.

Proponowana przez Bultmanna koncepcja cudu zawiera zatem dwa elementy: (a) radykalne oddzielenie cudu od zjawisk przyrody, widoczne w jego ujęciu cudu jako wydarzenia *contra naturam*; (b) ścisłe łączenie cudu z konkretną egzystencją człowieka, w której doświadcza się Boga. Cud nie jest więc dla niego pojęciem abstrakcyjnym. Czysto egzystencjalne podejście do cudu sprawia, że kwestia realności wydarzeń cudownych z historii relacjonowanych w opowiadaniach o cudach traci dla niego znaczenie. Tym samym jego określenie cudu ogranicza się do warstwy subiektywnej

³⁶ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 221.

³⁷ Tamże, s. 227; por. O. Betz, W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu*, Frankfurt 1977, s. 3n; G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 310.

³⁸ Tamże, s. 222; por. R. Arendt, *Der Begriff*, s. 148.

³⁹ Tamże, s. 226.

⁴⁰ R. Bultmann, *Marburger Predigten*, Tübingen 1956, s. 94n.

⁴¹ R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 226; por. H. Schwarz, *Das Verständnis*, s. 192n.

i wymyka się wszelkiej obiektywizacji. Taka interpretacja cudu wyklucza w rezultacie jakkolwiek możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych. Nauki te mogłyby być przydatne jedynie w formie negatywnej, gdy chodzi o cud w sensie *Mirakel*. Bultmann nie czyni jednak żadnej wzmianki na temat roli nauk przyrodniczych przy omawianiu zagadnienia cudu. Sytuacja taka jest nie tylko konsekwencją jego rozumienia cudu, lecz także - jak słusznie zauważa Schwarz - niewłaściwego rozpoznania przez Bultmanna, iż przy próbach wyjaśniania zdarzenia niezwykłego może zostać wyznaczona tylko forma nie zaś istota energii, która spowodowała jego zaistnienie. Dla Bultmanna jednak taka próba wyjaśniania jest wypowiedzią o charakterze ontologicznym, która zasadniczo wyklucza działanie Boga⁴². Dlatego odrzuca on możliwość wykorzystania nauk przyrodniczych w rozpoznawaniu cudu. Ponadto samo rozumienie przez Bultmanna tychże nauk (ściśle pozytywistyczne) stanowi już przeszkodę dla ich ewentualnego uwzględnienia w procesie rozpoznania cudu.

3. Cud jako znak suwerennej dobroci Boga

Friedrich Gogarten⁴³ interpretuje cud egzystencjalnie jako znak dobroci Boga, który pozostaje poza obszarem badań nauki.

Nauka ogólnie pojęta nie ma u niego nic wspólnego z wiarą, gdyż w przeciwnym razie traci status nauki. Może ona zostać zakwestionowana i obalona jedynie przez naukę, tak jak wiara może być przewyżczona tylko przez wiarę⁴⁴. W przeciwieństwie do wiary nauka obejmuje rzeczywistość, którą można udowodnić; wiara natomiast rzeczywistość nie do udowodnienia⁴⁵. Nowy obraz świata postuluje radykalny rozdział nauki od wiary w stworzenie i od światopoglądowego tłumaczenia świata. Człowiek i ziemia nie znajdują się już zatem w centrum świata, lecz stanowią jeden z wielu jego fenomenów. Całe stworze-

⁴² Por. H. Schwarz, *Das Verständnis*, s. 178n.

⁴³ Gogarten Friedrich (1887-1967) teolog luterkański, wydawca i komentator dzieł M. Lutra, współtwórca (z K. Barthem) teologii dialektycznej; po 1933 czołowy reprezentant teologii sekularyzacji. Do głównych tematów podejmowanych przez Gogartena należały: polemika z historyzmem i antropocentryzmem teologii luterkańskiej XIX w., chrystologia, w tym szczególnie personalistyczne rozumienie wydarzenia Chrystusa. Zob. R. Weth, *Gott in Jesus. Der Aussatz der Chrystologie Friedrich Gogarten*, München 1968.

⁴⁴ F. Gogarten, *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Tübingen 1956, s. 307.

