

CZŁOWIEK WSPÓŁCZESNY I WIARYGODNOŚĆ DOGMATU ZMARTWYCHWSTANIA

Tezą powszechnie uznawaną w oparciu o Pismo Święte, patrystykę i teologię było — do czasów nowożytnych — przeświadczenie, że prosta wiara nie podbudowana argumentacją racjonalną, lecz zrodzona u wiernego dzięki łasce i pogłębiana doświadczeniem wynikającym z wierności praktykom religijnym, może być autentyczną i pewną. Ta sama tradycja patrystyczna i średniowieczna, jeszcze przed pojawieniem się nominalizmu, zawiera również dość rozpowszechnioną doktrynę, że wiara może mieć charakter rozumowy to znaczy dający się podbudować argumentacją wystarczającą.

Począwszy od XIV-go wieku, po załamaniu syntezy wieków średnich, ma miejsce zmaganie się dwóch postaw: postawy *sola gratia* głoszonej przez Ockama i przejętej później przez Lutra, oraz postawy *sola rat. one*, której obrońcami byli Piotr z Ailly (argumenty prawdopodobne) oraz R. Holkot (argumenty apodyktyczne)¹. Jeżeli, wraz z Kajetanem, następuje odrodzenie syntezy w szkole tomistycznej, to ponownie rozplywa się ona w myśli Sua-reza i innych; wiek oświecenia zaś, to okres tryumfu tezy racjonalistycznej.

Dzisiaj, obok rozwiązań pośrednich, jesteśmy świadkami zmagania dwóch przeciwstawnych postaw: fideiści pragną wyzwolić wiarę od dyktatu rozumu; apologeti zaś uważają, zgodnie z duchem panującym w myśli współczesnej, że doktryny wiary winny zadośćuczynić wymogom nowoczesnego rozumu. Apologetyka współczesna różni się jednak od tzw. argumentacji klasycznej swoim wyobrażeniem o naturze argumentów i metod, które należy dobierać. Powrócimy jeszcze do tej kwestii.

Pierwszym założeniem niniejszego artykułu jest twierdzenie, iż wiara winna móc znaleźć swoje uzasadnienie rozumowe. Człowiek bowiem jest z natury swej istotą rozumną. Ponieważ działanie myśli przebiega zgodnie z regułami, które należy określić, to istotnym źródłem trudności jest wyznaczenie dróg akceptowanych przez rozum prawdziwy będący pierwotnym i podstawowym światłem, które winno przewodzić człowiekowi na drodze życia.

¹ Por. A. Lang, *Die Wege der Glaubensbergründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (Cl. Baeumker, Beiträge, XXX 1-2, Münster 1931.

Gdy rozum budzi się do pełnego i przemyślanego działania, nie sposób uchronić go od zastanowienia się nad istotą swych przekonań. To, co należy do istoty rzeczy, nie może być zakazane przez ich autora. Łaska nie niszczy natury. Zastanawianie się nad wiarygodnością swych przekonań nie oznacza w żadnym przypadku zwątpienia czy słabości. Wiadomo wprawdzie, że większość ludzi nie dorasta do poziomu refleksji osobistej i autonomicznej. Niemniej wiara ludzi prostych opiera się również na własnych racjach, choćby pozostały one nieujawnione lub nieprzemyślane. Istnieje bowiem rozum wynikający z doświadczenia życiowego, rozum działający w globalnym procesie narastającego doświadczenia. Stanowi on swego rodzaju słuszną rękojmię przyzwolenia na wiarę.

Co więcej, wiara nie jest zjawiskiem czysto indywidualnym. Wspólna wiara tworzy Kościół — *congregatio fidelum*. Kościół głosi swoje posłanie we wrogim świecie, który zwalcza go w imię rozumu. Kościołowi nie braknie odpowiedzi. Nie może zabraknąć. Kościół może i powinien walczyć z przeciwnikiem jego własną bronią. Nie może być ucieczki na pustynię lub zamknięcia się w getcie.

Rozumowanie ważne dla doktryny chrześcijańskiej w swej ogólności, musi być tym bardziej słusne dla centralnego zdarzenia warunkującego istnienie Kościoła, a mianowicie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara” (1 Kor 15, 17).

