

Marcin Walczak

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

POTOCZNE ROZUMIENIE CUDU – UWAGI KRYTYCZNE

Nie to, *jaki* jest wiat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *e* jest.
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, teza 6.44

Słowa kluczowe:

teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, cud, nadprzyrodzoność, racjonalność

Keywords:

dogmatic theology, fundamental theology, miracle, supernatural, rationality

Wstęp

Ludzi wszystkich epok i kultur cechuje bezwzględna wiara w tajemnicę. Racjonalne ujęcie wiata zdaje się po prostu nie wystarczać osobom ludzkim, które zawsze poszukują czegoś wikszego, dalszego, wyśszego i głębszego. Jest tak po prostu, dlatego, że człowiek jest nie mniej jak ucieleśnionym duchem. Ostateczną rzeczywistością ma charakter ponad-racjonalny. Z tej intuicji ponad-racjonalności wyrasta cały pradawny fenomen religii, ale jednocześnie nie tak magia i okultyzmu. Ta właśnie intuicja prowadziła z jednej strony do wspaniałego rozwoju kultury, a z drugiej do wszelkiej mać patologii i wypaczeń. Wszystko zależy bowiem od tego, gdzie lokuje się ponad-racjonalny charakter rzeczywistości w ludzkiej percepcji. W punkcie wyjścia zachwytu

starożytnych nad magami i szamanami oraz zachwytu nad Jezusem-cudotwórcą, leży ta sama intuicja. Również ta sama intuicja stoi u podstaw współczesnej popularności ruchów New Age, jak i popularności Mszy z tych z modlitwą o uzdrowienie. Tym, co różni jedno od drugiego jest sposób przeżywania tego, co wymyka się rozumowi. Różnica jest tu diametralna – w podejściu magicznym chodzi o zaprzeczenie racjonalności, które ostatecznie skutkuje wypaczeniem człowieczeństwa. W podejściu autentycznie chrześcijańskim idzie zaś o otwarcie się na ponad-rozumowe Tajemnicę Boga, który wszak nie niszczy i nie wypacza tego, co sam stworzył. Z powodu pozornego podobieństwa między tymi dwoma podejściami, bardzo pilne jest wyraźne oddzielenie jednego od drugiego. Kluczowe w tym względzie wydaje się być oczyszczenie chrześcijańskiego rozumienia pojęcia cudu z wszelkich konotacji magicznych. Temu właśnie poświęcony jest niniejszy artykuł. W pierwszej części dokonana zostanie wstępna diagnoza współczesnego rozumienia cudu wśród współczesnych ludzi, zwłaszcza chrześcijan. W drugiej części potoczne rozumienie cudu zostanie ukazane na tle tego, co o wiecie mówi prąd nie rozwijający się nauki ciśnie. Będzie to pierwszy etap krytyki potocznego rozumienia cudu. Następnie w części trzeciej artykułu to, co potocznie myślimy o cudach zostanie zestawione z autentyczną teologią, czyli ludzkim myśleniem o Bogu, opartym na Bożym Objawieniu. Tutaj punktem wyjścia krytyki potocznego rozumienia cudu będzie wiara teologia. Na koniec zostaną przedstawione wnioski.

1. Potoczne rozumienie cudu w czasach współczesnych

Wszystkie wartości teologii chrześcijańskiej mają za sobą wielowiekową tradycję, a pod sobą wielkie bogactwo znaczeniowe. Jak wszystkie terminy używane przez setki lat w różnych kontekstach, przez różnych ludzi i w różnych epokach, tak i terminy teologiczne nierzadko narażone są na pewne zagrożenia, takie jak utrata pierwotnego sensu czy koncentracja na ich aspekcie pobocznym. Nie inaczej jest z pojęciem cudu, które wydaje się być dla chrześcijaństwa doświadczeniem zasadniczym. Jako wiara w Boga żywego, działającego i komunikującego się z człowiekiem, chrześcijaństwo nie może zrezygnować z pojęcia cudu, wyrażającego Boże działanie w wiecie i człowieku. Nic więc dziwnego, że we wszystkich epokach rozwoju myślenia teologicznego pojęcie cudu zajmowało poczesne miejsce, dla jednych było kluczowym w argumentacji teologicznej czy apologetycznej, dla innych było kamieniem obrazy. Obecnie, po kilku wiekach fascynacji racjonalizmem i przekonania o nieograniczonych możliwościach rozumowego wyjaśniania wszelkiej rzeczywistości, pojęcie cudu powraca i przeżywa swój wielki renesans. Fascynacja cudami, zarówno w kontekście religijnym jak i poza religijnym, ogarnia dziś ogromne rzesze społeczeństwa. W związku z tym pilne wydaje się przyjrzeć się temu, co potocznie myślimy i mówimy o cudach, by zestawimy to z wymaganiami ludzkiej racjonalności, ale także z Objawieniem Bożym wypełnionym w Jezusie Chrystusie.

Gdyby opisać współczesne tendencje postrzegania cudu przy pomocy jednego określenia, określiłbym tym byłoby „zjawisko nadprzyrodzone”. Postrzeganie cudów jako

zjawisk nadprzyrodzonych (w znaczeniu nadzwyczajnych, wykraczających poza prawa rozumu) dominuje nie tylko w neopogańskich prądach New Age, ale także w ród samych chrześcijan. Sytuacja ta z teologicznego punktu widzenia jest dosyć kłopotliwa, ponieważ cud jawi się jako jedno z tych pojęć, które w „wysokiej” teologii mają wyrażenie inne niż w mentalności ludu Boga. Potoczne skojarzenia z cudem to właśnie „nadprzyrodzone”, rozumiana jako złamanie praw natury⁹⁷. Tymczasem teologia chrześcijańska podkreśla znaczenie cudu jako znaku Boga działającego, Jego obecności i troski. Cud nie musi wcale cechować się potocznie pojętą nadzwyczajnością, lecz musi objawiać Boga osobie wierzącej. Czytając na przykład definicję Mariana Ruseckiego, polskiego teologa fundamentalisty, który sporczył swoją naukową pracę po wycięciu pojęcia cudu, można zadziwić się, jak bardzo różni się spojrzenie teologów od potocznych skojarzeń. „Cud, znak Boga działającego w świecie dla zbawienia człowieka; służy do wyrażenia objawienia się Boga w historii, oznacza Jego konkretne czyny zbawcze, ujawniające się w pełni w Jezusie Chrystusie”⁹⁸. Jak widoczny aspekt „nadzwyczajności” nie wysuwa się bynajmniej na pierwszy plan. Z kolei potoczne rozumienie cudu jako zjawiska nadprzyrodzonego budzi niepokój już na poziomie semantycznym. Zjawiska, to wszak te elementy rzeczywistości, które są właśnie przyrodzone za to, co naprawdę nadprzyrodzone według chrześcijaństwa, to życie w wierze, nadziei i miłości – w Duchu Świętym. Samo pojęcie zjawiska nadprzyrodzonego jest więc chyba oksymoronem – nie istnieje zjawisko nadprzyrodzone, bo jeżeli jest zjawiskiem, nie jest nadprzyrodzone. Jeżeli co z kolei jest nadprzyrodzone, nie jest zjawiskiem, lecz właśnie przekracza wiat zjawisk.

