

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI ^{a, @}

 0000-0003-3885-7475

^a Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie, ul. Zagórska 3a, 62-500 Konin, wielkopolskie, PL

[@] KK@WSKM.Edu.PL

HUME'OWSKA KRYTYKA CUDÓW A ZASADA DOMKNIĘCIA PRZYCZYNOWEGO ŚWIATA FIZYCZNEGO Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej w dialogu ze współczesną fizyką fundamentalną

Słowa kluczowe: cud, David Hume, causal closure, indeterminizm kwantowy, teoria chaosu, teologia fundamentalna, działanie Boże.

Abstrakt: Relacja między teologią fundamentalną a fizyką fundamentalną należy do kluczowych obszarów dialogu interdyscyplinarnego. Artykuł rekonstruuje pojęcie cudu w teologii fundamentalnej w dialogu z hume'owską krytyką cudów i zasadą domknięcia przyczynowego. Metoda to analiza tekstów źródłowych (Hume, Gibb, Polkinghorne, Russell, Pabjan), studium tabelaryczne i synteza filozofii nauki oraz fizyki (indeterminizm kwantowy, teoria chaosu). Hume'owska definicja cudu jako naruszenia prawa natury opiera się na niekoniecznych założeniach ontologicznych i epistemologicznych. Zasada domknięcia dopuszcza rewizje uwzględniające zdarzenia umożliwiające oraz ontologiczną otwartość na poziomie kwantowym i chaotycznym. Rekonstrukcja ujmuje cud jako osobowy znak dialogu Boga z człowiekiem – transcendentną przyczynowość kompatybilną z naukowym opisem rzeczywistości. Wnioski wskazują na możliwość komplementarnego dialogu nauki i wiary w ontologicznie otwartym świecie.

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI (1961–); 1989, mgr: filozofia (UAM, Poznań); 2023, dr nauk społecznych: pedagogika (AJ, Toruń); Rektor (2024–) Wyższej Szkoły Kadr Menedżerskich w Koninie; zainteresowania naukowe: polityka władz wobec Kościoła, ideologia w nauczaniu, hermeneutyka i religia.

Sekcje: [Wstęp] > 1. Hume'owska krytyka cudów i jej założenia ontologiczne > 2. Zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego w filozofii nauki > 3. Dialog z fizyką fundamentalną: indeterminizm kwantowy, teoria chaosu a możliwość interwencji Bożej > 4. Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej > [Podsumowanie].

Relacja między teologią fundamentalną a naukami przyrodniczymi, a zwłaszcza fizyką fundamentalną, należy do najbardziej żywych i intelektualnie wymagających obszarów współczesnego dialogu interdyscyplinarnego. W centrum tego spotkania znajduje się zagadnienie cudów – fenomenu, który od wieków stanowi kluczowy element chrześcijańskiego świadectwa wiary, a jednocześnie prowokuje fundamentalne pytania o naturę rzeczywistości, przyczynowość oraz granice poznania naukowego. W epoce dominacji naturalistycznego obrazu świata problem cudów nabiera szczególnej aktualności, wymagając nowej, pogłębionej refleksji teologicznej zdolnej do konstruktywnego odniesienia się do osiągnięć współczesnej nauki.

Klasyczna filozofia nowożytna, zwłaszcza w tradycji empirystycznej, postawiła teologii poważne wyzwanie epistemologiczne i ontologiczne. Współczesna filozofia nauki z kolei wprowadziła do debaty pojęcie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*), które przez wielu uznawane jest za podstawowy warunek możliwości uprawiania nauki empirycznej. Zasada ta, w swoich ścisłych wersjach, zdaje się wykluczać wszelką transcendentną przyczynowość, co rodzi napięcie między autonomicznym porządkiem natury a możliwością szczególnego działania Bożego.

W artykule podejmuję próbę rekonstrukcji pojęcia cudu w teologii fundamentalnej w dialogu z hume'owską tradycją krytyki cudu oraz ze współczesnymi ujęciami zasady domknięcia przyczynowego. Celem nie jest apologetyczna obrona historycznych argumentów, lecz przezwyciężenie dychotomii między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym poprzez ukazanie ontologicznej otwartości świata, potwierdzonej przez rozwój fizyki fundamentalnej. Dążę do wykazania, że cud może być rozumiany nie jako „naruszenie” praw natury, lecz jako transcendentne dopełnienie stworzonego porządku, które realizuje się w sposób kompatybilny z naukowym opisem rzeczywistości.

Koncentruję się na trzech głównych wątkach. Po pierwsze, poddaję krytycznej analizie ontologiczne i epistemologiczne założenia klasycznej

krytyki cudów. Po drugie, badam różne sformułowania i możliwe rewizje zasady domknięcia przyczynowego w filozofii nauki oraz filozofii umysłu. Po trzecie, prowadzę dialog z kluczowymi koncepcjami fizyki fundamentalnej – indeterminizmem kwantowym i teorią chaosu – wskazując na ich implikacje dla nieinterwencyjonistycznych modeli działania Bożego. Na tej podstawie dokonuję pozytywnej rekonstrukcji pojęcia cudu w kategoriach semejologicznych i transcendentnej przyczynowości, odwołując się w szczególności do dorobku polskiej teologii fundamentalnej.

Taka perspektywa wpisuje się w szerszy nurt poszukiwań komplementarności nauki i wiary. Nie zmierzam do osłabienia autonomii nauk przyrodniczych ani do instrumentalnego wykorzystywania „luk” w wiedzy naukowej. Przeciwnie – dążę do ukazania, że ontologicznie otwarty obraz rzeczywistości, wyłaniający się ze współczesnej fizyki, stwarza przestrzeń dla racjonalnego ugruntowania wiary w cuda jako autentyczne znaki Objawienia i osobowego dialogu Boga z człowiekiem. W ten sposób niniejsza analiza przyczynia się do rozwoju teologii fundamentalnej zdolnej do odpowiedzialnego i pogłębionego dialogu z kulturą naukową XXI wieku.

1. Hume’owska krytyka cudów i jej założenia ontologiczne

David Hume w eseju *O cudach* zawarł jedną z najbardziej nośnych rekonstrukcji pojęcia cudu w historii filozofii nowożytnej. Cud zdefiniował jako „naruszenie prawa natury” (*violation of the laws of nature*), precyzując jednocześnie, że „cud można poprawnie zdefiniować jako przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub interwencji jakiegoś niewidzialnego czynnika”¹. Ta definicja nie jest jedynie opisowa – stanowi fundament całego hume’owskiego argumentu antytaumaturgicznego. Ontologicznie zakłada ona, że prawa natury stanowią stabilny, jednorodny i niezmienny porządek rzeczywistości, ustalony na podstawie „niewzruszonego i niezmiennego doświadczenia”. Jak podkreśla Hume, „niezmiennie i utrwalone doświadczenie ustaliło te prawa, dowód przeciwko cudowi [...] jest tak pełny, jak tylko można sobie wyobrazić na podstawie doświadczenia”². Zdarzenie cudowne musi być zatem sprzeczne z jednostajnym doświadczeniem; gdyby tak nie było, nie zasługiwałoby na miano cudu.

¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, s. 151.

² Tamże, s. 150.