⁴⁵ F. Gogarten, *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*, Stuttgart 1957, s. 7n.

nie jest rozumiane jako szczególny fenomen zamykający w sobie stałe związki przyczynowe. Odkrywanie i badanie tych związków, którym podporządkowane są wszystkie dokonujące się w świecie zdarzenia, stanowi istotę działalności naukowej. Poznanie przez naukę stałych praw przyrody daje z jednej strony możliwość zapanowania nad dokonującymi się w świecie zdarzeniami; z drugiej strony wskazuje jednoznacznie, że współczesny świat w porównaniu z antycznym nie jest ograniczony przez elementy światopoglądowe, lecz stanowi bez jakichkolwiek wyjątków przedmiot naukowego badania i technicznego panowania, a tym samym nie jest światem, w którym dokonują się cuda⁴⁶. Charakterystyczny dla nowożytnej nauki jest także jej sposób stawiania pytań, wolny od jakichkolwiek założeń. W swym procesie badawczym nauka wychodzi od szczegółu, od jednostkowych zdarzeń, dlatego świat nigdy nie jest jej dostępny w swej jedności i całości. Ciągłe postępująca specjalizacja jej metody powoduje podział nauki na dyscypliny szczegółowe. Tym samym coraz bardziej odsuwa się od nauki możliwość poznania świata jako całości. Jako istotne dla niej można przyjąć jej zamierzone wychodzenie od szczegółów i niepowracanie do całości, co daje możliwość docierania do coraz bardziej szczegółowych zdarzeń i ich badania. Ostatecznie tylko nad elementem szczegółowym i sporadycznym człowiek posiada nieograniczoną moc rozporządzania⁴⁷. Nauka prowadzi więc do zdobycia cząstkowej wiedzy o świecie, która razem wzięta nie wyczerpuje wiedzy o świecie jako całości. Według Gogartena myśl o jedności i całości świata jako stworzenia Bożego jest możliwa jedynie na płaszczyźnie wiary, gdyż świat swojej całości i jedności nie posiada sam z siebie, lecz ze względu na swoje współbycie w Bogu⁴⁸.

Naprzeciw rzeczywistości stanowiącej przedmiot nauki znajduje się rzeczywistość wiary, z którą Gogarten wiąże pojęcie cudu. Rozumie go jako czyn Boga, w którym uwalnia On swoje relacje ze światem z pozbawionego nadziei i przeciwnego kierunku od świata do Boga i nadaje kierunek odwrotny od siebie do świata⁴⁹. Cud jest zatem skierowaniem się Boga ku człowiekowi. Nie znaczy to jednak, że w cudzie, od jego strony zewnętrznej, dokonuje się coś innego niż to co zawsze i wszędzie się dokonuje, bądź też już się dokonało, albo też dopiero dokona się w przyszłości⁵⁰. W ze-

⁴⁶ F. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, Tübingen 1965 wyd. 2, s. 433.

⁴⁷ F. Gogarten, *Der Mensch*, s. 311.

⁴⁸ F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968, s. 123.

⁴⁹ F. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, s. 81.

⁵⁰ F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926, s. 111; G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 307.

wewnętrznej warstwie zdarzenia cudownego nie ma jakiegokolwiek różnicy pomiędzy nim a innymi zdarzeniami. Gdyby nawet jakiegokolwiek różnice były stwierdzalne, to i tak byłyby one bez znaczenia dla istoty cudu albo też jego poznawalności bądź niepoznawalności. Nieporozumieniem jest dla Gogartena twierdzenie, że Boże działanie różni się poprzez zewnętrzne cuda od zwyczajnych zjawisk zachodzących w świecie na tyle, że można to łatwo zauważyć, a dzięki temu wydarzenie cudowne w jego warstwie zewnętrznej daje się bezpośrednio rozpoznać. Takie rozumowanie oznacza, zdaniem Gogartena, brak wiedzy na temat istoty Bożych zdarzeń⁵¹. Traktowanie cudu jako pewnego rodzaju anormalność, czy też utożsamianie go z tym, co rozumie się pod pojęciem *Mirakel*, prowadzi do ograniczania cudu do jego warstwy immanentnej. Cud nie jest więc pozwalającym się zobiektywizować przedmiotowym wydarzeniem, lecz w swej istocie jedynie znakiem wskazującym na Boga.

