

KS. STANISŁAW NAGY SCJ

APOLOGETYKA CZY TEOLOGIA FUNDAMENTALNA?

Nurt głębokich przeobrażeń obejmujących nauki teologiczne¹ nie ominął, rzecz zrozumiała, wyjątkowo wrażliwej na dokonujące się w świadomości człowieka przemiany apologetyki. Wiadomo zaś, że przemiany te w obecnej dobie osiągnęły zaskakujące rozmiary. Nic więc dziwnego, że i współczesna apologetyka stanęła przed koniecznością dokonania w swojej strukturze zasadniczych korektur i uzupełnień. Skomplikowana, związana z tym problematyka podjęta ostatnio przez szereg wybitnych fundamentalistów w jakiejś mierze skupia się wokół sprawy przyjęcia przez apologetykę tradycyjną nazwy i statusu teologii fundamentalnej. Zamierzeniem niniejszego artykułu jest krytyczne przedstawienie genezy i aktualnego stanu debaty toczącej się od pewnego czasu na ten temat w kręgu katolickiej fundamentalistyki, a w końcowych wnioskach wysunięcie pewnego wachlarza propozycji mogących pomóc w stworzeniu właściwego poglądu na przyszły kształt katolickiego systemu apologetycznego.

1. U ŹRÓDEŁ KRYZYSU

To, że apologetyka przeżywająca ciężką próbę, pierwszą od momentu jej skryształizowania się na przełomie XIX i XX w., stanęła w obliczu konieczności gruntownej przebudowy, jest dzisiaj sprawą bezsporną. Dla każdego, kto choćby z grubsza śledzi głębokie przemiany na terenie jak najściślej z apologetyką związanych dyscyplin, jakimi są teologia, biblistyka i historia, jest sprawą całkowicie jasną, że pozostający zawsze w stałym

¹ Interesujący przegląd związanej z tym aktualnej problematyki dają następujące wydawnictwa: *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968; *La Théologie de renouveau*, t. I, II, Paris 1968; A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964; J. M. Connolly, *Le renouveau théologique dans la France contemporaine*, Paris 1966; A. Kerkwoorde OSB et O. Rousseau OSB, *Le mouvement théologique dans le monde contemporain*, Paris 1969; H. Zahrl, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*, Paris 1969; *Bilan de la Théologie du XX^e siècle*, t. I, II, Paris 1970—1971.

kontakcie z życiem katolicki system obrony i uzasadniania wiary, nie może zostać na pozycjach tradycyjnego ujmowania poszczególnych ogniw tegoż systemu. Czołówka fundamentalistów katolickich obecnej doby nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, że przebudowa musi być bardzo szeroka i bardzo gruntowna. Zacytujmy w tym względzie jednego tylko autora, klasycznego fundamentalistę, który ma wszelkie dane, żeby być w pełni zorientowanym w sytuacji. Idzie o R. Latourella, który w jakżeż wymownie zatytułowanym artykule: „Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej” stwierdza bez ogródek: „Bieżące doświadczenia w Europie czy Ameryce ukazują, że teologia fundamentalna nie ma obecnie innej alternatywy, jak ulec rozkładowi i zniknąć lub zacząć zgoła nowe życie”². Autor ilustruje tę niewątpliwie dramatyczną diagnozę faktami już to całkowitej likwidacji, już to rozparcelowania problematyki apologetycznej pomiędzy różne działy ściśle pojętej teologii³. Choć nie tak jaskrawo, to przecież w tym samym świetle widzą sprawę apologetyki współczesnej, tej miary autorytety co H. Fries⁴, H. Bouillard⁵, H. Lais⁶, G. Söhngen⁷, A. Kolping⁸, K. Rahner⁹, czy wreszcie J. H. Walgrave¹⁰. Nie da się więc zaprzeczyć, że apologetyka stanęła wobec nieodpartej konieczności przeprowadzenia gruntownej rewizji swoich założeń, a w każdym razie doprecyzowania swojego statusu dyscypliny teologicznej.