Kluczowym założeniem ontologicznym tej koncepcji jest jednorodność i niezmiennność natury (*uniformity of nature*). Prawa natury nie są tu traktowane jako hipotetyczne konstrukty naukowe, lecz jako kompendium stałych regularności obserwowanych w powszechnym doświadczeniu. Każde rzekome naruszenie tych praw nie zostaje interpretowane jako przejaw nadprzyrodzonej interwencji, lecz raczej jako wskazanie na błędną identyfikację samego prawa lub konieczność jego rewizji w świetle nowych danych. Taka perspektywa prowadzi do daleko idących konsekwencji epistemologicznych dla wiary w cuda. Hume argumentuje, że świadectwo ludzkie – nawet najbardziej wiarygodne – nie może nigdy przeważać nad „pełnym dowodem” płynącym z doświadczenia przeciwnego. Racjonalna wiara w cud na podstawie relacji świadków jest możliwa jedynie wówczas, gdy fałszywość tego świadectwa stanowiłaby większy cud niż sam relacjonowany fakt. W przeciwnym razie świadectwo musi zostać odrzucone jako mniej prawdopodobne³.

Ontologicznie podejście Hume’a prowadzi do wniosku, że cuda stanowią przerwanie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*). Jeśli prawa natury opisują zamknięty, samowystarczalny łańcuch przyczyn i skutków, to każde nadprzyrodzone działanie Boże musiałoby wprowadzić do tego łańcucha element zewnętrzny, sprzeczny z ustaloną regularnością. Jednakże – jak wskazują współcześni komentatorzy – takie zdarzenie jest z definicji mniej prawdopodobne niż zwykły błąd świadka lub iluzja. Definicja cudu jako naruszenia praw natury rodzi ponadto poważne problemy w kontekście różnych filozoficznych koncepcji samego pojęcia „prawa natury”. Zgodnie z ujęciem regularnościowym (*regularity view*) prawa przyrody stanowią jedynie opis zaobserwowanych regularności w przyrodzie, przez co ich „naruszenie” byłoby logiczną sprzecznością. W ujęciu koniecznościowym (*necessitarian view*) prawa te posiadają natomiast charakter konieczny, co sprawia, że autentyczna interwencja nadnaturalna jest niemożliwa bez zmiany ich ontologicznego statusu⁴.

Krytyka hume’owskiego argumentu, rozwijana we współczesnej filozofii nauki, koncentruje się zarówno na jego założeniach ontologicznych, jak i na implikacjach epistemologicznych. Jedną z najostrzejszych ocen

³ T. McGrew, R. Larmer, *Miracles*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), red. E.N. Zalta i U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles/>, 2024, sekcja 1.2 i 3.1.2 [25.03.2026].

⁴ Tamże, sekcja 1.2.

formułuje John Sharp, który podkreśla, że definicja cudu jako naruszenia praw natury wywodzi się z pozytywistycznej, newtonowskiej wizji świata jako autonomicznej maszynierii. Taka perspektywa zakłada istnienie „praw natury” jako niezależnych, samowystarczalnych zasad, co pozostaje w sprzeczności z tradycją teistyczną, sięgającą choćby Augustyna. Według Sharpa nie istnieją prawa „natury” w sensie autonomicznym; istnieją natomiast prawa Boże lub prawa stworzenia – operacyjne wzorce, według których działa osobowy Stwórca. Jeżeli regularność świata wynika z wierności Boga, a nie z niezależnej mechaniki, to cud nie jest naruszeniem praw, lecz po prostu nietypową, nadzwyczajną operacją tego samego Boga⁵. Problem cudu nie tkwi zatem w Biblii, lecz w ontologicznym statusie tego, co filozofowie nazywają „prawami natury”. Odrzucenie hume’owskiej perspektywy otwiera drogę do teistycznej wizji rzeczywistości, w której cuda nie łamią porządku stworzenia, lecz go dopełniają w sposób zgodny z wolą Stwórcy.

Polska myśl filozoficzna wnosi cenny wkład w debatę nad argumentami Davida Hume’a przeciwko możliwości uznania cudów. Szczególnie wartościowe są w tym zakresie rekonstrukcje Jacka Wojtyśiaka. Autor precyzyjnie odtwarza główny argument antytaumaturgiczny Hume’a, wychodząc od dwóch kluczowych definicji:

- cudu jako „przekroczenia prawa natury na mocy aktu woli Boga lub działania niewidzialnego czynnika”,
- prawa natury jako „układu zdarzeń potwierdzonego przez powszechne, jednolite doświadczenie”.

Z połączenia tych definicji wynika, że każde świadectwo o cudzie musiałoby być sprzeczne z powszechnym doświadczeniem. Tym samym naruszałoby ono kryterium K2⁶ – zasadę Hume’a, zgodnie z którą relację świadka można uznać za wiarygodną tylko wtedy, gdy jest ona w pełni zgodna z tym, co dotychczas zostało potwierdzone przez powszechne doświadczenie zmysłowe. W połączeniu z zasadą „większości

⁵ J.C. Sharp, *Miracles and the 'Laws of Nature'*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology”, 6(1988), nr 1, s. 1–2, 18–19.

⁶ Hume opiera się na empiryzmie: cała wiedza o świecie pochodzi z doświadczeń zmysłowych. W kontekście świadectw (relacji innych osób) przyjmuje dwa kryteria wiarygodności: (K1) (wewnętrzne/tradycyjne): Wolno uznać relację świadka, jeśli świadek odznacza się odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi (nie jest kłamcą, szaleńcem itp.). (K2) (zewnętrzne, nowatorskie u Hume’a): Wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (tj. z tym, co dotychczas powszechnie i jednorodnie doświadczaliśmy, czyli z „prawami natury”).

doświadczeń” kryterium K2 prowadzi do wniosku, że racjonalnie nie można uznać żadnego świadectwa o cudzie⁷.

Ponadto Wojtysiak wyróżnia cztery podstawowe tezy epistemologii Hume’a kluczowe dla problematyki cudów: empiryzm, przewidyizm, probabilizm oraz komparatyzm. To właśnie one tworzą epistemologiczne podstawy odrzucenia wszelkich świadectw dotyczących zdarzeń nadprzyrodzonych⁸. Jednakże Wojtysiak nie poprzestaje na rekonstrukcji. Proponuje oryginalną strategię polemiki, zmierzającą do podważenia samego kryterium K2 lub związanej z nim zasady „większości doświadczeń”. Wykazuje, że konsekwentne stosowanie tego kryterium nie tylko wyklucza wiarygodność świadectw o cudach, lecz także uniemożliwia uznawanie świadectw o zdarzeniach rzadkich, zaufanie własnym doświadczeniom, rozpoczęcie badania nowych dziedzin nauki oraz stwierdzenie radykalnych zmian w przyrodzie. Argument Hume’a paraliżuje w ten sposób normalne procedury poznawcze, „wylewając z kąpielą przysłowiowe dziecko”⁹. Alternatywna rekonstrukcja oparta na probabilizmie i komparatyzmie również nie wytrzymuje krytyki, ponieważ ogromna liczba doświadczeń przeciw cudowi nie może być traktowana jako absolutny probierz, w sytuacji, gdy świadectwa dotyczą zdarzeń unikatowych z natury.