Metoda

Czyż jedyną metodą przynoszącą gwarancję wyprowadzenia racjonalnych wniosków w stosunku do rzeczy, jest wyjaśnienie przyczynowe zjawisk? Czyż nauka przyrodnicza stanowi paradygmat, któremu winien wiernie podporządkować się każdy rzetelny proces poznawania? Ta pozytywistyczna teza głęboko zakorzeniła się w umysłowości nowoczesnej, choć kwestionowana ona była przez najwybitniejszych filozofów.

Głęboką intencją Kanta, który przewidział niebezpieczeństwo z niej wypływające, oraz Husserla, który był świadkiem zdobytego przez nią powodzenia, było odrzucenie jej w imię ratowania naszej cywilizacji. Teologia chrześcijańska z uporem broniła racjonalnego charakteru również innych metod nie dających się sprowadzić do metod nauk pozytywnych. Współczesna jednak myśl metanaukowa skłania się ku bardziej elastycznej postawie odrzucającej zarówno ostre przeciwności jak i wszelkie redukcjonizmy. Wszystkie zabiegi rozumu, którego mnogości przyrodzo-

nych praw i bogactw niewypowiedzianych nikt jeszcze nie zgłębił, są analogicznie tożsame.

B. Lonergan w swym znakomitym dziele *Insight* (Wgląd) bronił tezy, że paradygmat każdej myśli dającej się uzasadnić nie stanowi wydzielonej nauki, lecz jest „metodą transcendentálną” wyrażającą właściwą istotę rozumu; ciąg „pojęć transcendentálnych” (*experience, insight, judgment* — doświadczenie, wgląd, osąd) zaś ujawnia się uważnemu spojrzeniu „wewnętrznemu”².

Analiza powyższa pokrywa się z tendencją, która we współczesnej krytyce nauki, na tyle silnie zaznacza się, iż można mówić o swego rodzaju *consensus in fieri*. Dobrym duchem i niejako źródłem tej tendencji jest J. H. Newman, który jako pierwszy pokusił się na opis dróg jakie obiera myśl w swym wrodzonym dążeniu do pewności. Sam Bergson, w swoim bardziej radykalnym sprzeciwie w odniesieniu do stosowania w filozofii metody czysto dedukcyjnej, skłania się do innej metody, która opierając się „na cierpliwej obserwacji dostarczającej li tylko wyników przybliżonych, które cechuje nieskończona zdolność do poprawiania i uzupełniania..., zmierza przede wszystkim do określenia prawdopodobieństwa; a ponieważ wartość tego prawdopodobieństwa może wzrastać w sposób nieskończony, nieuchronnie prowadzi to do stanu praktycznie graniczącego z pewnością”³.

W metodzie, którą obieramy poniżej, nasze postępowanie będzie następujące: wychodząc z argumentu filozoficznego, który przyznaje nadziei na zmartwychwstanie prawdopodobieństwo uprzednie, zostanie rozwinięty argument teologiczny, mający wykazać jak bardzo idea zmartwychwstania wkomponowuje się logicznie w syntezę chrześcijańską, zasadzającą się na biblijnym pojęciu Boga i zbawczej boskiej Opatrzności. Rozpatrzona zostanie na zakończenie wartość danych biblijnych odnotowujących fakt zmartwychwstania Chrystusa. Jeżeli każdy z argumentów wzięty oddzielnie może być rozpatrywany li tylko w kategorii prawdopodobieństwa, to łączna ich zbieżność może już w uzasadniony sposób gwarantować nam pewność. Pragniemy za Newmannem podkreślić, że „prawdopodobieństwo uprzedzające” wynikające z kontekstu, w jaki przytaczane zdarzenie da się wpisać, nadaje wagi weryfikacji faktu historycznego, a niekiedy wręcz decydującej mocy.

² B. Lonergan, *In sight. A Study of Human Understanding*, London — New York — Toronto 1957; *Method in Theology*, London 1972. Pojęcie „transcendentálności” jest silniej opisowe u Lonergana niż np. u K. Rahnera.

³ H. Bergson, *L'energie spirituelle*, Paris 1932, s. 63 (zob. też s. 3—4).

Argument filozoficzny

Należy sobie na początku uświadomić fakt, że zmartwychwstanie Chrystusa jest zdarzeniem nie tylko historycznym lecz również eschatologicznym. Tryumf bowiem Pana nad śmiercią oznacza początek i wyobrażenie powszechnego zmartwychwstania wprowadzającego wiernych w życie wieczne stanowiące ostateczny przedmiot chrześcijańskiej nadziei. Nie sposób oddzielić od siebie dwóch wzmiankowanych znaczeń. Przeznaczeniem bowiem Chrystusa jest „aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29) oraz aby „zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20). Nadziei zmartwychwstania dotyczy właśnie nasz dowód.

