

*Adam Świeżyński*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## **(Wszech)moc Boga w kontekście relacyjno-komunikacyjnej ontologii cudu**

### **1. Wprowadzenie**

Pojęcie i określone koncepcje wszechmocy Boga występują zarówno na gruncie filozofii, jak i teologii. Wydaje się jednak, że filozofia i teologia wyznaczają odmienne konteksty dla rozważania zagadnienia Bożej wszechmocy. Wynika to z faktu, że w filozofii nie odwołujemy się do koncepcji Boga zakorzenionej w ludzkim doświadczeniu historyczno-religijnym, lecz do koncepcji Boga wyrastającej w ludzkim umyśle, wolnym od elementów jakiegokolwiek objawienia religijnego i operującym jedynie właściwymi mu możliwościami przeprowadzania racjonalnych wnioskowań<sup>1</sup>. Religijno-teologiczne pojęcie wszechmocy Boga odnosi się zarówno do rzeczywistej władzy Boga nad innymi bytami, jak i do zdolności Boga do działania stwórczego, ale w sposób, który od początku bierze pod uwagę doskonały charakter Bożego bytu. Z kolei koncepcja filozoficzna wszechmocy, abstrahuje od pierwotnego kontekstu religijnego wiary we wszechmoc Boga, a w rezultacie generuje istotne trudności teologiczne, myślowe i egzystencjalne<sup>2</sup>. Te dwie perspektywy patrzenia na kwestię Bożej wszechmocy mogą się oczywiście częściowo przenikać i dopełniać, ale mimo to pozostają inaczej genetycznie ukształtowane i inaczej ukierunkowane.

---

<sup>1</sup> Zob. przykładowo: K. Świątorzecka, *Some remarks on formal description of God's omnipotence*, "Logic and Logical Philosophy" 21 (2011), s. 307-315.

<sup>2</sup> Między innymi zagadnienie istnienia Boga; problem zła i jego przewyżczenia; kwestia ludzkiej wolności wobec Bożego działania i in. Zob. przykładowo: G. Englebretsen, *The incompatibility of God's existence and omnipotence*, "Sophia" 10 (1971), 1, s. 28-31; J. T. Tierno, *Omnibenevolence, omnipotence, and God's ability to do evil*, "Sophia" 36 (1997), 2, s. 1-11; F. Sontag, *Omnipotence need not entail omniscience*, "Sophia" 29 (1990), 3, s. 35-39; S. Adams, *A New Paradox of Omnipotence*, "Philosophia" (2015), DOI: 10.1007/s11406-015-9601-y.

Wspomniana perspektywa religijno-teologiczna zagadnienia Bożej wszechmocy jest związana z konkretnym obrazem Boga istniejącym w danej religii (lub wyznaniu), który z kolei jest pochodną jej elementu objawieniowego. W przypadku chrześcijaństwa obraz Boga wynikający z Biblii może być rozumiany jako określony zespół interpretacji tego, co stanowi religijno-egzystencjalne doświadczenie wielu ludzi żyjących w środowisku, w którym powstały teksty biblijne. Biblia nie jest bowiem zwykłą historią i prostym opisem ludzkich doświadczeń, lecz historią zinterpretowaną na sposób religijny, tzn. z perspektywy relacji Bóg – człowiek. Ukształtowany w ten sposób obraz Boga zawiera w swej najbardziej ogólnej warstwie element Bożej wszechmocy, jako nieredukowalny atrybut Boga. Bóg musi być wszechmocny, gdyż inaczej nie byłby już Bogiem („tym” Bogiem), lecz kimś zupełnie innym. Jednak obraz Boga (i Jego wszechmocy) ukształtowany w ramach dynamicznie rozumianego doświadczenia egzystencjalno-religijnego, odpowiednio zinterpretowanego i wielokrotnie zreinterpretowanego, niesie ze sobą wiele niekojących niespójności, niezgodności, a nawet rażących sprzeczności oraz nie pozwala na jednoznaczne określenie, czym jest Boża wszechmoc<sup>3</sup>. Bowiem to, co zazwyczaj opisuje się jako przejawy wszechmocy Boga, stanowi jedynie jej egzystencjalne doświadczenie przez konkretnego człowieka, które charakteryzuje się zindywidualizowanym i subiektywnym odczytaniem, niejednokrotnie pozostającym w opozycji do doświadczenia innych ludzi, a ponadto uwikłanym w określony kontekst. Wśród wspomnianych ludzkich doświadczeń natury religijnej, które zdają się wskazywać na Bożą wszechmoc, uprzywilejowane miejsce zajmują zdarzenia cudowne.

W niniejszym artykule zamierzam przybliżyć rozumienie Bożej wszechmocy w jej aspekcie egzystencjalno-religijnym, sięgając do koncepcji cudu jako zdarzenia będącego skutkiem nieinterwencyjnego działania Boga w świecie materialnym (w przyrodzie). Wybór kontekstu zdarzeń cudownych dla omówienia zagadnienia Bożej wszechmocy wydaje się naturalny, gdyż zazwyczaj zdarzenia cudowne uznawane są za widomy, „doświadczalny” przejaw wszechmocy Boga. Jednak tradycyjne rozumienie cudu jako wydarzenia, w którym prawa przyrody zostają zawieszane lub złamane, choć pozornie bliskie biblijnej wizji zdarzeń cudownych i korespondujące z najbardziej powszechnym rozumieniem Bożej wszechmocy, niesie ze sobą wiele trudności natury filozoficzno-teologicznej<sup>4</sup>. Dlatego, zachowując perspektywę cudu w próbie przybliżenia zagadnienia Bożej wszechmocy, proponuję zastąpienie tradycyjnej koncepcji cudu koncepcją zbudowaną na ontologii relacyjno-komunikacyjnej. Konsekwencją przyjętego ujęcia

<sup>3</sup> Taki stan rzeczy można zaobserwować, analizując rozmaite fragmenty Biblii, w których działanie Boga raz wydaje się skrajnie wszechmocne, a innym razem całkowicie pozbawione mocy. Zob. G. van den Brink, *Capable of anything? The Omnipotence of God*, [w:] *Understanding the Attributes of God*, eds. G. van den Brink, M. Sarot, Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1999, s. 139-144.

<sup>4</sup> Więcej zob.: A. Świeżyński, *Filozofia cudu. W poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 76-83.

zdarzenia cudownego jest m.in. to, że Boża wszechmoc, rozumiana nie jako abstrakcyjny atrybut Boga, lecz jako konkretna charakterystyka Jego działania w świecie, ulegnie zredukowaniu do Bożej mocy, tzn. wszechwładzy ograniczonej przez samego Boga na rzecz bytów materialnych i człowieka.

## 2. Wszechmoc Boga; wszechwładza Boga; moc Boga

Jak już wspomniano, wszechmoc Boga może być rozumiana jako pewnego rodzaju filozoficzny „abstrakt” lub swoisty, religijny „konkret”. W pierwszym przypadku chodzi o metafizyczne ujęcie wszechmocy, tzn. o atrybut Boga należny Mu jako „Bytowi Najwyższemu” (Absolutowi)<sup>5</sup>. W drugim przypadku wspomniana wszechmoc oznacza jej konkretne przejawy, występujące w realnie istniejącym świecie, jako działanie Boga. Jest to ujęcie egzystencjalne wszechmocy, które dla odróżnienia od wszechmocy metafizycznej można nazwać „wszechwładzą” Boga<sup>6</sup>.