Oceniając rekonstrukcję hume’owskiej krytyki cudu, należy podkreślić, że jej siła tkwi w pozornie oczywistym założeniu jednorodności doświadczenia i stabilności praw natury. Jednakże zarówno ontologiczne implikacje tej definicji – sugerujące przerwanie przyczynowego domknięcia (*causal closure*) – jak i jej epistemologiczne konsekwencje – wykluczające racjonalność wiary w cuda na podstawie świadectwa – okazują się podatne na poważne zarzuty. Współczesna filozofia nauki, w tym analizy Wojtysiaka, Sharpa oraz McGrewa i Larmera, ujawnia, że hume’owski argument opiera się na określonych, niekoniecznie wymagalnych założeniach metafizycznych. Otwiera to przestrzeń dla teologicznej rekonstrukcji pojęcia cudu, która nie musi już traktować go jako „naruszenia” praw natury, lecz jako transcendentną przyczynowość wpisującą się w szerszy porządek stworzenia. Taka perspektywa nie tylko osłabia

⁷ J. Wojtysiak, *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume’em*, w: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011, s. 86–87 (*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, t. 6); tenże, *Davida Hume’a ‘O cudach’. Analiza krytyczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 20 (2011), nr 4 (80), s. 225–226.

⁸ Tenże, *Davida Hume’a ‘O cudach’*, s. 223–224.

⁹ Tenże, *Racjonalność wiary w cuda*, s. 89.

klasyczny argument antytaumaturgiczny, lecz także przygotowuje grunt pod interdyscyplinarny dialog teologii fundamentalnej ze współczesną fizyką i filozofią nauki.

Tabela 1. Porównanie definicji i założeń pojęcia cudu

Kryterium	Ujęcie hume’owskie (klasyczne)	Ujęcie współczesne teologiczne (semejologiczne)
Definicja cudu	Naruszenie (<i>violation</i>) prawa natury przez akt woli Boga	Transcendentne dopełnienie stworzonego porządku; znak osobowego dialogu Boga z człowiekiem
Status praw natury	Stabilny, jednorodny, niezmienny porządek (<i>uniformity of nature</i>)	Operacyjne wzorce ustanowione przez Boga; ontologicznie otwarte
Rola świadectwa ludzkiego	Nigdy nie przewyższa „pełnego dowodu” z doświadczenia przeciwnego (kryterium K2)	Wiarygodne w kontekście kryteriów historyczno-teologicznych i personalnego wymiaru znaku
Implikacje ontologiczne	Przerwanie zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego	Kompatybilne z osłabionymi wersjami zasady domknięcia przyczynowego (<i>causal closure</i>); transcendentna przyczynowość
Funkcja podstawowa	Dowód zewnętrzny (apologetyka obiektywistyczna)	Znak objawieniowy i zbawczy (funkcje: objawieniowa, chrystologiczna, soteriologiczna itp.)

2. Zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego w filozofii nauki

W refleksji nad relacją nauk przyrodniczych do teologii podkreśla się rolę naturalizmu metodologicznego, który – choć początkowo traktowany jako neutralna postawa epistemologiczna – niesie ze sobą istotne następstwa ontologiczne. Kluczowym elementem tego podejścia jest zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego (*causal closure*), stanowiąca fundament sensowności naukowych poszukiwań. Zasada ta zakłada, że na bieg zdarzeń w świecie fizycznym wpływają wyłącznie czynniki naturalne, a wszelkie efekty fizyczne znajdują swoje przyczyny w obrębie systemu przyczyn fizycznych. Nie wynika ona bezpośrednio z konkretnych odkryć empirycznych, lecz pełni funkcję warunku możliwości wiarygodnego wyjaśniania rzeczywistości w kategoriach naturalnych przyczyn i procesów. Przyjęcie tej zasady prowadzi konsekwentnie do wykluczenia nadzwyczajnych interwencji Boga, w tym klasycznie rozumianych cudów jako naruszeń praw natury. Teologia fundamentalna, świadoma tego napięcia, proponuje jednak subtelniejsze

interpretacje pojęcia cudu, które pozwalają na zachowanie spójności z naukowym obrazem świata¹⁰.

W filozofii nauki i filozofii umysłu zasada domknięcia przyczynowego odgrywa rolę centralną, szczególnie w ramach fizykalizmu. Fizykalizm jako dominująca pozycja ontologiczna we współczesnej filozofii, utożsamia rzeczywistość z tym, co fizyczne, a zasadę domknięcia traktuje jako gwarancję wewnętrznej spójności tego obrazu. W kontekście filozofii umysłu zasada ta służy przede wszystkim do konstrukcji argumentów przeciwko dualizmowi interaktywnemu, zgodnie z którym zdarzenia mentalne mogłyby wywierać kauzalny wpływ na zdarzenia fizyczne bez naruszania praw fizyki. Klasyczny argument domknięcia przyczynowego, zrekonstruowany przez Sophie Gibb, opiera się na trzech fundamentalnych przesłankach kauzalnej relewancji (*relevance*) zjawisk mentalnych dla efektów fizycznych, domknięciu przyczynowym (*closure*) oraz wykluczeniu (*exclusion*). Przesłanka relewancji podkreśla, że procesy psychiczne nie są epifenomenalne, lecz realnie przyczyniają się do zachodzenia efektów fizycznych. Przesłanka domknięcia stwierdza, że każdy efekt fizyczny posiada wystarczającą przyczynę fizyczną, natomiast wykluczenie uniemożliwia, aby ten sam efekt miał równocześnie przyczynę нефizyczną. W razie spełnienia wszystkich trzech przesłanek dualizm interaktywny staje się niemożliwy, ponieważ prowadzi do nadmiernej przyczynowości lub naruszenia spójności fizycznej¹¹.

Analiza różnych sformułowań zasady domknięcia przyczynowego składa się z reprezentatywnej listy dziewięciu wariantów. Wśród nich znajdują się zarówno wersje ścisłe, takie jak „wszystkie efekty fizyczne mają wystarczające przyczyny fizyczne” czy „każde zdarzenie fizyczne ma przyczynę fizyczną, która jest wystarczająca, aby je wywołać”, jak i sformułowania słabsze, na przykład „zdarzenia fizyczne nie mają przyczyn pozafizycznych”. Różnice dotyczą przede wszystkim siły założenia oraz zakresu stosowalności. Wspólnym mianownikiem większości wersji jest przekonanie o istnieniu kompletnych i wystarczających przyczyn fizycznych dla wszelkich efektów fizycznych. Gibb podkreśla jednak, że w świetle współczesnych teorii kauzalności założenie to napotyka poważne trudności. Nie wszystkie efekty fizyczne posiadają bowiem taki komplet przyczyn; wiele z nich zależy od

¹⁰ G. Bugajak, *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, RF, 68(2020), nr 4, s. 99–100.

¹¹ S. Gibb, *The Causal Closure Principle*, „The Philosophical Quarterly”, 65(2015), nr 261, s. 627–629.

bardziej złożonych relacji, w których nie da się wyodrębnić pojedynczego, w pełni wystarczającego łańcucha przyczyn fizycznych¹².