Wiara, dotycząca cudów Jezusa, nie jest tylko wiarą w istnienie cudów, lecz raczej wiarą w rzeczywistość, której cud jedynie jest znakiem. Wiara ta jest jednak wtórna w stosunku do wiary w samego Boga i Jego dobroć, w kontekście której cud jako znak może zostać rozpoznany. Cud jako znak czegoś innego jest podobny do Ewangelii, która nie jest tylko nauką, zawierającą sens sama w sobie, ale Dobrą Nowiną o pewnym wydarzeniu. Według Gogartena Dobra Nowina pozostaje nadrzędną w stosunku do cudu, gdyż jest ona bliższa temu, co dokonało się przez Jezusa i wyraża to w sposób bardziej jednoznaczny; dlatego na jej podstawie dokonuje się interpretacji wieloznaczności cudu. A zatem opowiada się Gogarten za ścisłą łącznością między cudem a słowem Jezusa⁵². Podobnie jak dla Bultmanna, tak i dla niego cuda zawarte w przepowiadaniu są radykalnym zniesieniem porządku przyrody. Cud zmartwychwstania i wszystkie inne cuda Jezusa nie są faktami dokonanymi w czasie i przestrzeni, lecz znakami suwerennej dobroci Boga⁵³. Cuda te dokonują się na płaszczyźnie osobowej, podobnie jak relacja człowieka do Boga i do innych ludzi da się wyrazić jedynie w kategoriach osobowych. Możliwość zachodzenia cudów zostaje więc zacieśniona do obszaru osobowych relacji ja -Ty (człowiek-Bóg). Nie każde jednak tego typu spotkanie można nazwać cudem. Jedynie tzw. spotkanie kwalifikowane, czyli spotkanie w wierze ze Stwórcą może prowadzić do cudu. Spotkanie jest kwalifikowane ze strony Boga, ponieważ to On udziela

⁵¹ F. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, s. 80.

⁵² Tamże, s. 99.

⁵³ F. Gogarten, *Die Verkündigung*, s. 162.

niezbędnej łaski wiary i stwarza możliwość, że naprzeciw *ty* człowieka wychodzi boskie *Ty*⁵⁴.

Przyroda jest dla Gogartena o tyle ważna, o ile odnosi się ona do ludzkiej egzystencji. Nauki przyrodnicze zaś interesują go o tyle, o ile podlegają postulatowi prawdy. Świat praw przyrody jest światem martwym, który w najlepszym przypadku posiada tylko organiczną żywość, istotowo różną od ludzkiego życia i dlatego nie mogącą prowadzić do jego zrozumienia. Tym samym widać, że naukowe myślenie niezdolne jest do nawiązania relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Prawa przyrody nie są wiążące dla człowieka w jego istocie. Gdyby jednak stały się one dla niego wiążące, to tylko za cenę pozbawienia go osobliwości człowieczeństwa i uczynienia z niego części przyrody⁵⁵. Przez wiarę człowiek jako stworzenie Boże zostaje uwolniony z niewoli porządku przyrody i zaczyna rozumieć przyrodę oraz historię. Relacja człowieka do Boga, który transcenduje świat nie jest uwarunkowana niczym, co światowe⁵⁶.

Ujęcie Ewangelii wyłącznie w aspekcie egzystencjalnym prowadzi Gogartena konsekwentnie do eliminacji powiązań przyrodniczo-światowych, które jako elementy nazbyt zobiektywizowane wpływają destruktywnie na wiarę. Podobnie jak obiektywizacja Boga i jego słowa jest identyczna z jego zaprzeczeniem, tak też pojęcie cudu nie może implikować żadnych przedmiotowych elementów; znaczenie posiada tylko w horyzoncie subiektywności i osobowego bycia. Wyłączne nastawienie i koncentracja zbawczego działania w kategoriach osobowych wyklucza - jak słusznie zauważa Bron - obszar przyrodniczo-kosmiczny jako medium Bożego oddziaływania. Tym samym wiara w cuda rozumiane jako zdarzenia relatywizujące bądź suspendujące porządek przyrody może być identyczna jedynie z metafizycznym myśleniem albo myśleniem mitycznym. Nie może być jednak myśleniem podyktowanym wiarą⁵⁷.

Wypowiedzi Gogartena o cudzie są tylko marginalne, gdyż zasadniczo jego uwaga koncentruje się na drodze prowadzącej do rzeczywistości przez spotkanie z boskim *Ty*. Chociaż teolog ten jest świadomy tego, iż współczesne rozumienie świata nie pozwala na marginalne traktowanie nauk przyrodniczych⁵⁸,

⁵⁴ F. Gogarten, *Ich glaube*, s. 102, 110; por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 309.