Wszechmoc jest pojęciem wywiedzionym z czysto teoretycznego pojmowania Boga i jego mocy, którą najprościej określa się jako możliwość robienia wszystkiego, co logicznie jest możliwe do zrobienia. Z kolei wszechwładza jest pojęciem, które wyprowadzamy z naszego doświadczenia na temat objawicielskiego działania Boga. Można ją rozumieć jako zdolność Boga do robienia wszystkiego, co jest zgodne z naturą Boga.<sup>7</sup>

Chcąc dalej usystematyzować zagadnienie Bożej wszechwładzy (czyli wszechmocy konkretnie realizowanej), można wyróżnić: (1) wszechwładzę absolutną i (2) wszechwładzę względną. Wszechwładza absolutna oznaczałaby dowolne, niczym nieograniczone sprawcze działanie Boga względem świata. Z kolei wszechwładzę względną należy rozumieć w ten sposób, że jest to wszechwładza ograniczona z jakiegoś powodu. Czynniki powodującymi wspomniane ograniczenie mogą być: (1) ograniczenia natury logicznej – Bóg może sprawiać to, co jest logicznie możliwe do sprawienia (wszechwładza ograniczona logicznie); (2) natura Boga – Bóg, jako dobry, nie może sprawiać zła (wszechwładza ograniczona naturą Boga); (3) inne czynniki niezwiązane z naturą Boga (wszechwładza ograniczona czynnikami niezwiązanymi z naturą Boga). Proponuję, aby w ostatnim z wymienionych przypadków posługiwać się określeniem „moc Boga”, dla odróżnienia go od Bożej wszechmocy. Zatem konkretnie realizowana Boża wszechmoc (wszechwładza Boga) staje się mocą Boga z powodu ograniczenia jej przez określone czynniki, niezwiązane z naturą Boga.

<sup>5</sup> Zob. K. L. Pearce, A. R. Pruss, *Understanding omnipotence*, „Religious Studies” 48 (2012), s. 403-414.

<sup>6</sup> W nawiązaniu do angielskiego rozróżnienia na *omnipotence* i *almightiness*. Zob. E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, Lutterworth, London 1949, s. 248 nn; P. Geach, *Is God Omnipotent?*, [w:] *Questions About God: Today's Philosophers Ponder the Divine*, eds. S. M. Cahn, D. Shatz, Oxford University Press, New York 2002, s. 9-11.

<sup>7</sup> G. van den Brink, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993, s. 197-198.

Ograniczenie wszechwładzy Boga przez czynniki niezwiązane z Jego naturą, z powodu charakteru Jego natury, jest do pomyślenia tylko wtedy, gdy sam Bóg zgadza się na wspomniane ograniczenie. Mamy więc do czynienia w takiej sytuacji z samoograniczeniem Bożej wszechwładzy, czyli wszechmocy konkretnie realizowanej, do poziomu Bożej mocy. Samoograniczenie wszechwładzy Boga może oznaczać: (1) rezygnację z przejawiania części posiadanej wszechwładzy (nieużywanie jej); (2) udzielenie części posiadanej wszechwładzy innym bytom, aby one mogły ją przejawiać w swoim działaniu (użyczenie wszechwładzy). Z drugim z wymienionych przypadków mamy do czynienia wtedy, gdy Bóg, na zasadzie samoograniczenia wynikającego z udzielenia części wszechwładzy innym bytom, rezygnuje z przejawiania swojej wszechwładzy w świecie, traktując wspomniane byty jako zdolne do współpracy z Jego działaniami. Do wspomnianych bytów materialnych, którym Bóg może udzielić swojej wszechwładzy, należą przyroda i człowiek.

Samoograniczenie, o którym mowa, choć jest rezygnacją z przejawiania swej wszechwładzy w określonym zakresie, pozostaje nadal wyrazem wszechwładzy, gdyż samoograniczyć się może ten, kto ma władzę nad sobą (tzn. nad swoją wszechwładzą). A zatem Bóg przejawia swoją wszechmoc nie tylko wtedy, gdy działa zgodnie z posiadaną przez siebie wszechwładzą, lecz także wtedy, gdy się ogranicza, tzn. udziela części swojej wszechwładzy innym bytom i obdarza je w ten sposób mocą określonego działania, a nie jedynie wówczas, gdy odbiera im ich własną moc lub ją pomija lub przewycięża działaniem własnej wszechwładzy. W perspektywie Bożych zamysłów i celów, jakie chce On osiągnąć, samoograniczenie się Boga poprzez udzielenie swojej wszechwładzy innym bytom może być potraktowane nawet jako przejaw większej wszechwładzy niż sytuacja, w której odbierałby on moc posiadaną przez te byty, aby uzyskać określony skutek. Jest tak, gdyż wprowadzenie dodatkowego czynnika (czynników) w proces realizacji posiadanego zamysłu i osiągnięcia związanego z nim celu powoduje powstanie większej złożoności, a wskutek tego potencjalnie większej wadliwości całości procesu i trudności w osiągnięciu celu przy współdziałaniu dodatkowych, niedoskonałych czynników.

Z perspektywy Bożej wszechwładzy, która nie oznacza odbierania mocy posiadanej przez byty materialne i tzw. łamania lub zawieszania praw przyrody, cud może być rozumiany jako „miejsce i moment” udziału przyrody i człowieka we wszechwładzy Boga i zarazem rozpoznania mocy Boga. Wspomniane samoograniczenie wszechwładzy Boga w zdarzeniu cudownym dokonuje się ze względu na odbiorcę działania cudownego – człowieka – oraz ze względu na naturę świata stworzonego – przyrody. Jednak o takim ograniczeniu można mówić tylko w przypadku innego niż interwencjonistyczne rozumienia zdarzenia cudownego. Dlatego konieczne jest zaproponowanie nowego ujęcia zdarzeń cudownych, w którym istotną rolę odgrywa jego personalistyczno-egzystencjalny charakter, a za strukturę cudu odpowiada relacyjno-komunikacyjna ontologia zdarzenia cudownego.

### 3. Personalistyczno-egzystencjalne ujęcie zdarzenia cudownego

Dotychczasowe propozycje koncepcji zdarzeń cudownych koncentrowały się głównie na przyrodniczym aspekcie cudu i jego związku z działaniem Boga. Zatem prezentowana w nich ontologia zdarzenia cudownego obejmuje przyrodę oraz Boga<sup>8</sup>. Z kolei znakowa koncepcja cudu dowartościowała pozaempiryczny aspekt zdarzenia cudownego, kładąc nacisk na treść teologicznego przekazu obecnego w fakcie empirycznym jako jego nośniku<sup>9</sup>. Wydaje się jednak, że pełne odwzorowanie ontologii cudu wymaga uwzględnienia w większym stopniu znaczenia osoby ludzkiej, której zdarzenie cudowne dotyczy. Bowiem cud jest wydarzeniem, które ostatecznie dotyka ludzkiej egzystencji, a nie tylko funkcjonowania samej przyrody i dokonuje się przede wszystkim w świecie osób (Boga i człowieka). Należy więc, obok elementu przyrodniczego i teologicznego, podkreślić znaczenie elementu antropologicznego w budowaniu adekwatnej koncepcji zdarzeń cudownych.

Propozycja relacyjno-komunikacyjnego ujęcia ontologii cudu jest konsekwencją twierdzenia, że o ponadnaturalności zdarzenia cudownego można w sposób uprawniony mówić jedynie wtedy, gdy mamy na myśli to, że zdarzenie zostało spowodowane przez ponadnaturalną przyczynę o charakterze osobowym, a także twierdzenia o stwórczym-złożonym charakterze działania Boga w zdarzeniu cudownym, co oznacza, że jest to także działanie „cudowno-nie-cudowne”<sup>10</sup>. Powyższe twierdzenia prowadzą do określenia działania Boga w zdarzeniu cudownym jako działania o charakterze personalistycznym i egzystencjalnym. Taki podwójny charakter działania cudownego wyznacza charakter zdarzenia cudownego, które można określić jako zdarzenie międzyosobowe. Podstawowym założeniem przyjętym w propozycji relacyjno-komunikacyjnego ujęcia ontologii cudu jest więc personalistyczno-egzystencjalny charakter zdarzenia cudownego. Zgodnie z nim zdarzenie cudowne jest rozumiane jako efekt osobowego działania Boga względem osoby konkretnego człowieka (lub grupy ludzi) znajdującego się w określonej sytuacji egzystencjalnej. Wspomniane założenie pozwala na ukazanie zdarzenia cudownego przede wszystkim w jego aspekcie relacyjnym, dotyczącym osoby Boga i osoby człowieka oraz na podkreślenie faktu, że cud jest wydarzeniem, które w swoisty sposób angażuje Boga i konkretnego człowieka jako swoich najważniejszych uczestników i zarazem „współpartnerów”, spośród których żaden nie jest ani całkowicie wszechmocny ani pozbawiony mocy.

