

MARCIN WALCZAK

NIEMIARYGODNOŚĆ SUPRANATURALIZMU ROBERTA A. LARMERA

Streszczenie. Artykuł stanowi krytyczną ocenę stanowiska zaprezentowanego w pracy Roberta A. Larmera pod tytułem *Wiarygodność cuda. Rozważania na temat zasadności wiary w cuda* (2022). Książka ta stanowi próbę uzasadnienia wiary w cuda we współczesnym świecie i kontekście umysłowym. Cuda rozumie się w niej jako ingerencje Boga w bieg wydarzeń. Larmer przekonuje, że tak rozumiane cuda nie sprzeciwiają się dzisiejszemu obrazowi świata, jaki wyłania się z nauki. Twierdzi także, że wiele cudów jest na tyle dobrze udokumentowanych, że najbardziej racjonalnym podejściem jest przyjęcie ich jako realnych. Co więcej, cuda potwierdzają prawdziwość teizmu, a pośrednio wskazują również na autentyczność chrześcijaństwa jako wiary, która u swego początku ma ogromnie dobrze udokumentowanych, uzasadnionych i zapowiedzianych wcześniej przez prorocтва cudów. Najpopularniejszym od czasów Davida Hume'a zarzutem przeciwko cudom był ten, że ich przyjęcie oznaczałoby, iż w pewnych sytuacjach nie działają prawa przyrody. Larmer poświęca więc wiele uwagi temu, aby obalić ów zarzut. Poglądy Larmera można określić mianem supranaturalizmu lub interwencjonizmu. Propozycja kanadyjskiego filozofa nie wydaje się jednak przekonująca. W pierwszej części artykułu przedstawione zostaną poglądy Larmera, zawarte we wspomnianej książce, natomiast druga część stanowić będzie polemikę z zaproponowanym przez niego ujęciem.

Słowa kluczowe: Robert A. Larmer; cud; wiarygodność; supranaturalizm; interwencjonizm; David Hume

1. Wstęp. 2. Przedstawienie stanowiska R.A. Larmera na temat cudów. 3. Uwagi krytyczne pod adresem propozycji R.A. Larmera. 4. Podsumowanie.

1. WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, że temat cuda jest bardzo istotnym w teologii chrześcijańskiej. Jest zarazem tematem obecnie bardzo problematycznym (zob. Panasiuk, 2008, 53-54). Przez większość dziejów Kościoła nie kwestionowano możliwości występowania cuda. Spierano się najwyżej o to, czy dane zdarzenie jest nim czy nie, lub o to, czy cuda

nadal się dokonują, czy też ich występowanie cechowało jedynie czasy biblijne. Sytuacja zmieniła się wraz z nastaniem oświecenia i pojawieniem się w kulturze europejskiej ducha sceptycyzmu, krytycyzmu i racjonalizmu. Od tego momentu zaczęły pojawiać się głosy wprost negujące możliwość zaistnienia cudu i podważające chrześcijańskie przekazy o cudownych wydarzeniach – zarówno przekazy biblijne, jak i późniejsze. Głównym zwolennikiem jednoznacznego odrzucenia możliwości cudu był David Hume (Hume, 1977).

Współcześnie temat cudu jest nie tylko punktem dyskusyjnym myśli chrześcijańskiej z myślą niereligijną, ale także przedmiotem debaty w ramach samej teologii. Choć wielu teologów temat ten wygodnie pomija, inni jasno obstają przy określonym rozumieniu pojęcia cudu (zob. Rusecki, 2002). Czy cud trzeba rozumieć jako dosłowną ingerencję Boga w świat, zawieszającą działanie praw natury (przyrody)? A może pojęcie cudu odnosi nas do znaku, który człowiek otrzymuje od Boga za pośrednictwem stworzonej rzeczywistości i wewnątrz jej porządku? Czy pojęcie cudu trzeba zreinterpretować, czy może należy całkowicie je odrzucić? Wobec tych pytań stają dziś filozofowie i teologowie chrześcijańscy. W ową debatę wpisuje się także książka *Wiarygodność cudu*, której autorem jest Robert A. Larmer (2022; wydanie angielskie: 2013), kanadyjski filozof, uprawiający filozofię religii w nurcie analitycznym, a zarazem zaangażowany chrześcijanin ewangelikalny. W swojej przejrzystej, wnikliwej i rzetelnej pracy Larmer przekonuje, że cud jest kluczową i niezbywalną kategorią chrześcijańskiej wizji świata. Twierdzi także, że cuda trzeba rozumieć jako punktowe ingerencje Boga w świat. Ingerencje te, co ciekawe, jednocześnie nie łamią praw natury, a jedynie dokonują zmiany pewnych warunków świata, który od momentu wystąpienia cudu znów podlega owym prawom. Larmer posuwa się ostatecznie nawet do tego, że przedstawia zarówno biblijne, jak i współczesne cuda jako swoisty dowód nie tylko na istnienie Boga, ale także na prawdziwość chrześcijaństwa. Czy propozycja kanadyjskiego filozofa jest przekonująca? Wydaje się, że ze wszech miar nie. Pełen racjonalnej

argumentacji wywód Larmera jest ostatecznie z kilku powodów mało wiarygodny, a przyjmowane przez niego *principia* bardzo wątpliwe. Ostatecznie książka wpisuje się w słaby jakościowo nurt racjonalistycznej apologetyki, która, choć próbuje wspierać teologię, faktycznie jej szkodzi. Tezy Larmera, zgodnie z jego zamysłem, mają uczynić wiarę chrześcijańską bardziej racjonalną w oczach współczesnego człowieka, jednak w rzeczywistości wiarę tę wypaczają, a może nawet ośmieszają. Mamy więc dwie grupy zarzutów, które można postawić rozumowaniu Larmera: 1. zarzuty epistemologiczne oraz 2. zarzuty społeczno-kulturowo-religijne, związane z przekazem wiary chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Pierwsze są z filozoficznego punktu widzenia istotniejsze.

W ramach wstępu warto jeszcze zaznaczyć, że przedstawione w tej krytyce rozumienie cudu może być zaskakujące dla osób przyzwyczajonych do rozwiązań klasycznej teologii i filozofii chrześcijańskiej. Jest to jednak rozumienie, które jest coraz bardziej dominujące we współczesnej debacie teologicznej (m.in. Walter Kasper). Ponadto o nieinterwencyjnym ujmowaniu działania Boga piszą i mówią choćby filozofowie związani ze środowiskiem filozoficznym Michała Hellera. Nie jest to więc wizja zupełnie nowa czy autorska, ale przyjmowana przez wielu uczestników debaty intelektualnej związanej z chrześcijaństwem. Dla uczciwości warto zaznaczyć, że poniższe rozważania są czynione z perspektywy nieinterwencyjnego rozumienia działania Boga, co mieści się w ramach chrześcijańskiego teizmu w szerokim tego pojęcia znaczeniu. Odrzucona jest tu perspektywa supranaturalistyczna, ale jednocześnie punkt wyjścia jest chrześcijański.

2. PRZEDSTAWIENIE STANOWISKA R.A. LARMERA NA TEMAT CUDÓW

Publikacja, w której Larmer zaprezentował swoje stanowisko na temat cudów, składa się z wprowadzenia, ośmiu zasadniczych rozdziałów, epilogu oraz dodatku w postaci opisów czterech cudownych

uzdrowień. Podział treści i wykład poglądów jest bardzo klarowny, jak przystało na pracę wpisującą się w nurt filozofii analitycznej. We wprowadzeniu Larmer przedstawia strukturę całej pracy oraz artykułuje swoją zasadniczą tezę. Brzmi ona następująco: „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” (Larmer, 2022, 17). Jak widać, ciężar argumentacji będzie spoczywał na wykazaniu, że cuda można rozumieć jako dosłowne ingerencje Boga w świat, a jednocześnie nie ujmować ich jako wydarzenia łamiące prawa przyrody. Już w tym miejscu powstaje jednak pytanie: czy rzeczywiście akurat to jest najważniejszym problemem, który zawiera w sobie tradycyjna koncepcja cudu? Wydaje się, że nagle, dokonana przez Boga zmiana warunków fizycznego świata (na przykład przemiana wody w wino, opisana w *Ewangelii według św. Jana*), stanowi sama w sobie duży problem dla współczesnego obrazu świata, ukształtowanego przez nauki ścisłe, nawet jeśli zgrabnie uargumentujemy, że tym samym nie zostają pogwałcone prawa przyrody.

Rozdział pierwszy (*Działanie Boga, cuda i dane biblijne*) książki traktuje o różnych modelach Bożego działania. Autor słusznie zauważa, że dyskusje o cudach muszą być osadzone w debacie na temat tego, czy w ogóle i jak działa Bóg (zob. Larmer, 2022, 23). Stanowisk w sporach dotyczących Bożego działania w świecie jest bardzo wiele, jednak Larmer porządkując je sprowadza te stanowiska do trzech zasadniczych modeli. Pierwszym z nich jest okazjonalizm, w historii filozofii kojarzony przede wszystkim z Nicolasem Malebranche’em (Malebranche, 2002). Choć mało kto powołuje się dziś na ten pogląd wprost, zdaniem Larmera wielu teologów i filozofów *de facto* go przyjmuje. Okazjonalizm oznacza, że „rzeczy stworzone są czysto bierne, nie mając żadnej mocy sprawczej” (Larmer, 2022, 24). W tej perspektywie wszystko, co się dzieje, jest faktycznie działaniem Boga. Pojęcie cudu staje się więc zbędne i semantycznie puste. Nie

trzeba wyróżniać wydarzenia cudownych, bo każde ze zdarzeń ma Boga jako swojego bezpośredniego autora. Drugi wyliczony przez Larmera pogląd na Boże działanie w świecie to deizm. Nie chodzi jednak jedynie o autorów, którzy wprost odwołują się do XVII- i XVIII-wiecznej myśli filozoficznej. Faktycznie wielu współczesnych teologów i filozofów chrześcijańskich jest, jak przekonuje Larmer, deistami. Owi deiści uznają stworzenie świata przez Boga, jednak twierdzą, że w toczącym się po nim biegu dziejów i w porządku natury nie występują żadne bezpośrednio Boże ingerencje. „W tym ujęciu Bóg decyduje się realizować swoje cele w stworzonej rzeczywistości wyłącznie poprzez pośrednie instrumentarium przyczyn wtórnych. Nie oznacza to koniecznie, że deista nie może mówić o cudach, ale raczej – że takie zdarzenia w zasadzie mogłyby zostać całkowicie wyjaśnione w kategoriach przyczyn wtórnych” (Larmer, 2022, 29). Trzeci omawiany pogląd to supranaturalizm, do którego przyznaje się także Larmer. Według niego supranaturalizm to swoisty złoty środek pomiędzy okazjonalizmem a deizmem. Według supranaturalisty Bóg stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, jednak swoje cele i zamysły w świecie realizuje nie tylko za pomocą bezpośrednich działań (jak chcą okazjoniści), ani nie tylko za pomocą przyczyn wtórnych (jak chcą deiści). Bóg działa najczęściej przez przyczyny wtórne, jednak czasem w nadprzyrodzony sposób ingeruje bezpośrednio w rzeczywistość, czyniąc cud, czyli coś, czego nie sposób wyjaśnić bez odniesienia do Bożej ingerencji (Larmer, 2022, 35-36).

