

ROBERT A. LARMER



WIARYGODNOŚĆ CUDU

Rozważania na temat
zasadności wiary w cuda

WIARYGODNOŚĆ CUDU

[Kup książkę](#)



Warszawa 2022

WIARYGODNOŚĆ CUDU

Rozważania na temat
zasadności wiary w cuda

ROBERT A. LARMER

Przekład: Adam Świeżyński

[Kup książkę](#)

Dla Melisy



Zeskanuj kod QR i przeczytaj nasze artykuły na temat „cuda a nauka”.

Tytuł oryginału – *The Legitimacy of Miracle*

Translated from the English Language edition of *The Legitimacy of Miracle* by Robert A. Larmer originally published by Lexington Books, an imprint of The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., Copyright © 2013 by the author(s).

Translated into and published in the Polish by arrangements with Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
All rights reserved.

No part of this books may be reproduced or transmitted in any form or by any means electronic or mechanical including photocopying, reprinting, or on any information storage or retrieval system, without permission in writing from Rowman & Littlefield Publishing Group.

Copyright © 2021 by Lexington Books

Copyright © for this edition by Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022

Konsultacja naukowa – dr Marek Pepliński

Redaktor prowadzący – Zbigniew Dziedzic

Redakcja językowa – Zbigniew Dziedzic

Korekta – Tomasz Karpowicz

Projekt okładki i stron tytułowych – Zofia Kiciński

Projekt graficzny książki – Stanisław Tucholka, panbook.pl

Skład – Katarzyna Wasilewska

Wydanie 1

ISBN 978-83-66665-86-6

Fundacja Prodoteo
ul. Rudzka 9 lok. 54
01-689 Warszawa
prodoteo.pl

SPIS TREŚCI

Podziękowania // 9

Wstęp autora do polskiego wydania // 11

Wprowadzenie // 15

1. Działanie Boga, cuda i dane biblijne // 23

2. Określenie cudu // 49

3. Hume'a epistemologiczny argument *a priori* // 84

4. Dalsze wyzwania epistemologiczne // 117

5. Cud jako pseudopojęcie // 145

6. Cuda i ich świadectwa // 171

7. Cuda i teizm // 202

8. Cuda i chrześcijańska apologetyka // 230

Epilog // 256

Dodatek: Cztery przypadki uzdrowień // 259

Bibliografia // 271

Indeks osobowy // 281

Indeks rzeczowy // 285

PODZIĘKOWANIA

Ogromne podziękowania niech przyjmie dr Hugh Gauch, który przeczytał przedostatni szkic tej książki i udzielił wielu pomocnych wskazówek. Dziękuję również Jamesowi Kitchenowi za staranność w przygotowaniu bibliografii. Jestem wdzięczny za wsparcie, które otrzymałem od mojej rodziny, przyjaciół i kolegów.

Część materiału w rozdziałach drugim, trzecim i czwartym ukazała się wcześniej jako:

Is There Anything Wrong with 'God of the Gaps' Reasoning? [Czy jest coś niewłaściwego w rozumowaniu „z Boga wypełniającego luki”?], „International Journal for Philosophy of Religion” 2002, Vol. 52, s. 129–142.

C.S. Lewis's Critique of David Hume's 'Of Miracles' [C.S. Lewisa krytyka Davida Hume'a *O cudach*], „Faith and Philosophy” 2008, Vol. 25, No. 4, s. 154–171.

Interpreting Hume on Miracle [Interpretacja stanowiska Hume'a na temat cudu], „Religious Studies” 2009, Vol. 45, No. 3, s. 325–338.

Divine Intervention and the Conservation of Energy. A Response to Evan Fales [Boża interwencja a zachowanie energii. Odpowiedź Evanowi Falesowi]. Artykuł ukazał się w: „International Journal for Philosophy of Religion” 2014, Vol. 75, No. 1, s. 27–3.

Wyrażam wdzięczność wydawcom tych czasopism za zgodę na wykorzystanie powyższych tekstów.

I na koniec – byłbym niewdzięczny, gdybym nie wyraził uznania dla wiedzy i poświęcenia Christine Fahey, Jany Hodges-Kluck i Jaya Songa z Lexington Books. Bardzo doceniam ich pracę włożoną w doprowadzenie tego projektu do końca.

WSTĘP AUTORA DO POLSKIEGO WYDANIA

Pozdrawiam polskich czytelników. Jestem niezmiernie zaszczycony, że Fundacja Prodoteo uznała tę książkę za wartą przetłumaczenia na język polski.

Kilka słów o mnie

Zanim przedstawię książkę, chciałbym nieco powiedzieć o sobie i o moim powołaniu filozofa chrześcijańskiego. Do wiary chrześcijańskiej doszedłem jako młody człowiek w czasie studiów na uniwersytecie. Jako dziecko i nastolatek uwielbiałem dzieła z gatunku fantasy autorstwa George'a MacDonalda, C.S. Lewisa i J.R.R. Tolkiena. Jednak w szkole średniej duży wpływ wywarł na mnie nauczyciel, który był ateistą. Mimo to zachowałem nieco mglistej wiary w Boga.

Byłem prymusem w klasie maturalnej i spodziewano się, że będę studiował na uniwersytecie. Moja przygoda z uniwersytetem nie przebiegła jednak pomyślnie. Trzykrotnie próbowałem i za każdym razem przerywałem studia z powodu okresów głębokiej depresji.

Podczas studiów poznałem studentów zaangażowanych w ruch *InterVarsity Christian Fellowship*¹. Niektórzy z nich namówili mnie do wzięcia udziału w letnim kursie dla studentów chrześcijańskich o nazwie *Campus in the City* [Kampus w mieście], w ramach którego spotykali się, aby pogłębić zrozumienie i praktykowanie wiary chrześcijańskiej.