Trzeba bowiem otwarcie stwierdzić, że mimo podjętych w swoim czasie rzetelnych wysiłków natury metodologicznej, zmierzających do określenia naukowego statusu apologetyki w kręgu nauk teologicznych, mimo że wyjaśniono sporo zagadnień dotyczących struktury apologetyki (przedmiot, metody), to przecież pozostały jeszcze takie, których nie wyjaśniono do końca, co nie mogło na dłuższą metę nie spowodować kryzysu, czy choćby tylko poważnego napięcia¹¹. Choć źródła współczesnego kryzysu apologetyki w jakiejś mierze tkwią w przeobrażeniach dokonujących się na terenie dyscyplin pokrewnych, to przecież w zasadniczej mierze trzeba je upatrywać w niedoprecyzowaniu szeregu elementów apologetyki

² „Concilium”, 6-10 (1969) 24.

³ Tamże.

⁴ *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*. „Concilium”, 6-10 (1969) 31-39.

⁵ *Logique de la foi*, Paris 1964, s. 15-45.

⁶ *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956, s. 7-41.

⁷ *Fundamentaltheologie*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. IV, s. 452 nn.

⁸ *Fundamentaltheologie*, t. I, München 1968, s. 23 nn.

⁹ *Dogmatik*, [W:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. III, s. 448 nn.; *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg im Br. 1969, s. 51-96.

¹⁰ *Parole de Dieu et Existence*, Paris-Tournai 1967, s. 198-228; *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*, „Concilium”, 6-10 (1969) 39-46.

¹¹ Por. J. Schmitz, *La Théologie fondamentale*, [W:] *Bilan...*, t. II,¹ s. 12.

jako autonomicznej dyscypliny teologicznej. Stan taki sprawiał, że te nie dość wyjaśnione punkty stawały się łatwo punktami zapalnymi powodującymi w apologetyce poważny kryzys, jak to stało się obecnie.

Pierwszym z tych punktów była sprawa nadprzyrodzoności i racjonalności wiary. Zawsze zdawano sobie jasno sprawę z tego, że wiara musi koniecznie posiadać obydwa te przymioty. Właściwie jednak nigdy nie wyjaśniono dokładnie na czym one mają polegać i, co niemniej ważne, jak przy pozornej ich antagonistyczności są one ze sobą do pogodzenia.

Wiara bowiem, jak wiadomo, jest w swej istotnej treści dziełem łaski zbawiającego Boga, owocem danym z Jego dobrej woli, z którego, jak ze ziarna, wyrasta cały organizm życia nadprzyrodzonego¹². Jakikolwiek więc przymus, jakakolwiek mechaniczna konieczność determinująca Boga do udzielenia człowiekowi nadprzyrodzonego daru łaski musi być wykluczona. Ostatecznie bowiem człowiek nigdy nie będzie sprawcą i autorem swojej wiary, choć będzie jej podmiotem i posiadaczem. Autorstwo w tej dziedzinie jest wyłączną domeną zbawiającego Boga. I tu właśnie tkwi pierwszy poważny szkopuł godzący w sens i przeznaczenie apologetyki. Jakkolwiek pojęłoby się jej rolę, to ostatecznie zawsze rola ta polegać będzie na jakimś, będącym dziełem człowieka, uprawomocnieniu wiary. Jeżeli bowiem takim uprawomocnieniem wiary apologetyka nie jest, to stanowi zbędny luksus, co najwyżej przysługę oddawaną tym, którzy nie wierząc wysuwają przeciwko niej niesłuszne zarzuty. W przekonaniu poprawnie wierzącego człowieka jest zgoda inaczej; ma on mianowicie jasną świadomość, że uprawomocnienie wiary na drodze logicznej (co niekoniecznie musi oznaczać spekulatywną) motywacji, stanowi życiową konieczność jego postawy, jego wiary. Konieczność ta jednak, stanowiąca niezbędny element wiary, prowadzi do nieuniknionej, jak się zdaje, konfrontacji z nadprzyrodzonym charakterem wiary. Uprawomocnienie bowiem wiary, a więc jej racjonalność, jest stwierdzeniem przez samego człowieka logicznej konieczności wierzenia, a tymczasem nadprzyrodzony charakter wiary zwraca uwagę na jej pełną darmowość, pochodzenie z Bożej łaskawości. Czy te dwa elementy są do pogodzenia? Na pewno tak, ale na jakiej zasadzie? Według jakiego klucza? — Oto problem, który trzeba wyjaśnić, jeżeli apologetyka ma mieć pewne, określone miejsce w katolickim systemie teologicznym.