Po przedstawieniu trzech zasadniczych modeli rozumienia Bożego działania Larmer przystępuje do zestawienia ich z przekazem biblijnym, najwyraźniej uznając cuda opisane w Biblii za najistotniejsze dla swojego wywodu. Dochodzi do wniosku, że jedynie supranaturalizm odzwierciedla stan ducha i poglądy autorów biblijnych relacjonujących cuda (Larmer, 2022, 47). Można jednak zapytać, czego właściwie to ma dowodzić? Poglądy autorów biblijnych nie muszą przecież być poglądami ludzi żyjących w XXI wieku. Nawet

jeśli uzna się, że w danym opisie biblijnego cudu mamy do czynienia z jakimś rzeczywistym wydarzeniem, nie znaczy to, że trzeba tym samym interpretować to wydarzenie tak samo, jak zinterpretował je autor biblijny. Wiedza o świecie rozwija się, zmieniają się też obrazy rzeczywistości. Chrześcijaństwo chce być wierne temu, co odkrywa w Biblii jako ponadczasowym orędziem zbawczym, natomiast nie trzyma się kurczowo tego, co rozpoznaje w niej jako uwarunkowane historycznie i kulturowo. Obraz rzeczywistości sprzed trzech czy dwóch tysięcy lat mocno różnił się od tego, który funkcjonuje obecnie. Przekonanie, że jedynie supranaturalizm jest zgodny z orędziem biblijnym, dowodzi braku rozróżnienia tego, co w Biblii jest orędziem egzystencjalno-zbawczym, na którym opiera się chrześcijaństwo, a co jest w niej elementem starożytnego obrazu świata. Oczywiście współczesny obraz świata także może być błędny czy niedoskonały. Nie jest jednak argumentem przeciwko niemu to, że nie jest zgodny ze starożytną wizją rzeczywistości.

Rozdział drugi (*Określenie cudu*) poświęcony jest sprawie zasadniczej, a mianowicie zdefiniowaniu cudu. Autor precyzyjnie szkicuje obraz tego, co uważa za cud, odróżniając go od szczególnych zbiegów okoliczności czy anomalii. Wyraża *explicite* swoją definicję cudu: „określam cud jako zdarzenie niezwykle i mające religijne znaczenie, zdarzenie ujawniające i realizujące cele Boga, zdarzenie niemożliwe do wytworzenia przez przyrodę w okolicznościach, w których się pojawia, i spowodowane przez czynnik, który przekracza naturę fizyczną” (Larmer, 2022, 59). Definicja ta jest jednak problematyczna. Co to znaczy i jak rozstrzygnąć o tym, że dane wydarzenie jest „niemożliwe do wytworzenia przez przyrodę w okolicznościach, w których się pojawia”? Przedstawivszy swoją definicję cudu, Larmer prowadzi czytelnika do argumentacji za tym, że tak rozumiane cuda nie łamią praw przyrody. Powołując się m.in. na Clive’a S. Lewisa, autora słynnej książki o cudach (Lewis, 2010), Larmer stwierdza, że nawet gdyby Bóg stworzył nagle jakiś przedmiot pośród świata, i tak nie oznaczałoby to naruszenia praw przyrody. Dlaczego? „Jeśli Bóg

tworzy lub unicestwia cząstkę masy/energii lub po prostu powoduje, że niektóre z tych cząstek zajmują inne miejsce, wówczas zmienia On warunki fizyczne, do których stosują się prawa przyrody. W ten sposób wywołuje zdarzenie, którego przyroda nie wytworzyłaby sama z siebie, ale nie łamie żadnych praw przyrody” (Larmer, 2022, 71). To sprytne rozwiązanie jest dla Autora bardzo istotne, bo pomaga mu polemizować z całym szeregiem myślicieli, którzy głoszą, że cuda są niemożliwe, bo absurdem byłoby, gdyby Bóg łamał prawa przyrody przez siebie samego ustanowione. Larmer uważa, że dzięki rozróżnieniu na warunki fizyczne i prawa przyrody dowiódł, iż nawet najbardziej spektakularny cud praw przyrody nie łamie. Weźmy na przykład tzw. cuda eucharystyczne. Osoby uznające taki cud za prawdziwy są przekonane, że chleb zamienił się poprzez bezpośrednie Boże działanie w ludzką tkankę. Czy takie wydarzenie nie łamie praw przyrody? Zdaniem autora nie, ponieważ zmieniły się tu jedynie pewne warunki fizyczne. Nie ma tu nic sprzecznego z naukowym obrazem świata i naszym rozumieniem praw natury. Wydaje się jednak, że dla większości osób i dla pewnego zdroworozsądkowego podejścia nie ma znaczenia, czy zmieniły się prawa natury, czy jedynie warunki fizyczne. W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z wydarzeniem, które – jeśli uznać je za faktycznie mające miejsce – całkowicie przeczy naukowemu obrazowi świata. Przez naukowy obraz świata rozumiem obraz rzeczywistości, wyłaniający się z odkryć współczesnych nauk przyrodniczych. Wydaje się, że choć ten obraz świata nie jest naturalistyczny *sensu stricto*, to jednak zakłada postrzeganie materialnej rzeczywistości jako pewnej autonomicznej całości. Wyklucza zatem supranaturalistyczny interwencjonizm. O tym, dlaczego wizja Larmera jest sprzeczna z tym obrazem, powiem później.

W rozdziale trzecim (*Hume’a epistemologiczny argument a priori*) Larmer wnikliwie analizuje, interpretuje i zwalcza krytykę cudu przeprowadzoną przez Davida Hume’a w jego słynnym dziele *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (Hume, 1977). Ten fragment książki cechuje szczególnie duża rzetelność i interpretacyjna wnikliwość.

Larmer rekonstruuje argumentację Hume'a przy pomocy cytatów z jego dzieła, aby uniknąć ryzyka jakiegokolwiek nakładania własnych przedzałożeń na myśl szkockiego filozofa (Larmer, 2022, 86-87). W ramach interpretacji myśli Hume'a powstał nurt, wedle którego nie wykluczał on możliwości cudu jako takiego, a jedynie wymagał bardzo restrykcyjnego spełnienia warunków przekazu o cudzie, by można było uznać ów przekaz za wiarygodny. Kluczowym myślicielem, reprezentującym ten pogląd, był Antony Flew (Flew, 1961). Zdaniem Larmera tego rodzaju interpretacje nie oddają właściwie istoty myśli Hume'a, który faktycznie negował możliwość zaistnienia cudu (Larmer, 2022, 98). Aprioryczne wykluczenie cudów przez oświeceniowego filozofa było związane z przekonaniem, że świadectwa o wydarzeniach cudownych nigdy nie są wystarczająco satysfakcjonujące, a na pewno nie równoważą przekonania o naturalnym, pozbawionym cudowności przebiegu zdarzeń. Zdaniem Larmera jednak to nie owo aprioryczne odmawianie wiarygodności przekazów o cudach jest największym błędem Hume'a. Jest nim natomiast przekonanie – według Larmera mylne – że cud jako ingerencja istoty nadprzyrodzonej w przyrodę musi nieuchronnie oznaczać zaprzeczenie prawom natury. Jak już wyżej wskazano, to przekonanie Larmer odrzuca, twierdząc, że cud w jego rozumieniu jedynie zmienia warunki fizyczne świata, pozostawiając same prawa przyrody niezmiennymi. „To pokazuje, że argument Hume'a z *Części I* okazuje się nie tylko głęboko wadliwy, lecz także nieistotny dla sprawy” (Larmer, 2022, 116).

Rozdział czwarty nosi tytuł *Dalsze wyzwania epistemologiczne*. Autor mierzy się w nim z trudnościami, jakie zwyczajowo wiążą się z pojęciem cudu na gruncie filozofii. Pierwszą z owych podnoszonych przeciwko tradycyjnej koncepcji cudu obiekcji jest zarzut tak zwanego „Boga od zapychania dziur” lub, jak wolą inni, w tym polski tłumacz książki, po prostu „Boga luk” (ang. *God of the gaps*). Myślicielem, który pierwszy wyraźnie sformułował zarzut przeciwko takiemu stosowaniu kategorii Boga, był protestancki teolog Dietrich

Bonhoeffer (Bonhoeffer, 1970, 241). Larmer polemizuje z wizją, wedle której samo odwołanie się do „Boga luk” jest z gruntu błędne i antynaukowe. Jego zdaniem pewne wydarzenia rzeczywiście najlepiej da się wyjaśnić, właśnie odwołując się do czynnika ponadnaturalnego. Nie zmienia to faktu, że większość codziennych zdarzeń da się wyjaśnić i należy wyjaśniać naturalnie. Dostrzeżenie w niektórych specyficznych wydarzeniach cudów nie jest irracjonalne, lecz bywa najbardziej racjonalnym krokiem, jaki można podjąć. Larmer uważa także, że nieprawdziwe jest twierdzenie, jakoby w dawnych czasach wszędzie widziano cuda, także w takich elementach rzeczywistości, które dziś da się wyjaśnić na poziomie naturalnym. Tym samym wiara w rozumiane cuda takie, jak je rozumie Larmer, nie ma być przeciwna wobec nauki czy blokować jej rozwoju. Uznanie cudu nie powstrzymuje przyrodniczego poznania, ponieważ według Larmera ludzie wierzący precyzyjnie odróżniają wydarzenia cudowne od niewyjaśnionych zjawisk, które mogą zostać w przyszłości wyjaśnione na płaszczyźnie nauki. Kryteria, którymi posługują się wierzący w tym względzie, są dwa: „1. Zdarzenie miało miejsce w kontekście, dzięki któremu można zasadnie przyjąć, że ma ono znaczenie religijne. 2. Prawidłowość, dla której zdarzenie stanowi wyjątek, jest silnie potwierdzona i wiadomo, że dotyczy fizycznych okoliczności tego samego rodzaju, w których zdarzenie miało miejsce” (Larmer, 2022, 130-131). To, czy wyznawcy religii rzeczywiście posługują się tymi jasnymi kryteriami i dokonują tego rodzaju analizy, zanim uznają coś za cud, wydaje się wysoce wątpliwe. Dyskusyjne jest też to, czy faktycznie przyjęcie takich kryteriów zabezpiecza przed uznaniem za cudowne czegoś, co da się wyjaśnić naturalnie. Wydaje się, że wiele stuleci temu choćby zaćmienie Słońca mogło spełniać wspomniane kryteria. Kontekst tego zjawiska mógł być przecież religijny, a „silnie potwierdzona” prawidłowość jest taka, że Słońce nie zostaje zasłonięte i nie nastaje ciemność w ciągu dnia. Ze względu na swoją niezwykłość i rzadkość zaćmienie rzeczywiście było uznawane przez wielu starożytnych za cudowne. Słowianie upatrywali w tym

wydarzeniu skutku czarów rzucanych przez wiedźmy, ewentualnie widzieli w nim efekt walki pomiędzy osobowymi ciałami niebieskimi (Moszczyński, 1934, 463). Dziś wiemy, że zaćmienie Słońca jest naturalnym, choć niecodziennym zjawiskiem astronomicznym. Oczywiście sam ten fakt nie dowodzi, że nie może zaistnieć zdarzenie cudowne w znaczeniu, które cudom przypisuje Larmer. Pokazuje jednak, że kryteria podane przez niego są zasadniczo wadliwe.