Absurdalność potocznej pojęcia cudu sięga jednak głębiej, niż same meandry definicyjno-pojciowe. „Cudowność”, która w potocznym mniemaniu oznacza irracjonalność i łamanie przez Boga, czy inne istoty duchowe praw natury, sprzeciwia się podstawowym założeniom kultury ludzkiej racjonalności. Cały rozwój cywilizacji europejskiej polegał na przekonaniu o możliwościach ludzkiego rozumu, co do poznania rzeczywistości⁹⁹. Wiat jest poznawalny racjonalnie i ta jego cecha umożliwia człowiekowi i kulturze fascynującą przygodę poznania i rozwoju. Przekonanie o „zjawiskach nadprzyrodzonych” staje na przekór tym intuicjom, próbując cofnąć ludzkość do czasów pre-racjonalnych, kiedy to wyjątkowo rzeczywistości szukano jedynie w mitycznych opowieściach i magicznych zabiegach. Renesans takiej „cudowności” coraz częściej dokonuje się także za sprawą chrześcijan. Sądzą oni, że muszą pilnie obronić swój wiarę przed wrogim wiatem, a najlepszym na to sposobem jest obrona cudów, jako

⁹⁷ W jednym z popularnych czasopism ukazał się wywiad z katolickim badaczem „zjawisk nadprzyrodzonych”. Jak twierdzi badacz, nie sposób w zasadzie polemizować z tezą o istnieniu tych zjawisk, gdyż są one doskonale udokumentowane. Rozmowa koło czy się apofatycznym manifestem: „życie bez tajemnic nie jest możliwe”. Trudno się z tym stwierdzeniem nie zgodzić, jednak pozostaje dyskusyjne, jak rozumie tajemnicę i jej miejsce w życiu człowieka. Zob. Grzegorz Górny, *Katolickie Archiwum X. Rozmowa z ks. prof. Andreasem Reschem*, „Frona” 1 (2015) 1, s. 48-53.

⁹⁸ M. Rusecki, *Cud*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Lublin-Kraków 2002, s. 271.

⁹⁹ Chodzi o rzeczywistość w jej aspekcie materialnym, zjawiskowym. Inną sprawą są ograniczenia możliwości rozumu w poznaniu ostatecznej Rzeczywistości, czyli Boga.

zjawisk łami cych prawa przyrody. Je li racjonalizm kojarzony jest z ateizmem, ludzie wierz cy biegn bez wahania w stron irracjonalizmu i broni dosłownych interpretacji biblijnych opisów cudów, lub te szukaj za wszelk cen współcze nie dokonuj cych si „zjawisk nadprzyrodzonych”. W ten sposób zarówno po stronie chrze cijan jak i niechrze cijan, utrwała si przekonanie o zwi zku istoty wiary chrze cija skiej z potocznie rozumian „cudowno ci ”¹⁰⁰. Mo na odnie wra enie, e chrze cijanin, to przede wszystkim ten, który uwa a, e dziej si czasem zjawiska łami ce porz dek tego wiata i rozumu. To przekonanie jest ze wszech miar mylne i sprzyja o mieszanu wiary chrze cija skiej. Potrzeba zatem pilnie oczy ci prawdziwie chrze cija skie poj cie „cudu” z wszelkich konotacji irracjonalistycznych. Brak tego oczyszczenia powi ksza rozd wi k mi dzy Ko ciołem a wiatem współczesnym, który to rozd wi k (akurat w tym konkretnym aspekcie), mo e okaza si w niemałej mierze win ludzi Ko cioła. Reakcj bowiem na uparcie irracjonaln narracj uto samian z wiar chrze cija sk , mo e by tylko odrzucenie tej ostatniej jako niepowa nej. Ponadto równie ze ci le teologicznego punktu widzenia poj cie cudów jako ingerencji Boga w porz dek natury jest fatalnym nieporozumieniem. Krytyka potocznego poj cia cudu mo e wi c wychodzi z dwóch punktów: współczesnej mentalno ci ukształtowanej przez nauki ciśle oraz z punktu widzenia teologii chrze cija skiej. Krytyka potocznego poj cia cudu b dzie tu wi c zarysowana w dwóch etapach: kontekstualno-filozoficznym, a nast pnie teologicznym.

2. Krytyka z perspektywy epoki nauk ścisłych

Kontekstem dla rozumienia poj cia cudu jest dzi przede wszystkim mentalno społecze stwa ukształtowanego przez pr nie rozwijaj ce si nauki ciśle. Wszechobecno i swoista skuteczno (rozwój technologii) tych e nauk sprawiaj , e w społecznym odbiorze ciesz si one ogromnym zaufaniem¹⁰¹. Tote obraz wiata jest u współczesnych ludzi w ogromnej mierze kształtowany wynikami osi ganymi przez nauki ciśle¹⁰². Sytuacja ta nie jest zreszt adnym novum, lecz jest szczytem pewnego trwaj cego ju od wieków procesu, który mo na okre li mianem racjonalizacji wiata¹⁰³. Proces ten rozpocz ł si w kulturze europejskiej wraz z powstaniem filozofii, a wi c - jak si przyjmuje - wraz z filozofami jo skimi w VI wieku przed Chrystusem¹⁰⁴. Filozofia wyrosła z buntu przeciwko mitycznemu obrazowi wiata. W miejsce mitu zaproponowała wyja nienia racjonalne. Ju pierwsi filozofowie odkrywali, e nie

¹⁰⁰ Jak pisze Tillich: „rozwija si swego rodzaju irracjonalistyczny racjonalizm, w którym stopie absurdalno ci w opowie ci o cudzie staje si miar jej warto ci religijnej. Im bardziej niemo liwe, tym bardziej objawicielskie!”. P. Tillich, *Teologia systematyczna*, t. 1, K ty 2004, s. 111.

¹⁰¹ Bertrand Russel pisał: „Nauka w adnej chwili nie ma słuszno ci całkowitej, ale rzadko te myli si zupełnie; i z reguły ma ona wi ksz szans potwierdzenia swej słuszno ci ni teorie nienaukowe. Jest, wi c rzecz zasadn przyj j , jako hipotez ”. *Mój rozwój filozoficzny*, Warszawa 1970, s. 12.

¹⁰² Oczywi cie recepcja tych wyników dokonuje si ze sporym opó nieniem, jednak nie zmienia to faktu, i człowiek współczesny swoj racjonalno wi e z frapuj c go racjonalno ci nauki. Por. Karl Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992, s. 134.

¹⁰³ Autorem tego poj cia jest Max Weber, zob. np. *Racjonalno , władza, odczarowanie*, Pozna 2004.