Drugi, choć już nie tak poważny jak poprzedni, szkopuł stanowi dla apologetyki w kontekście problemu wiary sprawa jej wolności¹³. Wiara

¹² Por. D. 1789; 1791.

¹³ Por. Schmitz, art. cyt., s. 18-19. Zagadnienie to podjął ostatnio w wartościowej rozprawie G. Muschalek, *Glaubensgewissheit in Freiheit*, Freiburg im Br. 1968.

jest wielorako złożonym aktem świadomości ludzkiej, jest życiową decyzją człowieka, formułującą określoną odpowiedź na zamkniętą w tajemnicy Objawienia interpretację miłującego Boga. Jeżeli ma to być decyzja rzeczywiście wolna i zasługująca, to czyż może ona być w jakiegokolwiek mierze uwarunkowana, swoiście obciążona faktem jej logicznej oczywistości, która ostatecznie stanowi główny cel apologetyki? I w tym więc punkcie jest sporo do wyjaśnienia, jeżeli apologetyka ma pozbyć się poczucia zagrożenia.

Jest wreszcie trzeci punkt zapalny, którego niewyjaśnienie czy nieprecyzyjne ujęcie prowadzi do zamieszania, nieporozumień i zakwestionowania apologetyki. Stanowi go problem stosunku apologetyki do teologii¹⁴. Teologia stanowiąca metodyczne i naukowe, a więc w określony i ustalony sposób prowadzone badanie treści objawienia przy całej swej wewnętrznej autonomii, swoistości i dostojności w podwójnym wymiarze uwarunkowana jest przez uprzednio przeprowadzony wywód apologetyczny. Obarczona jest taką koniecznością ze względu na fakt, że stanowi dziedzinę tkwiącą całą swoją zawartością w rzeczywistości wiary, której jest tylko przedłużeniem i pogłębieniem¹⁵. Analiza treści objawienia jest bowiem logicznie i psychologicznie możliwa i sensowna, gdy dokonujący tej analizy teolog przekonany jest o tym, że to co bada, jest rzeczywiście prawdą i to prawdą objawioną. Pozbawiony takiego przekonania byłby kimś zabawiającym się bezproduktywną żonglerką umysłową. Sprawcą zaś takiego przekonania chce być właśnie apologetyka.

Ale teologia z innego jeszcze tytułu ma zapotrzebowanie na operację myślową o charakterze apologetycznym czy jak kto woli przedteologicznym, przeddogmatycznym, której przedmiot stanowić będzie związana jak najściślej z tajemnicą i treścią objawienia specyficzna dialektyka poznania teologicznego. Rola więc poznania apologetycznego polegać będzie po pierwsze na ustaleniu faktu istnienia takiej dialektyki jako zasady obowiązującej z ustanowienia Bożego, a po drugie na określeniu jej istotnych elementów składowych. Jedno i drugie „gatunkowo” różni się i ustępuje

¹⁴ Z nowszej literatury w tym względzie godnymi uwagi są: E. Gössmann, *Fundamentaltheologie und Apologetik*, [W:] E. Neuhäusler und E. Gössmann, *Was ist Theologie?* München 1966, s. 25-52; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Paris 1962; *Situation et tâches présentes de la Théologie*, Paris 1967; H. Bouillard, *Le sens de l'apologétique*, „Bulletin du Comité des Études” 35 (1962), s. 311-327; A. Kolping, *Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht*, „Theologie und Glaube”, 54 (1964) s. 115-126; tenże, *Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie*, „Münchener Theologische Zeitschrift”, 15 (1964) s. 62-69; R. Latourelle, *Théologie science du salut*, Bruges-Paris 1968, s. 101-116; A. Locatelli, *L'insegnamento della Teologia fondamentale nel rinnovamento degli studi teologici*, „La Scuola Cattolica”, 95 (1967) s. 92-123.