W książce *Das Problem des Todes in der Philosophie*⁴ (Problem śmierci w filozofii), Georg Scherer usiłuje dowieść, że:

- a) problem śmierci stanowi centralny temat filozofii; śmierć, twierdzi Schopenhauer, jest „der eigentliche Genius oder der Musaget der Philosophie”⁵ (właściwym geniuszem lub przewodnikiem i przyjacielem filozofii);
- b) filozofia okazała się niezdolna do wypracowania zadowalającego rozwiązania postawionego problemu;
- c) nadzieja życia pozagrobowego przetrwała w historii ludzkości jako niepowstrzymany instynkt.

Zakończenie książki przywodzi na myśl wypowiedź Newmana w obronie głosu przyrody: „Our hoping is a proof that hope as such, is not an extravagance”⁶ (Nasze ufanie stanowi dowód, że nadzieja jako taka nie jest dziwactwem). Nadzieja jako fundamentalny dynamizm życia świadomego stanowi również punkt wyjścia, poddany szerokiej i uważnej analizie, rozważań Ernsta Blocha w jego kapitalnej książce *Das Prinzip Hoffnung*⁷. Jest rzeczą oczywistą, że „Utopia konkretna”, jako przedmiot nadziei ludzkiej, pozostaje dla autora marksistowskiego zamkniętą w granicach historycznych. Przyjmuje on jednak, iż śmierć stanowi bezlitosną antyutopię. Kolejne odpowiedzi na postawiony problem zawarte w jego książce, niezależnie od stopnia ich zrozumiałości — jeżeli w ogóle takowy w nich występuje — nie dadzą się pogodzić z materialistyczną filozofią historii. Końcowa porażka Blocha raczej sugerowałaby, iż nie istnieje rozwiązanie z tego świata. Należałoby zatem twierdzić w ślad za Pannenbergiem, że cha-

⁴ Darmstadt 1979.

⁵ Por. Scherer, s. 151.

⁶ J. H. Newman, *Grammar of Assent*, ed. Longmans, s. 344.

⁷ Frankfurt 1959.

rakterystyczne dla człowieka otwarcie na świat okazuje się być otwarciem na zaświaty. Dlatego też problem śmierci i życia pozagrobowego jest przedmiotem tabu w krajach komunistycznych⁸.

Innym aspektem fundamentalnego dynamizmu cechującego zjawisko człowieczeństwa jest nieskończona transcendencja „ego”, w szczególności odniesiona do poszukiwania Bytu w trzech wymiarach transcendentalnych (w rozumieniu klasycznym), którym na imię: dobro, prawda i piękno. *L'homme passe infiniment l'homme* (Pascal — człowiek nieskończenie przerasta człowieka). P. Blondel rzekłby, iż ten nieskończony ruch transcendencji prowadzi do faktycznej i prawnej porażki. Odtąd człowiek, poznawszy radykalną swą niemoc, znalazł się w sytuacji oczekiwania na odpowiedź, oczekiwania na objawienie, które może być tylko wspa- niałomyślnym darem transcendencji. Człowieka nurtują *intimations of immortality* (W. Wordsworth — obwieszczenia nieskończoności), ale o własnych siłach nie może on wprowadzić się w stan nieśmiertelności.

Z góry odpieramy zarzut jakoby filozofowie i teologowie przypisywali ludzkości uczucia, które są udziałem nielicznych, celem przeprowadzenia fałszywego wnioskowania uogólniającego. Wiadomo bowiem, że obiekt przyrodniczy rozpoznajemy w stanie jego pełnego rozkwitu. Celem określenia własności kwiatu, nie przystępuje się do opisu nasiona, lecz należy przebadać jego strukturę w pełni rozwoju. Zasadę powyższą należy tym bardziej odnieść do człowieka, że jego przymioty specyficzne nie są z góry określone w jakimś zarodku. Tkwią w nim jedynie potencjalne możliwości, które wolny czynnik może wyzwolić. Wolność stanowi warunek urzeczywistnienia się wszelkiej kultury. Wolność i kultura, wolność i historia są pojęciami współzależnymi. Człowiek jest powieściopisarzem własnego ja, i to pisarzem oryginalnym bądź plagiatorem (*Ortega y Gasset*). Jest on jednocześnie autorem i bohaterem opowieści własnego życia. „Das Leben soll kein uns gegeben er sondern ein von uns gemachter Roman sein” (Novalis). Człowiek zatem może odrzucić obowiązki stanu człowieczeństwa, nie poddawać się duchowej potrzebie poszukiwania siebie, zmusić do milczenia świadomość moralną zapraszającą do wolności autonomii.