W dalszej części rozdziału Larmer rozprawia się z metodologicznym naturalizmem, czyli z przekonaniem, że w uprawianiu nauki nie powinno się brać pod uwagę wyjaśnień ponadnaturalnych (zob. Bylica, 2004). Wydaje się, że we współczesnych naukach ścisłych naturalizm metodologiczny jest niemal dogmatem. Autor przekonuje jednak, że nie ma powodu, by naukowcy nie odkrywali bezpośredniego działania Boga w ramach cudów. Nie muszą wykluczać Jego istnienia i działania w świecie. Często badają wszak zjawiska, których nie widać gołym okiem, np. kwarki. Dlaczego więc mieliby nie uznać Boga czy innych istot niematerialnych, skoro można rozpoznać ich działania? „To, że Bóg nie jest istotą materialną, nie jest więc powodem, aby uważać, że nauka nigdy nie może być uprawniona w postrzeganiu jakiegoś zdarzenia jako cudownego” (Larmer, 2022, 138). Nieco złośliwie można by skomentować tę wypowiedź następująco: to, że spektakularny rozwój nauk ścisłych nastąpił właśnie wtedy, gdy narodził się naturalizm metodologiczny, to zapewne „cudowny” zbieg okoliczności.

Rozdział piąty (*Cud jako pseudopojęcie*) stanowi polemikę Larmera z kolejnymi argumentami przeciwko tradycyjnemu rozumieniu pojęcia cudu. Tym razem chodzi o kwestie jeszcze bardziej fundamentalne, a mianowicie o konfrontację ze stanowiskiem, które pojęcie cudu uważa za wewnętrznie niespójne. Owo zakwestionowanie samego sensu pojęcia cudu, bez wnikania w polemikę z faktycznością jakiegokolwiek wydarzenia cudownego, może mieć różne formy. Po pierwsze, można stwierdzić, że cud jest niemożliwy, ponieważ z założenia stanowi wyjątek od działania praw przyrody, które z kolei

z definicji muszą działać bez żadnych wyjątków. Istotnie, to zagadnienie stanowi niemały problem dla zwolenników supranaturalistycznego rozumienia cudu. Larmer przedstawia, jak radzi sobie z nim Richard Swinburne, który wprowadza pojęcie niepowtarzalnych wyjątków (Swinburne, 1970, 26). Gdyby prawa przyrody były łamane sukcesywnie w ten sam sposób, poddawałoby to w wątpliwość ich stałość i w ogóle istnienie. Jednak cud jako niepowtarzalny wyjątek od reguły nie zaprzecza samym regułom. Larmer nie podziela tego rozwiązania. Dla niego, jak już kilkakrotnie wyżej wskazano, cud nie łamie praw natury, a jedynie zmienia warunki materialne świata. To rozróżnienie po raz kolejny okazuje się koronnym kontrargumentem Larmera. Inne rozpatrywane przez niego argumenty przeciwko sensowności pojęcia cudu to argument z niemożliwości oddziaływania przyczyny niematerialnej na świat materialny czy argument z niemożliwości racjonalnego ujęcia cudu z uwagi na jego nieprzewidywalność i niepowtarzalność. Najistotniejsze jednak w owym rozdziale wydają się wątki teologiczne, a mianowicie polemika z tezą, że pojęcie cudu „okazuje się sprzeczne z przekonaniem o doskonałości Boga” (Larmer, 2022, 160). Niektórzy z myślicieli twierdzą, że cuda, jako specjalne ingerencje Boga, oznaczałyby, że Stwórca nie jest doskonały, gdyż musi naprawiać swoje dzieło przez dodatkowe, specjalne akty. Larmer odrzuca ten zarzut, odwołując się do wolnej woli człowieka, przez którą Boże zamysły mogą zostać zaprzepaszczone i stąd domagają się nadprzyrodzonej korekty. Inny zarzut o charakterze teologicznym to teza, że cuda oznaczałyby niesprawiedliwość Boga, choćby dlatego, że tylko niektórzy ludzie doświadczają cudownych zdarzeń (inni zaś, mimo niekiedy wyraźnej potrzeby, nie). Z tym zarzutem, chyba najpoważniejszym, jaki można wytoczyć przeciwko supranaturalistycznej teorii cudu, Larmer rozprawia się na zaledwie kilku stronach, odwołując się do takich kwestii, jak tajemnicze Boże zamysły, potrzeba wiary ze strony człowieka czy kontekst modlitwy jako właściwa przestrzeń dla pojawienia się cudu. Ostatni, również bardzo poważny zarzut wobec supranaturalistycznej koncepcji jest

taki, iż rozumiane interwencyjnie cuda zaprzeczają Bożej transcendencji. Wielu myślicieli chrześcijańskich, jak choćby cytowany przez Larmera Walter Kasper, podnosi tezę, że jeśli Bóg jest rzeczywiście transcendentny wobec świata, nie może działać w nim analogicznie do innych podmiotów działających w świecie. Byłby bowiem wówczas po prostu elementem świata, a nie przekraczającym go Bogiem. Ten bardzo poważny zarzut Larmer podejmuje zaledwie na jednej stronie książki (Larmer, 2022, 168-169), zdając się nie doceniać jego ciężaru. Jest to dla niego zarzut „dziwny”, bo przecież: „To, że Bóg może przyczynowo oddziaływać na stworzone byty, w żaden sposób nie zaprzecza temu, że On również nieustannie powoduje ich istnienie” (Larmer, 2022, 169). Mamy więc u Larmera dualizm działań Bożych – z jednej strony podtrzymywanie wszystkiego w istnieniu i bycie mocą całej rzeczywistości i historii, z drugiej zaś rzadkie interwencje, w których Bóg jest dosłownym i bezpośrednim podmiotem działania w świecie, a więc chyba tym samym częścią tegoż świata (zob. Tillich, 2004, 112). W tym dualizmie nie ma najwyraźniej dla Larmera nic dziwnego, za to dziwne wydaje mu się jego kwestionowanie. Oczywiście taki dualizm może być reperkusją wiary biblijnej autora, co jednak otwiera pytanie o to, czy supranaturalistyczna lektura Biblii jest jedyną możliwą lekturą. Do tej kwestii wypadnie jeszcze wrócić w dalszej części niniejszej krytyki.

Rozdział szósty zatytułowany jest *Cuda i ich świadectwa*. Tematem tej części książki jest uzasadnienie, kiedy i dlaczego świadectwa ludzi, dotyczące cudownych zdarzeń, powinno się uznawać za wiarygodne. Najpierw Larmer przytacza za Swinburne’em kilka podstawowych rodzajów źródeł poznania, które pozwalają stwierdzić zaistnienie cudu. Następnie Autor przedstawia reguły, dotyczące oceny dowodów na zaistnienie cudu. Pierwszą i najbardziej fundamentalną z nich jest, jak można się domyślać, przykładanie największej wagi do własnego doświadczenia, jako do tego, czemu nie sposób zaprzeczyć. W dalszej części Larmer zastanawia się, jak należy podejść do ustnych świadectw ludzi, którzy opowiadają o cudach. Ostatecznie dochodzi do

wniosku, posiłkując się cytatem z Johna Henry'go Newmana, że cuda nie wymagają żadnego szczególnego świadectwa, lecz by je uznać, wystarczy zwykła, wiarygodna opowieść świadka, jak w przypadku każdego innego wydarzenia. Dalej Larmer mierzy się z popularnym zarzutem, że o cudach opowiadają najczęściej ludzie prości i niewykształceni, stąd nie powinno się dawać wiary ich doniesieniom. Autor odwraca ten zarzut, stwierdzając, że to ludzie związani ze światopoglądem naukowym mogą mieć uprzedzenia co do możliwości zaistnienia cudu, więc to ich sceptycyzm jest niewiarygodny (Larmer, 2022, 186). W ostatnim fragmencie rozdziału Larmer wraca do Hume'a. Przytacza jego kolejny argument przeciwko cudom, tym razem argument aposterioryczny. Otóż zdaniem szkockiego filozofa przekazy o cudach wzajemnie się wykluczają, gdyż występują w ramach różnych religii, często nawet ze sobą rywalizujących. Właśnie ta niespójność miałaby dyskredytować przekazy o zdarzeniach cudownych. Zdaniem Larmera argument jest łatwy do zbicia. Hume nie zauważa mianowicie, że przekazy o cudach podlegają w oczywisty sposób krytycznej ocenie i nie wszystkie są sobie równe. Ponadto nawet jeśli realne cuda pojawiają się w różnych religiach, nie stanowi to kłopotu dla osoby wierzącej. Dla chrześcijanina możliwe jest uznanie, że Bóg w swojej dobroci sprawia cuda także dla pogan. „Nawet w przypadku religii nieisteistycznych, które nie oferują realnej przestrzeni pojęciowej dla idei cudu, istnieje możliwość, że Bóg w swoim miłosierdziu dokona cudu, aby ulżyć ludzkiemu cierpieniu i być może pomóc ludziom w bardziej adekwatnym Jego postrzeganiu” (Larmer, 2022, 197).