¹ *InterVarsity Christian Fellowship* to chrześcijańska organizacja studencka powstała w 1941 roku w Stanach Zjednoczonych, której prapoczątki sięgają roku 1877, kiedy to studenci Uniwersytetu Cambridge w Anglii zainicjowali wspólne spotkania biblijno-modlitewne (przyp. tłum.).

Tamten letni kurs był dobrym, choć trudnym doświadczeniem. Zaprzyjaźniłem się z pracownikiem *InterVarsity*, który prowadził kurs, i przyjąłem jego zaproszenie do Ottawy, aby zamieszkać z jego rodziną. Jesienią dostałem pracę jako kościelny. Zimą, gdy nadal pracowałem jako kościelny, wziąłem udział w kilku kursach na Uniwersytecie Carleton. Dobrze mi poszło, więc złożyłem podanie i zostałem przyjęty na studia dzienne.

Przez następne trzy lata, gdy kontynuowałem pracę na stanowisku kościelnego, ukończyłem z wyróżnieniem studia licencjackie z filozofii. Wybrałem filozofię, ponieważ czułem potrzebę rozważenia, czy chrześcijaństwo jest intelektualnie możliwe do obrony. Podczas studiów często towarzyszyły mi obawy i odczuwałem niepokój, ponieważ atmosfera towarzysząca filozofii akademickiej nie była przyjazna dla wiary chrześcijańskiej. A kimże byłem, aby kwestionować poglądy moich profesorów?

Jednak im intensywniej się uczyłem i więcej czytałem, tym bardziej uświadamiałem sobie solidne podstawy chrześcijaństwa. Przekonałem się, że filozoficzne argumenty przeciwko racjonalności wiary w cuda są wyjątkowo słabe i że pisma Nowego Testamentu są historycznie wiarygodne. Nie jestem w stanie wskazać konkretnego momentu, w którym doświadczyłem nawrócenia, ale z czasem w jakiś sposób przeszedłem od wątpliwości w sprawach mojej wiary do świadomości, że wierzę.

Po ukończeniu studiów na Uniwersytecie Carleton zgłosiłem się na studia magisterskie z filozofii na Uniwersytecie w Ottawie i miałem szczęście otrzymać stypendium, które pozwoliło mi porzucić pracę kościelną i poświęcić się w pełni studiom. Podczas studiów magisterskich zachęcono mnie do ubiegania się o stypendium doktoranckie. Uzyskałem je, więc kontynuowałem studia i zrobiłem doktorat.

Kilka słów o książce

Chrześcijaństwo jest religią głęboko zakorzenioną historycznie, a jej głównym twierdzeniem jest to, że Bóg w cudowny sposób podźwignął Jezusa z martwych. Chrześcijaństwo pozbawione cudu staje się czymś innym, niż jest w rzeczywistości. Jak zauważył św. Paweł w 1 Liście do Koryntian 15: jeśli Jezus nie zmartwychwstał, to wiara chrześcijańska jest bezużyteczna. Wcześniej w tym samym rozdziale św. Paweł informuje Koryntian o dużej liczbie historycznych świadectw dotyczących zmartwychwstania Chrystusa².

² 1 Kor 15,1-11 (przyp. tłum.).

W istocie, jeśli Jezus nie powstał z martwych, nie tylko wiara chrześcijańska staje się bezprzedmiotowa, lecz także nie można oczekiwać, że uda się w jakiś sposób usunąć Zmartwychwstanie i inne rzekome cuda, o których mowa w ewangeliiach, a jednocześnie zachować wiarygodny rdzeń zapisu dotyczącego życia i działalności Jezusa. Relacje o cudach są zbyt nierozzerwalnie splecione z całością tekstu ewangelii, aby było to możliwe. Nie jest więc przypadkiem, że badacze Nowego Testamentu, którzy wykluczają poważne traktowanie twierdzeń o cudach, podkreślają również, że o Jezusie można powiedzieć niewiele lub zgoła nic.

Na początku swojej słynnej książki o cudach³ C.S. Lewis zauważa, że jeśli przyjmiemy, iż cuda są niemożliwe, to żadne świadectwa historyczne nie będą mogły liczyć się na ich korzyść. Szkoda więc, że filozoficzne argumenty o niemożności racjonalnej wiary w cuda tak mocno się przyjęły. Filozofowie i bibliści będący pod ich wpływem zbyt pośpiesznie oświadczyli, że nie ma potrzeby badać świadectw na temat cudów, ponieważ możemy z góry ustalić, że takie świadectwa nigdy nie będą wystarczające, aby uzasadnić wiarę w występowanie cudów.

Ważnym celem tej książki jest wykazanie, że pytanie o to, czy racjonalnie jest wierzyć w cuda, nie może zostać rozstrzygnięte na podstawie teoretycznych rozważań z użyciem kiepskich argumentów. Właściwą rolą filozofii jest usunięcie pojęciowego zagmatwania i podważających założeń, które uniemożliwiają uczciwe i szczegółowe rozważenie dowodów świadczących na rzecz istnienia cudów. Po takim usunięciu można ocenić, czy pisma Nowego Testamentu, w tym – relacje o cudach, są wiarygodnym przekazem historycznym. Zdają one taki test z powodzeniem. Można wymienić wiele dobrych książek na ten temat, ale chciałbym zwrócić uwagę na trzy niedawno wydane publikacje autorstwa Lydii McGrew, które szczególnie mocno przemawiają za wiarygodnością ewangelii. Są to: *Hidden in Plain View* (2017) [Ukryte w tym, co widać], *The Mirror or the Mask* (2019) [Lustro czy maska] oraz *The Eye of the Beholder* (2021) [Spojrzenie obserwatora]. Wszystkie trzy publikacje zostały wydane przez DeWard Publishing z siedzibą w Tampa na Florydzie.