Krytyczna analiza Gibb odwołuje się do współczesnych teorii kauzalności, w szczególności do teorii mocy (*powers theory of causation*) oraz innych ujęć produkcji kauzalnej (*production accounts of causation*). W ramach tych podejść autorka dowodzi, że nie wszystkie efekty fizyczne mają wystarczające przyczyny (*sufficient causes*) w ścisłym sensie. Kluczowym kontrprzykładem jest zjawisko podwójnego zapobiegania (*double prevention*). Chodzi o sytuację, w której zdarzenie A uniemożliwia zdarzenie B, lecz samo zostaje uniemożliwione przez zdarzenie C (tzw. *enabling event* – zdarzenie umożliwiające). Zdarzenie C nie jest bezpośrednią przyczyną ostatecznego efektu, lecz jedynie umożliwia jego zajście, nie wchodząc w skład właściwego łańcucha kauzalnego. W konsekwencji standardowe sformułowania zasady domknięcia przyczynowego o numerach (1) – (5) okazują się fałszywe, ponieważ nie uwzględniają roli zdarzeń umożliwiających. Wersje słabsze, o numerach (6) – (9), pozostają wprawdzie prawdziwe, lecz wymagają uzupełnienia o dodatkową, fałszywą przesłankę o kauzalnej irrelevancji (*causal irrelevance*) zdarzeń, które nie są bezpośrednimi przyczynami. Gibb proponuje zatem rewizję zasady domknięcia, która uwzględniałaby zdarzenia umożliwiające (*enabling events*). Taka modyfikacja otwiera przestrzeń dla kauzalnej relewancji zdarzeń niefizycznych – w tym potencjalnie zdarzeń o charakterze mentalnym lub transcendentnym – bez naruszania fizykalizmu w sensie ścisłym¹³.

Rewizja ta ma doniosłe konsekwencje nie tylko dla filozofii umysłu, lecz także dla szerszego dialogu nauki i teologii. Osłabione warianty zasady domknięcia przyczynowego stają się kompatybilne z indeterminizmem kwantowym oraz koncepcjami emergentnej kauzalności, w których wyższe poziomy organizacji materii mogą wywierać wpływ na poziomy niższe bez łamania praw fizyki. W pracach Grzegorza Bugajaka zasada domknięcia przyczynowego jest analizowana właśnie w tym kontekście ontologicznym i epistemologicznym. Autor wskazuje, że nawet w ramach zmodyfikowanego naturalizmu metodologicznego możliwe jest zachowanie spójności z naukowym obrazem świata przy jednoczesnym uznaniu realności pewnych form Bożej aktywności. Bugajak proponuje reinterpretację wielu cudów ewangelicznych w pełnej zgodzie z zasadą

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 630–636, 642–645.

domknięcia przyczynowego. Zwraca uwagę, że opisywane w Ewangeliach uzdrowienia nie polegały na fizycznym odwróceniu lub unieważnieniu procesów naturalnych – na przykład na tworzeniu nowych kończyn, lecz na przywróceniu władzy w istniejących nogach czy rękach. Taka perspektywa umożliwia wyjaśnienie tych zdarzeń poprzez jedność psychofizyczną człowieka, zjawisko placebo oraz psychosomatyczny charakter wielu chorób. Cudowność nie tkwi wówczas w bezpośredniej ingerencji w cielesność, lecz w głębokim wpływie na stan psychiczny i duchowy uzdrawianych. W ten sposób wiara w cuda harmonizuje z naukowym obrazem świata, ponieważ nie wiąże się z naruszeniem praw fizyki¹⁴.

Tabela 2. Główne warianty zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego

Nr wariantu	Sformułowanie (przykładowe)	Siła	Zgodność z teorią kauzalności (Gibb)	Implikacje dla działania Bożego / przyczyn niefizycznych
1–5	„Każdy efekt fizyczny ma wystarczającą przyczynę fizyczną”	Ścisła	Fałszywe (problem <i>double prevention</i> i <i>enabling events</i>)	Wykluczają działanie transcendentne
6–9	„Zdarzenia fizyczne nie mają przyczyn pozafizycznych”	Słabsza	Prawdziwe, ale wymagają dodatkowej przesłanki	Otwierają przestrzeń dla przyczyn umożliwiających i transcendentnych
Propozycja rewizji (Gibb)	Uwzględnienie zdarzeń umożliwiających (<i>enabling events</i>)	Zrewidowana	Zgodna	Kompatybilna z modelami nieinterwencyjonistycznymi

Przedstawiona reinterpretacja ma charakter nie tylko apologetyczny, lecz także hermeneutyczny. Pokazuje, że zasada domknięcia przyczynowego, nawet w swojej ścisłej wersji, nie musi prowadzić do automatycznego odrzucenia wszelkich form transcendencji. Wręcz przeciwnie – osłabione lub zrewidowane sformułowania „zasady domknięcia” stwarzają przestrzeń dla teologicznych modeli działania Bożego, które nie konkurują z przyczynami naturalnymi, lecz je uzupełniają lub transcendują na poziomie ontologicznym. W ten sposób zasada domknięcia przyczynowego świata fizycznego, zamiast stanowić nieprzekraczalną barierę między nauką a teologią, staje się punktem wyjścia do konstruktywnego dialogu. Dialog

¹⁴ Bugajak, *Czy procesy naturalne*, s. 101.

ten wymaga jednak dalszego pogłębienia zarówno w zakresie filozofii nauki, jak i teologii fundamentalnej, szczególnie w kontekście polskich wkładów w problematykę relacji nauki i wiary. Ostatecznie analiza zasady domknięcia przyczynowego uzmysławia, że jej epistemologiczna i ontologiczna rola jest bardziej adekwatna i jednocześnie otwiera nowe perspektywy dla rekonstrukcji pojęcia cudu w erze nauki.

3. Dialog z fizyką fundamentalną: indeterminizm kwantowy, teoria chaosu a możliwość interwencji Bożej

Dialog z fizyką fundamentalną otwiera nowe perspektywy dla rozumienia możliwości Bożej interwencji w świecie, niekoniecznie jako naruszenia praw natury, lecz jako działania zgodnego z ich ontologiczną otwartością. Współczesna fizyka, przechodząca głęboką rewolucję, jak podkreśla Michał Heller, nie ogranicza się do spektakularnych odkryć empirycznych, lecz dokonuje jakościowej zmiany metody oraz perspektywy ontologicznej. Sytuuje on „nową fizykę” w ciągu historycznych przewrotów naukowych, wskazując, że podobnie jak rewolucja arystotelesowska w średniowieczu, obecne przemiany radykalnie przeobrażają obraz rzeczywistości. To stwarza okazję do jawnego dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, przełamując niejawną zależność teologicznej refleksji od naukowego obrazu świata i postulując potrzebę „nowej teologii”, która świadomie uwzględnia te ontologiczne i metodologiczne przeobrażenia¹⁵.

Kluczową rolę w tym dialogu odgrywa mechanika kwantowa oraz teoria chaosu, które podważają klasyczne, deterministyczne i zamknięte wyobrażenie o świecie fizycznym. John Polkinghorne, przedstawiciel teizmu naturalistycznego i krytycznego realizmu, odrzuca teologię „Boga luk”, według której działanie Boga ograniczałoby się wyłącznie do zdarzeń naukowo niewytłumaczalnych. Bóg nie jest alternatywnym źródłem sprawczej energii, które konkuruje z prawami fizyki ani nie usuwa ich skutków. Zamiast tego, wszystkie zdarzenia w świecie zachodzą zgodnie z prawami natury, wyrażającymi subtelna i cierpliwa wolę Stwórcy, realizującego swoje zamiary stopniowo, w procesie ewolucyjnym zgodnym z dynamiką naturalną¹⁶.

Polkinghorne akceptuje interpretację kopenhaską mechaniki kwantowej, w której nieoznaczoność Heisenberga nie wynika jedynie

¹⁵ M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 10–12, 32–34.