<sup>8</sup> Zob. D. Basinger, R. Basinger, *Science and the Concept of Miracle*, "Journal of the American Scientific Affiliation" 30 (1978), s. 164-168; P. Byrne, *Miracles and the Philosophy of Science*, "Heythrop Journal" 19 (1978), s. 162-170; R. M. Adams, *Miracles, Laws of Nature and Causation – II*, "Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary" Vol. 60,(1992), s. 207-224.

<sup>9</sup> Zob. E. Dhanis, *Ou'est-ce qu'un miracle*, "Gregorianum" 40 (1959), s. 201-241; R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Werkbund – Verlag, Würzburg 1959; E. Masure, *Le miracle comme signe*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 53 (1959), s. 273-282.

<sup>10</sup> Zob. A. Świeżyński, *op. cit.* s. 96-99, 207-211.

Personalistyczny charakter zdarzenia cudownego został już uwypuklony w znakowej koncepcji cudu. Twórcy i zwolennicy tego ujęcia zdarzeń cudownych słusznie zwrócili uwagę na fakt, że, z punktu widzenia teologii, cud stanowi element objawienia, które ze swej natury ma charakter personalistyczny<sup>11</sup>. Element empiryczny zdarzenia cudownego, ze względu na swój niezwykle charakter, staje się jakby „ciałem”, przez które Bóg w działaniu osobowym objawia siebie człowiekowi, adresatowi cudu<sup>12</sup>. Stąd koncepcję cudu jako znaku Bożego działania nazywa się obecnie także ujęciem personalistycznym cudu. Znak jest w nim rozumiany nie tylko jako rzecz służąca do poznania innej rzeczy, ale raczej jako fakt osobowy zmierzający do określonego celu w odniesieniu do innej osoby, czyli jest traktowany przede wszystkim jako akt osobowy. Cud staje się znakiem, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt w celu ukazania mu swych zbawczych zamiarów i doprowadzenia człowieka do nadprzyrodzonej łączności z Bogiem<sup>13</sup>. Omawiane ujęcie cudu zostało uwarunkowane w znacznym stopniu elementami filozofii personalistycznej. Wśród nich zasadnicze znaczenie dla sformułowania omawianej koncepcji cudu mają: personalistyczna teoria poznania międzyosobowego oraz personalistyczna teoria objawienia religijnego<sup>14</sup>.

Poznanie w systemie personalistycznym jest zasadniczo nawiązaniem do klasycznej koncepcji poznania, ale zawiera także integrujące dopełnienie, które wynika z personalistycznego rozumienia struktury osoby. Mimo istnienia różnych odmian personalizmu chrześcijańskiego, można wyodrębnić wspólną dla nich teorię poznania międzyosobowego, której zasadniczym elementem jest zaangażowanie w proces poznawczy całej osoby wraz z jej wszystkimi władzami poznawczymi. Poznanie osoby jako osoby nie jest więc ograniczone do działania zmysłów czy dyskursu intelektualnego, lecz ze względu na strukturę bytu osobowego może dojść do skutku, gdy osoba poznawana ujawni (objawi) swoje wewnętrzne „ja”. Dokonuje się to poprzez różnego rodzaju znaki, które osoba poznająca powinna dostrzec i odczytać. W wyniku prawidłowej interpretacji wspomnianych znaków może zawiązać się relacja zaufania między osobami, a w konsekwencji wzajemne zawierzenie siebie, które oznacza miłość będącą najwyższą formą międzyosobowego poznania.

<sup>11</sup> Zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, PAN – Komitet Nauk Teologicznych PAN – Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 422-425.

<sup>12</sup> We wcześniejszych koncepcjach rozumienia cudu podkreślano niezwykle charakter jego strony zjawiskowej, który określano zazwyczaj jako łamanie, zawieszanie bądź przekraczanie praw przyrody. Wydaje się jednak, że, tak jak w przypadku komunikującej funkcji ciała ludzkiego, nie ma potrzeby doszukiwać się w jego strukturze jakiegoś „nadnaturalnego przekroczenia”, zdarzenie cudowne również czerpie swoją zasadniczą moc nie z formy, lecz z treści przekazu, której zostaje podporządkowana forma zewnętrzna.

<sup>13</sup> Zob. M. Rusecki, *Funkcje cudu jako znaku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980), 2, s. 51-70; *idem*, *Cud jako znak i symbol*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1981), 2, s. 79-95.

<sup>14</sup> Zob. A. Świeżyński, *Personalistyczne uwarunkowania semiotycznej koncepcji cudu*, [w:] *Personalizm a súčasnosť*, red. P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés, Prešovská Univerzita v Prešove, Prešov 2010, s. 246-256.

Punktem wyjścia dla poznania międzyosobowego jest doświadczenie (empiria), czyli kontakt zmysłowy oraz znakowość bytu poznawanego i podmiotu poznającego. Rzeczywistość osoby pozwala także na poznanie, które przekracza porządek materialny. W ramach personalistycznej koncepcji poznania międzyosobowego zwraca się uwagę na to, że rozumienia, przekładu i interpretacji znaków dokonuje integralna osoba wyposażona zarówno w podmiotowość, jak i przedmiotowość. Posiada ona doznania pochodzące ze świata zewnętrznego i ze świata wewnętrznego, z jego wymiaru materialnego i pozamaterialnego. W ujęciu personalistycznym rozumienie wynikające z poznania jest efektem wszechstronnego i misteryjnego kontaktu osoby z osobą lub zespołem osób za pośrednictwem szeroko pojętego znaku. Komunikacja między osobami dokonuje się dzięki temu, że osoba transcenduje świat znaków, mając misteryjną moc sądu nad ich znaczeniem i sensem. Dzięki temu może „penetrować” rzeczywistość, używając znaków i symboli. Poznanie interpersonalne ze względu na swój subiektywizm domaga się jednak obiektywizacji przez powtarzanie i konfrontację z wynikami poznania uzyskanymi przez inne osoby.

Zastosowaniem personalistycznej koncepcji poznania międzyosobowego w teologii jest personalistyczna teoria objawienia religijnego. Interpretacja personalistyczna oznacza w tym wypadku uznanie Boga za osobę w najpełniejszym tego słowa znaczeniu oraz faktu Jego samoobjawienia się wobec osoby ludzkiej. Istotą tego objawienia się jest ujawnianie się Boga w historii ludzkości przez rozmaite znaki (słowa, czyny, wydarzenia). Bóg kieruje przez nie wezwanie do osoby ludzkiej w celu nawiązania interpersonalnego dialogu. Nie chodzi więc tu o objawienie rozumiane tylko jako system doktrynalny, lecz o żywą, osobową relację między Bogiem a człowiekiem. Odpowiedzią człowieka na Boże objawienie jest wiara, czyli ufna otwartość, przez którą nawiązuje on kontakt z objawiającym się Bogiem. Jest ona aktem osobowym powstającym dzięki rozumności, wolności i aksjologiczności osoby ludzkiej<sup>15</sup>.