Możliwa jest także ocena współczesnych relacji na temat cudów. W *Dodatku* zamieściłem cztery relacje o spektakularnych uzdrowieniach, które zbadałem i które mają silne podstawy, aby uznać je za cuda. Dwutomowe dzieło Craiga

³ *Cuda. Rozważania wstępne*, tłum. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010 (przyp. tłum.).

Keenera, *Miracles* (Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011) zawiera wiele innych dobrze udokumentowanych relacji o wydarzeniach, które najłatwiej jest rozumieć jako przypadki Bożej interwencji, czyli cuda.

Kolejnym celem tej książki jest pokazanie, w jaki sposób argument z cudu może być rozumiany jako forma tego, co ostatnio stało się znane jako „rozszerzona teologia naturalna” (ramified natural theology). Twierdzę, że dobrze poświadczone zdarzenia opisywane jako cuda przez ludzi wierzących wymagają wyjaśnienia. Nieteści nie muszą rozważać tych zdarzeń i akceptować religijnej interpretacji, jaką im się przypisuje, ponieważ pytanie o to, czy dane zdarzenie miało miejsce, jest czymś innym od pytania o to, czy ma ono ponadnaturalną przyczynę. Nieteista musi jednak uczciwie i poważnie potraktować pytanie, czy dane zdarzenie najłatwiej byłoby wyjaśnić jako nadprzyrodzoną interwencję w porządek naturalny, czyli cud.

To z kolei rodzi możliwość, że ktoś, kto początkowo nie akceptuje teizmu (powiedzmy: osoba niewierząca, która początkowo odczytuje ewangelie jako wiarygodne dokumenty historyczne, a nie – jako autorytatywne Pismo Święte), może dojść do zaakceptowania teizmu na podstawie świadectw, jakimi są takie zdarzenia. Oczywiście, chodzi o to, że ostry kontrast, który zazwyczaj wprowadza się między teologią naturalną a teologią objawioną, jest czymś w rodzaju złudzenia. Nie znam nikogo, kto po przyznaniu, że Jezus rzeczywiście powstał z martwych, uznałby za możliwe zakwestionowanie chrześcijańskiego rozumienia tego wydarzenia. Nie jest przypadkiem, że głównym argumentem apologetycznym wczesnego Kościoła było odwołanie się do cudu i proroctwa – proroctwa rozumianego jako rodzaj cudu – jako uzasadnienia wiary chrześcijańskiej.

Mam nadzieję, że ta książka okaże się wartościowa zarówno dla tych, którzy już akceptują występowanie cudów, jak i dla tych, którzy są otwarci na zakwestionowanie niewiary lub agnostycyzmu dotyczącego cudów.

Robert A. Larmer

Fredericton, 2 września 2022

WPROWADZENIE

Można by się spodziewać, że cuda, traktowane jako paradygmatyczne przypadki działania Boga w szczególny sposób, w szczególnym czasie i miejscu, będą zajmowały poczesne miejsce we współczesnych dyskusjach na temat Bożej sprawczości. Jak zauważa Nicholas Saunders:

[...] już przy pobieżnej lekturze Biblii można dostrzec niezwykłą specyfikę działania Boga. Bóg nie tylko pierwotnie stwarza i nieustannie podtrzymuje wszechświat w istnieniu, ale widzimy Go jako tego, który działa w określonych chwilach i miejscach¹.

Jednak w większości przypadków dyskusje o Bożym działaniu pomijają lub niemal pomijają pojęcie cudu². Przykładowo: w obszernym dziele Phillipa Clayтона *The Problem of God in Modern Thought* [Problem Boga w myśli nowożytnej]³ nie występuje słowo **cud** w indeksie terminów. Cuda, zamiast być postrzegane jako szczególnie wyraziste przykłady, które pomagają nam sformułować i wyjaśnić nasze rozumienie Bożego działania, są uważane za coś kłopotliwego – raczej za przeszkodę niż za pomoc w sformułowaniu spójnej wizji na temat tego, jak Bóg działa w stworzeniu.

¹ N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 3. Podobnie Thomas Tracy zauważa, że monoteistyczne religie Abrahamowe są związane z dwiema ogólnymi kategoriami Bożego działania, ściśle powiązanymi: że „Bóg tworzy i podtrzymuje wszechświat jako całość oraz [że] Bóg działa w historii świata w określonych momentach i miejscach, aby realizować swoje konkretne cele”. Zob. T. Tracy, *Scientific Vetos and the Hands-Off God. Can We Say That God Acts in History?*, „Theology and Science” 2012, Vol. 10, No. 1, s. 55.

² Tamże, s. 48.

³ Ph. Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2000.

Powód tego stanu rzeczy nie jest trudny do odkrycia. Założenie, że cuda, pojmowane jako ponadnaturalne interwencje zawieszające zwykły bieg procesów natury, implikują naruszenie praw przyrody, jest bardzo głęboko zakorzenione. Po uwzględnieniu tego założenia wydaje się nieuniknione, że jakiekolwiek argumenty na rzecz występowania cudów muszą zostać ocenione jako sprzeczne z uzasadnieniami odwołującymi się do praw przyrody. To stawia w niezręcznej sytuacji tych, którzy pragną połączyć wiarę w osobowego Boga w ramach teizmu z pełnym poszanowaniem dla nauki. Pokusa, jaka oczywiście się pojawia, to odrzucenie koncepcji cudu jako nieistotnej dla autentycznej wiary.