⁵⁵ F. Gogarten, *Die Verkündigung*, s. 15.

⁵⁶ Tamże, s. 16; por. J. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre*, München 1966, s. 301.

⁵⁷ B. Bron, *Das Wunder*, s. 133.

⁵⁸ F. Gogarten, *Die Verkündigung*, s. 433.

jednakże nie uzasadnia swojego stanowiska w tej kwestii. Zasadniczo pozostaje wierny klasycznej myśli protestanckiej jeśli chodzi o wpływ tychże nauk na życie poszczególnego człowieka. Tym samym w perspektywie jego dualistycznego tłumaczenia rzeczywistości, tzn. konsekwentnego oddzielania tego, co boskie od tego, co światowe, wykluczyć należy jakiegokolwiek znaczenie nauk przyrodniczych dla jego pojęcia i rozpoznania cudu.

4. Cud jako wolne doświadczenie Boga

U Ernsta Troeltscha⁵⁹ problematyka cudu pojawia się w kontekście poglądów na temat nauki, świata, przyrody i ich relacji do wiary. Poznanie naukowe, w przeciwieństwie do religijnego, nie jest wyrazem przejawów praktycznego życia i nie rozwiązuje swoich problemów w świetle miłości Boga, lecz dąży do uchwycenia logicznych związków pomiędzy cielesno-duchowymi faktami, które występują w rzeczywistości⁶⁰. Poznanie to prowadzi do szczegółowego egzemplarycznego ujęcia rzeczywistości, co sprawia, że świat budowany jedynie na tego typu poznaniu ma charakter czysto techniczny. Wśród nauk szczegółowych Troeltsch szczególną pozycję przypisuje naukom przyrodniczym (kosmologii, geologii). Zadaniem tych nauk nie jest dociekanie celu, czy istoty świata, ale wyjaśnianie zjawisk przyrody i zachodzących pomiędzy nimi prawidłowości. Przedmiotem badań nauk przyrodniczych jest jedynie to, co można objąć ich metodami. A zatem nauki te nie obejmują całej rzeczywistości, lecz jedynie pewne jej ściśle określone fragmenty⁶¹. Wszystko to, co w świecie jest przypadkowe, indywidualne, co nie daje się uogólnić, pozostaje dla nich nierozwiązywalne. Stąd odkrycia tych nauk, konstruowane w ich ramach teorie i wysuwane hipotezy upoważniają, według Troeltscha, z jednej strony do uzasadnionego sceptycyzmu ze względu na niejasności i podatność na zmiany wielu ich hipotez i teorii; z drugiej strony do bezwzględnego przyjęcia niektórych stwierdzonych przez nie faktów⁶². Koncentracja tych nauk rzeczywistości

⁵⁹ Troeltsch Ernst (1865-1923) teolog protestancki, którego działalnością badawczą koncentrowała się na terenie systematycznej teologii protestanckiej i filozofii religii. Do szczegółowych zagadnień podejmowanych przez niego należały: analiza współczesnego stanu chrześcijaństwa i teologii; badanie relacji teologia - nauki historyczne. Por. F.W. Graf, H. Ruddies (Hrsg.), *Ernst Troeltsch Bibliographie*, Tübingen 1982.

⁶⁰ E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, Aalen 1981, wyd. 2, s. 60.

⁶¹ Tamże, s. 163.

⁶² Tamże, s. 64.