¹⁶ J. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, New Haven 1998, s. 56–62; P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016, s. 136.

z epistemologicznych ograniczeń obserwatora, lecz odzwierciedla rzeczywistą ontologiczną otwartość świata naturalnego na poziomie subatomowym. Przyjmując zasadę – „epistemologia modeluje ontologię”, autor rozszerza tę otwartość na makroskopijne systemy opisywane przez teorię chaosu. W systemach chaotycznych, charakteryzujących się nieliniowymi procesami dynamicznymi i skrajną wrażliwością na warunki początkowe, niewielkie perturbacje mogą prowadzić do radykalnie różnych trajektorii ewolucji systemu. Deterministyczny charakter równań matematycznych opisujących chaos nie stoi w sprzeczności z ontologicznym indeterminizmem, ponieważ nieprzewidywalność epistemologiczna staje się modelem rzeczywistej otwartości ontologicznej. To umożliwia uznanie wolności i kreatywności w świecie, w tym przestrzeni dla Bożej Opatrzności¹⁷.

Polkinghorne lokuje możliwość specjalnego działania Boga właśnie w tych probabilistycznych, nieliniowych procesach. Bóg może oddziaływać poprzez subtelne wpływy na atraktory chaotyczne lub warunki początkowe, bez konieczności łamania czy zawieszania praw fizyki. Jest to mechanizm nieinterwencjonistyczny (*non-interventionist*), w którym boska akcja przybiera formę wejściowych informacji lub oddziaływania odgórnego (*top-down causality*), a nie dodatkowej energii sprawczej. W ten sposób Opatrzność Boża realizuje się w ramach praw natury, nie naruszając ich, lecz wykorzystując ich inherentną otwartość. Taka perspektywa harmonizuje z kenotyczną wizją Boga – cierpliwego i szanującego autonomię stworzenia Stwórcy¹⁸.

Z kolei modele nieinterwencjonistyczne obiektywnego działania Bożego (*non-interventionist objective divine action* – NIODA) proponowane przez Roberta J. Russella stanowią ważny, komplementarny wkład w dyskusję nad ontologiczną otwartością świata na poziomie kwantowym. Russell definiuje NIODA jako obiektywne, nieinterwencjonistyczne działanie Boga, które dokonuje się poprzez wpływ na indeterminizm ontologiczny mechaniki kwantowej – w szczególności poprzez współdziałanie z naturalną

¹⁷ Polkinghorne, *Belief in God*, s. 63–70; tenże, *Faith, Science and Understanding*, New Haven 2000, s. 87–92; F.L. Shults, *A Philosophical Introduction to 'Divine Action'*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 9–10; Bylica, *Współczesny teizm*, s. 145–146.

¹⁸ J. Polkinghorne, *Theology in the Context of Science*, London – New Haven 2009, 45–52; tenże, *Physical Process, Quantum Events, and Divine Agency*, w: *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne, s. 181–190, Vatican City State – Berkeley 2001, s. 185–188.

przyczynowością w procesie kolapsu funkcji falowej, co umożliwia realizację jednego z kilku potencjalnych stanów bez naruszania praw fizyki¹⁹. W odróżnieniu od modelu Polkinghorne'a, akcentującego otwartość makroskopową wynikającą z teorii chaosu i kauzalności odgórnej (*top-down causality*), podejście Russella operuje na poziomie mikroskopowym (*bottom-up*), zakładając, że Bóg działa w probabilistycznych zdarzeniach kwantowych, selekcionując rezultaty w sposób zgodny z interpretacją kopenhaską²⁰.

Należy jednak wyraźnie odnotować istotną kontrowersję interpretacyjną dotyczącą mechaniki kwantowej. Wielu fizyków i filozofów nauki (m.in. w tradycji Bohra i Heisenberga) traktuje nieoznaczoność jako zjawisko wyłącznie epistemologiczne – odzwierciedlające granice naszej wiedzy, a nie ontologiczną niedookreśloność rzeczywistości. W przeciwieństwie do tego, interpretacje przypisują indeterminizmowi charakter ontologiczny. Model NIODA oraz koncepcja Polkinghorne'a opierają się w znacznej mierze na tej drugiej, silniejszej interpretacji, co budzi zastrzeżenia zarówno wśród fizyków preferujących interpretacje minimalistyczne, jak i teologów obawiających się nadmiernego uzależnienia teologii od nieustabilizowanych interpretacji fizycznych (również krytyki w literaturze filozoficznej nauki). Dlatego też modele nieinterwencyonistyczne powinny być traktowane jako heurystyczne hipotezy robocze, a nie jako ostateczne rozwiązania, co wymaga od teologii fundamentalnej większej ostrożności epistemologicznej.

Niemniej model NIODA napotyka na poważne zastrzeżenia krytyczne. Współcześni komentatorzy wskazują m.in. na nadmierną zależność od konkretnej interpretacji mechaniki kwantowej (która nie jest jedyna ani ostateczna), problemy teodycei w kontekście ewolucji teistycznej oraz biologii kwantowej, a także ograniczoną zdolność do wyjaśniania makroskopowych, historycznych cudów i codziennych doświadczeń religijnych²¹.

¹⁹ R.J. Russell, *Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Z. Simpson, s. 579–595, Oxford 2006, s. 581.

²⁰ Najstarsza i klasyczna interpretacja mechaniki kwantowej, sformułowana w latach 1925–1927 przez Nielsa Bohra, Wernera Heisenberga i Maxa Borna. Jest to interpretacja probabilistyczna i instrumentalna, według której funkcja falowa (ψ) nie opisuje obiektywnego stanu rzeczywistości, lecz jedynie informację o możliwych wynikach pomiaru. Przed pomiarem system kwantowy znajduje się w superpozycji wielu stanów. W momencie pomiaru następuje nieodwracalny kolaps funkcji falowej, a system przechodzi do jednego z możliwych stanów określonym prawdopodobieństwem.

²¹ E. Qureshi-Hurst, *Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA Concerning Quantum Biology and Theistic Evolution*, „Zygon”, 56 (2021), nr 1, s. 75–95.

Mimo tych ograniczeń NIODA pozostaje jedną z najbardziej precyzyjnych prób pogodzenia szczególnego działania Bożego z zasadą domknięcia przyczynowego w jej osłabionej wersji.

Podejście to znajduje dodatkowe wsparcie w analizach procesów biologicznych i złożoności. Jak wskazuje Ian Barbour, tematy takie, jak: samoorganizacja, indeterminizm, kauzalność odgórna oraz komunikacja informacji oferują obiecujące ramy dla pojmowania Bożego działania w historii ewolucji bez interwencji. Nieliniowe systemy termodynamiczne dalekie od równowagi wykazują niezwykłą wrażliwość na małe różnice w warunkach początkowych, co prowadzi do powstawania nowych form porządku i struktur. Te samoorganizacyjne procesy otwierają przestrzeń dla modeli Bożej Opatrzności, w których boskie działanie może kierować rozwojem poprzez wpływ na trajektorie emergentne bez naruszania praw fizycznych²².