Personalistyczny charakter zdarzenia cudownego uwzględnia zarysowaną powyżej personalistyczną teorię poznania międzyosobowego oraz personalistyczną teorię objawienia religijnego. Znajduje on także swoje uzasadnienie w koncepcji ponadnaturalnego charakteru zdarzenia cudownego. Ponadnaturalność rozumie się w tym przypadku jako działanie ponadnaturalnej przyczyny zdarzenia rozumianej osobowo. Należy ją pojmować analogicznie do osobowej przyczyny, jaką jest człowiek. Bóg-osoba, jako sprawca zdarzenia cudownego, działa w określony sposób w celu uzyskania zamierzonych efektów swojego działania. Jego działanie jest działaniem wolnym i zostaje ukierunkowane na osobę człowieka, która jawi się jako wartościowa. Ponieważ jest to działanie osobowe, analogiczne do działań osób ludzkich, charakteryzuje się ono podobieństwem do tych ostatnich pod względem ich najbardziej podstawowych cech (jest świadome, wolne, celowe,

---

<sup>15</sup> Zob. M. Nalepa, *Wiara jako forma poznania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21 (1974), 2, s. 105-134.

rozumne). Dlatego zdarzenie cudowne jest w gruncie rzeczy efektem osobowego działania Boga skierowanego ku innej osobie – człowiekowi (i stąd można je uznać za zdarzenie międzypersonalne), choć ze względu na zasadniczą niewspółmierność osoby Boga i osoby człowieka nie realizuje się ono poprzez kontakt bezpośredni między nimi, lecz poprzez kontakt zapośredniczony w rzeczywistości materialnej, przyrodniczej.

We współczesnych rozważaniach na temat zdarzeń cudownych stosunkowo mało uwagi poświęca się zagadnieniu egzystencjalnego charakteru cudu. Wydaje się, że jest to spowodowane nie dość konsekwentnym traktowaniem cudu jako zdarzenia międzypersonalnego. Jeśli akceptuje się personalistyczny charakter zdarzeń cudownych i podkreśla się jego znaczenie dla prawidłowego rozumienia cudu, to należy także stwierdzić, że zdarzenie cudowne ma charakter egzystencjalny. Jest on niejako wyznaczony przez ujęcie personalistyczne, w którym kontakt między osobami powinien być zawsze postrzegany jako kontakt między konkretnymi osobami w ich określonym położeniu egzystencjalnym. W przypadku zdarzeń cudownych, czyli spowodowanych przez Boga, charakter egzystencjalny cudu jest konsekwencją takiego działania Bożego, które zostaje skierowane do konkretnego człowieka znajdującego się w danej sytuacji egzystencjalnej. Cud jest zdarzeniem konkretnym, a nie powszechnym (choć może powodować konsekwencje o charakterze powszechnym). Dokonuje się w określonym miejscu i czasie, a co najważniejsze, dotyczy zawsze jakiejś osoby ludzkiej lub pewnej grupy osób, których aktualna egzystencja jest wyznaczona przez wiele rozmaitych i niepowtarzalnych czynników zewnętrznych, spłotów okoliczności i skutków wynikających z realizacji ich własnych decyzji. Adresatem cudu jest więc człowiek znajdujący się w określonym, historycznym momencie swojego życia, który to moment można scharakteryzować poprzez opis sytuacji egzystencjalnej danego człowieka. Zazwyczaj jest to sytuacja w jakimś sensie kryzysowa, związana z okolicznościami, które negatywnie oddziałują na życie konkretnej osoby i wydają się nieprzezwyciężalne z ludzkiego punktu widzenia.

W dużym stopniu sytuację egzystencjalną człowieka wyznacza materialny aspekt jego aktualnego istnienia. Dlatego sytuacja egzystencjalna jest tak ściśle związana z warunkami przyrodniczymi, zarówno zewnętrznymi w stosunku do człowieka (środowisko), jak i tymi, które wyznacza jego własna konstrukcja biologiczna (ciało). Wydaje się więc, że w przypadku rozpatrywania egzystencjalnego charakteru zdarzeń cudownych nie do przecenienia jest powiązanie ludzkiej egzystencji z przyrodą, której człowiek pozostaje elementem i z którą wiąże go rozmaite zależności. Zatem charakter egzystencjalny cudu obejmuje sobą także jakiś fragment przyrody w jej aktualnym stanie i sposobie funkcjonowania. Realnie istniejący człowiek jest zanurzony w świecie przyrodniczym oraz wielorako od niego uzależniony i nie może być rozpatrywany w oderwaniu od tego świata. Także w przypadku zdarzeń cudownych należy uwzględnić fakt, że nośnikiem działania cudownego jest element empiryczny cudu, czyli określone zdarzenie



przyrodnicze<sup>16</sup>. Może ono występować w środowisku zewnętrznym w stosunku do człowieka lub w nim samym, to znaczy w jego strukturze fizycznej. Z punktu widzenia empirycznego aspektu cudu egzystencjalny charakter zdarzenia cudownego można więc sprowadzić – upraszczając nieco omawiane zagadnienie – do określonego zdarzenia przyrodniczego. Nie wolno jednak zapominać, że zdarzenie to, choć występuje w przyrodzie, ma swój istotny związek z egzystencją konkretnej osoby ludzkiej znajdującej się w możliwym do określenia momencie i stanie własnej egzystencji.

Egzystencjalny charakter zdarzenia cudownego dopełnia więc jego ujęcie personalistyczne oraz podkreśla znaczenie cudu jako również zdarzenia przyrodniczego, ale ściśle powiązanego z osobą ludzką znajdującą się wśród rozmaitych uwarunkowań zewnętrznych i osobistych. Dzięki temu zdarzenie cudowne może być postrzegane w perspektywie swej dynamiki, a nie statyczności, albowiem konkretna ludzka sytuacja egzystencjalna tworzy się pod wpływem splotu działania wielu rozmaitych czynników, zaś zdarzenie cudowne – jako zdarzenie egzystencjalne obejmuje je wszystkie w ich aktualnym kształcie i oddziaływaniach. Widać zatem, że przyroda, choć niezbędna dla człowieka, jest bytem w sensie relacji pomocniczej dla osoby i stanowi medium między osobami.

#### 4. Relacyjno-komunikacyjny charakter ontologii cudu

Personalistyczno-egzystencjalne ujęcie cudu prowadzi do zmiany jego statycznego postrzegania. Zazwyczaj zdarzenie cudowne jest utożsamiane z określonym niezwykłym faktem przyrodniczym, którego sprawcą jest Bóg, a obserwatorem – człowiek. Również znakowa koncepcja cudu koncentruje się głównie na samym znaku i jego treści, mało uwagi poświęcając uczestnikom zdarzenia cudownego i ich aktywności<sup>17</sup>. Dzięki ujęciu personalistyczno-egzystencjalnemu zdarzenie cudowne może odzyskać status zdarzenia, czyli rzeczywistości dynamicznej i osobowej, w której powstanie zaangażowane są osoby przejawiające określone działania. Osoby te stanowią elementy ontologii cudu i współkonstytuują go poprzez swoje działania. W ten sposób w zdarzeniu cudownym widoczny staje się jego aspekt relacyjny i aspekt komunikacyjny, które dotyczą ontologii cudu. Zachodzi między nimi wzajemna zależność polegająca na tym, że relacja jest

<sup>16</sup> Zob. A. Świeżyński, *Aspekt empiryczny zdarzeń cudownych jako przedmiot filozofii przyrody*, [w:] *Filozofia przyrody współcześnie*, red. M. Kusztyk-Bytniewska, A. Łukasik, Universitas, Kraków 2010, s. 275-279.