zewnętrznej, podlegającej obserwacji sprawia, że współczesne pojęcie przyrody naznaczone jest znacznym wzrostem immanencji. Dlatego Troeltsch oddziela naukowo-przyrodnicze rozumienie świata od jego rozumienia religijnego i odmawia mu jakichkolwiek implikacji dla życia religijnego. Pojęcie świata nie jest dla niego redukowalne jedynie do tego, co można zobaczyć bądź udowodnić, a co stanowi zakres nauk przyrodniczych. Czym jest świat można skonstatować jedynie w połączeniu z myślą o Bogu. Jedność bowiem, którą zawiera w sobie samo pojęcie *świat* może pochodzić jedynie od zasady duchowej⁶³. Chrześcijańskie myślenie o świecie nie ma nic wspólnego z naukami przyrodniczymi, gdyż zmierza ono do wyrażenia religijnego stanowiska wobec świata, nie zaś do jego wyjaśnianie. Nie może więc być mowy o chrześcijańskiej fizyce czy kosmologii. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie czyni się żadnych wypowiedzi naukowych, lecz próbuje się określić religijne stanowisko wobec świata jako przez Boga chcianej całości. Stąd zachowana zostaje całkowita niezależność wypowiedzi dotyczących wiary od jakichkolwiek wypowiedzi o charakterze kosmologicznym. Niezależności tej nie można jednak według Troeltscha absolutyzować w sensie zaniechania wszelkiej troski o naukowe poznanie przyrody, czy też zamykania się wobec nauki. Religijne pojęcia powinny być tak kształtowane, aby nie prowadziły do kolizji z nauką i umożliwiły pozytywne nastawienie wobec tego, co przynoszą współczesne badania naukowe. Nie oznacza to jednak, że religijna nauka o świecie udziela odpowiedzi na pytania naukowe i odwrotnie, że poznanie przyrodnicze jest rozstrzygające dla religijnego doświadczenia świata. Zmiany dokonujące się w nauce pozostają bez znaczenia dla religijnego wymiaru rzeczywistości. Ta odmienność religijnej świadomości Boga od teoretycznej świadomości świata nie oznacza jednak dla Troeltscha, że w praktyce zostają wykluczone jakiekolwiek związki pomiędzy tymi dwiema dziedzinami poznania, gdyż ich różnica ma charakter względny nie zaś absolutny⁶⁴. Stąd ważnym zadaniem staje się dla niego określenie relacji pomiędzy teologią a naukami szczegółowymi oraz jej stosunku do filozofii. Mimo tego postulat Troeltsch nie precyzuje bliżej tej relacji, lecz poprzestaje na ogólnym zasygnalizowaniu potrzeby uwzględnienia dwóch związanych z nią problemów: (a) zasadniczej rozdzielnosci między religią a nauką; (b) pytania, czy współczesne badania przyrody i nastawienie do nich ze strony człowieka jest do pogodzenia z wiarą w Boże kierowanie całością świata⁶⁵.

⁶³ Tamże, s. 241.

⁶⁴ Tamże, s. 61.

⁶⁵ Tamże, s. 243.

Wypracowane pojęcie nauki oraz współczesne rozumienie przyrody, staje się dla Troeltscha wiążące przy omawianiu problematyki cudu. Obok takich pojęć, jak: *stworzenie i opatrność*, również cud należy do głównych pojęć, na podstawie których snuje refleksję na temat religijnej postawy wiary wobec świata. Jego opracowanie problematyki cudu podzielić można na dwa etapy: (a) krytyka tradycyjnego rozumienia cudu; (b) ujęcie cudu w perspektywie stałej, twórczej żywotności Boga⁶⁶.

W kontekście współczesnego rozumienia przyrody Troeltsch uważa za niemożliwe do przyjęcia klasyczne pojęcie cudu, które bazuje na ponadnaturalnej przyczynowości. Klasyczne dogmatyczno-apologetyczne ujęcie cudu jako wydarzenia wywołanego przyczynami ponadnaturalnymi i stojącego w sprzeczności z powszechnie dokonującymi się w świecie zdarzeniami jest nie do pogodzenia ze współczesnym stanem wiedzy o przyrodzie. Dlatego wprowadza on rozróżnienie między cudem w ujęciu klasycznym a cudem rozumianym jako coś niepojętego, co jednak stale się dokonuje i nie jest w sprzeczności z normalnym biegiem rzeczywistości⁶⁷. Mimo że możliwość zaistnienia cudu w klasycznym rozumieniu jest nie do zaprzeczenia ze strony nauk przyrodniczych, to jednak tego typu czysto spekulatywne podejście do cudu, a także dowodzenie na jego podstawie absolutnego charakteru chrześcijaństwa uważa Troeltsch ostatecznie za niemożliwe do realizacji. Nie do zaakceptowania jest też według niego tłumaczenie cudu na podstawie szczególnego rodzaju chrześcijańskiej przyczynowości, tzn. swoistego rodzaju interwencji Boga, albo jak ją też inaczej nazywa niedzielnej przyczynowości (*Sonntagskausalität*) w przeciwieństwie do pozachrześcijańskiej powszechnej przyczynowości (*außerchristlichen Wertagskausalität*)⁶⁸. Ponadto przeciw klasycznemu rozumieniu cudu przemawia zastosowanie metody historycznej do badania chrześcijaństwa, której konsekwentne użycie prowadzi do odrzucenia wszystkiego, co ponadnaturalne, w tym także cudu.