Chodzi o przyjęcie lub odrzucenie wewnętrznego zaproszenia do stawania się tym, do czego człowiek został powołany; chodzi

⁸ Por. G. Scherer, *Der Tod als Frage an die Freiheit*, 1971, s. 36—52: wykład krytyczny doktryn dwóch polskich filozofów marksistowskich: A. Schaffa i L. Kołakowskiego, którzy podjęli tematykę sensu życia i śmierci jako zagadnień nie rozstrzygniętych w doktrynie marksistowskiej.

o dylemat życia oferujący do wyboru bądź drogę autentyczności osobowości przejmującej niezbywalną odpowiedzialność za własne człowieczeństwo, bądź drogę nieautentyczności jednostki bezwolnie tonącej w bezosobowej masie. Człowiek bowiem, to powołanie, za którym można pójść lub którego można się wyprzeć. Powołanie człowieka określa jego prawdziwą naturę. Pascal i Sartre są zgodni co do tego, niezależnie od przeciwstawności proponowanych odpowiedzi. Nie miejsce tutaj na analizę przyrodzonych i społecznych determinant, które skłaniają człowieka do rezygnacji w określonych warunkach ze swej godności. Dogłębna analiza niezadowolenia i urazy kryjących się za fasadą, wulgarności, szybko ujawniłaby, że w największej choćby masie popiołu ludzkiego upadku, nie gaśnie płomynek świadomości i zamysł zemsty. Jeżeli pragniemy zatem uzyskać odpowiedź na pytanie: „Kim jest człowiek?”, to należy zwrócić się z nim do człowieka autentycznego i wsłuchać się w świadectwo jego istnienia. W świetle odpowiedzi głoszonej, że człowiek to powołanie, nadzieja i porażka, dopiero posłanie zmartwychwstania przynosi odpowiedź stanowiącą, kojące i zadowalające rozwiązanie problemu niepokoju egzystencjalnego, który musi człowiek odczuwać w samotności czystej immanencji wobec zawsze bliskiej i niszczycielskiej śmierci.

Argument teologiczny

Zasługą teologii anglikańskiej w szczególności jest próba wykazania, że hipoteza chrześcijańska czy „przypuszczenie Abrahama” (H. A. Hodges) lepiej wyjaśnia, niż jakakolwiek inna hipoteza fakty ludzkiego doświadczenia. Chodzi po prostu o „filozofię chrześcijańską”⁹. Hipoteza ta, dowodzą wzmiankowani teologowie, wyjaśnia fakty życia ludzkiego w sposób najbardziej „zrozumiały”, spójny, najbardziej płodny dla życia i myśli. Jeżeli zatem doktryna zmartwychwstania zespala się czy wpisuje się w sposób doskonale logiczny w system bazujący na owej hipotezie, jest to równoznaczne ze zwiększeniem wartości jej antecedentnego prawdopodobieństwa. Ogólnie rzecz biorąc przyjmuje się, że fakt który wydaje się niezbędnym wewnątrz dowolnego

⁹ Spośród poważniejszych autorów należy wymienić sławnego arcybiskupa z Canterbury — W. Temple. Por. Jack F. Padgett, *The Christian Philosophy of William Temple*, The Hague 1974. Dalej wymienić należy: H. A. Hodges, *Christianity and the Modern World View*, London 1949; Edwin Lewis, *A Philosophy of the Christian Revelation*, London 1948; L. Hodgson, *Towards a Christian Philosophy*, London 1943; J. V. Langmead-Casserley, *The Christian in Philosophy*, London 1949.

systemu naukowego, staje się przez to *a priori* bardziej prawdopodobnym.

Ograniczyć się siłą rzeczy musimy do nakreślenia poniżej pobieżnego szkicu systemu, o który nam chodzi. Teologia jest przeżywaną wiarą religijną, *fides quaerens intellectum*. Budowana jest na pojęciu boskości. Niemniej spójność chrześcijańskiego *credo* nie może być utożsamiana ze spójnością systemu abstrakcyjnego, ale raczej przynależy do narracji, której principia są bardziej znakami niż aksjomatami, a logikę można by nazwać logiką osobową bardziej niż logiką zdań.