¹⁰⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 23.

tylko człowiek jest istotą rozumną, ale i cała rzeczywistość ma charakter rozumny, sensowny - ma po prostu swój logos (Heraklit). Z tego przekonania rozwinęła się cała dalsza filozofia, a następnie i nauka. Pewnym warunkiem sine qua non poznawania rzeczywistości jest jej racjonalny, poznawalny charakter. Można więc bezduszej przesady powiedzieć, że nie byłoby współczesnej cywilizacji, gdyby nie przyjęcie przed wiekami tej podstawowej zasady mówiącej, iż rzeczywistość ma charakter logiczny czy rozumny. Michał Heller uważa, że o ile nie należy przyjmować racjonalności wiata jako jakiegoś założenia a priori, o tyle jest ona konieczną hipotezą, bez której trudno wyjaśnić rozwój nauki. „wiata posiada pewne cechy, dzięki którym daje się go skutecznie zbadać”¹⁰⁵. Na rozwój ludzkiej kultury jako zmierzającej do coraz większej racjonalności, zwrócili uwagę ojcowie socjologii, zwłaszcza August Comte i Max Weber. Ten pierwszy wprowadził do dyskursu filozoficznego słynny podział na trzy epoki dziejów: mityczną (teologiczną), metafizyczną i naukową. Epoka mityczna miała tłumaczyć wszystkie elementy rzeczywistości, jako działania i przestrzeń aktywności istot ponadludzkich. W epoce tej nie ma miejsca na szukanie racjonalnych wyjaśnień wiata. Inaczej jest w kolejnej, metafizycznej epoce. Tu postępuje już racjonalizacja, choć nadal ujęta w karby przedzałożenia uwarunkowanych religijnych wizji wiata. Rozwój kultury wieczy epoka pozytywna, naukowa, w której rozum ludzki niezależnie od czynników zewnętrznych sam interpretuje rzeczywistość. Oto „umysł nasz, wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. racjonalnego pozytywizmu”¹⁰⁶. Narzędziami do tego w pełni rozumnego ujmowania rzeczywistości są nauki ścisłe. Z kolei Max Weber mówił wprost o dokonującym się w ciągu wieków rozwoju cywilizacji procesie racjonalizacji. Nieustannie dokonuje się, zdaniem Webera, poszerzanie obszaru panowania ludzkiego rozumu, zaś ograniczanie tych obszarów, które należą do bezmyślnie przyjmowanych tradycji i przekonań. Inną nazwę przypisaną temu procesowi przez Webera jest odczarowanie wiata¹⁰⁷. Dzięki nieulegającej w wątpliwość intuicji te są słuszne bowiem potwierdza je fakt rozwoju cywilizacyjnego powiązanego z naukami ścisłymi. Nie można jednocześnie nie korzystać z dobrodziejstw nowoczesnych technologii i twierdzić, że rzeczywistość w swym aspekcie materialnym nie ma charakteru racjonalnego i nie może być przez człowieka uchwycona rozumowo¹⁰⁸.

Tym, co najbardziej rąco kontrastuje z wiarą w potocznie rozumiane cuda jest jednak nie filozofia, która dzięki przecie nie cieszy się specjalnie wysokim szacunkiem społeczeństwa, lecz nauki ścisłe. Rozwój tych ostatnich osiąga dzięki oszałamiającemu wprost tempo i nie pozostaje bez wpływu na życie konkretnego człowieka cywilizacji zachodniej. Nauki bowiem nie tylko analizują rzeczywistość materialną i starają się ją

¹⁰⁵ M. Heller, *Filozofia i wszech wiata*, Kraków 2008, s. 41.

¹⁰⁶ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973, s. 15.

¹⁰⁷ M. Weber, *Racjonalizacja...*, s. 128.

¹⁰⁸ Nasuwa się znane zdanie R. Bultmanna: „Nie można ująć elektryczności i radioodbiorników (...), jednocześnie nie wierzyć w wiata cudów i duchów Nowego Testamentu”. *The New Testament and Mithology and Other Basic Writings*, Minneapolis 1984, s. 4. Rzeczywiście nie można, jeżeli li cuda rozumie się, jako zjawiska zaprzeczające zdrowemu rozsądkowi.

adekwatny opis, ale tak e owocuj w postaci nowych wynalazków, ułatwiających życie ludziom. Dlatego wła nie naukowa wizja wiata cieszy si tak ogromnym poparciem społecznym. Wydawa by si mogło, e taka sytuacja jest jakim zagro eniem dla chrze cija skiej wizji wiata, czy dla samej wiary. Wszak wiara przedstawia nadprzyrodzony porz dek rzeczy, za nauka zdaje si profanowa rzeczywisto i ujmowa j całkowicie w karby rozumu. Przy gł bszym zastanowieniu okazuje si jednak, e sytuacja wygl da zupełnie inaczej. Wiara mówi o ostatecznym sensie rzeczywisto ci, za nauka o zasadach funkcjonowania jej materialnego wymiaru. Te dwie płaszczyzny nale y jasno odró ni¹⁰⁹, bez popadania wszak e w ostro postawiony dualizm, który przedstawiałby de facto dwa wiaty, w niezrozumiały sposób ze sob powi zane¹¹⁰. Nie jest te tak, e wiat materialny wraz z obowi zuj cymi w nim prawami miałby by jako kłopotliwy dla wiary chrze cija skiej. Obraz wiata jaki wyłania si z bada nauk cisłych to przede wszystkim obraz wiata racjonalnego¹¹¹. Nie chodzi o całkowit przewidywalno wszelkich zjawisk przyrodniczych, czy o jak wizj wiata jako mechanizmu. Tego typu pogl dy obecne w fizyce po-newtonowskiej, obecnie odeszły ju do lamusa. W przypadku cho by mechaniki kwantowej nie ma mowy o jasnym przewidywaniu zachowa danych cz stek. Zasady systemów matematycznych, a nawet logicznych, zdaj si szwankowa . Nie zmienia to jednak faktu, e przyroda po prostu, mówi c metaforycznie, pozwala si bada racjonalnie. Nie mo na jej uchwyci jak jedn uniwersaln metod , ale wszelkie badania i ich owoce dowodz , e ma ona charakter racjonalny. Cho do tej jej rozumno ci badacze jeszcze nie dorastaj , to skutecznie si do niej zbli aj . Rzeczywisto materialna nie jest chaosem, lecz jest spójna i poznawalna, stoi przed człowiekiem jako gotowa do gospodarowania przez jego rozum. Taka wizja rzeczywisto ci nie tylko nie jest kłopotem dla wiary chrze cija skiej, ale doskonale z ni współgra. Teologia zawsze mówiła o racjonalno ci wiata jako pochodz cego od Bo ego Logosu. wiat jest sensowny, rozumny bo stworzony przez Logos (prolog Janowy). Cała wielowiekowa tradycja tzw. teologii naturalnej po wiadcza, e racjonalno wiata ma te wielkie znaczenie dla chrze cija skiej my li. Nauki ciśle potwierdzaj dzi tylko intuicj , której wyraz dawali ju Ojcowie Ko cioła i scholastycy - e nie tylko człowiek poznaje wiat rozumowo, ale i wiat jest sam w sobie racjonalny¹¹².