Rozdział siódmy (*Cuda i teizm*) poświęcony jest związkom cudów i teizmu. Larmer zajmuje się tu *de facto* uprawomocnieniem cudu jako argumentu za istnieniem Boga. Skoro przekazy o cudach bywają w pełni wiarygodne i nie ma racjonalnych podstaw, by je odrzucać, a jedynym wyjaśnieniem tych zdarzeń jest ingerencja Boga, to cuda implikują Jego istnienie. Jesteśmy więc na gruncie teologii naturalnej i jej „dowodów” na istnienie Boga. Argument z cudu Larmer

umieszcza w klasycznym podziale na podstawowe typy argumentów teistycznych. Jest to mianowicie, jego zdaniem, pewna odmiana argumentu teleologicznego (Larmer, 2022, 206). Jak wiadomo, argument teleologiczny wskazuje na Boga jako na źródło celowości w świecie. Stworzenie wykazuje pewne dążenie do celu, a tym samym zdradza cechy bycia zaprojektowanym. Rozumne jest więc uznanie istnienia projektanta świata. Cuda jeszcze mocniej niż codzienne zdarzenia wskazują na celowość świata. Tym bardziej domagają się one uznania istnienia projektanta wszechrzeczy. Larmer pokazuje zatem, że cuda, gdy uznać je za autentyczne, niechybnie kierują w stronę teizmu, i to teizmu klasycznego. Popularny we współczesnej teologii i filozofii panenteizm nie spełnia warunków, aby być modelem wyjaśniającym cuda. „Staje się więc jasne, że pojęcie cudu jest niemożliwe do zastosowania w panenteizmie. Świadczą o tym pisma panenteistów” (Larmer, 2022, 215). Dla Larmera cuda są dowodem sprawczości Boga, a tym samym stanowią argument przeciwko zbyt daleko posuwającej się teologii negatywnej. Skoro rozpoznajemy konkretne działania Boga, to jednak coś możemy o Nim powiedzieć. Cuda stanowią więc zabezpieczenie drogi afirmatywnej w teologii (Larmer, 2022, 226).

To, że cuda dowodzą prawdziwości teizmu, to jeszcze nie wszystko. W ósmym, ostatnim rozdziale książki (*Cud i chrześcijańska apologetyka*) Larmer przedstawia cuda jako argument za prawdziwością chrześcijaństwa. Zdarzenia cudowne, szczególnie te opisane w Nowym Testamencie, przemawiają na korzyść tej religii. Mnogość biblijnych cudów potwierdza prawdziwość chrześcijańskiej wiary, podczas gdy w innych religiach cuda nie odgrywają tak znaczącej roli i nie mogą być rozstrzygającym argumentem. „Szkoda, że wielu współczesnych teologów chrześcijańskich albo bagatelizuje, albo odrzuca znaczenie cudów” (Larmer, 2022, 230). Przystępuje więc do swojej apologetycznej argumentacji za prawdziwością chrześcijaństwa na polu cudowności. Zdaniem kanadyjskiego filozofa cuda potwierdzają nie tylko teizm w ogólności, ale i chrześcijaństwo

w szczególności (Larmer, 2022, 235). Obszerną i zarazem chyba najciekawszą część tego rozdziału stanowi prezentacja cudów Jezusa. Zdaniem Larmera szczególnie godne podkreślenia jest to, że owe cuda dokonują się w ściśle określonym religijnym kontekście, jakim jest boska samoświadomość Jezusa. Filozof zdaje się przyjmować wszystkie ewangeliczne opisy cudów jako zupełnie dosłowne opisy rzeczywistych wydarzeń, tak jakby Ewangelie były reportażami. Co więcej, Larmer uważa, że Jezus „zarówno wyraźnie, jak i domyślnie twierdzi, że jest Bogiem” (Larmer, 2022, 240-241). Można mieć co do tego wątpliwości, gdyż według większości współczesnych egzegetów *Ewangelia według świętego Jana*, o która prawdopodobnie chodzi Larmerowi, przypisuje Jezusowi słowa, których raczej nie wypowiedział Jezus historyczny. Badacze tych zagadnień w ogromnej większości przyznają, że Jezus nie uznawał siebie wprost za Boga (Ehrman, 2015, 128; Allison, 2009, 89; Fredriksen, 2002, 11; Wright, 2010, 118). W każdym razie dla Larmera cuda Jezusa są bez wątpienia wiarygodne historycznie, a w kontekście Jezusowego nauczania dobitnie „świadczą o najwyższym objawieniu się Boga w Jezusie” (Larmer, 2022, 255). Także współcześnie dokonujące się cuda najlepiej wyjaśnić, odwołując się do klucza interpretacyjnego osoby Jezusa. Jego cuda „stanowią interpretacyjne narzędzie, dzięki któremu można zrozumieć znaczenie i cel współczesnych zdarzeń cudownych” (Larmer, 2022, 255).

Oprócz zwięzłego *Epilogu*, w którym Larmer stwierdza, że przedstawione przez siebie dowody na rzecz występowania cudów uważa za rozstrzygające, czytelnik otrzymuje także *Dodatek* w postaci czterech opisów zdarzeń cudownych (Larmer, 2022, 259-270). Jak można było wyczytać już we wstępie, są to przypadki, które autor osobiście zbadał (Larmer, 2022, 21). Przez „zbadanie” należy rozumieć, jak się okazuje, po prostu wysłuchanie i spisanie relacji przyjaciół i współwyznawców, którzy twierdzą, że doświadczyli cudownego uzdrowienia w kontekście chrześcijańskiej modlitwy. Znamienne, że choć Larmer kilkakrotnie powoływał się na spektakularne cuda

Nowego Testamentu, które zawsze przyjmuje bezkrytycznie i dosłownie (np. rozmnożenie chleba, przemiana wody w wino), we fragmencie zawierającym wspomniane przykłady współczesnych cudów odwołał się jedynie do uzdrowień. Istnieje jednak znacząca różnica pomiędzy cudami w rodzaju materializacji jakichś bytów, a cudami w postaci odzyskania przez człowieka zdrowia. Do tej różnicy także jeszcze powrócę.

3. UWAGI KRYTYCZNE POD ADRESEM PROPOZYCJI R.A. LARMERA

Poglądy Larmera, przedstawione w książce *Wiarygodność cudu*, można najogólniej określić mianem supranaturalizmu. Należy przez to rozumieć przekonanie, że istnieje istota nadprzyrodzona (lub wiele takich istot), która jest niewidzialna i przekracza doczesny porządek rzeczy, jednocześnie jednak uczestniczy w świecie, dokonując konkretnych aktów. Bezpośrednie działania tej istoty i jego efekty to właśnie to, co ludzie określają mianem cudów. Jeszcze precyzyjniej można by nazwać teorię Larmera interwencjonizmem supranaturalistycznym. Cud rozumiany jest przez kanadyjskiego filozofa jako interwencja Boga w bieg rzeczy. Nie ulega wątpliwości, że taka supranaturalistyczna i zarazem interwencjonistyczna teoria cudu była i jest popularna w chrześcijaństwie. Być może jest to teoria najbardziej rozpowszechniona wśród osób religijnych w ogóle. Nie oznacza to jednak, że jest to teoria jedyna, a tym bardziej, że jest ona słuszna. Alternatywą wobec interwencjonizmu nie musi być wcale odrzucenie pojęcia cudu jako pozbawionego sensu. Pojęcie to można wszak rozumieć inaczej, choćby bardziej subiektywistycznie i znakowo. Przekonanie, że Bóg szczególnie mocno i wyraźnie objawił się w jakimś wydarzeniu, nie musi implikować poglądu, że ten oto fakt jest dosłowną, bezpośrednią ingerencją Boga w bieg rzeczy. Wiele przemawia na niekorzyść supranaturalizmu, prezentowanego przez licznych myślicieli chrześcijańskich. Wiele można zarzucić także

rozumowaniu samego Larmera. Jakie podstawowe wątpliwości rodzi przedstawiona przez niego koncepcja cudu?

Zarzuty wobec supranaturalizmu Larmera można podzielić na filozoficzne i teologiczne. Przez zarzuty filozoficzne rozumiem te, które są zogniskowane wokół pytania, czy interwencjonistyczna koncepcja cudu jest wewnętrznie spójna i inteligibilna w kontekście współczesnego obrazu świata (a więc obrazu świata, wyłaniającego się z odkryć nauk ścisłych). Ten obraz świata wyklucza supranaturalistyczny interwencjonizm, ponieważ pokazuje rzeczywistość materialną jako pewną domkniętą całość. Z kolei zarzuty teologiczne (w szerokim znaczeniu tego terminu, obejmującym zarówno teologię chrześcijańską, jak i tzw. teologię naturalną) dotyczą tego, jaki obraz Boga implikuje supranaturalistyczno-interwencjonistyczna teoria cudu i czy jest on spójny z przekazem wiary i tradycji chrześcijańskiej.

Pierwszy zarzut, jaki można postawić stanowisku Larmera na płaszczyźnie filozoficznej, dotyczy jego tezy, że dosłownie rozumiane interwencje Boga w świecie nie łamią praw natury. Jak to zostało wyżej przedstawione, dla Larmera nawet cud w rodzaju materializacji jakiegoś przedmiotu w danym miejscu nie jest złamaniem tych praw. Przedmiot ten podlegałby wszak od momentu cudownego zmateriałizowania się owym prawom. Cuda dokonują więc zmiany materialnego układu świata, pewnej przemiany warunków materialnych. Nie zaprzeczają jednak prawom natury, które są czymś odrębnym od fizycznego świata, gdyż są zasadami jego działania. Nie sposób nie odnieść wrażenia, że rozwiązanie zaproponowane przez Larmera jest karkołomne i ociera się o chwyt erystyczny. Autor chce odeprzeć stawiany od czasów Hume'a zarzut, a w tym celu wprowadza rozróżnienie na warunki materialne i prawa natury, które to rozróżnienie ma rozwiązać problem. Niczego to jednak nie zmienia, gdy chodzi o rozumienie cudu i trudności z tym związane. Kiedy filozofowie, tacy jak Hume i inni sceptycy, choćby ateistycznie nastawieni naukowcy (Dawkins, 2006), kwestionują możliwość zaistnienia cudu i wskazują na jego irracjonalność, mówiąc, że zaprzecza on prawom