Jednak uleganie tej pokusie bardziej przeszkadza, niż pomaga. Idea szczególnego Bożego działania, którego paradygmatycznym przykładem są cuda, jest nierozzerwalnie spleciona z samym pojęciem Boga jako osoby. Saunders zauważa, że „nie da się wysuwać istotnych twierdzeń promujących Boże atrybuty, jeśli nie mamy przekonującej koncepcji [...] SDA”⁴, a „bez rozwiniętego i wiarygodnego opisu umiejscowionego i konkretnego działania Boga w świecie, wiele innych doktryn teologicznych rozpada się nieuchronnie”⁶. Nie można zatem ignorować kwestii szczególnego działania Bożego na podstawie twierdzenia, że jest ona nieistotna dla prawdziwej wiary. Nie wystarczy też – jak to czyni wielu badaczy – usiłować rozwinąć opisy Bożego działania, które nie odwołują się do cudów. Jeśli nie można nadać sensu cudom jako paradygmatycznym przypadkom szczególnego Bożego działania, to perspektywa skutecznej obrony spójnej teorii Bożego działania w świecie staje się niezmiernie odległa. A z drugiej strony – jeśli da się zaproponować spójny opis cudu, który jest zgodny z pełnym poszanowaniem dla nauki, to jest mało prawdopodobne, że idea Bożego działania w świecie okaże się problematyczna do obrony.

Jak zatem bronić pojęcia cudu, a jednocześnie okazać podejściu naukowemu należny mu szacunek? Nieuniknione wydaje się to, że jeśli cuda są poprawnie zdefiniowane jako implikujące łamanie praw przyrody, to wtedy argumenty na rzecz praw przyrody muszą być brane pod uwagę jako przeciwstawne, a tym samym – jako podważające wszelkie domniemane dowody na rzecz występowania cudów. Gdy dodamy do tego obawę o to, czy mówienie

⁴ Z ang. *Special Divine Action* – Szczególne Działanie Boga (SDB) (przyp. tłum.).

⁵ N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, s. 18.

⁶ Tamże, s. 13.

o naruszeniu praw przyrody ma w ogóle logiczny sens, trudno się dziwić, że pojawiają się problemy z podtrzymaniem racjonalności wiary w cuda.

Jednak czy słuszne jest założenie, że cuda muszą oznaczać, że doszło do naruszenia praw przyrody? Jeśli tak nie jest, to – zgodne z myślą Hume’a – wyważanie argumentów typu probabilistycznego, w zależności od domniemanego konfliktu między dowodami na istnienie praw przyrody a dowodami na występowanie cudów, nie ma żadnej mocy, ponieważ nie ma powodu sądzić, że te dwa dowodzenia znajdują się w jakiegokolwiek koniecznej opozycji. Podobnie pytanie, czy mówienie o pogwałceniu prawa przyrody ma sens, nie stanowi powodu dla kwestionowania zasadności wiary w cuda.

Główną tezę tej książki jest twierdzenie, że pogląd, zgodnie z którym przez cud – z uwzględnieniem rozumienia Boga jako tego, który zawiesza normalny bieg procesów w przyrodzie, aby wywołać zdarzenie, które inaczej nie mogłoby się wydarzyć – jest implikowane pogwałcenie praw przyrody, okazuje się błędny. Kiedy to sobie uświadomimy, widoczne staje się, że ciężar dowodu dotyczącego racjonalności wiary w cuda znacząco się zmienia. Zamiast tego, że wierzący musi wykazać w obliczu licznych dowodów na istnienie praw przyrody, iż wiara w cuda jest mimo wszystko racjonalna, to raczej krytyk musi wyjaśnić, dlaczego pomimo faktu, że dowody na istnienie cudów w żaden sposób nie stoją w sprzeczności z dowodami na istnienie praw przyrody, jest on gotów odrzucić wiarę w cuda jako nieuzasadnioną. Udana obrona wspomnianej tezy zapewnia nie tylko dostarczenie lepszych podstaw konceptualnych do dyskusji o cudach, lecz także otwarcie obiecujących dróg dla bardziej ogólnych dyskusji o szczególnym działaniu Boga. Współczesne ujęcia szczególnego Bożego działania⁷ są zazwyczaj nieinterwencjonistyczne w tym sensie, że starają się pokazać, jak takie działanie może mieć miejsce we Wszechświecie, który jest energetycznie zamknięty⁸. Uzasadnienie dla próby zaproponowania takiego nieinterwencjonistycznego podejścia opiera się przede wszystkim na założeniu, zgodnie z którym ujęcia interwencjonistyczne nieuchronnie implikują naruszenie praw przyrody, zwłaszcza zasady zachowania energii. Jeżeli założymy, że nieinterwencjonistyczne ujęcia okazały się, przynajmniej do tej pory, całkowicie niewiarygodne⁹ oraz że Boża

⁷ W oryginale: *Special Divine Action* (przyp. tłum.).

⁸ Chodzi o rozumienie Wszechświata jako układu fizycznie izolowanego, tzn. takiego, do którego z zewnątrz nie jest dostarczana energia (przyp. tłum.).

⁹ Niezależnie od tego, że „nieinterwencjonistyczne” ujęcia szczególnych działań Boga, oparte na mechanice kwantowej, teorii chaosu czy koncepcji superweniencji, nie

interwencja nie implikuje naruszenia praw przyrody, to okaże się ważne, aby interwencjonistyczne ujęcie szczególnego Bożego działania zostało rzetelnie ocenione, a nie – jak często ma to miejsce – odrzucone jako niewarte poważnego rozważenia.