W tym wła nie kontek cie nale y rozpatrywa cuda, które miałyby by zjawiskami radykalnie łami cymi racjonalne prawa rzeczywisto ci materialnej. Nie ma tu znaczenia, czy u yje si asekuracyjnie słowa „zawieszenie” zamiast „łamanie” praw natury. Jedno jest pewne: cud w potocznym znaczeniu tego słowa jest wydarzeniem wymykaj cym si racjonalnemu uj ciu. C. S. Lewis definiował cud jako „ingerencj istoty nadprzyro-

¹⁰⁹ Znane jest powiedzenie Galileusza, który komentuj c słowa Augustyna mówi o Duchu wi tym ucz ym przez Bibli „nie jak jest zbudowane niebo, lecz jak si dosta do nieba”. G. Galilei, *Lettere*, Torino 1978, s. 128-135.

¹¹⁰ Były to powrót do dualistycznych meandrów filozofii XVII wieku. Tutaj jednak nie chodzi wcale o dwa odr bne wiaty wchodz ce ze sob w interakcj , lecz o wymiary jednego wiata.

¹¹¹ Heller mówi wr cz o matematyczno ci wiata. Por. *Filozofia i wszech wiat*, s. 48.

¹¹² Szczególnie wida to u takich my licieli jak wi ty Tomasz z Akwinu, lub Ojcowie aleksandryjscy.

dzanej w porzdek natury”¹¹³. Tego rodzaju cud miałby przekraczać prawa natury, a zatem byłby wydarzeniem w punkcie wyjścia nieracjonalnym. Tak właśnie nie rozumie się cud choćby w ramach praktyki orzekania nadzwyczajnych uzdrowień. Powołanie komisji lekarskiej, która ma orzec, że według nauki nie mogło nastąpić uzdrowienie, pokazuje, że cudu upatruje się w tym, co jest formalnie nieuchwytnie dla nauki, tzn. co jest nieracjonalne. Nawiasem mówiąc nie bierze się pod uwagę, że nauka rozwija się i w pewnym momencie może wyjść poza to, czego obecnie wyjść nie może. Jeśli wyjść nie cudowne uzdrowienia, wzięte np. pod uwagę przy jakimś procesie kanonizacyjnym, czy bądzie to oznaczało, że cudu jednak nie było? Tak można domniemywać, natomiast trudno sobie wyobrazić konsekwencje kanoniczne – czy kanonizacja bądzie wadna¹¹⁴? To tylko jedno z pytań, do jakich prowadzi supranaturalistyczna wizja cudu. Podstawowym problemem jest po prostu zakwestionowanie racjonalnej wizji rzeczywistości, jaka się za błędami teologii cudu kryje¹¹⁵. Jeśli świat jest racjonalny, stworzony przez Boga jako logiczny i sensowny, i jeśli człowiek może go ujmować swoim rozumem, niepojęta wydaje się abdykacja tego rozumu z wyjaśniania czyichś zjawisk, uznanych arbitralnie za cudowne. W racjonalnej wizji rzeczywistości, która poświadcza rozwój i owocność nauk ścisłych, nie ma miejsca na cuda w potocznym rozumieniu tego terminu.

Jeśli przyjmiemy, że świat jest racjonalny, nie można na przykład, że dzieją się w nim rzeczy irracjonalne, to jest sprzeczne z logiką i naturą stworzonego świata. Jeśli natomiast dzieją się rzeczy irracjonalne, niemożliwe zostało uchwycone przez ludzki rozum i sprzeczne z jego podstawowymi prawami, to świat nie jest racjonalny. Świat¹¹⁶ może być bowiem racjonalny tylko wtedy, gdy cały jest racjonalny. Skoro wydarzyłyby się choćby jedna rzecz sprzeczna z zasadami logiki, oznaczałoby to, że nie można ufać racjonalności świata¹¹⁷. Przekonanie o cudach rozumianych jako wydarzenia zaprzeczające racjonalnej strukturze świata, zaprzecza ipso facto tej strukturze. Słuszny więc wydaje się protest współczesnych przeciwko przyjmowaniu jakichś „zjawisk cudownych” za prawdziwe. Naukowy, racjonalny obraz świata daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa i wydaje się bardzo trafiony, gdy realnie zmienia standard życia przez rozwój technologii. Bunt przeciwko zaprzeczaniu racjonalnej naturze rzeczywistości jest, więc jak najbardziej uzasadniony. Nie jest natomiast wiarygodną jakąkolwiek próbą pogo-

¹¹³ C. S. Lewis, *Miracles*, London 1947, s. 15.

¹¹⁴ Takie dwuznaczne sytuacje, w których okazywało się, że uzdrowienie jednak wynikało z normalnych działań medycznych miały już, zdaniem niektórych, miejsce. Zob. artykuł Artura Sporniaka na stronie Tygodnika Powszechnego: <http://tygodnik.onet.pl/wlasnym-glosem/zakwestionowany-cud/t83qn> (dostęp: 16.02.15).

¹¹⁵ Mimo to naukowcy związani z chrześcijaństwem uparcie próbują położyć przekonanie o występowaniu potocznie rozumianych cudów z wynikami nauk ścisłych. Wiele interesujących stanowisk prezentuje wybór tekstów wygłoszonych w trakcie cyklu konferencji *Boże działanie w perspektywie nauki*. Zob. *Stwórca- wszech świat- człowiek*, t. 1-2, Tarnów 2006; por. J. Polkinghorne, *Nauka i Opatrzność*, Kraków 2008, s. 90-111.

¹¹⁶ Mowa cały czas o świecie w jego aspekcie materialnym, czy zjawiskowym.

¹¹⁷ W tym sensie słusznie pisze Carnap, iż „nauka, system poznania pojęciowego nie ma granic”. Oczywiście „nie oznacza to, że poza nauką nie ma nic, że obejmuje ona wszystko”. R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, Warszawa 2011, s. 364.

dzenia przekonania o potocznie rozumianych cudach z racjonaln wizj wiata. Odwoływanie si do jakiego wy szego porz dku rzeczy, który miałby te by racjonalny, lecz inaczej, nie ma adnego uzasadnienia w rzeczywisto ci. Podobnie eksponowanie cudu jako racjonalnego działania jakich wy szych, niewidzialnych istot. Je li takie istoty istniej i działaj na wiat materialny, to nale one do tego wiata i ich działanie jest jego cz ci . Wówczas mogłoby ono z czasem zosta zbadane, za tego typu cuda wcale nie byłyby wła nie cudami w potocznym znaczeniu. Wbrew przedziwnym inklinacjom współczesnego społecze stwa ku irracjonalno ci (popularno wszelkiej ma ci okultyzmu)¹¹⁸, nale y podkre li z cał moc , i tylko racjonalna wizja rzeczywisto ci jest dzisiaj wiarygodna. W tej za wizji ukazuj cej wiat materialny jako działaj cy według racjonalnych zasad, nie mie ci si cud, jako zjawisko łami ce te zasady. Powstaje jednak pytanie, czy nie oznacza to zaprzeczenia istocie chrze cija stwa, dla którego poj cie cudu zdaje si by przecie zasadnicze.