natury, nie chodzi im wcale o jakieś konkretne rozumienie owych praw, ani nawet wcale o nie same. Nie idzie bowiem o wskazanie konkretnego prawa natury, które zostało złamane przez jakiś cud, ale o ideę praw natury jako taką. Ta idea ostatecznie oznacza, że świat ma swój racjonalny porządek i działa według pewnych zasad. Chodzi więc po prostu o obraz rzeczywistości, który można określić naukowym, czyli wynikającym z nauki. Idzie więc o doświadczanie i rozumienie rzeczywistości materialnej jako wyjaśnialnej na drodze badań naukowych. Rzeczywistość materialna jest domkniętą całością, której elementy są wyjaśniane na drodze naukowej. Chodzi tu zatem o naturalizm, ale o naturalizm metodologiczny, niekoniecznie zaś ontologiczny (ten obraz nie wyklucza możliwości wiary w istnienie Boga jako ostatecznego sensu i podstawy rzeczywistości). Rozróżnienie Larmera nie sprawia, że cuda przestają być problematyczne dla sceptyków. W tym względzie nie ma znaczenia, czy coś łamie prawa natury, czy w spektakularny sposób zmienia układ materii w świecie. Obraz rzeczywistości, o którym mowa, zasadza się bowiem na ogólnym przeświadczeniu, że świat materialny działa według trwałych zasad. Zdarzenia, których nie dałoby się wpisać w ten obraz, przekreślałyby cały obraz, niezależnie od tego, czy chodziłoby o złamanie praw natury, czy jedynie o rzekomą zmianę warunków fizycznych. I jedno, i drugie, jeśli nawet chcemy trwać przy tym rozróżnieniu, jest po prostu sprzeczne ze obrazem świata, który wyłania się z osiągnięć współczesnych nauk. Oczywiście trzeba precyzyjnie odróżniać płaszczyznę ontologiczną od epistemologicznej. Nauka cały czas się rozwija i ludzka wiedza o świecie nieustannie wzrasta. Dlatego pewne wydarzenia mogą być uznawane za cudowne w jakimś czasie, a potem mogą okazać się zupełnie wyjaśnialne w ramach nowszego stanu wiedzy naukowej. Zdarza się, że coś, co zostało oficjalnie uznane za cud przez władze kościelne, zostaje naukowo wyjaśnione przez badaczy jako zdarzenie w pełni naturalne (Sporniak, 2013). Oczywiście możliwa jest teoretycznie także sytuacja, w której coś, co uważano za wyjaśnione naukowo, w miarę postępu

nauki może okazać się jednak niewyjaśnione. Jednakże taka sytuacja nie dowodzi, że mamy tu do czynienia z wydarzeniem cudownym w sensie supranaturalizmu. Najbardziej właściwym rozwiązaniem pozostałoby wówczas przekonanie, że w miarę dalszego postępu ludzkiej wiedzy o świecie uda się wyjaśnić także i to zjawisko na drodze badań naukowych.

Larmer wypowiada się natomiast na temat ontologii, a więc wskazuje na to, że niezależnie od rozwoju ludzkiej wiedzy, cuda są wydarzeniami spoza porządku naturalnego. Nie łamią one praw przyrody, jakie by one nie były, lecz po prostu zmieniają warunki materialne świata, na przykład poprzez materializację jakiegoś przedmiotu lub zniknięcie innego. Problem w tym, że tak rozumiany cud zostaje wykluczony nie ze względu na jakieś konkretne prawo przyrody, lecz ze względu na charakter naukowy obrazu świata. Nagła, niewyjaśnialna naukowo zmiana warunków fizycznych jest czymś, co jest sprzeczne z obrazem rzeczywistości, wynikającym z badań prowadzonych w ramach nauki, gdyż, jak wspomniano, obraz ten zakłada, że materialna rzeczywistość jest domkniętą całością.

Racjonalne, oparte na dokonaniach nauki rozumienie rzeczywistości materialnej jest we współczesnej cywilizacji dominujące, między innymi dlatego, że to na nim zbudowany jest cały potężny gmach współczesnej technologii, której skuteczności trudno zaprzeczyć. Trzeba przyznać, że nie chodzi tu o same wyniki nauk szczegółowych i ich skuteczność, lecz o pewien nabudowany na fenomenie rozwoju nauki i technologii filozoficzny obraz fizycznego świata jako zamkniętego łańcucha przyczynowo-skutkowego, w który nie ingerują czynniki nadprzyrodzone. Sprzeciw wobec interwencjonizmu ma więc charakter nie naukowy, lecz filozoficzny i czasem również teologiczny (Plantinga, 2006, 504). To nie nauka jako taka wyklucza interwencjonizm, lecz nabudowany na niej obraz świata. Jest to jednak obraz nie tyle sztucznie czy przypadłościowo nabudowany na nauce, co z niej wynikający i osadzony na jej rozwoju. Tradycyjnie rozumiane cuda, interwencje Boga czy innych istot duchowych w świat,

zadawałyby kłam temu dominującemu współcześnie obrazowi świata (Bultmann, 1984, 4). To właśnie dlatego trudno dziś wielu ludziom zaakceptować supranaturalizm. Trudność ta nie wynika z ulegania jakiegś intelektualnej modzie na naturalizm, ale z poczucia sprzeczności pomiędzy interwencjonizmem, a tym obrazem rzeczywistości, który wynika z nauki. Rozwiązanie problemu „łamania praw natury”, pomijając, że sformułowanie to jest dyskusyjne, zupełnie niczego tu nie zmienia, bo kwestia pojęcia „praw natury” jest tu wtórna. Podział na warunki fizyczne i prawa natury, tak istotny dla Larmera, jest zupełnie nieistotny w kontekście obrazu świata, o którym mowa.

Trzeba jednak przyznać, że ów współczesny obraz świata nie musi być prawdziwy. Być może poza zdarzeniami w świecie, które potwierdzają współczesny, naukowy obraz rzeczywistości, istnieją także wydarzenia cudowne, stanowiące pewną odrębną klasę zdarzeń. Po pierwsze jednak w takim wypadku Larmer powinien to przyznać, zamiast uparcie twierdzić, że zdarzenia cudowne nie kwestionują wcale współczesnego obrazu rzeczywistości. Po drugie można się zastanawiać, czy nauka byłaby nadal możliwa, jeśli z założenia opisywałaby tylko część zjawisk, dokonujących się w świecie, natomiast nie miałaby z definicji nic do powiedzenia o innych zjawiskach. Wydaje się, że rozwój nauki byłby niemożliwy bez pewnej totalności, jaka cechuje naukowe badanie rzeczywistości. Badania te pokazują też pewną jednostajność działania przyrody i opierają się na niej. Nauka nie może uznać, że jakiś element rzeczywistości jest niedostępny metodzie naukowej. Zatem optyka Larmera wyklucza się z całym obrazem świata, który wynika wprost z nauki. Nie chodzi tu o radykalny naturalizm ontologiczny, ale o naturalizm metodologiczny. Nie da się uznać czegoś za jednoznacznie cudowne (jak chce Larmer), a jednocześnie utrzymywać naukowe podejście do rzeczywistości. Nie chodzi tu więc jedynie o to, że stanowisko Larmera wyklucza się z popularnym obecnie ujęciem rzeczywistości, dominującym we współczesnej kulturze Zachodu, lecz że wyklucza się z założeniami samej nauki, podważając jej fundamentalną zasadę,

jaką stanowi naturalizm metodologiczny. Nauka uwiarygadnia się swoimi osiągnięciami, które przekładają się choćby na liczne wynalazki i rozwiązania technologiczne na nich oparte. Twierdzenie Larmera wydaje się stawać w kontrze do założeń nauk ścisłych, nawet jeśli autor zarzeka się, że tak nie jest. Za nauką i jej naturalizmem metodologicznym przemawia sam fakt rozwoju nauki i jej sukcesów praktycznych, natomiast za ujęciem Larmera przemawiają jedynie względy apologetyczne, zresztą dość wątpliwe, do czego jeszcze wypadnie się odnieść.

Drugi zarzut, wynikający ściśle z pierwszego, dotyczy relacji pomiędzy interwencjonistycznie rozumianymi cudami, a rozwojem nauki. Wydaje się, że gdyby uznać jakieś wydarzenie za cudowne i niewyjaśnialne naukowo, tym samym zablokowano by dalsze badania i rozwój nauki. Nauka, jak wspomniano, cechuje się swoistą totalnością. Z definicji nie może uznać, że jakiś fakt jest niewyjaśnialny naukowo. Uznanie tego oznaczałoby kapitulację nauki. Ponadto może się okazać, że jakieś zdarzenie uzna się za cudowne, a po pewnym czasie, dzięki rozwojowi nauki, uda się wyjaśnić je przy pomocy jej metod. Tym samym uznanie zdarzenia za cud w duchu supranaturalistycznym może skutkować kompromitacją dla osoby uznającej cud. Nie jest to argument przeciwko teorii Larmera, bo według niego oprócz cudów domniemanych mogą istnieć również prawdziwe cuda. Zarzutem jest jednak to, że Larmer nie bierze pod uwagę możliwości naturalnego wyjaśnienia czegoś, co wcześniej uznano za cud. Taka możliwość, gdy przemyśli się ją konsekwentnie, uniemożliwia pewne uznanie czegoś za cud, gdyż nigdy nie mamy pewności, czy w przyszłości nauka nie wyjaśni danego zdarzenia na drodze naturalnej.

Jak pamiętamy, zdaniem Larmera, interwencjonistycznie rozumiane cuda nie są żadną miarą sprzeczne z ogólnym naukowym obrazem świata ani nie stoją w kontrze do rozwoju nauki. Według filozofa można precyzyjnie odróżnić zdarzenia unikalne, trudne do wyjaśnienia, ale rokujące na znalezienie ich naturalnej przyczyny, od

wydarzeń cudownych, które zawsze mają charakter spektakularny i jednoznacznie nadprzyrodzony. Te ostatnie powinny zostać uznane właśnie za takie, gdyż jest to ich najbardziej racjonalny opis i wyjaśnienie. Po odkryciu cudu i nazwaniu go Bożą ingerencją naukowiec może znów spokojnie zajmować się badaniem naturalnego biegu rzeczy i elementów świata fizycznego. Wizja Larmera wydaje się w tym punkcie nie do utrzymania. Nauka cechuje się pewną totalnością i stałością, a jednocześnie bardzo wysoką wiarygodnością (zob. Russel, 1970, 12). Totalność i stałość nie oznaczają, że nauka nigdy się nie myli lub że osiąga jakiś ostateczny stan w skończonym czasie. Teorie naukowe są przecież falsyfikowane, a zastępują je kolejne. Chodzi jednak o to, że nauka w swojej naturze ma stałe dążenie do wyjaśniania materialnej rzeczywistości. Nie może tego dążenia zatrzymać i nie może przed żadnym zjawiskiem niewyjaśnionym skapitulować. Warto powtórzyć, że takie postawienie sprawy nie jest radykalnym naturalizmem metafizycznym, ale zwyczajnym naturalizmem metodologicznym, bez którego nauka w ogóle nie jest możliwa. Zawsze musi ona szukać naturalnego wyjaśnienia zjawisk materialnych. Tymczasem Larmer faktycznie głosi, że nauka jest w stanie wskazać na Bożą sprawczość, obecną w jakimś zjawisku (Larmer, 2022, 138). Wydaje się to być pomieszaniem porządków poznania i wezwaniem nauki do przekraczania swoich kompetencji. Jeśli z kolei nauka miałaby stwierdzać, że danego zjawiska nie da się naukowo wyjaśnić, to oznaczałoby, że istnieją w świecie zjawiska, o których nauka nie może nic powiedzieć, lecz można je przyjąć tylko na gruncie wiary. Ten swoisty dualizm zjawisk jest bardzo problematyczny z punktu widzenia dynamiki samej nauki. Nauka niestrudzenie docieka naturalnych przyczyn zjawisk. Gdyby w pewnych wypadkach wycofywała się i uznawała, że nastąpiło „zjawisko nadprzyrodzone”, o którym nie może nic powiedzieć, jej rozwój byłby niemożliwy. Gdyby naukowcy stosowali się konsekwentnie do sugestii Larmera, nauka nie osiągnęłaby współczesnego stadium rozwoju. Ponadto kanadyjski filozof zdaje się nie odpowiadać satysfakcjonująco