¹⁵ Por. Latourelle, dz. cyt., s. 39-44.

operacji poznania teologicznego, ale jedno i drugie jest dla tej operacji niezbędne. Fakt zatem istnienia swoistej korelacji między teologią w ścisłym sensie a poprzedzającym ją wywodem apologetycznym jest oczywisty¹⁶. W dalszym ciągu jednak nie wyjaśniona jest treściowa zawartość tej korelacji, powodując napięcia i zamieszanie po jednej i drugiej stronie¹⁷. Teologia słusznie podkreśla swoją zasadniczą odrębność metodologiczną i swoją istotną niezależność w stosunku do apologetyki, grającej w tym wypadku rolę dyscypliny wstępnej, wprowadzającej coś w rodzaju propedeutyki, ale nie może zanegować niezbędności apologetyki dla poprawności jej własnych wywodów, co daje tej ostatniej pozycję szczególną, którą trzeba dokładnie opisać i jasno sprecyzować, jeżeli apologetyka ma poprawnie spełniać swoje zadania i nie być kłopotliwym ciężarem dla dogmatyki. Tego zaś dotąd nie dokonano, nic więc dziwnego, że niektórzy teologowie nie widzą sensu jej istnienia i upatrują w niej zagrożenie dla ściśle rozumianej teologii.

Zarysowany zestaw głębokich przyczyn kryzysu apologetyki, wpływających z niedopracowania jej struktury naukowej, nie jest bynajmniej kompletny. Zasygnalizowane jednak trzy zagadnienia zdają się stanowić główne punkty debaty, która dwukrotnie w obecnym wieku usiłowała wyjaśnić strukturę apologetyki i uzasadnić jej potrzebę.

2. PIERWSZA DEBATA NAD TEOLOGIĄ FUNDAMENTALNĄ

Po raz pierwszy teorią apologetyki żywiej zainteresowano się na przełomie XIX i XX w.¹⁸. Katolicka myśl teologiczna w tym czasie dysponowała już zwartym wywodem apologetycznym, nastawionym przede wszystkim na polemikę z protestancką antyeklezjalnością i racjonalistycznym agnostycyzmem. Powstanie takiego wywodu dyktowało samo życie, które — rzecz jasna — daleko bardziej interesowało się stworzeniem potrzebnego i skutecznego narzędzia konfrontacji z przeciwnikami, aniżeli refleksją nad teoretycznymi zasadami apologetyki, jako odrębnej dyscypliny naukowej. W oparciu o doktrynę I Soboru Watykańskiego na temat wiary, cudu i roli rozumu w poznaniu religijnym¹⁹, ukształtował się pogląd na meto-

¹⁶ Ostatecznie zgadza się na to i C. Geffré (art. cyt., s. 18-19) choć nie darzy apologetyki zbyt dużym szacunkiem i pojmuje ją swoiście.

¹⁷ Jaskrawym tego dowodem jest wzmiankowany numer „Concilium” poświęcony omówieniu współczesnej apologetyki, w którym każdy prawie z autorów lansuje własne, różniące się od innych rozwiązanie tego zagadnienia.

¹⁸ Por. Schmitz, art. cyt., s. 12-22; C. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, „Concilium” 6-10 (1969) s. 9-23; K. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1950², s. 264-368.

¹⁹ Por. D. 1789, 1794, 1790, 1813.

dologiczny status apologetyki, który można streścić w czterech następujących punktach:

1. apologetyka przynależy do kręgu dyscyplin teologicznych, ale jest dyscypliną *sui iuris* zarówno ze względu na cel, jak i na metodę, jaką się posługuje,

2. główne zadanie apologetyki to: a) racjonalne usprawiedliwienie podstawy wiary akceptującej objawienie chrześcijańskie jako w pełni wiarygodne, b) określenie principów leżących u podstaw rozumowania teologicznego i c) skuteczne przeciwstawienie się opozycji racjonalistyczno-innowierczej,

3. cele swoje osiąga apologetyka na drodze racjonalnej (a nie teologicznej) analizy rzeczywistości cudów i prorocत्व Chrystusowych, historycznej analizy faktów eklezjologicznych i znamion Kościoła, co czyni z niej dyscyplinę o charakterze na wskroś obiektywnym i historycznym,

4. tak pojęta apologetyka jest nauką kościelną, bo prócz tego, że służy Kościołowi, swoje wywody prowadzi pod okiem Kościoła²⁰.