Wyznanie wiary zaczyna się od stworzenia świata przez wszechmogącego Boga Ojca, a kończy się na słowach: „Et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi”. Między tymi biegunami ma miejsce dramat Chrystusa, który jest dramatem człowieka i wszechświata. Gdyby zabrakło zakończenia, całość utraciłaby sens.

Pierwsza zasada naszej syntezy brzmi, iż Bóg jest miłością. Jest to miłość wieczna jednocząca w jednym Bogu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Miłość ta polega na spełnieniu swego życia w drugim: być i pozostać w drugim, wedle słów św. Jana. „... jak Ty, Ojcie, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno... Ja w nich, a Ty we Mnie!”. (J 17, 21 i 23). Jeżeli „być w Chrystusie, a Chrystus w nas” stanowi wyrażenie obcowania w miłości, to wieczne bytowanie Syna w Ojcu i Ojca w Synu, oznacza również związek miłości w wiecznym pochodzeniu stanowiącym o ich jedności w odrębności. Miłość, *vinculum universale perfectionis*, jest pierwszą kategorią ontologiczną dobrze rozumianego personalizmu.

Związek logiczny idei orzekającej, iż bycie Boga staje się płodne w tworzeniu świata skończonego, skupionego w skończonej zbiorowości osób, z pierwszą zasadą omawianej syntezy jest oczywisty, w niczym nie osłabiając jej charakteru tajemnicy. Bóg stworzył nas z jedyne go dopuszczalnego przez Niego powodu: z miłości *bonum diffusivum sui*. Oznacza to, iż Bóg nie stworzył nas ku własnej doskonałości — nie jest mu to potrzebne — lecz dla naszego dobra i na tym polega jego chwała, wyraz jego bytu — miłości. Być stworzonym na podobieństwo Jego oznacza zostać powołanym do upodabniania się do Niego w miłości.

Jeśli Bóg jest miłością, to zrozumieliśmy staję się nasze powołanie do miłowania Boga miłością ogarniającą w Nim wszystko co jest przez Niego miłowane: cały świat osób. Najbardziej logicznym wnioskiem wypływającym z powyższego jest, iż najwyższe nasze dobro, nasz cel ostateczny polega na uświęcającym z Nim obcowaniu.

Powołanie zakłada wolność: wolność, którą Bóg bezwzględnie uszanuje w imię tej samej miłości, która pchnęła Go do tworzenia. Z powyższego wynika, że osoba stworzona jest zdolna do odrzucenia zaproszenia do miłowania i że może zamknąć się w egoizmie niszczącym jej prawdziwą istotę zdeterminowaną powołaniem. *Prima definitio est ex fine.*

Już pobieżne spojrzenie na ludzkość i jej dzieje, pozwala na stwierdzenie, że odrzuciła ona *de facto* jako zbiorowość swoje powołanie. Obraz świata pokazuje nam ludzkość fatalnie podzieloną wskutek egoizmu, w skali indywidualnej, jak i społecznej. Zwykło się określać ten stan mianem grzechu pierworodnego. Widowisko dialektycznego rozwoju historii wprawia w osłupienie nawet niewierzących filozofów i neomarksistów. Max Horkheimer, założyciel *Frankfurter Schule*, w wywiadzie opublikowanym w styczniu 1970 roku w *Der Spiegel*, a następnie wydanym w postaci broszury zatytułowanej *Die Sehnsucht nach dem Ganz Anderen*, twierdzi, że wielkość judaizmu i chrześcijaństwa ma swe źródło w doktrynie grzechu pierworodnego, gdyż grzech ten ze względów oczywistych zdominował historię i nadal nad nią dominuje. Th. W. Adorno z kolei, w swym głównym dziele *Negative Dialektik*, nie może wyzwolić się z błędnego koła utworzonego przez konieczność wolności dla rewolucji i konieczność rewolucji dla wolności (błędne to koło odnajdujemy również u Herberta Marcuse'a), inaczej niż przez przyjęcie postulatu „irracjonalnej katastrofy” — swego rodzaju grzechu pierworodnego — sięgającego początków prehistorii rodzaju ludzkiego. Natura człowieka, którą można odczytać przy uważnym śledzeniu jego historii, nie może być prawdziwą i prymitywną jego naturą, którą dostrzec można w dalszym ciągu w niepowstrzymanym ruchu niezadowolenia, krytyki i *Sehnsucht*.