Krytyka cudu w jego klasycznym rozumieniu nie oznacza dla Troeltscha odrzucenia cudu w ogóle czy też negowania możliwości zaistnienia wystę-

⁶⁶ We wczesnych pismach Troeltscha, w których podziela pogląd na temat transcendencji Boga i absolutnego charakteru chrześcijaństwa, można spotkać również inny podział na cuda fizykalistyczne, psychologiczne i duchowe. To rozróżnienie nie znajduje jednak kontynuacji w zasadniczej jego twórczości. Por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 31.

⁶⁷ E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, s. 271.

⁶⁸ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1912 wyd. 2, s. 37; por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 32.

powania w świecie czegoś niepojętego. Za najwyższy cud w dziedzinie przeżyć religijnych uważa on doświadczenie przez człowieka w sobie Bożego działania⁶⁹. Wiarę w cuda w klasycznym ujęciu zastępuje Troeltsch przez tzw. wiarę w bezpośrednie działanie Boga; wiarę, która respektuje ogólne związki i ciągłość wszystkich zdarzeń w przyrodzie i świecie, a ponadto wyraża twórczo-inspirujące działanie Boga, które nie wyczerpuje się jedynie w logicznym powiązaniu zdarzeń⁷⁰. Tego typu wiara staje się doświadczalna w osobistych sytuacjach losowych, w modlitwie i wewnętrznej przemianie. Cud rozumiany w sensie bezpośredniości wiary wyznacza decydującą różnicę między przyrodniczymi zasadami takimi, jak: logiczno-racjonalne poznanie i wyjaśnianie świata a religijnym doświadczeniem i pewnością moralną. Cud jest więc bezpośrednim doświadczeniem Boga wolnym od deterministycznych powiązań istniejących w świecie. Niemożliwe jest jednak jego pozytywne wykazanie jako bezpośredniości wiary, gdyż ta należy wyłącznie do obszaru religijności⁷¹. Stąd cud pozostaje dla Troeltscha pojęciem religijnym, ważnym dla wiary, której jednak nie uzależnia od siebie.

Prezentowane przez Troeltscha egzystencjalno-religijne rozumienie cudu, obok jemu tylko właściwych sformułowań, pozostaje zasadniczo zbieżne, zwłaszcza w jego końcowej postaci, z pojęciem cudu występującym u omówionych wcześniej autorów. Podobna zbieżność w poglądach zachodzi również, gdy idzie o jego koncepcję nauki i przyrody. Z tym że, Troeltsch nie tylko przejął deterministyczne pojęcie świata, lecz także - jak zauważa Bron - uwypuklił jego granice i zakotwiczył doświadczenie religijne na krawędziach możliwości poznawczych nauki⁷². Zmiana w poglądach tego autora, różniąca go równocześnie od stanowisk Herrmanna, Bultmanna i Gogartena, dotyczy jego ujęcia relacji wiara - nauka. Widoczna jest u niego tendencja do zbliżenia tych dwóch dziedzin poznania. Można również wyodrębnić u niego pojedyncze wypowiedzi traktujące o potrzebie otwarcia się wiary na nauki szczegółowe⁷³. Zmiana ta nie posiada jednak charakteru stałego, ale sygnalizuje tylko pewną możliwość, gdyż ostatecznie wyklucza ich wzajemne oddziaływanie na siebie. Tym samym niemożliwe jest według niego jakiegokolwiek oddziaływanie nauki, w tym szczególnie nauk przyrodniczych

⁶⁹ E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, s. 275.

⁷⁰ Tamże, s. 268.

⁷¹ Tamże, s. 277.

⁷² B. Born, *Das Wunder*, s. 129; por. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, s. 276n.

⁷³ Por. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, s. 243.

na czysto egzystencjalne rozumienie cudu, pojmowanego jako bezpośrednie przeżycie Bożej obecności. Można mówić u niego co najwyżej o pewnej negatywnej funkcji, jaką spełniać mogą nauki przyrodnicze, gdy idzie o krytykę klasycznego rozumienia cudu.