Ten obiektywistyczno-historyczny schemat wykładu apologetycznego, mimo że stale, i nieraz gwałtownie, atakowany jako teoretyczny status apologetyki, stosowany był w praktyce, on też niemal wyłącznie inspirował sporą, jak na tamte czasy, ilość podręczników apologetyki i co za tym idzie uniwersytecko-seminaryjne wykłady tego przedmiotu²¹. Nie od rzeczy będzie również dodać, że tak apologetyka jako dyscyplina broniąca słuszności katolickiej wizji chrześcijaństwa, jak i naszkicowany jej typ, cieszył się uzasadnieniem i poparciem oficjalnego zwierzchnictwa kościelnego²².

Ta uprzywilejowana sytuacja apologetyki tradycyjnej nie oznaczała bynajmniej generalnej dla niej aprobaty. Wręcz przeciwnie, raz po raz odzywały się głosy krytyczne pod jej adresem. Generalną jednak i pasjonującą debatę nad apologetyką tradycyjną zainicjował M. Blondel. Rola Blondela w tej mającej kluczowe znaczenie dla apologetyki debacie była niewątpliwie pierwszoplanowa i decydująca²³. Trzeba powiedzieć więcej:

²⁰ Pierwszym, który, jak się zdaje, w ten sposób sformułował status apologetyki naukowej na terenie niemieckim był F. Hettinger w swoim *Lehrbuch der Fundamental Theologie* (Freiburg im Br. 1913³). Na terenie francuskim uczynił to samo X. M. Bachelet (*Apologétique*, [W:] *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, s. 189-251).

²¹ Por. Schmitz, art. cyt., s. 12.

²² Wiązało się to ściśle ze sprawą poglądu na jedność i jedyność prawdziwego Kościoła, poglądu który lapidarnie sformułowany został w encyklice *Mortalium animos*. Por. R. Aubert, *Les étapes de l'oecuménisme catholique depuis le Pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II*, [W:] *La Théologie du renouveau*, t. I, Paris 1968, s. 291-298.

²³ Por. Aubert, *Le problème...*, s. 277 nn.

poglądy wielkiego myśliciela francuskiego były tak płodne, że niewyczerpane do końca w tamtej debacie, stały się pożywką pierwszej jakości w debacie współczesnej.

Wracając jednak do debaty nad apologetyką po pierwszej wojnie światowej trzeba zauważyć, że jej punktem wyjścia była w zasadniczej mierze filozofia, która przeniknęła naukowe środowiska zwłaszcza francuskie. Chodziło o reminiscencje kantowskiego subiektywizmu, akcentującego w procesie poznawczym rolę podmiotu poznającego, co w konkretnym przypadku Blondela i jego doktryny zamknięte zostało w systemie immanencji. To, co trzeba z całym naciskiem podkreślić u Blondela, to nastawienie apologetyczne w uprawianej przez niego filozofii²⁴. Jak stwierdza Schmitz: „W ciągu całej swojej długiej kariery życiowej [...] Blondela ożywiało pragnienie opracowania takiej filozofii, która odruchem naturalnym swojej wewnętrznej struktury otwierałaby się na chrześcijaństwo”²⁵. Blondel nie odrzucając bynajmniej i nie skazując na banicję apologetyki tradycyjnej, stwierdzał jednak jej praktyczną niewystarczalność i niemożność doprowadzenia człowieka do wiary, proponując zastosowanie przede wszystkim apologetyki subiektywnej, bazującej na analizie psychofizycznej struktury natury człowieka i zmierzającej do wykrycia w najgłębszych jej pokładach nieprzepartych dążeń, znajdujących swoje pełne zaspokojenie w rzeczywistości chrześcijaństwa²⁶. Konkretny człowiek dopiero bowiem wtedy realnie skłonny jest do zainteresowania się na serio faktem objawienia chrześcijańskiego, gdy stwierdzi i przeżyje istnienie w sobie niezaspokojonych dążeń metafizycznych immanentnych i dostrzeże realną szansę zaspokojenia ich właśnie w chrześcijaństwie. Dopiero wtedy otwiera się możliwość uprawiania apologetyki obiektywistycznej, skupiającej swoją uwagę na realnie istniejącej, historycznej rzeczywistości objawienia chrześcijańskiego, będącego faktem zewnętrznym w stosunku do immanentnej egzystencji ludzkiej²⁷. Wynikał z tego szereg zasadniczych konsekwencji. Pierwsza z nich to degradacja apologetyki tradycyjnej do roli ogniwa wtórnego w wywodzie apologetycznym na korzyść apologetyki subiektywnej, odgrywającej rolę ogniwa pierwszoplanowego. Konsekwencją drugą stanowi fakt szerszego, o ile nie totalnego, zaangażowania egzystencji ludzkiej w przewodzie apologetycznym, w przeciwieństwie do apologetyki obiektywistycznej, klasycznej, skupiającej swoją uwagę wyłącznie na