W tym kontekście istotne stają się również rozważania nad granicami metody naukowej. Michał Heller i Józef Życiński krytykują neopozytywistyczne i empirystyczne zamknięcie nauki, wskazując, że teza o fundamentalnym konflikcie między danymi empirycznymi a spekulacjami teologicznymi traci na wiarygodności w obliczu epistemologicznych granic fizyki. Na przykład elektron pozostawiający jedynie ślad w detektorze ilustruje, w jaki sposób fizyka napotyka na niewidzialną, transcendentną rzeczywistość. Fizykalizm, redukujący rzeczywistość do aspektów materialnych, prowadzi do zubożonej wizji świata, podczas gdy uznanie wielowarstwowości doświadczenia otwiera przestrzeń dla transcendentnej przyczynowości. Granice poznania naukowego nie wykluczają zatem teologii, lecz wręcz zapraszają ją do dialogu²³.

Podobne otwarcie generuje współczesna kosmologia, w której problemy związane z początkową osobliwością (jak w modelach Penrose’a, Hawkinga czy Gerocha) oraz potrzeba kwantowej grawitacji wskazują na ograniczenia klasycznego obrazu relatywistycznego. Poszukiwania teorii unifikacyjnych i kwantowej kosmologii prowokują do głębszych pytań filozoficznych i teologicznych o „tajemnicę początku”, otwierając nowe perspektywy interpretacyjne²⁴.

²² I.G. Barbour, *Five Models of God and Evolution*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, s. 18–23.

²³ J. Życiński, *Mit metody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 2015, s. 31–43.

²⁴ Tamże, „Przedślowie. Do Czytelnika trzeciego wydania”.

Tabela 3. Porównanie nieinterwencyjonistycznych modeli działania Bożego (NIODA)

Autor / Model	Poziom działania	Mechanizm głównego działania	Zalety	Główne zastrzeżenia / ograniczenia
John Polkinghorne	Makroskopowy (teoria chaosu) + kwantowy	<i>Top-down causality</i> ; wpływ na atraktory chaotyczne	Uwzględnia wolność i emergentność; kenotyczna wizja Boga	Zależność od interpretacji chaosu
Robert J. Russell (NIODA)	Mikroskopowy (kwantowy)	Wpływ na kolaps funkcji falowej (interpretacja kopenhaska)	Precyzyjne pogodzenie z indeterminizmem kwantowym	Nadmierna zależność od jednej interpretacji; problemy teodycei
Tadeusz Pabjan	Ogólny (przyczyny wtórne)	Działanie poprzez prawa natury (<i>creatio continua</i>)	Pełny szacunek dla autonomii natury; metafizyczny	Mniejsza precyzja mechanizmu na poziomie fizycznym

Perspektywa Polkinghorne’a, łącząca indeterminizm kwantowy z chaotyczną otwartością makroświata, uzupełnia i rozwija modele NIODA, takie jak proponowane przez Russella. Wymaga jednak krytycznego namysłu nad ich szczegółami w kontekście konkretnych interpretacji mechaniki kwantowej i teorii chaosu. W dialogu z innymi podejściami, takimi jak te Plantinga czy Larmera, podkreśla się znaczenie ontologicznej otwartości świata dla racjonalnego ugruntowania wiary w możliwość szczególnych działań Boga jako znaków Objawienia, bez kolizji z osiągnięciami współczesnej fizyki fundamentalnej. Plantinga argumentuje, że ani klasyczny obraz newtonowski, ani współczesna mechanika kwantowa nie wykluczają specjalnego działania Bożego, w tym cudów – prawa natury zawierają bowiem *implicite* klauzulę *ceteris paribus* (zachowanie pozostałych warunków bez zmian) lub odnoszą się wyłącznie do systemów przyczynowo zamkniętych; Bóg może zatem wprowadzać dodatkowe przyczyny bez naruszania praw fizyki²⁵. Z kolei Robert Larmer broni bardziej tradycyjnego, supernaturalistycznego ujęcia cudów, wskazując, że interwencja Boża nie stanowi naruszenia praw natury w sensie właściwym, lecz modyfikację warunków początkowych lub dodanie energii/masy przez transcendentnego Sprawcę, co pozostaje w pełni kompatybilne z zasadami zachowania i przyczynowego domknięcia w jej

²⁵ A. Plantinga, *Divine Action in the World*, „Ratio”, 19(2006), nr 4, s. 495–504.

epistemologicznie adekwatnej formie²⁶. Wielość perspektyw wskazuje, że ontologiczna otwartość świata stwarza przestrzeń dla racjonalnego ugruntowania wiary w cuda jako znaki Objawienia, bez kolizji z osiągnięciami współczesnej fizyki fundamentalnej.

4. Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej

Rekonstrukcja pojęcia cudu w teologii fundamentalnej jawi się jako niezbędny krok w przewyciężeniu epistemologicznych i ontologicznych napięć wzbudzanych przez hume'owską krytykę cudów oraz ścisłą wersję zasady domknięcia przyczynowego świata fizycznego. Tradycyjne ujęcie, inspirowane filozofią Davida Hume'a, redukujące cud do „naruszenia prawa natury”, stwarzało pozorne dychotomie między porządkiem naturalnym a działaniem transcendentnym. Współczesna refleksja teologiczna dąży do rekonstrukcji tego pojęcia w kategoriach transcendentnej przyczynowości, która nie wymaga ingerencji w autonomiczny przebieg procesów fizycznych, lecz realizuje się w dialogu z nimi.

Istotnym wkładem w to zagadnienie jest model nieinterwencjonistyczny proponowany przez Tadeusza Pabjana. Autor identyfikuje napięcia na styku nauki i wiary, wynikające z nieprecyzyjnych odpowiedzi na pytanie o możliwość naruszania praw przyrody przez Boga. Stawia on fundamentalne pytanie, czy istota cudów polega na konieczności ich każdorazowego (lub wyjątkowego) naruszania przez Stwórcę. W odpowiedzi proponuje model, w którym działanie Boga w świecie przyrody polega na ustaleniu zestawu praw natury i wpływaniu na przebieg zjawisk za ich pośrednictwem, przy pełnym poszanowaniu autonomii i integralności stworzonego porządku przyczynowo-skutkowego²⁷. Rozróżnienie to wymaga jednak dalszego doprecyzowania kryteriów, o których mowa w podsumowaniu.

Zaletą tego podejścia jest przede wszystkim respektowanie integralności związków przyczynowo-skutkowych zachodzących w świecie przyrody. Pozostawia ono naukom ścisłym pełną autonomię badawczą, nie wymuszając na nich poszukiwania „luk” w łańcuchu przyczynowym, w które mogłyby wpisać się interwencja Boska. Wyjaśnienie działania Boga jako przyczyny pierwszej, działającej poprzez przyczyny wtórne, jest

²⁶ McGrew, Larmer, *Miracles*, sekcja 3.1.2; por. R.A.H. Larmer, *Water Into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal – Kingston 1988.

²⁷ T. Pabjan, *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, TST, 35(2016), nr 1, s. 36–37.

w pełni zgodne z ogólną metodologią nauk i nie narusza zasady naturalizmu metodologicznego. Operuje bowiem na poziomie metafizycznym, a nie empirycznym. Model ten harmonijnie łączy teologiczną koncepcję ciągłego stwarzania (*creatio continua*) z szacunkiem dla racjonalnego porządku natury ustanowionego przez Boga²⁸. W ten sposób cud nie jest postrzegany jako zerwanie z naturą, lecz jako jej transcendujące wypełnienie w perspektywie zbawczej.