Układ tej książki jest – jak sądzę – prosty i łatwy do prześledzenia. W rozdziale pierwszym rozważam ogólny model Bożego działania, w ramach którego należy umiejscowić pojęcie cudu. Z uwagi na to, że pomimo „uwzględnienia tak znacznego zakresu treści przekazu biblijnego we współczesnych dyskusjach na temat relacji między SDB a nauką stosunkowo mało

tyle znoszą pojęcie interwencji, ile raczej czynią takie interwencje naukowo niewykrywalnymi, należy stwierdzić, że istnieją poważne trudności ze wszystkimi tymi trzema modelami. Jeśli chodzi o odwołania do mechaniki kwantowej, Nicholas Saunders zauważa, że chociaż teoria kwantowa ostatecznie opiera się na całkiem innym zestawie postulatów fizycznych niż mechanika klasyczna, pozostaje całkowicie zdeterminowana. Związek pomiędzy SDA a HUP (z ang. *Heisenberg's Uncertainty Principle*, czyli zasada nieoznaczoności Heisenberga – przyp. tłum.) nie polega w uproszczeniu na tym, że HUP wprowadza do mechaniki kwantowej indeterminizm, który byłby odpowiedni dla działania Boga – w rzeczywistości HUP nie zmienia nic w ontologicznym statusie determinizmu w fizyce kwantowej, mimo że wywołuje trudności epistemologiczne, potencjalnie niemożliwe do pokonania. Nie jest tak, że HUP wprowadza jakiegokolwiek nowe możliwości do łona natury, co jest kluczowe dla stwierdzenia kwantowego SDA. Jeśli chodzi o odwołania do teorii chaosu, warto zauważyć, że standardowe ujęcia teorii chaosu są deterministyczne. Saunders zauważa, że próby wykorzystania teorii chaosu jako *modus operandi* specjalnych działań Boga wymagają ontologicznego istnienia nieskończenie złożonych atraktorów fraktalnych, w których różnice energii między potencjalnymi trajektoriami stają się zerowe. Jednakże istnieje uzasadniony powód, aby twierdzić, że istnienie tych nieskończenie złożonych obszarów przestrzeni nie jest realistyczną częścią teorii chaosu. Rzeczywiście – wydaje się, że Bóg nie może działać w ten sposób w żadnym chaotycznym systemie chemicznym (i – domyślnie – także w wielu innych systemach fizycznych) z powodu braku wymaganych trajektorii o jednakowej energii – zob. N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, s. 199. Odwołania do koncepcji superwencji również się nie sprawdzają, ponieważ – jak zauważa Jaegwon Kim – nie ma nowych mocy przyczynowych, które w magiczny sposób przypadają M [własności wyższego poziomu] ponad i poza mocami przyczynowymi P [własności niższego poziomu]. Na wyższych poziomach nie pojawiają się żadne nowe siły sprawcze, co jest sprzeczne z twierdzeniem, że własności wyższego poziomu są nowymi siłami przyczynowymi nieredukowalnymi do własności niższego poziomu – zob. K. Jaegwon, *Philosophy of Mind*, 2nd ed., Westview Press 2005, Boulder, s. 232. Aby zapoznać się z przeglądem różnych trudności nieodłącznie związanych z próbami wyobrażenia sobie możliwości szczególnych działań Boga w energetycznie zamkniętym wszechświecie – zob. R. Larmer, *Divine Agency and the Conservation of Energy*, „Zygon” 2009, Vol. 44, No. 3, s. 543–557.

było w tym kontekście szczegółowych badań dotyczących biblijnej koncepcji przyrody¹⁰, stawiam tezę, że autorzy biblijni przyjmują nadnaturalistyczny model Bożego działania, aczkolwiek nie wprost i w znacznej mierze na poziomie przedfilozoficznym. Twierdzę, że poważne potraktowanie rozumienia przez tych autorów sposobu, w jaki Bóg działa w stworzeniu, dostarcza kontekstu, w którym można sformułować filozoficznie precyzyjną definicję cudu bez utraty istotnych elementów tego rozumienia – a mianowicie tego, że takie zdarzenia są zdumiewające¹¹ i okazują się znakami.

W rozdziale drugim podejmuję się zdefiniowania cudu. Przyznaję słuszność pogładowi, że cuda, w biblijnym rozumieniu, są zdarzeniami, które objawiają Boga, który nie jest po prostu stwórcą i tym, kto podtrzymuje Wszechświat w istnieniu, ale który jest również aktywnie zaangażowany w stworzenie – Boga, który jest gotów zaangażować się poprzez specjalne działania w konkretnym czasie i konkretnym miejscu, aby osiągnąć swoje cele. Proponuję definicję, że cud jest niezwykłym i mającym religijne znaczenie zdarzeniem, które objawia i realizuje cele wyznaczone przez Boga, jest poza zasięgiem sprawczości przyrody i okazuje się spowodowane przez podmiot, który wykracza poza naturę fizyczną. W zakończeniu tego rozdziału bronię twierdzenia, że ta definicja w żaden sposób nie implikuje, że jakiegokolwiek prawo przyrody musi zostać naruszone, aby zaistniał cud.