* * *

Zaprezentowane rozumienie cudu według Herrmanna, Bultmanna, Gogartena i Troeltscha, mimo ich indywidualnych różnic, charakteryzuje zbieżność poglądów. Wspólne staje się dla nich: (a) egzystencjalne rozumienie cudu, które nie implikuje żadnych cielesno-kosmicznych komponentów; (b) krytyka klasycznego rozumienia cudu, jako wydarzenia *contra naturam*; (c) pozytywistyczna koncepcja nauk przyrodniczych, u podstaw których znajduje się obraz świata końca XIX w.; (d) deterministyczne rozumienie przyrody, które wyklucza zachodzenie jakichkolwiek wyjątków, znoszących jej mechaniczno-przyczynową ciągłość. U podstaw tych zbieżności znajduje się przejęta przez nich subiektywistyczna koncepcja cudu. Pośrednie, jak i bezpośrednie odwoływanie się do twórców tego rodzaju nauki o cudzie: Lutra⁷⁴, Schleiermachers⁷⁵ i Kanta⁷⁶ świadczy w dużej mierze o kontynuacji przez omawianych autorów subiektywistycznego rozumienia cudu. Ten sposób podchodzenia do cudu staje się u nich widoczny szczególnie w jego bezpośrednim określaniu, jako wydarzenia oddziałującego na egzystencjalną sytuację człowieka. I tak dla Herrmanna cud oznacza interwencję Boga w życie konkretnego człowieka; dla Bultmanna doznanie pocieszenia, przebaczenia i gotowość czynienia *cudów* miłości; dla Gogartena jest skierowaniem się Boga ku człowiekowi i wyzwoleniem go ze światowych powiązań; zaś dla Troeltscha cud to doświadczenie bezpośredniego osobowego spotkania z boskim *Ty*. Równocześnie te indywidualne i subiektywne określenia cudu stanowią o odrębności ich poglądów. Podobne podejście do problematyki cudu prezentują również inni myśliciele protestancy⁷⁷.

⁷⁴ Por. F. Gogarten, *Die Verkündigung*, s. 97-99, 431-438; tenże, *Die Wirklichkeit*, s. 129-143, 176-178; W. Herrmann, *Der Christ*, s. 187, 190; R. Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, s. 225, 227.

⁷⁵ Por. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, (wprowadzenie) s. X-XII, 55; W. Herrmann, *Der Christ*, s. 174, 179-182.

⁷⁶ Por. E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, s. VII-X; W. Herrmann, *Der Christ*, s. 177-183.

⁷⁷ Por. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München 1964, s. 28-30. Zbliżony pogląd podzielają również przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej: W. Bousset, K. Furrer, H. Weinel, W. Schmiedel. Por. G. Marquardt, *Das Wunderproblem*, s. 37-45.

Omówieni autorzy nie zajmują się problematyką cudu w sposób systematyczny, lecz zamieszczają to zagadnienie w kontekście innych tematów teologicznych. Dlatego ich wypowiedzi na temat cudu posiadają miejscami charakter fragmentaryczny: istnieje brak omówienia funkcji cudu, kwestia jego rozpoznawalności jest poruszona tylko ogólnie, podobnie sprawa cudów Jezusa. Gdy idzie o określenie relacji cud - nauki przyrodnicze, żaden z autorów nie zajmuje się wprost tym zagadnieniem, podobnie jak i ogólniejszą relacją teologia - nauki przyrodnicze. Ich stanowisko w tej kwestii można nakreślić tylko redukcyjnie, na podstawie prezentacji takich pojęć, jak: *wiara, religia, nauka, świat zewnętrzny*. Jak ukazuje przeprowadzona analiza jedynie Troeltsch i Bultmann zwracają uwagę na możliwość zawiązania się relacji pomiędzy naukami przyrodniczymi a teologią. I tak Troeltsch postuluje wprawdzie konieczność otwarcia się wiary na wyniki nauk przyrodniczych oraz potrzebę nawiązania z nimi dialogu; postulatów swych jednak nie precyzuje i trudno w całokształcie jego poglądów wyobrazić sobie, jak miałyby przebiegać ich realizacja. Bultmann natomiast, podobnie zresztą jak Troeltsch, jedynie w formie negatywnej odwołuje się do tych nauk przy okazji krytyki klasycznego rozumienia cudu.

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

Ks. Andrzej Anderwald