Przejście od hume'owskiej, obiektywistyczno-filozoficznej koncepcji cudu do jego teologicznej rekonstrukcji znajduje odzwierciedlenie w szerszej ewolucji myśli teologii fundamentalnej. Jeszcze w XIX wieku dominowało ujęcie obiektywistyczne, traktujące cud przede wszystkim w kategoriach faktu nadprzyrodzonego, przekraczającego możliwości natury stworzonej. Jego istota upatrywana była w transcendencji fizykality – „łamaniu” praw natury – bez większego uwzględnienia jego sensu religijnego i kontekstu objawieniowego. Dopiero na początku XX wieku nastąpiło przywrócenie biblijnego i patrystycznego znaczenia tego fenomenu. Prekursorami nowego stanowiska byli Blaise Pascal, John Henry Newman i Maurice Blondel, a kluczowymi twórcami semejologicznej koncepcji cudu – m.in. Jean Mouroux, Eugène Masure, René Latourelle i Romano Guardini²⁹.

Spośród dwóch głównych ujęć – obiektywistycznego i semejologicznego – na szczególną uwagę zasługuje to drugie, ukazujące cud w wymiarze znaku. Koncepcja obiektywistyczna zacieśniała funkcję cudu niemal wyłącznie do roli zewnętrznego dowodu potwierdzającego prawdziwość Objawienia, co prowadziło do jego izolacji od właściwego kontekstu religijnego i personalnego. Dzięki semejologicznej rekonstrukcji cud jest rozumiany jako rzeczywistość o głęboko personalnym wymiarze, będąca znakiem Kogoś dla kogoś. Kategoria symbolu uzupełnia to ujęcie, pozwalając dostrzec w cudzie bogactwo związków interpersonalnych oraz miejsce rzeczywistego spotkania i dialogu Boga z człowiekiem. Znakowa koncepcja cudu, wzbogacona kategorią symbolu, znacznie pełniej oddaje bogactwo tego zjawiska³⁰.

Współczesne podręczniki teologii fundamentalnej konsekwentnie podkreślają ten nawrót do biblijnej i patrystycznej idei cudu jako znaku

²⁸ Tamże, s. 44–45.

²⁹ K. Panasiuk, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, StByd, 2(2008), s. 62.

³⁰ Tamże, s. 76–77.

religijnego. Dawna apologetyka ujmowała go w kategoriach dowodowych, potwierdzających z zewnątrz prawdziwość Objawienia. Dziś cud lokalizuje się wewnątrz samego Objawienia – jest jedną z form jego realizacji, a jednocześnie jego świadectwem i uwierzytelnieniem. Łączy się on ściśle i wewnętrznie ze słowem Bożym, które go objaśnia i nadaje mu sens. Dzieła Boga pełnią jednocześnie funkcję objawieniową (Bóg w nich się objawia, realizuje zbawienie i zaświadcza o swojej obecności) oraz motywacyjną (świadczą, że „tu i teraz” działa Bóg)³¹.

O ile w apologetyce tradycyjnej patrzono na cud głównie w znaczeniu dowodowym i przyrodniczo-filozoficznym, o tyle we współczesnych ujęciach jest on rozumiany jako znak Boży, przez który Bóg nawiązuje dialog z człowiekiem i komunikuje swoją zbawczą wolę – często bez konieczności „przekraczania” praw natury w sposób nadzwyczajny. Jest on znakiem personalistycznym, umożliwiającym kontakt osobowy. Współcześnie odchodzi się zatem od pojmowania cudu wyłącznie w kategoriach transcendencji fizycznej na rzecz religijnego pojęcia cudu jako znaku Bożego, obecnego w Biblii i pismach Ojców Kościoła. Cud zostaje osadzony wewnątrz Objawienia³².

Stosownie do tego szerszego kontekstu, badania dotyczące autentyczności cudów, zwłaszcza cudów Jezusa, koncentrują się na precyzyjnych kryteriach: historyczności, literacko-historyczne oraz zgodności teologicznej. Opracowane historyczne kryteria autentyczności pozwalają obalić sceptycyzm racjonalistyczny, który wykluczał pierwiastek nadprzyrodzony z dziejów ludzkości i sugerował, że ludzie wierzyli w Chrystusa pomimo Jego cudów, a nie dzięki nim. Dzięki tym kryteriom współczesny człowiek może zbliżyć się do Jezusa-Cudotwórcy i pełniej odczytać Jego orędzie jawiące się w czynach³³. Marian Rusecki odcina się jednocześnie od redukcjonowania wielowymiarowej rzeczywistości cudu do samej tylko funkcji motywacyjnej (dowodowej). W świetle bogatej literatury taumaturgicznej cud pełni szereg istotnych funkcji, które wzajemnie się przenikają: objawieniową, chrystologiczną, soteriologiczną, eklezjotwórczą i wiarotwórczą. Funkcja motywacyjna nie jest omawiana odrębnie, lecz stanowi drugi aspekt każdej z nich – podobnie jak awers i rewers monety³⁴.

³¹ Ł. Plata, *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41(2022), nr 1, s. 123.

³² Tamże, s. 124–125.

³³ M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 293.

³⁴ Tamże, s. 292.

Tabela 4. Funkcje cudu we współczesnej teologii fundamentalnej

Funkcja	Opis	Odniesienie biblijno-patrystyczne	Znaczenie apologetyczne / dialog z nauką
Objawieniowa	Bóg objawia się i realizuje zbawienie w cudzie	Biblia, Ojcowie Kościoła	Cud jako wewnętrzny element Objawienia, niezewnętrzny dowód
Chrystologiczna	Ukazuje tożsamość Jezusa jako Syna Bożego	Ewangelie	Potwierdzenie godności Chrystusa w kontekście historycznym
Soteriologiczna	Realizuje dzieło zbawienia i pojednania	Tradycja patrystyczna	Pokazuje zbawczą moc Boga działającego w historii
Eklezjotwórcza	Buduje i umacnia wspólnotę Kościoła	Dzieje Apostolskie	Wsparcie dla wiary wspólnotowej
Wiarotwórcza / motywacyjna	Pobudza do wiary i nawrócenia	Cała tradycja taumaturgiczna	Umożliwia racjonalną wiarę w ontologicznie otwartym świecie

Rekonstrukcja pojęcia cudu w kategoriach transcendentnej przyczynowości i znaku Bożego ma doniosłe znaczenie apologetyczne dla współczesnej teologii fundamentalnej. Pozwala ona na utrzymanie racjonalności wiary w cuda jako autentyczne znaki Objawienia, jednocześnie respektując osiągnięcia współczesnej nauki, w tym fizyki fundamentalnej. W polskim kontekście wkład autorów takich, jak: Tadeusz Pabjan, Łukasz Plata, Marian Rusecki i Krzysztof Panasiuk wzbogaca międzynarodowy dialog nauki i wiary, oferując spójną wizję, w której cud nie jest antagonistą natury, lecz jej najgłębszym, personalnym spełnieniem w perspektywie zbawczej.

* * *

Hume'owska krytyka cudów, choć historycznie doniosła i intelektualnie prowokująca, opiera się na niekoniecznych założeniach ontologicznych dotyczących absolutnej jednorodności natury oraz ścisłego domknięcia przyczynowego świata fizycznego. Rekonstrukcje Jacka Wojtysiaka, krytyka Johna Sharpa, analizy Sophie Gibb oraz reinterpretacje Grzegorza Bugajaka przekonująco dowodzą, że rygorystyczne stosowanie tych założeń prowadzi do nieakceptowalnych konsekwencji poznawczych i zamyka przestrzeń dialogu między nauką a teologią.