Rozdział trzeci został poświęcony omówieniu słynnego argumentu *a priori* autorstwa Davida Hume'a, znajdującego się w *Części I* rozdziału *O cudach*¹², dotyczącego racjonalności wiary w cuda opartej na świadectwie. Z uwagi na to, że komentatorzy nie zgadzają się między sobą, co ten argument miał wykazać, pierwszą część rozdziału poświęcam obronie tego, co uznaję za poprawną interpretację celu owego argumentu – że służy on wykazaniu, iż dowód ze świadectwa nie jest w stanie, nawet teoretycznie, uzasadnić racjonalnej wiary w cuda. Następnie wykazuję, że nawet po przyjęciu błędnego twierdzenia Hume'a, w myśl którego cud musi być zdefiniowany jako naruszenie praw przyrody, ten argument okazuje się poważnie wadliwy. Kończę ten rozdział wskazaniem, że skoro cuda nie powinny być definiowane jako naruszenie prawa przyrody, to argumentacja Hume'a z *Części I* nie może nawet zostać zapoczątkowana, gdyż opiera się na założeniu o istnieniu koniecznego

¹⁰ N. Saunders, *Divine Action and Modern Science*, s. 4–5.

¹¹ W oryginale: *wonder* (przyp. tłum.).

¹² Chodzi o rozdział pochodzący z rozprawy *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (*An Enquiry Concerning Human Understanding* - przyp. tłum.).

konfliktu między dowodami na istnienie praw przyrody a świadectwami na istnienie cudów.

Hume przyjął za rzecz oczywistą, że pewne zdarzenia, gdyby miały miejsce, byłyby słusznie określone jako cuda, i w *Części I* rozdziału *O cudach* próbował przedstawić aprioryczny argument epistemologiczny pokazujący, że wiara w występowanie takich zdarzeń nigdy, nawet teoretycznie, nie może być uzasadniona na podstawie świadectwa. W rozdziale czwartym omawiam inne epistemologiczne wyzwania w związku z akceptacją występowania cudów – wyzwania, które koncentrują się nie tyle na pytaniu, czy można w sposób uzasadniony wierzyć, że pewne zdarzenia miały miejsce, ile raczej na tym, czy można je kiedykolwiek zasadnie postrzegać jako cudowne.

W rozdziale piątym analizuję argumenty na rzecz tezy, że pojęcie cudu jest logicznie niespójne. Takie argumenty są wysuwane na różnych podstawach: od twierdzenia, że prawa przyrody są pozbawione wyjątków – tutaj czytelnik przypomni sobie znaczenie stwierdzenia, że cuda mogą mieć miejsce bez naruszania jakichkolwiek praw przyrody – aż po twierdzenie, że cuda są niezgodne z doskonałością Boga. Dochodzę do wniosku, że żadnemu z tych argumentów nie udaje się uwiarygodnić twierdzenia, zgodnie z którym pojęcie cudu jest niespójne.

Po rozprawieniu się z zasadniczymi argumentami, które wykluczają jakąkolwiek możliwość uzasadnienia wiary w istnienie cudu, w rozdziale szóstym przechodzę do pytań dotyczących oceny dowodów. Jakie rodzaje dowodów są istotne dla ustalenia występowania cudów i jakie są podstawowe zasady, według których należy oceniać dowody? Rozważam powszechnie wysuwane twierdzenie, że cuda, jako nadzwyczajne zdarzenia, wymagają nadzwyczajnej ilości dowodów, o ile wiara w ich wystąpienie ma być uzasadniona, i argumentuję, że jest ono błędne. Rozdział kończę rozważeniem czterech argumentów *a posteriori* autorstwa Hume'a, które znajdują się w *Części II* wspomnianego rozdziału *O cudach*.

Rozdział siódmy podejmuje kwestię dowodowej zależności między zdarzeniami wiarygodnie postrzeganymi jako cuda a teizmem. Wielu autorów twierdziło, że takie zdarzenia nie mogą funkcjonować jako dowód na istnienie Boga, ponieważ nazwanie zdarzenia cudem oznacza uprzednie założenie istnienia Boga. W odpowiedzi twierdzę, że to zdarzenie, a nie jego opis funkcjonuje jako dowód na istnienie Boga. Nazywanie jakiegoś zdarzenia cudem odzwierciedla po prostu nasz osąd, że najlepszym wyjaśnieniem jego zaistnienia jest odwołanie się do teizmu. Dalej twierdzę, że „argument

z cudu” najlepiej rozumieć jako szczególną formę argumentu teleologicznego. W ostatnim rozdziale 8 badam kwestię, czy cuda mogą służyć jako dowód na rzecz prawdziwości jednej religii teistycznej, a przeciwko i na niekorzyść innych. Mówiąc dokładniej, w skrótowny i wstępny sposób badam, w jakim sensie dobrze udokumentowane współczesne cuda i cuda opisane w Nowym Testamencie świadczą na korzyść chrześcijaństwa, a przeciwko innym głównym religiom teistycznym, judaizmowi i islamowi. Podejmując tę kwestię i udzielając odpowiedzi twierdzącej, popieram to, co wielu autorów zaczęło określać mianem „rozszerzonej” teologii naturalnej, a mianowicie pogląd, że powszechnie testowalne elementy domniemanego objawienia mogą w sposób uprawniony wejść do projektu teologii naturalnej^{13, 14}. Jeśli po odrzuceniu teoretycznych argumentów filozoficznych, że wiara w cuda nie może być uzasadniona, historyczne dowody na istnienie cudu takiego, jak Zmartwychwstanie są mocne, to jest całkowicie zasadne, aby takie dowody zostały wzięte pod uwagę przez teologię naturalną.

W epilogu zbieram i krótko podsumowuję ogólne wnioski płynące z tej książki. Następnie przedstawiam kilka krótkich uwag na temat relacji moich wniosków do badań historycznych dotyczących cudów i tego, co można nazwać „rozgałęzioną” teologią naturalną. Aby zilustrować, do jakiego rodzaju dowodów odnoszą się filozoficzne argumenty tej książki, załączam dodatek, w którym opisuję cztery bardzo spektakularne przypadki uzdrowień, które osobiście zbadałem.