<sup>17</sup> W tym ujęciu znak wydaje się być przede wszystkim rzeczą, a nie aktem osoby, która przez rzeczywistość zjawiskową chce nawiązać kontakt z inną osobą i przekazać jej pewne informacje. Trzeba jednak pamiętać, że obok funkcji polegającej na nawiązywaniu łączności między twórcą znaku i jego adresatem istnieje druga, będąca przekazywaniem określonych informacji, gdyż znak zawsze świadczy o świadomym zamiarze zakomunikowania komuś jakiegoś sensu. Strona zjawiskowa każdego znaku jest zatem nośnikiem pewnego – zazwyczaj jasno określonego przez wytwórcę – niewidzialnego znaczenia, czyli komunikatu. Zob. J. Kotarbińska, *Pojęcie znaku*, „*Studia Logica*” 6 (1957), s. 59-65.

podstawą dla komunikacji, zaś komunikacja intensyfikuje relację, nadając jej wymiar w pełni osobowy. Mówiąc o relacji i relacyjnym charakterze ontologii cudu, mam na myśli relację interpersonalną, zaś komunikację i komunikacyjny charakter ontologii cudu rozumiem jako formę dialogu międzyosobowego. Dlatego w relacyjności i komunikacyjności zdarzenia cudownego ujawniają się wszystkie istotne wymiary związane z ludzką naturą – całkowita wyjątkowość oparta na rozumności, odrębności bytowej, wolności, aksjologiczności – które nie mogą pozostać pominięte z uwagi na personalistyczno-egzystencjalny charakter Bożego działania w zdarzeniu cudownym.

Relacyjny aspekt ontologii cudu oznacza, że zdarzenie cudowne jest rozumiane jako „miejsce i moment” wytworzenia relacji między osobą Boga i osobą człowieka. Wprawdzie zdarzenie cudowne dokonuje się w świecie przyrody i z tego względu należy je rozpatrywać w kontekście relacji zachodzących między triadą: Bóg – przyroda – człowiek, ale rola przyrody jest ograniczona do pełnienia funkcji pośredniczącej we wspomnianej relacji interpersonalnej. Tak więc w przypadku zdarzenia cudownego można mówić o występowaniu relacji między Bogiem i człowiekiem, zapośredniczonej przez zdarzenie przyrodnicze.

W bliższym przedstawieniu relacyjnego aspektu ontologii zdarzenia cudownego użyteczne jest posłużenie się analogią do relacji międzyludzkich. Relacje te powstają za pośrednictwem jakiegoś elementu materialnego i mają podwójny charakter: fizyczny i pozafizyczny. Oznacza, to, że aby powstała relacja między osobami, musi najpierw dojść do jakiejś formy kontaktu fizycznego zapośredniczonego najczęściej przez ludzkie ciało lub jakiś element materialny należący do świata. Następnie kontakt ten uzyskuje w świadomości osób określoną wartość i prowadzi zwrótnie do określonego kształtowania powstałej relacji w perspektywie aksjologicznej. Taka struktura relacji międzyosobowej jest pochodną struktury ontycznej samej osoby jako bytu zdolnego do wchodzenia w relacje z wartościami za pomocą ich materialnych „nośników”<sup>18</sup>.

Relacja między Bogiem i człowiekiem, o której mowa w przypadku zdarzeń cudownych, z uwagi na to, że jest relacją międzyosobową, ma także podwójny wymiar: ontyczny i aksjologiczny. Wymiar ontyczny polega na tym, że Bóg jest osobową przyczyną ponadnaturalną, powodującą zaistnienie w przyrodzie określonego zjawiska uznanego przez człowieka za niezwykle. Ponadto zjawisko to występuje w ścisłej łączności z konkretną, ludzką sytuacją egzystencjalną. Zatem Bóg poprzez zdarzenie przyrodnicze wpływa w określony sposób na ową sytuację, a w konsekwencji na przeżywającego ją człowieka. Można więc mówić o działaniu Boga na człowieka poprzez wytworzenie określonego zdarzenia przyrodniczego.

Z kolei wymiar aksjologiczny relacji występującej w przypadku zdarzenia cudownego oznacza, że zdarzenie występujące w przyrodzie (spowodowane przez Boga) zostaje przez człowieka uznane za zdarzenie posiadające określoną war-

<sup>18</sup> Por. M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, WAM, Kraków 2006, s. 26.

tość w perspektywie jego aktualnej egzystencji. Zatem charakter aksjologiczny relacji między Bogiem i człowiekiem w zdarzeniu cudownym można rozumieć z jednej strony jako efekt działania Boga, dla którego osoba człowieka jawi się jako mająca określoną wartość, a z drugiej strony jako aktywnie podejmowany przez człowieka wysiłek, którego celem jest ustosunkowanie się do występującego zdarzenia przyrodniczego na płaszczyźnie aksjologicznej w kontekście sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znajduje się on w danym momencie historycznym.

Należy zauważyć, że aby wspomniana relacja, występująca w przypadku zdarzenia cudownego, nabrała wymiaru aksjologicznego, musi ona najpierw posiadać wymiar ontyczny. A zatem musi najpierw pojawić się rzeczywista relacja ontyczna między Bogiem i przyrodą. Stanowi ona niezbędną podstawę do wytworzenia relacji ontycznej między przyrodą i człowiekiem, a w konsekwencji między człowiekiem i Bogiem. Jednak ze względu na personalistyczno-egzystencjalny charakter zdarzenia cudownego można obie relacje: Bóg – przyroda i przyroda – człowiek, sprowadzić ostatecznie do dwuetapowej i dwuwymiarowej relacji Bóg – człowiek, w której przyroda pełni rolę łącznika ontyczno-aksjologicznego między Bogiem i człowiekiem. Mamy więc do czynienia z sytuacją analogiczną do relacji interpersonalnych występujących między osobami ludzkimi. Potrzebują one jakiegoś łącznika w postaci elementu materialnego (np. ciała ludzkiego, dźwięku ludzkiego głosu, przedmiotu materialnego), który najpierw wytwarza między osobami faktyczną relację w wymiarze ontycznym, a następnie pozwala także na ujawnienie się wymiaru aksjologicznego relacji, wynikającego z aksjologicznego ustosunkowania się jednej osoby do drugiej.

A zatem w zdarzeniu cudownym pierwotnym i podstawowym wymiarem relacji międzyosobowej, która konstytuuje zdarzenie cudowne, jest charakter ontyczny relacji występującej między Bogiem i człowiekiem (za pośrednictwem przyrody), zaś jej wymiar aksjologiczny należy uznać za pochodny i wtórny w stosunku do wymiaru ontycznego. Można więc powiedzieć, że na ontologię zdarzenia cudownego ujętą w jego aspekcie relacyjnym składają się dwa wymiary (ontyczny i aksjologiczny) relacji międzyosobowej, która występuje między osobą Boga i osobą człowieka, ale pierwszeństwo należy przyznać wymiarowi ontycznemu. Bez jego obecności nie byłoby odpowiedniej podstawy, aby mógł się pojawić wymiar aksjologiczny, który, choć także jest konieczny do tego, aby można było mówić o zdarzeniu cudownym, to jednak wzięty osobno jako element relacyjnej ontologii zdarzenia cudownego nie jest wystarczający do pełnego i adekwatnego przedstawienia relacyjnego aspektu cudu. Zatem tylko wtedy, gdy Bóg jest faktycznie sprawcą danego zdarzenia niezwykłego, wymiar aksjologiczny relacji między człowiekiem i Bogiem może się pojawić. W przeciwnym razie wymiar aksjologiczny relacji dotyczyłby jedynie relacji przyroda – człowiek<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Na obecność wymiaru aksjologicznego wskazuje, zdaniem niektórych autorów, postawa „dziękczynności” człowieka wobec Boga za pojawienie się określonego zdarzenia cudownego. Rozumieją oni tę postawę jako element ontologii cudu, nie zaś jego epistemologii. Argumentują bowiem, że jeśli Bóg faktycznie spowodował