3. Krytyka z perspektywy teologii

Potoczne rozumienie cudu nale y tak e wbrew pozorom krytycznie oceni z perspektywy samej teologii. Je li zastanowi si , dlaczego wła ciwie kwestia cudów wydaje si tak zasadnicza dla wiary chrze cija skiej, odpowied mo e by tylko jedna. Jest ni kluczowa i fundamentalna rola Pisma wi tego, b d czego niejako dusz chrze cija skiej teologii¹¹⁹, a traktuj cego o całym szeregu wydarze cudownych. Skoro Pismo jako zasadnicza norma i podstawa wiary jest pełne opisów cudów (i to, jak si wy daje, cudów w potocznym tego słowa znaczeniu), nie mo e by mowy o wierze chrze cija skiej bez przekonania o wyst powaniu tego typu zjawisk. Rozst puj ce si morze, zatrzymuj ce si sło ce, czy wreszcie rozmna aj cy si chleb, to przecie cuda w znaczeniu potocznym. Je li kto poddaje w w tpliwo owe fenomeny, nie mo e by - jak by si zdawa mogło - osob wierz c . Prawdopodobnie z tego wła nie powodu wiele osób odrzuciło w ci gu ostatnich kilku stuleci wiar chrze cija sk , s dz c, e wymaga ona od nich dania wiary zjawiskom sprzecznym z prawami przyrody i zdrowym rozs dkiem. Rozwój egzegezy, jaki dokonał si w XX wieku, pokazał jak mylne jest to przekonanie. Badania historyczno-krytyczne maj ce swe ródło w my li protestanckiej, lecz wkrótce ogarniaj ce tak e egzegez katolick , ukazały zupełnie now perspektyw spojrzenia na biblijne opisy cudów. Autor biblijny opisuj c jakie wydarzenie cudowne dokonuje pewnego zabiegu literackiego, nie za reporta u z miejsca wydarze . Pami Izraela, a potem Ko cioła, przechowuje momenty szczególnej obecno ci i działania Boga. Opowiada o tym działaniu w formie opisu zjawisk nadzwyczajnych, lecz forma pozostaje tylko form . Pami taj c o literackim charakterze ksi g biblijnych oraz o warunkowaniach kontekstu historycznego, nie trzeba przyjmowa opisów zdarze cudownych jako opisów zdaj cych relacj z łamania porz dku natury, ze zdarze irracjonal-

¹¹⁸ Por. R. Ptaszek, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna- aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008; A. Posacki, *Ezoteryzm i okultyzm- formy dawne i nowe*, Radom 2009.

¹¹⁹ Konstytucja o Objawieniu Bo ym *Dei Verbum*, 12, w: Sobór Watyka ski II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pozna 2002, s. 350-363.

nych¹²⁰. Zarzut, jaki mo e jednak pojawi si wobec takiej egzegezy, to zarzut niepowanego potraktowania Ewangelii, stawiaj cej przecie ogromny nacisk na cuda dokonywane przez Jezusa. Je li nie miałyby one charakteru cudów w potocznym tego słowa znaczeniu, trudno byłoby - mógłby kto powiedzie - przyj Ewangelii jako prawdziwą. W rzeczywisto ci jednak jest dokładnie odwrotnie - sama Ewangelia wzbrania si przeciwko cudom „obiektywnym”, rozumianym jako jednoznaczne dowody wytkowo ci Jezusa. Chrystus nie godzi si na czynienie cudów jasnych i jednoznacznych - ludzie ich daj cy otrzymaj jedynie znak Jonasza, czyli znak głoszonego nawrócenia (Łk 11, 29-30). Uzdrawienia i inne cuda Jezusa nie maj charakteru cudów w znaczeniu potocznym, bowiem gdyby tak było, przekonałyby one wszystkich wiadków. Tymczasem, cho wielu widzi cuda Jezusa, nie wszyscy przyjmuj Jego or dzie (por. Mt 12, 24). W tej sposób sama Ewangelia pokazuje, e cud jest zawsze zjawiskiem niejednoznacznym i by mógł by cudem wymaga, je li wolno tak powiedzie , przyj cia go jako cudu¹²¹. Do schematu Ewangelii nie pasuje wi c rozumienie cudu jako zjawiska spektakularnie łami cego prawa natury i rozumu¹²². Cud w znaczeniu potocznym byłby dowodem na obecno Boga, za cud ewangeliczny jest pokornym wezwaniem do wiary i mo e by odczytany tylko w wierze¹²³. Pomyłk jest tym bardziej taka chrystologia, która przez cuda Jezusa chce uzasadni Jego bóstwo. Cuda Jezusa nie maj adnego charakteru Boskich ingerencji w wiat - gdyby tak było Jezus byłby kim wi cej ni człowiekiem. Temu za , wbrew potocznym bł dom my lowym, dogmatyka katolicka jasno zaprzecza. Jezus jest Bogiem i człowiekiem jednocze nie, nie za kim pomi dzy jednym a drugim, jakim nadczłowiekiem. Równie , zatem z dogmatycznego punktu widzenia postrzeganie cudów Jezusa jako nadzwyczajnych ingerencji Boga zdaje si by bł dne¹²⁴.

Warto dokładniej przyjrze si dalszym konsekwencjom jakie rodz si z przyj cia supranaturalistycznej teologii cudów. Otó z teologicznego punktu widzenia cud w potocznym znaczeniu jest specjaln interwencj Boga w stworzon rzeczywisto . Oznacza to, e Bóg stworzył wiat (lub nadal go stwarza), ale oprócz tego w jaki sposób działa w nim z zewn trz poprzez pewne niecz sto pojawiaj ce si interwencje. Takie widzenie rzeczy prowadzi do totalnego dualizmu w historii, i to dualizmu jako cio-

¹²⁰ Potrzebna jest, wi c nie tyle demitologizacja (Bultmann), co raczej deliteralizacja (Tillich). Mit jest i b dzie j zykiem religii, problemem jest tylko jego dosłowna interpretacja. Por. P. Tillich, *Teologia...*, t. 2, K ty 2004, s. 143.

¹²¹ Por. P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, s. 113.