¹³ Zob. przykładowo: H. Gauch, *Recent Transitions in Natural Theology. The Emergence of a Bolder Paradigm*, Interdisciplinary Biblical Research Institute (Report #58, 2006).

¹⁴ „Rozszerzona teologia naturalna” to tworzenie probabilistycznych argumentów z dowodów historycznych możliwych do rozpoznania zarówno przez ateistów, jak i ludzi wierzących, w celu uzasadnienia prawdziwości twierdzeń na przykład na temat tego, jak Bóg działał w historii (ale niewyłącznie, chodzi o włączenie argumentacji za twierdzeniami Objawienia zawierającymi więcej niż tylko tezę o istnieniu Boga i Jego atrybutach, omawianych w tradycyjnej, wąskiej/ubogiej teologii naturalnej (przyj. tłum.).

Rozdział 1

DZIAŁANIE BOGA, CUDA I DANE BIBLIJNE

Dyskusje o cudach często nie biorą pod uwagę szerszej perspektywy rozumienia Bożego działania, w którym koncepcja cudu jest umiejscowiona. W rezultacie może zaistnieć spora niejednoznaczność co do znaczenia terminu **cud**. Celem tego rozdziału jest wyjaśnienie podstawowych stanowisk filozoficznych i teologicznych dotyczących Bożego działania w stworzeniu. Gdy to zrobimy, będziemy w stanie wyjaśnić, jak różne modele Bożego działania ujmują to, że zdarzenie jest cudem.

Drugim, związanym z tym celem jest zbadanie danych biblijnych pod kątem tego, jak autorzy pism chrześcijańskich rozumieli Boga działającego w stworzeniu. Będę dowodził, że ci pisarze przyjmują pewien model Bożego działania, aczkolwiek nie wprost i na poziomie w dużej mierze przedfilozoficznym. Poważne potraktowanie ich rozumienia Bożej sprawczości zapewnia kontekst, w którym można sformułować definicję cudu, umożliwiającą nam uzyskanie precyzyjności bez utraty kontaktu z rozumieniem zdarzeń, które nasza definicja ma uchwycić. Gdy wspomniany etap rozważań zostanie w tym rozdziale zakończony, będziemy mogli w rozdziale 2 podjąć kwestię sformułowania filozoficznie precyzyjnej definicji cudu.

MODELE BOŻEGO DZIAŁANIA

Ogólnie rzecz biorąc, istnieją trzy podstawowe modele, według których teiści pojmują Boga jako osiągającego swoje cele w stworzeniu. Można je określić jako: model okazjonalistyczny, model deistyczny i model supranaturalistyczny.

Okazjonalizm

Termin okazjonalizm wywodzi się z poglądu, że to, co wydaje się przypadkami przyczynowej interakcji zachodzącej w świecie, jest w rzeczywistości jedynie okolicznością towarzyszącą wykonywaniu bezpośredniego działania przez Boga. Podstawową tezę w tym modelu Bożej aktywności jest twierdzenie, że Bóg jest jedyną przyczyną wszystkiego, co się dzieje. I tak Nicolas Malebranche, prawdopodobnie najbardziej znany okazjonalista w filozofii zachodniej, utrzymywał, że wszystko, co się dzieje, jest bezpośrednio i wyłącznie spowodowane przez Boga:

Jest przeto sprzeczność [...], że jedno ciało może poruszać inne. Powiem nawet więcej: jest sprzeczność w twierdzeniu, że możesz poruszyć swój fotel. I to jeszcze nie dosyć: jest sprzeczność w twierdzeniu, że wszyscy aniołowie i wszystkie demony razem mogą wstrząsnąć choćby żdźbłem. [...] Albowiem żadna moc, choćbyśmy sobie ją wyobrazili jako bardzo wielką, nie może przewyższyć ani nawet dorównać mocy Boga. [...] Bóg udziela swej mocy stworzeniom i łączy je między sobą tylko dlatego, że ustanawia ich modalność, przyczyny okazjonalne skutków, które sam wytwarza¹.

To oznacza, że my

[...] nie powinniśmy sądzić, że kula będąca w ruchu jest [...] przyczyną ruchu kuli, którą napotka na swojej drodze. [...] Zderzenie dwóch kul jest okazją dla Stwórcy wszelkiego ruchu istniejącego w materii do zrealizowania się postanowienia Jego woli, która jest powszechną przyczyną wszystkich rzeczy. Czyni On to, przekazując drugiej kuli część ruchu pierwszej, tj. mówiąc jaśniej, pragnąc, aby druga kula nabrała takiego samego ruchu w tym samym kierunku, w jakim podążała pierwsza kula, ponieważ siłą napędową ciał może być tylko wola Tego, który je podtrzymuje w istnieniu².

Z punktu widzenia okazjonalisty rzeczy stworzone są czysto bierne, nie mają żadnej mocy sprawczej. Tak więc „badanie przyrody jest pod każdym

¹ N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, w: tenże, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialog o śmierci*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 132.