Pierwszeństwo przyznane wymiarowi ontycznemu nie oznacza, że w aspekcie relacyjnym można sprowadzić cud tylko i wyłącznie do tego wymiaru. Posiadanie przez wspomnianą relację charakteru aksjologicznego jest istotne z punktu widzenia personalistyczno-egzystencjalnego ujmowania cudu i zdarzenie cudowne nie może być rozpatrywane bez niego. Zatem stanowi on element współkonstituujący relacyjny aspekt ontologii zdarzenia cudownego. W wytworzeniu tego wymiaru relacji aktywność przejawia nie tylko sam Bóg, który ze względu na wartość przypisaną osobie ludzkiej podejmuje swoje działanie cudowne, oddziałując na jej egzystencję. Także człowiek ma w powstaniu wspomnianego charakteru relacji znaczący udział, gdyż musi przyjąć określoną aksjologiczną postawę wobec zdarzenia przyrodniczego spowodowanego przez Boga, z jakim się styka, a w konsekwencji także wobec Niego samego, jako jego sprawcy. Skoro więc wytworzenie wymiaru aksjologicznego relacji między Bogiem i człowiekiem leży również w gestii człowieka, można powiedzieć, że człowiek w pewnym sensie współdecyduje o zaistnieniu zdarzenia cudownego<sup>20</sup>. Jeśli pod wpływem zaistniałego niezwykłego zdarzenia przyrodniczego, decydującego o wytworzeniu wymiaru ontycznego relacji między Bogiem i człowiekiem, ten ostatni ze swej strony faktycznie współtworzy także wymiar aksjologiczny wspomnianej relacji, to mamy do czynienia ze zdarzeniem cudownym. W przypadku braku współdziałania aksjologicznego ze strony człowieka, który to brak oznacza przyjęcie postawy zanegowania wartości zdarzenia (i Jego boskiego pochodzenia), nie następuje wytworzenie wymiaru aksjologicznego wspomnianej relacji, co sprawia, że nie można danego zdarzenia uznać za zdarzenie cudowne<sup>21</sup>. Zatem człowiek jest aktywnym elementem ontologii cudu rozpatrywanej w proponowanym ujęciu. Nie jest on tylko biernym odbiorcą cudu, który jedynie obserwuje to, co się dzieje w przyrodzie. Nie jest także kimś, kto wobec zaistniałego zdarzenia jedynie przyjmuje do wiadomości fakt jego cudowności i bezwolnie go akceptuje. W zakresie dostępnym ludzkim

---

określone zdarzenie, to czyjeś przekonanie o tym, że zdarzenie zostało spowodowane przez Boga, jest elementem struktury zdarzenia cudownego, nie zaś procesu jego rozpoznawania. Jeżeli Bóg jest rzeczywiście odpowiedzialny za jakieś dobroczynne dla człowieka zdarzenie, to należy Mu się za to zdarzenie podziękowanie niezależnie od tego, jak ktoś postrzega zaistniały fakt. Nawet jeśli ateista byłby uczestnikiem takiego zdarzenia i nie przypisał go działaniu Boga, to i tak zawdzięczałby je Bogu i miał wobec Niego dług wdzięczności. Zatem zdarzenie cudowne oprócz tego, że jest zdarzeniem niezwykłym, jest także zdarzeniem, za które Bogu należy się dziękczynienie ze strony człowieka. Zob. D. Corner, *The Philosophy of Miracles*, Bloomsbury Academic, London – New York 2007, s. 135-136.

<sup>20</sup> Człowiek wprawdzie nie konstituuje ontycznego wymiaru relacji mającej miejsce w zdarzeniu cudownym, gdyż jego wytworzenie leży wyłącznie w gestii Boga, ale swoimi działaniami może skłonić Boga do cudownego działania i wytworzenia relacji na płaszczyźnie ontycznej (np. przez modlitwę).

<sup>21</sup> Można w tym miejscu posłużyć się analogią do ewolucyjnie rozumianego aktu stwórczego Boga. Ewolucyjnie rozumiany akt stwórczy charakteryzuje się tym, że wymaga twórczej aktywności samej przyrody, która nie musi być ręcznie sterowana przez swojego Stwórcę na poszczególnych etapach rozwoju materii, lecz ma swoistą autonomię w ramach nadanych jej praw dotyczących funkcjonowania świata. Zatem ewoluująca przyroda aktywnie uczestniczy w akcie stwórczym Boga, a procesy i przemiany w niej zachodzące stają się jego przejawem widzianym „od wewnątrz”, z punktu widzenia obserwatora pozostającego w świecie materialnym. Można więc powiedzieć, że przyroda ze swej strony twórczo współkonstituuje trwający akt stwórczy, niejako w odpowiedzi na nadanie jej pierwotnego aktu istnienia i wyposażenia jej w możliwości dalszego rozwoju.

działaniom o charakterze aksjologicznym człowiek staje się współtwórcą zdarzenia cudownego. W zdolności do współwytwarzania cudu wyraża się w pełni relacyjność człowieka oraz jego osobowa natura ukierunkowana na wchodzenie w relację z wartościami. Podobnie więc jak nie ma zdarzeń cudownych bez aktywności Boga, który je inicjuje swoim działaniem w płaszczyźnie ontycznej i aksjologicznej, tak nie ma faktycznego cudu bez aksjologicznej aktywności osoby ludzkiej, która w ten sposób dopełnia ontologiczną strukturę zdarzenia cudownego.

Zdarzenie cudowne ma także swój aspekt komunikacyjny, powiązany ściśle z aspektem relacyjnym. Jest on pochodną komunikacyjnej natury Boga, przyrody i człowieka. Bóg w tradycji chrześcijańskiej jest Bogiem komunikującym się z sobą samym (relacje wewnątrztrynitarne) i z innymi osobami. Objawienie chrześcijańskie pozwala więc na odkrycie wewnętrznego charakteru komunikacji Boga jako trzech Osób Boskich, a zrozumienie komunikacji międzyludzkiej pomaga zrozumieć – w odwrotnej relacji – charakter trynitalnych relacji Boga<sup>22</sup>. Jest to komunikacja, która oznacza jednocześnie przekazanie siebie w taki sposób, że jakiegokolwiek próby funkcjonalistycznego zawężenia pojęcia komunikacji jedynie do wymiany informacyjnej muszą być przekraczane w kierunku dialogu osobowego.

Komunikacja jest konstytutywna także dla życia ludzi, a jej funkcja polega na tworzeniu życia wspólnotowego. Przez komunikacyjny wymiar swojego istnienia i działania osoba ludzka dostrzega oraz ujawnia także komunikacyjną strukturę całej rzeczywistości. Komunikacja ludzka różni się jednak w zasadniczy sposób od procesów komunikacji zachodzących w świecie przyrody, gdyż uczestniczą w niej osoby jako podmioty interakcji. Dlatego sama informacja stanowiąca narzędzie komunikacji nie wyczerpuje bogactwa komunikacji międzyosobowej. Nie jest ona bowiem w tym przypadku tylko prostą transmisją danych, lecz także ich swoistą interpretacją i zawiera w sobie zwrotne działanie prowadzące do spotkania, poznania i nawiązania dialogu<sup>23</sup>.

W powyższej perspektywie zdarzenie cudowne można uznać za szczególną formę komunikowania się Boga i człowieka. W jej przypadku mamy do czynienia z: (1) autorem-nadawcą komunikatu (Bóg); (2) komunikatem, na który składają się jego treść oraz jej nośnik (zdarzenie przyrodnicze jako nośnik treści komunikatu o charakterze teologicznym); (3) odbiorcą-adresatem komunikatu będącym zarazem jego interpretatorem (człowiek)<sup>24</sup>. Należy podkreślić, że w aspekcie komunikacyjnym ontologię zdarzenia cudownego wyznacza nie tylko sam komunikat

<sup>22</sup> Zob. M. Jagodziński, *Teologiczno-komunikacyjny kontekst interpretacyjny informacji*, [w:] Nauka – Etyka – Wiara, red. A. Zabolotny, Ruch Nowego Życia, Warszawa 2009, s. 112-113; B. Szymik-Iwanicka, J. Szymik, *Bóg Trójjedyny. Jezus Chrystus, człowiek. Teologiczno-psychologiczne podstawy rozumienia komunikacji*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29 (1996), s. 69-78.