Nawet największym niedowiarkom zdarzają się chwile trzeźwości. Dialektyka heglowska, twierdzi Marcuse, gdzie wszystko rozwija się od wewnątrz, nie jest w stanie wyjaśnić historii. Musi ponownie nastąpić połączenie *Innerhalb'u* z *Ausserhalb'em*, do którego ten pierwszy odnosi się zawsze w dziejach¹⁰. Chrześcijanin doskonale rozumie te tajemnicze słowa. Aby stać się wolnym, człowiek potrzebuje wyzwolenia, którego nie jest w stanie dać sam sobie. Powracając do naszej zasady, ponownie należy zauważyć, jak idea wyzwalającej inicjatywy ze strony Boga harmonizuje z Nim logicznie, objawiając tym samym *sublimiori modo* głębokość miłości Bożej.

¹⁰ H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie des Gesellschaft*, Frankfurt 1969, ss. 185, 188, 190.

W świetle powyższych wywodów, chrześcijańska doktryna odkupicielskiego Wcielenia Syna Bożego ukazuje się nam teraz w całej swej prostocie i okazałej piękności. Po prostu wymaga tego „logika osoby”. Ekstacyjny podziw musi wywołać widok zstępowania Boga (*descendit de coelo*) w dwóch stopniach poniżenia i *kenosis* — przyjęcie „postaci sługi” oraz „śmierć krzyżowa” (Flp 2, 7 i 8) — stanowiących najdoskonalszy wyraz samopoświęcenia, którego gotowość przenika dynamikę wszelkiej miłości prawdziwej.

Lecz Chrystus zmartwychwstał, aby ponownie otworzyć nam drogę do przeznaczenia, dla którego zostaliśmy stworzeni. Śmierć i zmartwychwstanie są wyróżnionymi chwilami jednego ruchu. Zespolonym z Nim w żywej wierze przyszło nam umrzeć z Nim i w Nim na krzyżu, aby ponownie w Nim i z Nim ożyć w Jego zwycięstwie nad śmiercią — co symbolizm rytuału chrztu wyraża ze szczególną prostotą i pięknem prawdy. „Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukáže Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale” (Kol 3, 3 i 4). Wrócimy na łono Trójcy Świętej, z której zostaliśmy poczęci miłością, która jest Bogiem.

Argument historyczny

Nie będziemy rozwijać tego argumentu, gdyż bardziej wytrawni egzegeci podejmują ten temat. W niniejszym artykule ograniczymy się zatem do podania dwóch uwag. Pierwsza uwaga dotyczy aktualnego stanu omawianej kwestii. W niedawno opublikowanej książce, profesor Br. L. Hebblethwaite z Cambridge stwierdza, że „dzisiejsza teologia chrześcijańska może słusznie wnioskować, iż krytyczne odtworzenie życia i nauczania Jezusa, w świetle wpływu, jaki wywarł na swoich bezpośrednich następców oraz na wspólnoty, które powstały po jego śmierci i stwierdzonym Zmartwychwstaniu, nie stanowi tak trudnego zadania, jak to było udziałem uczniów, którzy czuli, że przyszło im borykać się z trudnościami w przyjęciu wiary wielkanocnej”¹¹. Trzeba sobie uświadomić, że dwadzieścia lat po zdarzeniu wielkanocnym utrwaliła się mocno tradycja według której Chrystus „zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim aposto-

¹¹ Br. L. Hebblethwaite, *The Problems of Theology*, Cambridge 1980, s. 111.