¹²² Trafne s słowa Wielkiego Inkwizytora z powie ci F. Dostojewskiego: „Nie zszedł z krzy a, gdy wołano (...) <<Zejd z krzy a, a uwierzemy, e to Ty>>. Nie zszedł , poniewa nie chiałe zniewoli człowieka cudem i pragn łe wiary wolnej, a nie wiary przez cud”. *Bracia Karamazow*, Warszawa 1959, s. 304.

¹²³ Nie mo na si zgodzi z tymi, którzy cuda Jezusa próbuj traktowa , jako argumenty za prawdziwo ci Jego posłannictwa. Tak np. M. Rusecki w *By chrze cijaninem dzi* , red. M. Rusecki, Lublin 2007, s. 794.

¹²⁴ W cławski pisze trafnie, e paradoksalnie wychodzimy wtenczas „od stwierdzenia, e Wcielenie jest wej ciem Boga w ludzk histori , ale tego, co Bo e, doszukujemy si w tym, co w wydarzeniu Wcielenia t wła nie ludzk histori absolutnie przerasta”. T. W cławski, *Chrystus naszej wiary*, Pozna 1994, s. 108.

wego. Oto, bowiem cz historii (zwłaszcza dzieje biblijne) miałyby by historii zbawienia, pełn znaków Bo jej obecno ci i dialogu Boga z człowiekiem, za reszta historii byłaby jałow pustyni , w której mo na jedynie wspomina dawne Bo e interwencje¹²⁵.

ycie bohaterów biblijnych i ewentualnie rozmaitych wi tych, którzy do wiadcza li cudów, byłoby uprzywilejowane w stosunku do całej rzeszy pozostałych istnie ludzkich, które nie do wiadcza j tak bezpo redniego kontaktu z Bogiem. Sama historia ludzko ci dzieli si na dwa typy wydarze : zwykłe, niemaj ce nic wspólnego z Bo ym działaniem (tych jest ogromna wi kszo) i cudowne, b d ce Bo ymi interwencjami (przydarza j ce si nielicznym szcz liwcom). Tego rodzaju dualizm ju pokazuje, jak teologiczn katastrof jest wizja cudu jako łami cej prawa przyrody Bo jej interwencji. Nie tylko wi c zdrowy rozs dek i mentalno ukształtowana przez nauki ciśle buntuje si przeciwko potocznemu rozumieniu cudu - nie mo e si z nim zgodzi równie dobra teologia. Ta ostatnia bowiem mówi o stałej Bo jej obecno ci w stworzonym wiecie, o Bogu prowadz cym dzieje ka dego człowieka i całej ludzko ci. Bóg chrze cijan to Bóg objawiaj cy si w i poprzez wiat i historii , nie za poprzez burzenie porz dku wiata i historii. Dualizm zwykło ci i cudowno ci nie mo e by zaakceptowany z teologicznego punktu widzenia, bowiem zamiast przybli a oddala on Boga od człowieka. Bóg w takiej optyce jest dalek od wiata postaci , która tylko czasami postanawia ingerowa w wiat, by znów na długi czas pozostawi go samemu sobie. Wi kszo wydarze dokonuj cych si w yciu człowieka i w historii wiata miałyby wi c by pozbawiona jakiego gł bszego zwi zku z Bogiem.

Kolejnym argumentem przeciwko teologii przyjmuj cej cuda jako nadzwyczajne interwencje Istoty Najwyszej jest sam charakter i cz stotliwo wydarze uwa anych za cudowne. Je li pewne konkretne wydarzenia s specjalnym odgórnym działaniem Boga (a inne nie), mo na spyta , dlaczego wła nie te wydarzenia. Odpowied na to pytanie prowadzi do zatrwa aj cych konsekwencji teologicznych, oscyluj cych wr cz na granicy blu nierstwa. W potocznym uj ciu cudów jako odgórnego „mieszania si ” Boga w wiat trzeba przecie uzasadni , dlaczego wła nie tam, a nie gdzie indziej Bóg si w wiat miesza. Oto okazuje si , e Bóg bez wahania dokonuje interwencji tego typu, które maj skłoni ludzi do oddawania Jemu nale nej czci (np. cuda eucharystyczne). Kiedy natomiast na wiecie dzieje si ogromne zło, wówczas Bóg nie ingeruje w wiat, lecz pozostawia go odpowiedzialno ci ludzi¹²⁶. Jak słusznie pisze John Polkinghorne: Pozostaje rzecz jasna bardzo trudne pytanie, dlaczego cuda musz by a tak rzadkie, zwa ywszy du liczb nagł cych okoliczno ci, które zdaj si o nie woła . Ludzie

¹²⁵ „Dla wielu ludzi trudno ci prawie nie do pokonania- zauwa a Tomasz W ławski- jest poczucie ogromnej przepa ci i niewspółmierno ci mi dzy niezwykłymi sprawami dokonuj cymi si w yciu bezpo rednich uczestników i wiadków historycznych wydarze Bo ego Objawienia, a upokarzaj c zwyczajno ci tego, co si dzieje w ich własnym yciu”. *Jezus. Bóg któremu wierzymy*, Pozna 1993, s. 80.

¹²⁶ Problemu tego zdaj si nie zauwa a gorliwi filozofowie teistyczni, tacy jak R. Swinburne (*Czy istnieje Bóg?*, Pozna 1999) czy J. Wojtysiak (*Racjonalno wiary w cuda. Dialog z Davidem Hume'em*, w: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011, s. 81-106). Wojtysiak uzasadnia wbrew Hume'owi racjonalno cudów jako ingerencji Boga w wiat, nie widzi jednak jak problematyczna jest koncepcja Boga ingeruj cego, zarówno dla filozofii jak i dla teologii.

mówi, że nie potrafi wierzy w Boga, który zdawał się nie robi nic by powstrzyma holokaust. Je li Bóg byłby Bogiem po prostu dowolnie ingeruj cym w sprawy stworzenia, to zarzut ten byłby nie do odparcia¹²⁷.

W rzeczy samej zarzut ten jest nie do odparcia. Wszyscy głoszą cy teologowie cudów potocznie rozumianych muszą się z tym zarzutem zmierzyć. Nie jest poważną odpowiedzi mówić, że Bóg pozostawia wolno człowiekowi, dlatego nie chce ingerować, gdy ten czyni zło. Ta odpowiedź nie ma sensu, je li czasem jednak Bóg ingeruje. Je li przynajmniej bardzo rzadko ingeruje, trzeba uzasadnić, dlaczego nie ingeruje w 99,9 % przypadków. Wydaje się, że nie da się „wybronić” Boga z tego zarzutu. Albo Bóg jest w jakiś sposób odpowiedzialny za zło z powodu swej bierności, albo nie jest w ogóle żadną supranaturalistyczną przyczyną dowolnie ingeruj cym w świat niczym w swój plac zabaw - tertium non datur. Obecność zła w świecie sama w sobie czyni niemożliwą supranaturalistyczną teologię cudów. Reakcją na narrację, według której Bóg nie robi nic by uratować głodujących, choć w innych sytuacjach bez wahania łamie porządek świata swoimi interwencjami, może być tylko ateizm, czy wręcz bunt przeciwko Bogu. To właśnie nie supranaturalistyczna teologia jest jednym z głównych motorów ateizacji społeczeństwa, a teologiczne oczyszczenie pojęcia „cudu” wydaje się z tego powodu pierwszym postulatem.