² N. Malebranche, *The Search after Truth and Elucidations of the Search after Truth*, tłum. T.M. Lennon, P.J. Oscamp, Ohio State University Press, Columbus 1980, s. 225 (w oryginale: *De la recherche de la vérité. Où l'on traite de la Nature de l'Esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les Sciences*, 1674–1675 – przyp. tłum.).

względem fałszywe i próżne, jeśli poszukuje się w niej prawdziwych przyczyn innych niż wola Wszechmocnego lub ogólne prawa, według których stale działa”³. W takim stopniu, w jakim nauka dostarcza opisów bytów naturalnych o własnościach przyczynowych, musi być pojmowana antyrealistycznie. Częstki opisane przez fizyków nie oddziałują na siebie przyczynowo, lecz działają na siebie wskutek działania Boga. To, że dwa atomy wodoru są często ściśle związane z jednym atomem tlenu, nie ma nic wspólnego z podstawowymi przyczynowymi właściwościami wodoru lub tlenu, ale jest raczej wynikiem tego, że Bóg chce, aby łączyły się w taki sposób. Tak więc dla okazjonalisty „rzeczywiste naturalne skłonności nie istnieją w żadnym sensie [...] [oraz nie istnieje] żadna rzeczywista koncepcja naturalnej przyczynowości lub niezależnego zdarzenia”⁴. W rezultacie stworzenie nie ma własnej integralności funkcjonalnej⁵.

Według okazjonalisty to, co nazywamy prawami przyrody, powinno być rozumiane jako kodyfikacja bezpośredniego działania Boga w jego zwykłych przejawach, a to, co nazywamy cudami, to przypadki, w których Bóg bezpośrednio pragnie czegoś innego niż zwykle. Odnośnie do wydarzeń rozumianych jako cuda Mark Corner wskazuje, że okazjonalista może

opisać to, co inaczej można by nazwać „prawami przyrody”, jako coś w rodzaju „zwyyczajnego Bożego zachowania się”. A jeśli tak [...] [okazjonalista] mógłby wtedy mówić o innej kategorii Bożego działania, zwanej „niezwyčajnym zachowaniem”. Zarówno zwyčajne, jak i niezwyčajne formy zachowania Boga byłyby wyznaczane całkowicie zgodnie z wolą Bożą, ale rozróżnienie tych dwóch rodzajów zachowań nadal byłoby przydatne⁶.

Przy takim zrozumieniu Bożego działania wszelkie rozróżnienie zdarzeń naturalnych i cudownych jest po prostu rozróżnieniem ilościowym – nie ma jakościowej różnicy między tymi dwiema klasami zdarzeń, ponieważ oba te typy są w równym stopniu wyrazami bezpośredniej, pierwotnej przyczynowości Boga. Dla okazjonalistów wszelkie rozmowy o boskiej interwencji w przyrodę są pozbawione sensu, ponieważ zakładają oni, że naturalny porządek ma swoją własną przyczynową skuteczność.

³ Tamże, s. 662.

⁴ N. Saunders, *Divine Agency and Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 109.

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ M. Corner, *Signs of God*, Ashgate, VT: Burlington 2005, s. 10.

Niewielu, jeśli w ogóle ktokolwiek ze współczesnych teistów chrześcijańskich, określiłoby siebie jako okazjonalistę. Jednak nierzadko można znaleźć przejawy tego, co w zasadzie sprowadza się do wspomnianego stanowiska. Znajdujemy twierdzenia, że prawa przyrody „nie są alternatywą dla Bożego działania, ale jedynie naszą kodyfikacją tego działania w jego normalnym przejawie”⁷, i że mówienie o prawach przyrody oznacza „nadanie naturze skutecznej autonomii”⁸ w stosunku do Boga. Takie twierdzenia są szczególnie widoczne w pismach biblistów, którzy opowiadają się za istnieniem radykalnej dychotomii między myślą grecką a hebrajską, a także w pracach filozofów i teologów zainteresowanych podkreśleniem absolutnej suwerenności Boga.

Wystarczą dwa przykłady: pierwszy – od Clausa Westermanna, badacza Starego Testamentu, drugi od – Gerrita Cornelisa Berkouwera, holenderskiego teologa tradycji kalwińskiej. Westermann w swoim dziele *Elements of Old Testament Theology* [Elementy teologii Starego Testamentu] pisze, że:

w Starym Testamencie [...] całość wszechświata jest rozumiana przede wszystkim jako coś, co się dzieje, a dopiero w drugim sensie jako coś, co istnieje. Jeśli Bóg jest stwórcą świata i ludzkości, to wydarzenia na świecie i historia ludzkości są od początku do końca w Jego rękach. [...] Mówienie w Starym Testamencie o stwórcy z konieczności wiąże się z uniwersalizmem, który przypisuje Bogu [...] wszystko, co dzieje się od początku do końca czasu⁹.

Jeśli chodzi o cuda, pisze, że dla Hebrajczyków Starego Testamentu

mówienie o dziełach Bożych, to mówienie o cudach Boga. [...] Cud nigdy nie jest zrozumiały na podstawie towarzyszących mu zjawisk, które można zweryfikować. Cudów nie da się potwierdzić. [...] [Cud] jest wydarzeniem między Bogiem a Jego ludem i jest rzeczywisty tylko w tym *vis-à-vis*. Dlatego nie może być dla niego żadnych zewnętrznych kryteriów, żadnych wzorców nawiązujących do istniejących norm. To, co jest widziane obiektywnie, z dystansu, nie jest już prawdziwym cudem¹⁰.

⁷ D. Mackay, *The Clockwork Image*, InterVarsity Press, Leister 1974, s. 57.

⁸ J. Sharp, *Miracles and the 'Laws of Nature'*, „The Scottish Bulletin of Evangelical Theology” 1998, Vol. 6, s. 2.

⁹ C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, tłum. D.W. Stott, John Knox Press, Atlanta 1982, s. 101–102. Oryginalnie: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978 (przyp. tłum.).

¹⁰ Tamże, s. 56–57.