łom...” (1 Kor 15, 4-7). Jeśli dobrze się nad tym, zastanowić, to zbyt niedorzecznym wydaje się, aby tradycja odnośnie punktu węzłowego wiary chrześcijańskiej była jedynie wynikiem ukształtowania się pobożnych legend. Zgodnie z opisem zawartym w Dziejach Apostolskich, lekliwi towarzysze Jezusa w ziemskiej Jego podróży musieli otrzymać przekonujące dowody dopasowane do ich ekstrawersyjnych umysłowości. Każda inna hipoteza grzeszy brakiem poważniejszego uzasadnienia, gdyż nie zapominajmy, iż chodzi tu nie o jakiś uboczny szczegół, ale o centralny moment posłania pierwotnego chrześcijaństwa i źródło energii, od którego poszło głoszenie ewangelii w całym świecie hellenistycznym. Podobnie jak *credo* traci sens bez doktryny zmartwychwstania eschatologicznego, tak chrześcijaństwo załamałoby się gdyby pierwsi uczniowie nie opierali pewności zmartwychwstania na faktach w ich oczach niepodważalnych. „Każda strona Ewangelii, jak również każda strona Listów aż po Apokalipsę św. Jana, zostały napisane przy założeniu, że Chrystus ukrzyżowany zmartwychwstał wskutek interwencji Boga; że Ukrzyżowany żyje i działa — do naszych dni i do końca świata”¹².

Druga uwaga jest mniej ważąca. Odwołuje się ona do rozsądku, do zdolności rozpoznawania wykształconej w doświadczeniu literackim. Umysł wyćwiczony w krytyce literackiej odbiera zupełnie inaczej opowieść prawdziwą i legendę. Odwołam się tutaj do tekstu R. A. Schrödera, poety i tłumacza Homera, Wergiliusza i innych wielkich klasyków. Schröder nawrócił się na wiarę chrześcijańską po wielokrotnym odczytaniu opisów ukazania się Chrystusa Zmartwychwstałego: „Zastanawiałem się, jako poeta i znawca wielkich osiągnięć w swoim zawodzie, czyż poważnie mogę rozważać możliwość, iż opisy spotkania w Emaus czy scena połowu ryb w ostatnim rozdziale Ewangelii św. Jana, są wymyśloną historią przekazaną „dla pobożnych celów”. Gdyż najmniejsza nawet wątpliwość musiałaby do takiego wniosku skłaniać. Za każdym jednak razem byłem zmuszony stwierdzić: jako znawca swego rzemiosła, jestem zmuszony w swojej dobrej wierze i sumieniu wykluczyć hipotezę fikcji...

Nadziemska wzniosłość tekstów, radosne a zarazem tak głębinowe i transcendentalne światło spływające na wszystkich, trafność i moc każdego słowa, majestatyczne ograniczenie się do niewątpliwie ważnej i koniecznej treści... nawet wówczas (przed nawróceniem) byłem zmuszony przyznać, iż nieznanne mi było takie

¹² Karl Guterod, *Die Auferstehung Jesu im neuen Testament*, Stuttgart 1969, s. 11.

arcydzieło mojej sztuki, które wytrzymałoby porównanie w dowolnym punkcie...

Nikt z nas (było to publiczne czytanie Pisma) nie uczynił wówczas spostrzeżenia, że opisy wydarzeń w pobliżu grobu każdorazowo różniły się nieco. Przeciwnie, wydało się nam, iż rzucało to jaśniejsze i bardziej miłe światło na charakter bezpośredniej relacji opisanych faktów”¹³. *Unicui que in sua arte credendum*.

Wnioski

Moim zdaniem, tego rodzaju argumentacja przez zbieżność może zadośćuczynić najsurowszym wymogom racjonalnej wiarygodności. Można, rzecz jasna, zatrzymać się na progu skoku w tajemnicę przyzwolenia na wiarę. Żaden konkretny argument nie zrodzi automatycznie pewności w żywym umyśle. Newman dobrze o tym wiedział, gdy podkreślał konieczność zaistnienia pierwiastka woli w genezie wszelkiego osobistego przekonania¹⁴. W przypadku wiary, ratunek *illuminating grace*¹⁵ jest niezbędny. Rozum może nas zaprowadzić do wrót wiary, skłonić nas do aktu przyzwolenia, przygotować nas do ostatecznego aktu osobistego. Ostateczna decyzja jednak, która wprowadza nas w świat szczęśliwej wiary zawsze znajduje swe źródło w tajemniczym natchnieniu wiary.

tłum. Andrzej Janik

¹³ Von Grund auf verwandelt, w: W. Bachmann, *Glauben und Leben*, Bad Salzflun, wyd. 2, 1965, s. 10 i 19.

¹⁴ Por. M. Jamie Ferreira, *Doubt and Religious Commitment, The Role of the Will in Newman's Thought*, Oxford 1980.

¹⁵ Por. Piękne kazanie Newmana w *Discourses to Mixed Congregations*, wyd. Longmans, s. 169—191.