<sup>23</sup> Zob. A. Lagache, *What is information? From matter towards meaning*, [w:] Signals and Images, ed. M. Bastide, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, s. 289-290.

<sup>24</sup> Zaletą ujęcia komunikacyjnego jest to, że wydaje się ono przemawiać do umysłowości współczesnego człowieka, który funkcjonuje w świecie przenikniętym zjawiskiem komunikacji i twórczo uczestniczy w rozwoju jej różnorodnych form.

złożony z treści i nośnika tej treści, lecz także komunikacyjne działania nadawcy komunikatu i jego odbiorcy. Sam komunikat, rozpatrywany bez uwzględnienia źródła jego pochodzenia oraz miejsca przeznaczenia, pozostaje oderwany od procesu komunikowania się. Zdarzenia cudownego nie można więc zawęzić jedynie do niezwykłego faktu przyrodniczego jako nośnika komunikatu i informacji teologicznej jako jego treści. Istotny jest także fakt przekazywania komunikatu i jego odbierania (oraz interpretowania jego treści) przez osoby zaangażowane w proces komunikacji. Ontologia cudu powinna więc uwzględniać osoby uczestniczące w zdarzeniu cudownym, zarówno jego sprawcę, jak i beneficjenta oraz podejmowane przez nich działania o charakterze komunikacyjnym.

A zatem w propozycji dotyczącej komunikacyjnego aspektu ontologii zdarzenia cudownego istotne jest to, że komunikat, jaki zostaje przekazany człowiekowi, jest przekazany właśnie przez Boga, wskutek Jego działania, i że wywołuje określoną reakcję ze strony ludzkiego odbiorcy. Reakcja ta może przejawiać się zarówno w postaci rozpoznania, jak i nierozpoznania jego treści, a następnie jej akceptacji lub odrzucenia w zależności od wyniku interpretacji dokonanej przez odbiorcę. W ujęciu komunikacyjnym, podobnie jak w ujęciu relacyjnym, w którym elementem współkonstytuującym zdarzenie cudowne jest aksjologiczna aktywność człowieka prowadząca do rozpoznania wartości zdarzenia, kwestia rozpoznania i akceptacji komunikatu ma istotne znaczenie dla ontologii cudu. Oznacza to, że w zależności od reakcji ludzkiego odbiorcy komunikatu, który współkonstytuuje zdarzenie cudowne, cud zachodzi lub nie zachodzi. Dla faktycznego zaistnienia cudowności zdarzenia w jego ontologicznej strukturze nie wystarcza bowiem jakakolwiek reakcja człowieka, lecz wymagana jest reakcja w postaci afirmacji zarówno niezwykłości zdarzenia, jak i jego cudowności wynikającej z faktu spowodowania go przez Boga. Taką reakcją można uznać za działanie o charakterze komunikacyjnym, gdyż oznacza ono zwrotne przekazanie informacji o odebraniu komunikatu i jego określonym zinterpretowaniu. Komunikacyjne działanie Boga, wyrażające się przez wytworzenie określonego zjawiska przyrodniczego i obdarzenie go treścią teologiczną, znajduje więc swoje dopełnienie w komunikacyjnym działaniu człowieka, które obejmuje uznanie zdarzenia przyrodniczego za niezwykle i ustosunkowanie się do treści informacji teologicznej w nim obecnej<sup>25</sup>.

Zatem komunikacyjny aspekt ontologii cudu wskazuje na konieczność uwzględnienia w strukturze zdarzenia cudownego elementu reakcji ze strony

---

<sup>25</sup> Można to zobrazować, odwołując się ponownie do analogii zaczerpniętej z sytuacji komunikacji międzyludzkiej. Jeśli chcę przekazać drugiej osobie jakiś komunikat i nawiązać w ten sposób komunikację między nami, potrzeba, aby mój komunikat był rzeczywiście moim komunikatem, aby fizycznie dotarł do wybranej osoby i aby spowodował reakcję w postaci ustosunkowania się do niego. To, czy dana osoba właściwie go odczyta, poprawnie zrozumie jego treść i przekaże w odpowiedzi na niego komunikat zwrotny, nie jest bez znaczenia dla powstania komunikacji między mną a tą osobą. Komunikacja międzyosobowa oznacza bowiem dialog, a nie jedynie przekazanie informacji. Oczywiście, reakcja zwrotna może przybrać także postać odrzucenia treści przekazu komunikacyjnego, ale do zaistnienia komunikacji, patrząc od strony odbiorcy, wystarczy świadomość pojawienia się przekazu komunikacyjnego, jego osobowego pochodzenia oraz zrozumienie jego treści.

człowieka w postaci uznania zdarzenia za cud (tzn. za zdarzenie mające swoje znaczenie egzystencjalno-religijne i spowodowane przez Boga), przy równoczesnym dopuszczeniu ewentualności braku pozytywnej odpowiedzi na treść komunikatu zawartego w zdarzeniu. Natomiast nie może być to reakcja w postaci zanegowania samej niezwykłości zdarzenia i jego cudowności poprzez zanegowanie jego wartości egzystencjalno-religijnej oraz jego boskiego sprawcy. Albowiem w takim przypadku nie można byłoby mówić o zaistnieniu zdarzenia cudownego. To, czy określone zdarzenie jest cudem, czy nim nie jest, zależy więc nie tylko od działania Boga i jego przyrodniczych skutków, ale również od tego, czy za takie zostanie ono uznane w ramach próby jego wyjaśnienia (interpretacji religijnej)<sup>26</sup>.

## 5. Zakończenie

Współczesna filozofia zazwyczaj rozumie wszechmoc Boga jako należącą do tej samej przestrzeni logicznej, co moc człowieka, tyle że zintensyfikowaną do jej maksymalnego poziomu. Zagadnienie Bożej wszechmocy, jak każdy problem z zakresu naszej „wiedzy” o Bogu i Jego działaniu, uwikłane jest więc w ludzkie ograniczenia pojęciowe i językowe<sup>27</sup>. Dlatego należy wyraźnie zaznaczyć, że każda koncepcja Bożej wszechwładzy (czyli wszechmocy realizowanej w stworzonym przez Boga świecie) narażona jest (a może nawet skazana) na antropomorficzność opisu. Skoro jednak nie ma innej możliwości przybliżenia natury Boga i Jego działania jak tylko przez analogie do natury i działania człowieka, pozostaje nam umiejętność i ostrożność ich stosowanie z pełną świadomością ich aproksymatywnego i uproszczonego charakteru. Relacyjno-komunikacyjna ontologia cudu zakłada, że Bóg w swoich działaniach wobec człowieka stosuje jakąś formę „inkulturacji”, tzn. dostosowania się do ludzkich możliwości percepcji, rozumienia i dialogu. Z tego przekonania koncepcja ograniczonej wszechwładzy Boga (mocy Boga) czerpie swoje podstawowe uzasadnienie.

W zaproponowanej, relacyjno-komunikacyjnej ontologii zdarzenia cudownego można wskazać na kilkietapowe samoograniczenie wszechwładzy Boga do poziomu jego mocy. Przede wszystkim Bóg dokonuje samoograniczenia w wyborze empirycznego nośnika religijno-teologicznej treści zdarzenia cudownego. Jeżeli element empiryczny zdarzenia ma zostać uznany przez człowieka za niezwykły, to powinien zostać tak dobrany, aby potencjalnie mógł tę niezwykłość wzbudzić. Można więc mówić o swoistym „dostrojeniu” empirycznego elementu cudu do aktualnego poziomu wiedzy człowieka na temat sposobu funkcjonowania przyrody. W praktyce wyklucza to zastosowanie przez Boga takiego

<sup>26</sup> W najnowszych publikacjach na temat koncepcji cudu nadal pomijany jest aspekt ich osobowego i dialogicznego charakteru. Zob. przykładowo: R. A. Larmer, *The Legitimacy of Miracle*, Lexington Books, Lanham – Boulder – New York – Toronto – Plymouth 2014, s. 27-52.