na pytanie, co zrobić, gdy okaże się, że wydarzenie, uznane dawniej za cudowne, ma jednak naturalne wyjaśnienie. Być może należy wtedy uznać, że to nie był cud, po czym szukać innych, tym razem prawdziwych. W rzeczywistości jednak sprawa rodzi szereg komplikacji. Rozgłaszanie opowieści o cudach jest w religiach czymś powszechnym, gdyż historie te mają umacniać czy nawet rodzić wiarę słuchaczy. Jeśli okaże się, że cud jednak nie był cudem (przynajmniej w znaczeniu supranaturalistycznym), to wiara związana z opowieścią o nim kompromituje się. Tym samym wiązanie wiary religijnej z jakimiś konkretnymi opowieściami o cudach jest bardzo ryzykowne dla samej religii, czego Larmer, mając nastawienie apologetyczne, zdaje się nie dostrzegać. O tym zaś, czy dane wydarzenie da się wyjaśnić naturalnie, czy też nie, nie możemy do końca wiedzieć, dopóki nie uda się tego zrobić. Pojęcie cudu staje się więc puste, bo w skończonym czasie może nie być możliwe uzyskanie naturalnego wyjaśnienia. Nawet jeśli nikt nigdy nie wyjaśni jakiegoś zdarzenia naukowo, nadal nie będzie to oznaczało, że tego zdarzenia wyjaśnić się nie da na gruncie nauk. Czym innym są wyjaśnienia teologiczne, które również są wyjaśnieniami, ale w zupełnie innym porządku, niż te stosowane w naukach ścisłych. To, że jakieś zdarzenie da się wyjaśnić na płaszczyźnie teologicznej, nie może być żadnym argumentem dla nauk ścisłych. Wyjaśnienia, płynące z ust teologów, nie mogą w żaden sposób wpływać na poszukiwania naukowców, dążących do uzyskania wyjaśnień naukowych.

Trzeci zarzut, jaki można postawić Larmerowi na płaszczyźnie filozoficznej, jest mniej istotny, jednak również warty odnotowania. Dotyczy on przedstawionych przez niego opisów zdarzeń cudownych. Chodzi o dodatek do książki, w którym przedstawione są cztery przypadki cudownego uzdrowienia. Otóż znaczące jest właśnie to, że są to historie o uzdrowieniach, a nie o jakichkolwiek innych cudach. Uzdrowienie jest najczęstszym przypadkiem zdarzenia, które bywa uznawane przez ludzi za cudowne. Sam Larmer dopuszcza możliwość cudów rozmaitych, często mówiąc zwłaszcza

o tych opisanych w Nowym Testamencie, jak choćby wskrzeszenie zmarłego od kilku dni Łazarza czy rozmnożenie chleba. Przytacza nawet słowa Plantingi, piszącego, że: „Jest całkowicie możliwe, aby Bóg stworzył w pełni dorosłego konia na środku Times Square” (Larmer, 2022, 76). Gdy jednak Larmer chce opowiedzieć o realnie dokonujących się dzisiaj cudach, mówi jedynie o uzdrowieniach. Takie przypadki przebadał i takie relacjonuje, mając do tego pełne prawo. Oparcie argumentacji na przykładach cudownych uzdrowień jest jednak problematyczne, ponieważ są to bardzo specyficzne zjawiska spośród tych, które określa się mianem cudownych. Powstaje zatem pytanie, czy Larmer dostrzega różnicę pomiędzy uzdrowieniami, a innymi rodzajami cudów. Otóż odzyskanie przez kogoś zdrowia, nawet błyskawiczne i spektakularne, nie równa się czemuś tak jawnie sprzecznemu z potocznym obrazem świata, jak zmaterializowanie się dużej ilości chleba czy pojawienie się w jednej chwili konia na środku placu w środku miasta. Uzdrowienia zawsze budzą szereg pytań, szczególnie w czasach, gdy wiemy już niemało o oddziaływaniach psychosomatycznych. Stan psychiczny człowieka (w tym jego wiara) może wpływać na jego stan fizyczny nawet w bardzo spektakularny sposób. Nie jest więc jasne, czy każde nagłe odzyskanie zdrowia przez osobę, która na przykład modliła się o uzdrowienie, jest wynikiem punktowej interwencji Boga w rzeczywistość świata. Larmer nie zauważa tego problemu, przedstawiając kilka historii o uzdrowieniach jako „zbadane” świadectwa ewidentnych cudów. Uzdrowienia same w sobie stanowią najśłabszy przykład cudu i są najbardziej podatne na uzyskanie wyjaśnień naturalnych, nawet jeśli jeszcze nie dziś, to w przyszłości. Wyjaśnienia te nie są wcale oczywiste i wiele elementów oddziaływania pomiędzy ludzką psychiką a ciałem pozostaje na razie tajemnicą. Nie jest jednak tak, że nauki ścisłe nie mają tu nic do powiedzenia i że nie dokonują żadnych odkryć na tym polu. Do tego dochodzą uzdrowienia zachodzące „na odległość”, na przykład bez wiedzy osoby, za której uzdrowienie ktoś się modli. Również i takie przypadki są znane, choć akurat Larmer ich nie opisuje.

W takich sytuacjach jednak nie sposób dowieść zależności pomiędzy jakąś modlitwą, a poprawieniem się (nagłym i spektakularnym) czyjegoś stanu zdrowia. Takie więc cuda, które często przyjmowane są w ramach procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych w Kościele katolickim, nie muszą być interpretowane supranaturalistycznie. Na poziomie materialnym (fizycznym) mamy tu do czynienia z poprawą zdrowia, która zbiega się w czasie z czyjąś modlitwą o jego odzyskanie. Wiara w cudowność zdarzenia pozostaje w swojej istocie czymś subiektywnym, pozostaje właśnie wiarą, nie zaś „wiedzą” opartą o przekonania supranaturalistyczno-interwencyjonistyczne.

Poza wyżej wymienionymi zarzutami filozoficznymi można wskazać także inne, natury ściśle teologicznej. Nie jest bowiem tak, że jedynie współczesny obraz świata nakierowuje nas na poddanie w wątpliwość supranaturalistycznej koncepcji cudu. Koncepcja ta budzi także wątpliwości natury teologicznej, jak choćby te związane z obrazem Boga, jaki się z niej wyłania.

Po pierwsze supranaturalizm i interwencyjonizm Larmera implikuje pewien dualizm w zakresie działania i natury Boga. Dla Larmera Bóg jest zarówno podstawą i źródłem wszelkiego istnienia, przenikającym i umożliwiającym istnienie wszelkich bytów, jak i działającym w świecie i historii bytem. Nie jest to wprawdzie wewnętrznie sprzeczne, jednak rodzi pewne wątpliwości. Jeśli coś jest źródłem i przyczyną wszystkiego, co się dzieje i istnieje, dlaczego ma również w stwarzanej i utrzymywanej przez siebie w istnieniu rzeczywistości wprost działać jako podmiot obok innych podmiotów? Nie chodzi o pytanie o motywację Boga, bo w te nie mamy wglądu. Chodzi o pytanie, czy można być zarazem źródłem istnienia całej rzeczywistości i jednym z elementów tej stworzonej przez siebie rzeczywistości. Faktem jest, że w optyce Larmera Bóg jest nie tylko transcendentny, ale także immanentny jako podmiot działań w świecie. To czyni Go jednak uczestnikiem świata, bo kto dokonuje jakichś działań w ramach stworzonej rzeczywistości, jest jej elementem. Można wprawdzie argumentować, że Bóg mógłby

działać w świecie od zewnątrz. Co jednak oznacza owo bycie „na zewnątrz”? Wykonywanie konkretnych działań w fizycznej rzeczywistości czyni jakiś podmiot uczestnikiem tej rzeczywistości, a więc częścią świata. Bycie niewidzialnym niczego tu nie zmienia. Jeśli działanie *X* można przypisać Janowi, a działanie *Y* Bogu, to Bóg jest podmiotem analogicznym w działaniu do Jana. Tak jak Jan jest częścią świata i jednym z działających w nim podmiotów. Działanie Boga jest wówczas analogiczne do działania ludzi, zwierząt czy zjawisk meteorologicznych. Jest to działanie na tym samym poziomie i w tym samym sensie, a zatem podmiot tego działania musi być rozumiany jako będący na tym samym poziomie i istniejący w tym samym sensie. Supranaturalizm interwencjonistyczny sprowadza więc Boga, jak się wydaje, do poziomu stworzenia. Trafnie zauważył to choćby Kasper, cytowany zresztą przez Larmera (Kasper, 1976, 92; Larmer, 2022, 169). Choć Larmer nie ma z pewnością zamiaru sprowadzać Boga do poziomu stworzenia, jego stanowisko prowadzi do takiej konkluzji. Przypisując Bogu interwencjonistyczne działania w świecie, będące podobnymi do na przykład działań ludzkich, pojmuje się owego Boga jako element szerszej rzeczywistości, w ramach której różne podmioty dokonują swoich aktów. Bóg jest więc tu zrównany ze stworzeniem, co jest nie tylko teologicznym błędem, ale także z religijnego punktu widzenia idolatrią. Upatrywanie w Bogu źródła ingerencji w świecie nieuchronnie do takiej idolatrii prowadzi. Jeśli natomiast o Bogu chce się myśleć jako o rzeczywiście transcendentnym, trzeba i o Jego działaniach myśleć jako o transcendentnych, czyli przekraczających normalny bieg wydarzeń w świecie, choć realizujących się w nich i poprzez nie. Działanie Boga nie jest alternatywą wobec działania człowieka czy natury, ale jest obecne w nich i przez nie. Takie ujęcie sprawy nie jest, jak twierdzi Larmer, deizmem czy panenteizmem, ale przyznaniem Bogu statusu rzeczywistej transcendencji. Warto zaznaczyć, że powyższego wywodu nie obala chrześcijański dogmat o wcieleniu, który nie oznacza uczestnictwa Boga jako Boga w skończonym świecie, lecz uczestnictwo w nim Boga wcielowego, czyli

Boga jako człowieka. Właściwie rozumiany dogmat o wcieleniu nie implikuje supranaturalizmu czy interwencjonizmu, lecz potwierdza, że działanie Boga ujawnia się w świecie poprzez naturalne wydarzenia i przyczyny, co znajduje swoją kulminację w życiu konkretnego człowieka, Jezusa z Nazaretu. Supranaturalistyczna interpretacja dogmatu o wcieleniu nie jest bynajmniej jedyną możliwą, a nawet nie wydaje się najbardziej adekwatną. Szukanie w Jezusie tego, co wykracza poza naturę ludzką, wydaje się być w pewnym napięciu z orzeczeniem Soboru w Chalcedonie, gdzie powiedziano, że w Chrystusie to, co boskie, jest „niezmieszane” z tym, co ludzkie.