²⁴ Jest to rzadki zaiste wypadek, że filozof, myśliciel, wysokiej rangi uczyony, upatruje swoje powołanie życiowe w obronie i uzasadnianiu prawdziwości chrześcijaństwa. Podobny i to również wywodzący się z terenu francuskiego przypadek stanowi J. Guitton.

²⁵ Art. cyt., s. 16.

²⁶ Por. Schmitz, j.w.

²⁷ Por. Aubert, dz. cyt., s. 287-292.

pierwiastkach intelektualnych. Trzecią wreszcie cechą stanowiska Blondela, godną szczególnej uwagi, jest swoisty pragmatyzm wywodu apologetycznego, nastawionego wyłącznie na skuteczne doprowadzenie człowieka do wiary. Pociąga to za sobą całkowite niemal pominięcie związków apologetyki z teologią, związków którym apologetyka tradycyjna poświęcała stosunkowo sporo miejsca ²⁸.

Jak widać, spośród trzech wymienionych na początku zapalnych punktów teorii apologetyki Blondel podjął w pierwszym rzędzie, o ile nie wyłącznie, problem jakości przesłanek stosowanych w wywodzie apologetycznym. Inni autorzy, niewątpliwie pod mniej lub więcej bezpośrednim wpływem Blondela, podjęli również dwa pozostałe palące problemy apologetyczne ²⁹. W grę wchodzi tu dwa znane w historii apologetyki nazwiska z okresu lat dwudziestych obecnego wieku: A. Gardeil ³⁰ i P. Rousselot ³¹, a w latach trzydziestych M. Masure ³².

Gardeil zapisał się w dziejach apologetyki lansując podział wiarygodności objawienia chrześcijańskiego na naturalną (przyrodzoną) i nadprzyrodzoną, oraz wyznaczając apologetyce za przedmiot wiarygodność naturalną objawienia. Do tego dodać trzeba proponowany przez niego podział apologetyki, paralelnie do potrójnej wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, na „apologetykę naukową”, „teologię apologetyczną” i „apologetykę subiektywną” ³³. Na szczególną uwagę zasługuje ta trzecia sugestia Gardeila, ponieważ oprócz ciekawego rozróżnienia apologetycznego, dotyka ona doniosłego z punktu widzenia apologetyki — jako teologii fundamentalnej — problemu jej relacji do teologii, zwłaszcza teologii dogmatycznej. Przez apologetykę naukową rozumie więc Gardeil apologetykę klasyczną, która — jak powie Schmitz — „ma za zadanie ściśle uzasadnienie wiarygodności objawienia” ³⁴, ale choć zadanie to może i faktycznie spełnia, nie ma — zdaniem Gardeila — zbyt dużego znaczenia. Jego bowiem interesuje przede wszystkim „teologia apologetyczna”, będąca dyscypliną usiłującą uzasadnić i wykazać wiarygodność katolickiego dogmatu

²⁸ Por. Schmitz, art. cyt., s. 21.

²⁹ Por. Aubert, j.w. s. 317-337.

³⁰ *La crédibilité et apologétique*, Paris 1908; Por. Aubert, dz. cyt., s. 392-450.

³¹ Swoje poglądy sformułował on w dwu zasadniczych artykułach: *Les yeux de la foi*, „Revue des Sciences Religieuses”, 1 (1910) 241-259, 444-475; *Remarques sur l'histoire de la notion de foi naturelle*, RSR IV (1913), 1-36; Por. Aubert, dz. cyt. s. 451-511.