Ostatecznym więc argumentem przeciwko myśleniu o cudach jako nadzwyczajnych ingerencjach jest sama teologia sensu stricto, a więc obraz Boga. W supranaturalistycznej teologii cudów Bóg jest kimś w rodzaju czarnoksiężnika, który zdobywa ludzką uwagę łamiąc spektakularnie zasady racjonalnego świata¹²⁸. Sytuacja jest tym bardziej śmiała, że owe zasady racjonalnego świata pochodzą przecie od samego Boga¹²⁹. Uprzednio zatem je stwarzając, miałby teraz je łamać. Taki obraz Boga, choć - jak pokazano na początku niniejszego paragrafu - wydaje się być pozornie zgodny z Objawieniem, de facto niezbyt dobrze z nim współgra. Autorzy biblijni, mający przecie mentalność starożytnych hebrajczyków, nie chcieli wcale pokazywać Boga jako łamiącego prawa natury. Nie znali oni wcale pojęcia praw natury, ich spojrzenie na rzeczywistość było inne niż ludzi współczesnych. Przez opisy cudów chcieli jedynie pokazać, że Bóg naprawdę żyje i działa w życiu człowieka, prowadząc jego historię¹³⁰. Co więcej, Biblia pokazuje ścisły związek Boga z jego działaniem z mrocznymi (księżmi i drociami). Nowy Testament utożsamia Chrystusa z Bógym Logosem - Słowem, Myślą, Rozumem, Sensem. Ostatni więc rzecz, jak można przypisać biblijnej optyce jest postrzeżenie Boga jako działającego irracjonalnie, ingeruj cego w porządek stworzenia. Ład stworzonego świata nie jest czymś, w co Bóg miałby ingerować - On jest wszak jego podstawą. Działanie Boga jest działaniem przez Logos, ten sam Logos, który jest porządkiem stworzenia. Wizja Boga jako czarodzieja łamiącego rozumny porządek rzeczy jest wizją Boga, który nie szanuje samodzielności stworzenia. Świat w takiej wizji

¹²⁷ J. Polkinghorne, *Nauka...*, s. 102.

¹²⁸ Por. H. Küng, *Does God Exist?*, New York 1980, s. 652.

¹²⁹ Por. P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, s. 112.

¹³⁰ Por. H. Küng, *Does...*, s. 650.

jest po prostu potraktowany przez Boga niepoważnie. Ponadto takie poglądy stopniowo zbliżają się wręcz do manicheizmu czy dualistycznej gnozy, bowiem przeciwstawiają porządek stworzonego świata jakiemuś „Bogu” przychodzącemu do niego z zewnątrz, tak jakby nie był jego Stwórcą¹³¹.

Wnioski

1. Chrześcijaństwo jest bez wątpienia o Bogu żywym i działającym. Pojęcie cudu jest, dlatego istotnym komponentem teologii. Problemem jest jednak potoczne rozumienie tego pojęcia, które wiąże je z ingerencją Boga w porządek stworzonego świata. Chodziłoby zatem o łamanie praw natury i rozumu, poprzez które to łamanie Bóg miałby komunikować się z człowiekiem i ukazywać się mu. Takie pojmowanie cudów, widzące w nich „zjawiska, których w żadnym razie nie da się wyjaśnić”, funkcjonuje powszechnie zarówno wśród chrześcijan jak i wśród niechrześcijan, na przykład osób zafascynowanych współczesnymi formami gnozy i ezoteryki. Wydaje się ono jednak problematyczne zarówno z punktu widzenia współczesnej mentalności jak i - wbrew pozorom - z punktu widzenia samej teologii chrześcijańskiej.
2. Potoczne pojęcie cudu nie mieści się w racjonalnej wizji rzeczywistości. Cud jako wyłom w racjonalności świata de facto zaprzecza całość tej racjonalności. Rzeczywistość, w której działałyby się potocznie rozumiane cuda jest absolutnie niezrozumiała i irracjonalna. Rozwój racjonalnego widzenia świata, dokonany najpierw na łonie filozofii a następnie nauk ścisłych, potwierdza jednak, że rzeczywistość dostępna ludzkiemu zmysłom daje się uchwycić ludzkim rozumem. Jeżeli działałyby się nieprzewidywalne interwencje istot duchowych w świat materialny, świat nie byłby logiczny. Ponadto istoty czysto duchowe, jak się wydaje, z definicji nie przyczynują w świecie fizycznym, bowiem oznaczałoby to, że nie są duchowe, lecz tak jak one materialne (związane z materią). Wszystko to sprawia, że potoczne ujęcie cudów jest nie do przyjęcia z punktu widzenia ludzkiej racjonalności, czyli z filozoficznego punktu widzenia.
3. Potoczne pojęcie cudu jest niezmiernie trudne do utrzymania w świetle teologii chrześcijańskiej. Egzegeza biblijna wskazuje na literacki charakter opisów wydarzeń cudownych zawartych na kartach Starego i Nowego Testamentu. Tam, gdzie cuda wydają się być opisane najdokładniej i najbardziej jednoznacznie, (czyli w Ewangeliach), nie mają one bynajmniej charakteru jednoznacznych odgórných aktów Boga, które są spektakularnym łamaniem praw natury, niebudzącym w wątpliwość odbiorców. Jak wskazuje kontekst całej narracji ewangelicznej o Jezusie, cuda są wydarzeniami wiary. Zarówno rodzaj wiary jak i wymagają jej by mogły zostać przyjęte jako cuda. Nie ma więc żadnych cudów „obiektywnych”, które odpowiadałyby potocznym intuicjom związanym z omawianym pojęciem. Ponadto uczciwa refleksja teologiczna prowadzi do wniosku, iż cuda rozumiane jako odgórne łamanie praw natury interwencje Boga, trudno połączyć z chrześcijańskim obrazem Boga. W takiej optyce Bóg byłby jakim

¹³¹ „Cudów nie można interpretować w kategoriach nadprzyrodzonej ingerencji w procesy naturalne. Gdyby taka interpretacja była prawdziwa, manifestacja gruntu bytu zniszczyłaby strukturę bytu. Bóg byłby w sobie samym rozdwojony, jak utrzymywał religijny dualizm”. P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, s. 112.

odrębny, oddzielnym od świata Bytem Najwyższym, który ingeruje w świat niejako od zewnątrz. Tymczasem teologia stworzenia pokazuje Boga jako źródło, sens, podstawę i cel wszystkich stworzeń i ładu świata. Bóg jest ostatecznym źródłem i spełnieniem rzeczywistości, nie zaś czarodziejem, który przy rzeczywistości „majstruje”. Co więcej, przyjęcie potocznego rozumienia cudów zdaje się skazywać na klasyczny problem teodycji. Jeśli Bóg ma w zwyczaju ingerować dowolnie w historię świata, nie sposób wytłumaczyć, dlaczego nie robi tego, gdy cierpi niewinni.