Współczesna fizyka fundamentalna, poprzez mechanikę kwantową (indeterminizm ontologiczny) oraz teorię chaosu (wrażliwość

na warunki początkowe i emergentną kauzalność), dostarcza solidnych podstaw dla osłabionych lub zmodyfikowanych formułowań zasady domknięcia przyczynowego. Modele nieinterwencjonistycznego obiektywnego działania Bożego (NIODA) Roberta J. Russella, koncepcje Johna Polkinghorne'a łączące kwantową otwartość z makroskopową dynamiką chaotyczną, a także nieinterwencjonistyczny model Tadeusza Pabjana demonstrują, że szczególne działanie Boga może realizować się poprzez subtelne wykorzystanie inherentnej otwartości procesów fizycznych – bez naruszania praw natury w sensie klasycznym. W ten sposób cud przestaje być pojmowany jako konkurencyjna przyczyna fizyczna, a staje się transcendentnym dopełnieniem i znakiem osobowej obecności Boga w stworzeniu.

Teologiczna rekonstrukcja pojęcia cudu w kategoriach semejologicznych, rozwijana we współczesnej teologii fundamentalnej – zwłaszcza w polskich pracach Krzysztofa Panasiuka, Łukasza Platy, Mariana Ruseckiego i Tadeusza Pabjana – pozwala na pełne odzyskanie biblijnego i patrystycznego wymiaru cudu jako osobowego znaku zbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Taka perspektywa przewyższa hume'owską dychotomię natura-nadprzyrodzoność i otwiera przestrzeń dla komplementarnego, a nie antagonistycznego dialogu między teologią a naukami przyrodniczymi. Porządek natury i porządek łaski mogą wzajemnie się dopełniać w ramach jednej hierarchicznie ustrukturyzowanej rzeczywistości.

Kolejne badania powinny koncentrować się na kilku kluczowych kierunkach. Po pierwsze, konieczne jest precyzyjne opracowanie filozoficznych i teologicznych kryteriów rozróżnienia działania Bożego od procesów emergentnych oraz indeterminizmu naturalnego. Po drugie, pożądana byłaby pogłębiona hermeneutyczna i historyczna analiza konkretnych zdarzeń taumatycznych Ewangelii w świetle współczesnych modeli kauzalności (kwantowych i chaotycznych). Po trzecie, warto podjąć empirycznie zorientowane studia interdyscyplinarne nad psychosomatycznymi i emergentnymi aspektami cudownych uzdrowień, z uwzględnieniem dorobku medycyny i psychologii. Po czwarte, należy kontynuować rozwój nieinterwencjonistycznych modeli działania Bożego w kontekście najnowszych teorii fizycznych (np. kwantowej grawitacji i kosmologii). Tylko wieloaspektowe, rygorystyczne badania umożliwią trwałe pogłębienie dialogu nauki i wiary, przynosząc intelektualnie satysfakcjonujące owoce dla obu dziedzin.

HUME'S CRITIQUE OF MIRACLES AND THE PRINCIPLE OF CAUSAL CLOSURE OF THE PHYSICAL WORLD

Reconstructing the Concept of Miracle in Fundamental Theology in Dialogue with Contemporary Fundamental Physics

Keywords: miracle, David Hume, causal closure, quantum indeterminism, chaos theory, fundamental theology, divine action.

Abstract: The relationship between fundamental theology and fundamental physics is a vital area of contemporary interdisciplinary dialogue. The article reconstructs the concept of miracle in fundamental theology through dialogue with Hume's critique of miracles and the principle of causal closure of the physical world. The method combines critical analysis of source texts (Hume, Gibb, Polkinghorne, Russell, Pabjan, and others), a comparative tabular study, and an interdisciplinary synthesis of philosophy of science, philosophy of mind, and fundamental physics (quantum indeterminism and chaos theory). The results show that the Humean definition of a miracle as a "violation of the laws of nature" rests on non-necessary ontological (uniformity of nature) and epistemological assumptions. The principle of causal closure permits revisions and weakened versions that account for enabling events and the ontological openness of the world at the quantum and chaotic levels. The reconstruction in terms of transcendent causality and semeiology presents a miracle not as a breach of natural laws, but as a personal sign of God's dialogue with humanity, fully compatible with the scientific description of reality. The conclusions highlight the possibility of a complementary, rather than antagonistic, dialogue between science and faith within an ontologically open worldview.

Sections: [Introduction] > 1. Hume's critique of miracles and its ontological assumptions > 2. The principle of causal closure of the physical world in the philosophy of science > 3. Dialogue with fundamental physics: quantum indeterminism, chaos theory, and the possibility of divine intervention > 4. Reconstruction of the concept of miracle in fundamental theology > [Summary].

BIBLIOGRAFIA

Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.

Barbour I.G. *Five Models of God and Evolution*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 17–52.

Bugajak G., *Czy procesy naturalne mogą realizować cele nadnaturalne?*, RF, 68(2020), nr 4, s. 89–109.

Bylica P., *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.

- Gibb S., *The Causal Closure Principle*, „The Philosophical Quarterly”, 65(2015), nr 261, s. 626–647.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014.
- Larmer R.A.H., *Water Into Wine? An Investigation of the Concept of Miracle*, Montreal – Kingston, 1988.
- McGrew T., Larmer R., *Miracles*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)*, red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles> [25.03.2026].
- Pabjan T., *Nieinterwencjonistyczny model działania Boga w świecie przyrody*, TST, 35(2016)1, s. 33–49.
- Panasiuk K., *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, StByd, 2(2008), s. 53–77.
- Plantinga A., *Divine Action in the World*, „Ratio”, 19(2006), nr 4, s. 495–504.
- Plata Ł., *Rola cudu w teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Refleksja na podstawie analizy wybranych podręczników akademickich*, TST, 41 (2022)1, s. 111–128.
- Polkinghorne J., *Belief in God in an Age of Science*, New Haven 1998.
- Polkinghorne J., *Faith, Science and Understanding*, New Haven 2000.
- Polkinghorne J., *Theology in the Context of Science*, London – New Haven 2009.
- Polkinghorne J., *Physical Process, Quantum Events, and Divine Agency*, w: *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action*, red. R.J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne, Vatican City State – Berkeley 2001, s. 181–190.
- Qureshi-Hurst E., *Outstanding Issues with Robert Russell's NIODA Concerning Quantum Biology and Theistic Evolution*, „Zygon”, 56(2021)1, s. 75–95.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Russell R.J., *Quantum Physics and the Theology of Non-Interventionist Objective Divine Action*, w: *The Oxford Handbook of Religion and Science*, red. P. Clayton, Z. Simpson, Oxford 2006, s. 579–595.
- Sharp J.C., *Miracles and the 'Laws of Nature'*, „Scottish Bulletin of Evangelical Theology”, 6(1988), nr 1, s. 1–19.
- Shults F.L., *A Philosophical Introduction to 'Divine Action'*, w: *Philosophy, Science and Divine Action*, red. F.L. Shults, N. Murphy, R.J. Russell, Leiden – Boston 2009, s. 1–15.
- Wojtyśiak J., *David Hume'a 'O cudach'. Analiza krytyczna*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 20(2011), nr 4(80), s. 221–241.
- Wojtyśiak J., *Racjonalność wiary w cuda: dialog z Davidem Hume'em*, w: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2011, s. 81–106 (*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, t. 6).
- Życiński J., *Mit metody*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 2015, s. 31–43.