³² Swoją „apologetykę znaku” zaprezentował on w serii artykułów publikowanych w latach 1932-1934 w „Revue Apologétique”, które następnie zostały zebrane w pozycję książkową pt. *La grand' route apologétique*, Paris 1939; Por. Aubert, j.w., s. 490-494.

³³ Por. Aubert, dz. cyt., s. 396-401.

³⁴ Por. dz. cyt., s. 21.

w ogóle³⁵. Składa się na to i ustalenie pricipiów badania teologicznego, i teologiczna analiza treści objawionej w aspekcie jej niesprzeczności i możliwości przyjęcia przez umysł ludzki³⁶. Stanowisko Gardeila prowadzi nieuchronnie do dwu doniosłych dla apologetyki konsekwencji, a mianowicie do uwydatnienia w niej rysu apologetycznego, o ile wręcz nie uczynienia z niej apologii prawdy objawionej, oraz do umieszczenia apologetyki w kręgu ściśle pojętych dyscyplin teologicznych. Poglądy Gardeila niemal w całości zaakceptował, nadając im postać zwartego systemu, R. Garrigou-Lagrange broniący zdecydowanie prawa i obowiązku refleksji teologicznej do uzasadniania swoich pricipiów wyjściowych oraz do obrony racjonalności analizowanej przez nią treści objawionej³⁷.

Wkład Rousselota w debatę apologetyczną skupił się na trzecim wielkim problemie struktury apologetyki, który stanowi rola łaski w procesie zaangażowania wywodu apologetycznego w powstanie nadprzyrodzonego aktu wiary³⁸. Pozostaje to w ścisłym związku z zagadnieniem obiektywnej wartości argumentacji apologetycznej. Występując przeciwko sztucznemu rozdzielaniu wiarygodności naturalnej i nadprzyrodzonej objawienia — i co za tym idzie, wiary przyrodzonej i nadprzyrodzonej — Rousselot był zdania, że punktem wyjścia nadprzyrodzonego aktu wiary jest krytyczna analiza przez rozum, uwrażliwiony w zasadniczy sposób na znajdujące się w płaszczyźnie miłości elementy dobra, sprawdziany wskazujące na istnienie faktu objawienia. Ażeby jednak doszło do faktycznego stwierdzenia tego faktu, niezbędne jest zadziałanie łaski — sama więc analiza sprawdzianów objawienia nie wystarczy — które jednak nie polega ani na zaistnieniu nowych sprawdzianów, ani na uzupełnianiu sprawdzianów będących przedmiotem uwagi przewodu apologetycznego, ale na ich nowym oświetleniu i uwypukleniu zawierającej się w nich mocy i obiektywnego znaczenia³⁹. Rousselot idzie jeszcze dalej i twierdzi, że oceny kryteriów objawienia jako znaków niezawodnie je weryfikujących dokonać może tylko człowiek wierzący, a więc ten, który zaakceptował rzeczywistość nadprzyrodzoną w stosunku do której kryteria są elementami towarzyszącymi. Niech tu jeszcze raz zabierze głos doskonale zorientowany Schmitz: „Oczy, które pozwalają uznać objawienie chrześcijańskie jako

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. A u b e r t, dz. cyt., s. 426-428.

³⁷ *De Revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*, vol. I, Roma 1950, s. 40.

³⁸ Por. A u b e r t, dz. cyt., s. 456-463. Doktrynie Rousselota wartościową rozprawę poświęcił ostatnio E. Kunz (*Glaube-Gnade-Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ*, Frankfurt am/M. 1969).

³⁹ Por. S c h m i t z, art. cyt., s. 24.

wiarygodne, są oczami wiary. Akt wiary i sąd wiarygodności stanowią jedno”⁴⁰.