<sup>27</sup> Zob. A. Gleeson, *The Power of God*, „Sophia” 49 (2010), 4, s. 603-616.

działania w przyrodzie, które w efekcie nie zostałyby uznane za zdarzenie niezwykle w świetle posiadanej przez ludzi wiedzy o świecie lub z innych względów w ogóle nie mogłoby zostać zaobserwowane albo swoich rozmachem całkowicie skrepowałoby percepcyjne i intelektualne możliwości ustosunkowania się do niego<sup>28</sup>.

Następnie samoograniczenie Boga w zakresie Jego wszechwładzy dotyczy także samej przyrody, której prawidłowości Bóg w zdarzeniu cudownym nie narusza, lecz jedynie pozwala, aby ujawniły się one w nieoczekiwanym przez człowieka kontekście miejsca i czasu oraz w sposób dotąd niewystępujący. Inaczej mówiąc, Bóg mocą (ale nie wszechmocą) stwórczą uzdalnia przyrodę do wytworzenia nowego, dotąd niewystępującego zjawiska w ramach prawidłowości, które przyroda potencjalnie może realizować, choć dotąd ich nie przejawiała, dzięki temu, że Bóg udziela jej takiej mocy od siebie.

Wreszcie samoograniczenie wszechwładzy Boga w zdarzeniu cudownym zmierza ku temu, aby zdarzenie niezwykle pod względem empirycznym i zawierające treść (komunikat) o charakterze religijno-teologicznym, które ma okazać się zdarzeniem cudownym, zostało odpowiednio zinterpretowane przez jego uczestnika-odbiorcę, czyli człowieka. Sama niezwykłość zdarzenia i fakt, że zawiera ono określone przesłanie, nie gwarantuje jego odczytania zgodnie z zamysłem jego twórcy, czyli Boga. Bóg ogranicza siebie po to, aby człowiek mógł przejawić swoją aktywność na gruncie poznania naukowego i poznania religijno-teologicznego uwzględniającą elementy poznania empirycznego i postawę szeroko rozumianej racjonalności, wraz z aktem wiary religijnej, która wynika z faktu zinterpretowania zdarzenia jako posiadającego sens religijny i jako spowodowanego przez Boga.

Należy podkreślić, że w zaproponowanej perspektywie rozumienia zdarzeń cudownych mamy do czynienia z samoograniczeniem wszechwładzy Boga w pierwszej kolejności nie ze względu na przyrodę i jej prawa, lecz ze względu na osobę człowieka i dążenie Boga do zawiązania z nim relacji w pełni osobowej<sup>29</sup>. Relacja taka wymaga, aby obie strony mogły przejawić w niej swój osobowy charakter związany z podstawowymi elementami posiadanej natury: wolnością i aksjologicznością. Samoograniczenie Boga w zakresie wywoływania zjawisk empirycznych w przyrodzie jest podporządkowane samoograniczeniu w zakresie elementu pozaempirycznego zdarzenia cudownego, który ze swej natury domaga się aktywności ludzkiej w jego zinterpretowaniu i udzieleniu nań odpowiedzi. Bóg działa więc z mocą, ale nie wszechwładnie, gdyż chce, aby Jego samoograniczenie stworzyło możliwość dla wolnego i umotywowanego aksjologicznie działania człowieka.

<sup>28</sup> Być może dlatego nikt nie był świadkiem momentu zmartwychwstania Chrystusa.

<sup>29</sup> Zatem teoretycznie nic nie stoi na przeszkodzie, aby Bóg łamał prawa przyrody, które sam ustanowił w akcie stwórczym. W praktyce jednak oznaczałoby to takie oddziaływanie na przyrodę, które musiałoby krepować ludzką aktywność poznawczą na gruncie naukowym oraz zmuszałoby do uznania faktu Jego interwencji (a więc także faktu Jego istnienia) w przypadku chęci wyjaśnienia zaistniałego zdarzenia przyrodniczego.



Zaprezentowana wizja samoograniczenia wszechwładzy Boga w kontekście zdarzeń cudownych koresponduje z teologiczno-filozoficzną koncepcją „kenozy Boga”, w której uznaje się istotne i sprawcze znaczenie ludzkiej aktywności i odpowiedzialności za siebie, świat materialny i naszą wspólną, eschatologiczną przyszłość.

Zbyt często całą odpowiedzialnością obarczano Boga, traktując dzieje świata jako automatyczną, niezakłóconą realizację zamysłów wszechmocnego Stwórcy. Prowadziło to czasem do wersji dewocyjnego fatalizmu, który wyrażał się w przekonaniu, iż niezależnie od konkretnych realiów empirycznych oraz niezależnie od wysiłków podejmowanych przez człowieka Bóg i tak zrealizuje zamierzone przez Siebie plany.<sup>30</sup>

Tymczasem aktualne pozostaje teologiczne przekonanie o łasce, która zakłada (a nie znosi) naturę. Bóg wszechmocny i wszechwładny okazuje się takim także dzięki mocy przekazanej i użytej przez Jego ograniczone stworzenia. „Wnosząc wkład w historię stworzeń, Bóg działa zgodnie zarówno z ograniczeniami, które sam ustanowił, jak i z możliwościami, których im udzielił”<sup>31</sup>.

*Adam Świeżyński*

### **God's (All)Mightiness in the Context of the Relational-Communication Ontology of Miraculous Event**

*Abstract*

The event known as the miracle is usually regarded as an expression of God's omnipotence, which in any way could interfere in the material world, not counting its laws. In the definitions of the miracle, with which we can meet in the literature, it is emphasized that the miracle can speak only when the phenomenon occurs outside the order of nature, or is contrary to this order. The miracle as a supernatural event is considered to be exceeded not only the laws of natural science, but also the laws of nature. In this understood, the miracle is treated as a kind of “proof” of theology in favor of both the existence of God and God's omnipotence. If, however, deprive the concept of a miracle characteristics related to its supernaturality and propose the concept of miracle as an event of natural course, and at the same time caused by God, does not necessarily mean the elimination of His omnipotence. The action of God and of man in the material world is a conditional operation of many factors. It is traditionally understood as one-sided action of God: God has a purpose for man and the world, and wanting to achieve it, simply enters the world and produces certain effects. In the

<sup>30</sup> J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, TN KUL, Lublin 2002, s. 152.

<sup>31</sup> T. F. Tracy, *Narrative theology and the acts of God*, [w:] Divine action. Studies Inspired by the Philosophical Theology of Austin Farrer, eds. B. Hebblethwaite, E. Henderson, T.& T. Clark Ltd, Edinburgh 1990, s. 193.

light of relational-communicating ontology of miracle we would, however, change that perspective and realize that the effects of God's actions in the world are the result of the interaction between Him all existing reality in which God is one of many factors and causes (although the cause of the most significant). Thus appearing miraculous events are the creative synthesis of the results of the activity of God, human and natural factors. In this perspective, human and divine action cannot therefore be construed neither as absolutely omnipotent (that is, not counting the effects of other factors) or as completely powerless. In this perspective, the miraculous events appear as natural-personal events, which are experiences that are both personal and communal. In fact they reflect the communal and individual openness of man to God, which allows the emergence of extraordinary and turning moments in human life.

*Keywords:* miracle; God's omnipotence; God's almightiness; self-restraint of God; personal relations.