Po drugie w obliczu interwencjonistycznej koncepcji cudu powstaje nieuchronne pytanie o to, dlaczego cuda raz się dokonują, a innym razem nie. Brak Bożych interwencji w sytuacjach szczególnie tego wymagających rodzi zarzut niesprawiedliwości Boga. Jak pamiętamy, Larmer omawia to zagadnienie bardzo skrótowo i pobieżnie. Jego zdaniem pytanie o brak cudownych interwencji w niektórych przypadkach jest przedłużeniem klasycznego pytania o obecność zła w świecie. I jest to pytanie, na które „nie jest łatwo odpowiedzieć” (Larmer, 2022, 165). Odwołanie się do tajemniczych zamysłów Boga, których nie możemy zgłębić, nie wydaje się być jednak w tym wypadku w pełni satysfakcjonujące. Larmer podkreśla, że cuda dokonują się w kontekście wiary i życia wspólnoty wierzących, co ma być pewną podpowiedzią, dlaczego czasem mają miejsce, a czasem nie. To jednak znów rodzi pewne problemy. Cuda – najczęściej znów chodzi o uzdrowienia – dokonujące się w kontekście modlitwy ludzi wierzących, nie mogą zmienić faktu, że wiele innych osób równie żarliwie modliło się o cud, lecz go nie dostało. Wmawianie tym osobom, że widocznie mają zbyt mało wiary (a takie sytuacje mają rzeczywiście miejsce na przykład w niektórych radykalnych formach ruchu zielonoświątkowego), zdaje się być druzgocące psychologicznie i duchowo. Zaznaczmy, że Larmer nic takiego nie robi. Chodzi jedynie o to, że takie rozwiązanie w sposób nieunikniony często pojawia się w chrześcijańskiej teorii i praktyce. Abstrahując jednak od

tę, problem występowania i niewystępowania cudów, rozumianych jako dosłowne Boże ingerencje, jest o wiele głębszy i poważniejszy. Dlaczego osoba doświadcza strasznego cierpienia, a interweniujący Bóg nie chce go ukrócić, podczas gdy ktoś inny dostępuje uzdrowienia? Dlaczego Bóg, jeśli jest rzeczywiście podmiotem działań w świecie, po prostu nie uzdrowi wszystkich ludzi w jednym momencie? Narracja, wedle której Bóg chce cierpienia wielu ludzi, by wychować ich ku jakiemuś dobru, nie jest satysfakcjonująca. Mówimy przecież także na przykład o cierpieniu ciężko chorych małych dzieci, które umierają zaraz po urodzeniu. W ich wypadku trudno byłoby mówić o jakimś wychowaniu i oczyszczeniu przez trudy życia. Sytuacja pogarsza się jeszcze, gdy weźmiemy pod uwagę cuda inne niż uzdrowienia. Załóżmy prawdziwość interwencjonistycznie rozumianych cudów o charakterze „propagandowym”, na przykład całun turyński, cuda eucharystyczne czy płaczące figury Matki Bożej. Supranaturalista musi odpowiedzieć na zarzut, dlaczego Bóg prowadzi tego rodzaju spektakularną działalność o profilu „marketingowym”, ingerując w porządek świata, a nie chce ingerować, gdy ludzie umierają z głodu lub doświadczają zbrojnej inwazji postkomunistycznego imperium (zob. Küng, 1980, 652). Teoria cudu, jaką przedstawia Larmer, rodzi więc szereg pytań o charakterze teodycealnym. Odpowiedzi na te pytania, jakich udziela Larmer, nie wydają się satysfakcjonujące.

Trzeci zarzut natury teologicznej, jaki można postawić Larmelowi, dotyczy kwestii egzegezy biblijnej. W swojej książce kanadyjski filozof bardzo mocno koncentruje się na cudach biblijnych, a konkretnie wydarzeniach opisanych w Nowym Testamencie. Najczęściej to właśnie te cuda służą mu za przykłady zdarzeń cudownych. W rozdziale ósmym okazuje się nawet, że to właśnie cuda dokonywane przez Jezusa i opisane na kartach Ewangelii są najlepiej poświadczonymi i najbardziej ewidentnymi cudami ze względu na swój ściśle religijny kontekst i z uwagi na to, że potwierdzają je także rozmaite zapowiedzi i proroctwa. Cuda Jezusa są więc, po pierwsze, poświadczone w tekstach Ewangelii, po drugie, wpisują się

w kontekst Jego nauczania i mesjańskiej czy boskiej tożsamości, po trzecie zaś świetnie spełniają zapowiedzi Starego Testamentu i zapowiedzi samego Jezusa (jak w przypadku zmartwychwstania). Wszystko to – jak wskazuje Larmer – pasuje do siebie doskonale i stanowi pewien model autentyczności jakiegokolwiek cudu. Według Larmera należy przyjąć opisy cudownych zdarzeń z Ewangelii jako dosłowne opisy faktów, a wówczas trudno uznać, że bardziej wiarygodne od cudownego jest ich wyjaśnienie naturalne. Problem w tym, że wcale nie trzeba uznawać tych opisów za dosłowne opisy faktów historycznych (Meier, 1994). Współczesna biblijna egzegeza krytyczno-historyczna uczy sceptycyzmu w tej kwestii. Bez dorobku egzegezy krytyczno-historycznej nie sposób dziś na poważnie prowadzić dyskusji o początkach chrześcijaństwa i o życiu Jezusa. Larmer tymczasem obstaje przy zupełnie dosłownej lekturze tekstów Ewangelii, tak jakby były one historycznym reportażem. Jego zdaniem uznanie, że Ewangelie wiernie relacjonują wydarzenia historyczne, jest najbardziej adekwatnym podejściem do tych ksiąg (Larmer, 2022, 255). Autor zupełnie nie bierze pod wagę kontekstu powstawania Ewangelii, rozwoju zawartej w nich myśli teologicznej, różnic pomiędzy poszczególnymi Ewangeliami odnośnie do opisu tych samych wydarzeń. Jest to podejście *de facto* fundamentalistyczne, a na dodatek w żaden sposób nieuzasadnione przez autora. Choć zamysłem książki jest uwiarygodnienie chrześcijańskiego przekazu w XXI wieku, na polu interpretacji tekstu biblijnego mamy tu do czynienia raczej z kompromitacją tego przekazu. Przyjęcie takiej egzegezy, jaką proponuje Larmer, oznacza faktycznie czytanie Biblii tak, jak czytało się ją przed narodzinami oświeceniowego sceptycyzmu (Ehrman, 1999, 23). Poglądy egzegetyczne Larmera nie należą do istoty książki, którą stanowi filozoficzna teoria cudu. Warto jednak zwrócić uwagę na to, jak traktuje on Biblię i jak ją odczytuje. Przyjmowanie opisów cudów z Nowego Testamentu jako relacji z faktycznych zdarzeń to poważny mankament pracy Larmera, tym bardziej, że cuda ewangeliczne są dla niego zasadniczymi przykładami wydarzeń cudownych, mającymi

przemawiać za jego teorią. Można oczywiście zapytać, dlaczego lektura krytyczno-historyczna Biblii miałaby być lepsza czy bardziej zasadna niż lektura dosłowna, którą proponuje faktycznie Larmer. Otóż błędem jest w ogóle postawienie obok siebie tych dwóch propozycji jako równorzędnych. Metody historyczno-krytyczne to nie jedna z wielu dróg interpretacji tekstów biblijnych, ale po prostu naukowe (historyczne) podejście do tych tekstów. Nie idzie tu więc o dwie alternatywne drogi lektury Biblii, ale o kontrast pomiędzy naukowym podejściem do starożytnych tekstów, a ich przedkrytyczną i czysto religijną lekturą. Innymi słowy, podobnie jak w rozumieniu pojęcia cudu, tak i w podejściu do Biblii Larmer popełnia ten sam błąd – jest to błąd odrzucenia poznania naukowego i zaprzeczania mu z powodów religijnych.

4. PODSUMOWANIE

Robert Larmer podjął w swojej książce *Wiarygodność cudu* próbę filozoficznego uzasadnienia chrześcijańskiej wiary w cuda. Przedstawił także konkretne rozumienie pojęcia cudu, które można określić mianem supranaturalistycznego i zarazem interwencjonistycznego. Według niego cud to interwencja Boga lub innej istoty nadprzyrodzonej w świat materialny. Tego rodzaju cuda, jako punktowe ingerencje Boga, zdarzają się w świecie i nie łamią przy tym praw przyrody, wyznaczonych przez tego samego Boga. Zmieniają jedynie warunki fizyczne świata, który od momentu cudu znów działa na tych samych zasadach. Cudowne ingerencje nie zmieniają, zdaniem Larmera, faktu, że w większości zdarzeń, dokonujących się na świecie Bóg jest obecny jedynie pośrednio, jako przyczyna wszelkiego istnienia. Według Larmera tak rozumiane cuda są dobrze udokumentowane. On sam twierdzi, że kilka z nich „z badał”, to znaczy wysłuchał opowieści zaprzysiężonych współwyznawców na temat ich nagłego powrotu do zdrowia dzięki modlitwie. Larmer utrzymuje, że najważniejsze i najlepiej udokumentowane cuda to te, których dokonywał Jezus

i które zostały opisane na kartach Nowego Testamentu. Teksty biblijne Larmer rozumie jako dosłowny zapis wydarzeń historycznych, nie mając wątpliwości na przykład co do faktyczności wskrzeszenia nieżyjącego przez kilka dni Łazarza czy co do historyczności zmateralizowania się bochenków chleba w ramach jego rozmnożenia.