4. Rozumienie cudów jako nadzwyczajnych ingerencji w porządek natury sprawia, że rodzi się swoisty dualizm: wydarzenia zwyczajne i rzadko pojawiające się działania Boga. Dualizm ów ma tragiczne skutki duszpasterskie, gdy ludziom wydaje się, że ich egzystencja nie może być płaszczyzną takowego dialogu z Bogiem, jak to było w przypadku bohaterów biblijnych czy wiary tych. Jeśli działanie Boga jest kojarzone z rzadko występującymi interwencjami w porządek natury, brak tych interwencji jest odczytywany jako niezrozumiałe milczenie Boga. W ten sposób może rodzić się zniechęcenie i zamknięcie na prawdziwe cuda – znaki dawane każdemu człowiekowi w historii jego życia przez Boga.

5. Określanie pewnych zjawisk mianem cudownych (w znaczeniu niemożliwych by wyjaśnić) jest lepszym zaufaniem poznawczym. Po jakimś czasie może się przecie okazać, że dane zjawisko da się jednak wyjaśnić naturalnymi przyczynami. Wówczas osoby, które zostały przekonane by zwiżyć wiarę z tym konkretnym potocznie rozumianym cudem, odrzucając wiarę, skoro cud okazał się niezbyt „cudowny”. Cały ten proceder jest szkodliwy zarówno dla rozwoju nauki, (bo go hamuje), jak i dla teologii (bo ją miesza). Przy okazji dyskusji o cudzie warto pamiętać przede wszystkim o unikaniu wprowadzania koncepcji Boga jako zapchajdziury (*God of the gaps*)¹³². Warto przyjrzeć się pod tym kątem pewnym procedurom kościelnym, np. orzekaniu o cudownych uzdrowieniach.

6. Alternatywą dla absurdalnej koncepcji cudu jako łamiącego prawa natury odgórnej ingerencji Boga w świat, jest teologia cudów, jako znaków. We współczesnej teologii ta wola nie tendencja staje się coraz silniejsza, aczkolwiek jej oddziaływanie społeczne wciąż nie osiąga wystarczającego poziomu, by pokonać rozumienie potoczne. Błędem byłoby wszakże zniechęcać się i rezygnować całkowicie z pojęcia cudu w teologii chrześcijańskiej. Pojęcie cudu jest kluczowe, bowiem nie istnieje adekwatny zastępczy termin, który wyrażałby tak dobitnie objawianie się Boga człowiekowi. Trzeba powiedzieć, że cud jest po prostu zdumiewającą człowieka manifestacją Bożej obecności i działania, która dokonuje się poprzez wydarzenia historyczne i elementy stworzonej rzeczywistości. Cud jest cudem, ponieważ jest znakiem dla człowieka, nie zaś, dlatego, że narusza porządek świata. Od strony czysto formalnej wydarzenia cudowne są takimi

¹³² Przed koncepcją „Boga od zapychania dziur” przestrzega chociaż Michał Heller, zob. np. *Ostateczne wyjaśnienie wszechświata*, Kraków 2008, s. 211. Samo pojęcie weszło do dyskursu filozoficzno-teologicznego za sprawą Dietricha Bonhoeffera, który w swoich listach więziennych ubolewał nad takim niegodnym stosowaniem słowa „Bóg”, jakim jest wypełnianie luk niewiedzy. Por. D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 241.

samymi wydarzeniami jak wszystkie. Maj w sobie jednak szczególny potencjał objawicielski. Należy bada wszelkie zjawiska uważane za cuda i krytycznie ujmować je z perspektywy historycznej, fizycznej i psychologicznej¹³³. Wyjaśnienie tych zjawisk na drodze naturalnej tylko pomoże przypomnieć, że cud wcale nie przestaje być cudem, gdy jest zbadany i wyjaśniony. Jego istotą nie jest brak racjonalnego wyjaśnienia, lecz zaskakujące spotkanie z Bogiem. Stwórca świata, Pan całej rzeczywistości nie musi uciekać się do zewnętrznych interwencji, tak jakby Jego dzieło domagało się korekty. Może On przemawia do człowieka w i poprzez „zwyczajną” rzeczywistość, która nigdy już nie będzie zwyczajna dla tego, kto się z Nim spotka. Potoczne rozumienie cudu nie tylko ośmiesza teologię i zaprzecza zdrowemu rozsądkowi, ale także odwraca uwagę od prawdziwych cudów codzienności.

CURRENT UNDERSTANDING OF A MIRACLE - CRITICAL VIEW

Summary:

The article shows a contrast between a current understanding of a miracle and that one which is proposed by the Christian theology. Ideas of supernatural and a miracle appears to be interpreted in a wrong way by contemporary Christians, and that is why the faith is criticized by modern culture formed by rationalism and science. Miracles understood in a literalistic way look problematic both from the philosophical and theological point of view. That is why a concept of miracle should be purified to be able to show - instead of irrationality and incredibility – that what is really the core of Christian message: faith in the living God, acting in the life of every human being.

Bibliografia:

KONSTYTUCJA O OBJAWIENIU BOŻYM *Dei Verbum*, 12, w: Sobór Watykański II, *KONSTYTUCJE, DEKRETY, DEKLARACJE. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

BONHOEFFER D., *Wybór pism*, Warszawa 1970.

CARNAP R., *Logiczna struktura świata*, Warszawa 2011.

COMTE A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*, Warszawa 1973.

DOSTOJEWSKI F., *Bracia Karamazow*, Warszawa 1959.

GALILEI G., *Lettere*, Torino 1978.

GÓRNY G., *Katolickie Archiwum X. Rozmowa z ks. prof. Andreasem Reschem*, „Frona” 1 (2015).

¹³³ Por. P. Tillich, *Teologia...*, t. 1, s. 111-113.

- HELLER M., *Filozofia i wszech wiat*, Kraków 2008.
- KÜNG H., *Does God Exist?*, New York 1980.
- LEWIS C.S., *Miracles*, London 1947.
- POLKINHORNE J., *Nauka i Opatrzność*, Kraków 2008.
- POPPER K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992.
- POSACKI A., *Ezoteryzm i okultyzm- formy dawne i nowe*, Radom 2009.
- PTASZEK R., *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna- aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008.
- RUSECKI M., w *By chrześcijaninem dziś*, (Red.) Rusecki M., Lublin 2007.
- RUSECKI M., *Cud*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, (Red.), Rusecki M., Kaucha K., Lublin-Kraków 2002.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005.
- TILLICH P., *Teologia systematyczna*, t. 1, K ty 2004.
- W CŁAWSKI T., *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994.