Ujęcie Larmera, jak się wydaje, ma w zamyśle pomagać chrześcijanom w przeżywaniu i przyjmowaniu wiary w cuda we współczesnym kontekście kulturowym i w zderzeniu z nowoczesnym obrazem świata. Jest to jednak próba skazana na porażkę. Supranaturalizm w ujęciu Larmera jest niewiarygodny z kilku powodów, zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. Po pierwsze interwencjonistycznie rozumiane cuda kłócą się z codziennym doświadczeniem świata i naukowym obrazem rzeczywistości, niezależnie od tego, czy łamią prawa natury, czy jedynie zmieniają „warunki materialne”. Po drugie przyjęcie tak rozumianych cudów za faktycznie mające miejsce nie jest do pogodzenia z naukowym podejściem do rzeczywistości, a sama nauka może łatwo skompromitować roszczenia do takiej cudowności. Coś, co wcześniej uznawano za cud, z upływem czasu może zostać naukowo wyjaśnione. Nie oznacza to, że w każdym przypadku tak się zdarzy. Trzeba odróżniać płaszczyznę ontologiczną (czy naprawdę zaistniał cud) od epistemologicznej (czy coś słusznie uznano za cud). Pozostaje jednak problem tego, czy w ogóle można coś ostatecznie uznać za cud, dopóki nauka nie rozwinie się do końca i nie stwierdzi, że naprawdę nie da się wyjaśnić naturalnie danego zjawiska (a nie stanie się to nigdy). Po trzecie, Larmer przedstawia jako przykłady dokonujących się dzisiaj cudów jedynie uzdrowienia, nie zauważając, że jest to bardzo specyficzny rodzaj cudu, podatny na wyjaśnienie naturalne.

Jeśli chodzi o kwestie teologiczne, to po pierwsze cuda w ujęciu Larmera zdają się ostatecznie (choć nie takie są z pewnością jego intencje) zaprzeczać transcendencji Boga i stawiają Go w jednym rzędzie z przyczynami wtórnymi, działającymi w świecie. Tym samym ich przyjęcie prowadzi w sensie religijnym do idolatrii. Po drugie

uznanie hipotezy Boga interweniującego w bieg rzeczy w świecie każe pytać o to, dlaczego interweniuje On w tym, a nie w innym momencie. Rodzi to potężne problemy na polu teodycei, a w konsekwencji po dokładnym przemyśleniu tej teorii okazuje się, że może ona raczej wiarę w Boga osłabiać niż ją wzmacniać. Po trzecie Larmer odwołuje się do cudów opisanych w Nowym Testamencie w sposób zupełnie bezkrytyczny, proponując *de facto* egzegezę fundamentalistyczną. Tym samym neguje dorobek współczesnych badań krytycznych nad Biblią i opiera swoją teorię na bardzo wątpliwym gruncie teologicznym.

Odrzucenie supranaturalizmu/interwencjonizmu nie oznacza, że pojęcie cudu należy uznać za wewnętrznie sprzeczne, puste lub zbędne. Chrześcijaństwo, które przedstawia Boga jako żywego i działającego w życiu człowieka, nie może nie mówić o cudzie. Nie trzeba jednak rozumieć owego cudu jako ingerencji Boga w bieg rzeczy (Tillich, 2004, 112; Edwards, 2013; Pabjan, 2016). Cud można rozumieć jako wydarzenie, w którym Bóg objawia się człowiekowi. Objawia się jasno i w sposób nieodparty, jeśli człowiek przyjmuje to wydarzenie w wierze. Chodzi więc o wydarzenie, które przez człowieka wierzącego zostaje uznane za takie, w którym objawił mu się Bóg. Korelatem cudu jest zatem wiara. Cudem jest wydarzenie, które jako takie zostaje odczytane w perspektywie wiary religijnej. Nie znaczy to jednak, że to szczególne wydarzenie jest niewyjaśnialne naukowo lub że należy do jakiejś innej klasy zjawisk. Bóg objawia się za pośrednictwem rzeczywistości stworzonej, nie ingerując w nią. Jako Stwórca rzeczywistości, podstawa i sens jej istnienia, Bóg objawia się w całym świecie, we wszystkich jego elementach. Nie ingeruje w przebieg historii i w kształt świata, ale objawia się w nim i przez niego. Nieinterwencjonistyczna teoria cudu omija problemy związane ze współczesnym obrazem świata, ale także z niektórymi kwestiami teodycei (znika problem tego, dlaczego Bóg interweniuje arbitralnie), rozumienia transcendencji Boga czy współczesną egzegezą krytyczno-historyczną. Można jej zarzucić pewien subiektywizm, bo

cudem w tym ujęciu może być tak naprawdę wszystko. Nie znaczy to jednak, że pojęcie cudu staje się puste. Cudem jest to, co dla odbiorcy jest cudem, czyli takie zdarzenie, które szczególnie wyraźnie objawia mu Boga i wiąże go z Nim. Obiektywistyczne rozumienie cudu, choć bardzo mocno usadowione w myśli filozoficzno-teologicznej, nie jest jedynym możliwym rozumieniem. Owszem, jak wspomniano wcześniej, istnieją na przykład w Kościele katolickim zobiektywizowane procedury orzekania o cudzie, choćby w związku z procesami kanonizacyjnymi. Właśnie te procedury wydają się być jednak bardzo nietrafne z punktu widzenia tego, co napisano powyżej. Proponowane tu rozumienie cudu zakłada, że jest on raczej czymś ze sfery subiektywnej niż obiektywnej. Nasuwają się na myśl często powtarzane przez Jezusa słowa: „twoja wiara cię uzdrowiła”. Oczywiście stwierdzenie, że wiara jest warunkiem zaistnienia cudu, można nadal interpretować supranaturalistycznie. Jednak silnie podkreślany w Nowym Testamencie związek wiary z cudem zdaje się sugerować, że wiara jest podstawą odczytywania zdarzenia właśnie jako cudu. Na żądanie obiektywnego znaku z nieba, wyrażone przez faryzeuszów, Jezus odpowiedział: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza” (Mt 12,38). Związek cudu z wiarą człowieka i z kategorią objawienia Boga wydaje się być bliższy tak ważnym dla Larmera obrazom biblijnym niż obiektywistyczne poszukiwanie „zjawisk nadprzyrodzonych”, które wskutek badań naukowych mogą się okazać całkowicie naturalne.

BIBLIOGRAFIA

- Allison, D. (2009). *The Historical Christ and the Theological Jesus*. Eerdmans.
Bonhoeffer, D. (1970). *Wybór pism*. Więź.
Bultmann, R. (1984). *The New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. SCM.

- Bylica, P. (2004). Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 51(3), 163–175.
- Dawkins, R. (2006). *The God Dellusion*. Bantam Press.
- Edwards, D. (2013). *Jak działa Bóg?*. WAM.
- Ehrman, B. (1999). *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millenium*. Oxford University Press.
- Ehrman, B. (2015). *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. HarperCollins.
- Flew, A. (1961). *Hume's Philosophy of Belief*. Routledge and Kegan Paul.
- Fredriksen, P. (2002). *What Does Jesus Have to Do with Christ? What Does Knowledge Have to Do with Faith? What Does History Have to Do with Theology?*. W A.M. Clifford, A.J. Godzieba (red.), *Christology: Memory, Inquiry, Practice* (3–17). Orbis Books.
- Hume, D. (1977). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Wydawnictwo PWN.
- Kasper, W. (1976). *Jesus the Christ*. Paulist Press.
- Küng, H. (1980). *Does God Exist?: An Answer for Today*. Doubleday.
- Larmer, A.R. (2013). *The Legitimacy of Miracle*. Bloomsbury Publishing.
- Larmer, A.R. (2022). *Wiarygodność cudu. Rozważania na temat zasadności wiary w cuda*. Fundacja Prodoteo.
- Lewis, S.C. (2010). *Cuda. Rozważania wstępne*. Media Rodzina.
- Malebranche, N. (2002). *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*. Znak.
- Meier, P.J. (1994). *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. Volume 2: *Mentor, Message and Miracles*. Doubleday.
- Moszyński, K. (1934). *Kultura ludowa Słowian. Część II: Kultura duchowa*, z. 1. Polska Akademia Umiejętności.
- Pabjan, T. (2016). Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 35(1), 33–49.
- Panasiuk, K. (2008). Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej. *Studia Bydgoskie*, 2, 53–78.
- Plantinga, A. (2006). Divine Action in the World (Synopsis). *Ratio*, 19, 495–504.
- Rusecki, M. (2002). *Cud*. W M. Rusecki, K. Kaucha, I. Ledwoń, i J. Mastej (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej* (271–283). Wydawnictwo M.
- Russel, B. (1970). *Mój rozwój filozoficzny*. PWN.
- Sporniak, A. (2013). Zakwestionowany cud. *Tygodnik Powszechny*, 20(3332), 9.
- Swinburne, R. (1970). *The Concept of Miracle*. Macmillan.
- Tillich, P. (2004). *Teologia systematyczna*. Tom 1. Antyk.
- Wright, N.T. (2010). *Simply Christian: Why Christianity Makes Sense*. HarperCollins.

THE UNRELIABILITY OF LARMER'S SUPRANATURALISM

Abstract. This article provides a critical appraisal of Robert Larmer's *The Legitimacy of Miracle* (2013, Polish edition 2022). This book is an attempt to justify the belief in miracles in the modern world and its intellectual context. In doing so, miracles are understood here as literal interventions of God in the course of events. Larmer argues that miracles understood in this way do not contradict the modern worldview as it emerges from the sciences. He also argues that many miracles are so well documented that the most rational approach is to accept them as real. Moreover, miracles confirm the veracity of theism, and indirectly also point to the authenticity of Christianity, as a faith that has at its origin a whole host of miracles that are well-documented, substantiated and announced by prophecies. Since Hume, the most popular objection against miracles understood in this way has been that accepting them would entail that the laws of nature do not work in certain situations. Larmer therefore devotes considerable attention to refuting this charge. Larmer's views can be described as supranaturalism or interventionism. However, his overall argument does not seem convincing. The first part of this paper will outline the main theses of the book, while the second part will carry out a polemic against his take.

Keywords: Robert A. Larmer; miracle; credibility; supranaturalism; interventionism; David Hume

MARCIN WALCZAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8189-6392>
marcin.walczak@kul.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.08



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 9/06/2024. Zrecenzowano: 16/09/2024. Zaakceptowano do publikacji: 2/11/2024.