Dla pełnego obrazu tej wielkiej debaty apologetycznej, wydaje się koniecznym wspomnieć o jednym jeszcze klasyku nowożytnej myśli apologetycznej, a mianowicie o M. Masure. Jak wiadomo zapisał się on w dziejach tej myśli teorią znaku zastosowaną do cudu jako kryterium objawienia. Celem, ku któremu zmierzał Masure, było zharmonizowanie w wywodzie apologetycznym roli elementów obiektywnych (zewnątrzne kryteria objawienia) z elementami subiektywnymi i nadprzyrodzonymi, co w jego pojęciu możliwe jest właśnie poprzez ujęcie podstawowego kryterium objawienia chrześcijańskiego, którym jest cud, jako znak⁴¹. W cudzie bowiem pojętym jako znak istnieje możliwość konstatacji dwu jego elementów składowych jakie stanowią: zewnętrzna, materialna rzeczywistość cudu i wewnętrzny jego religijny sens, a to dzięki realistycznemu spojrzeniu na rolę podmiotu dokonującego przy pomocy cudu weryfikacji objawienia chrześcijańskiego. Podmiot ten bowiem pojęty jest całościowo, a więc z całym jego wyposażeniem intelektualnym, wolitywnym i emocjonalnym, dzięki któremu jest on w stanie na drodze doświadczenia i krytycznego wysiłku umysłu stwierdzić zaistnienie rzeczywistości empirycznej cudu, a następnie w oparciu o religijny klimat psychicznych doznań człowieka, przy akompaniamencie łaski dokonać miarodajnej jego interpretacji, jako miłosnej interwencji Boga w dzieje ludzkości i życia człowieka⁴². Nie ulega wątpliwości, że uwypuklenie przez Masure’a w przewodzie apologetycznym pierwiastka osobowego razem z jego teorią znaku zastosowaną do cudu, stanowi trwały i wartościowy wkład w rozwój katolickiej myśli apologetycznej w ogóle, a potężne źródło inspiracji dla apologetyki współczesnej w szczególności.

3. WSPÓŁCZESNA DYSKUSJA NAD STRUKTURĄ APOLOGETYKI

Powiedzmy od razu na początku, że tego, co się dzieje dzisiaj w kręgu twórczej myśli apologetycznej na pewno nie można nazwać debatą nad strukturą apologetyki po prostu dlatego, że jak dotąd nie zaproponowano w niej jakichś nowych, oryginalnych, naprawdę twórczych rozwiązań, mimo że pojawiła się nowa, bogata problematyka⁴³. Generalnie rzecz bio-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. A u b e r t, dz. cyt., s. 491.

⁴² Por. tamże, s. 492-493.

⁴³ Dość dobrze informujący, choć nie wyczerpujący wykaz literatury na temat współczesnej dyskusji nad statusem naukowym apologetyki daje R. Latourelle (*Théologie, science du salut*, s. 114-116).

rać można powiedzieć, iż wielcy współcześni dyskutanci na temat apologetyki i jej przyszłych losów ograniczają się do rejestrowania tej właśnie nowej problematyki (historyczność ewangelii, cud, zmartwychwstanie, sukcesja, kolegialność, ekumenizm) i wyciągania pierwszych, powierzchownych wniosków na temat sytuacji apologetyki w związku z tą właśnie problematyką. Wnioski te, zwłaszcza formułowane przez dogmatyków, zajmujących się okazyjnie apologetyką (C. Geffré, J. Ratzinger, J. Cahill) są wnioskami stanowczo niewyważonymi, niedojrzałymi, a niekiedy pozostającymi ze sobą w sprzeczności. Nie tylko zresztą dogmatycy ulegli panice antyapologetycznej, czego dowodem przykład R. Latourelle, klasycznego przecież fundamentalisty. Na ogół jednak fundamentaliści, zwłaszcza tej miary co J. Fries czy H. Bouillard, dalecy są od tego panikarskiego nastroju, formułując swoje wnioski w oparciu o gruntowną wiedzę apologetyczną spokojnie, z poważną dozą optymizmu. Nie wchodząc w szczegóły krytycznej analizy poglądów poszczególnych uczestników współczesnej dyskusji, bez trudu można zauważyć, że jak dotąd w dyskusji tej nie zaproponowano żadnej próby, choćby tylko twórczej syntezy naukowej apologetyki. Byłoby wszakże krzywdzącym błędem twierdzić, że usiłowania współczesnych teoretyków apologetyki zmierzających do jej rekonstrukcji nie przedstawiają żadnej wartości. Wręcz przeciwnie, nie osiągając pułapu osiągnięć przełomowych, podejmują szereg doniosłych problemów, które apologetyka, jeżeli chce być nauką żywą i skuteczną, musi koniecznie wziąć pod uwagę.

Problematyka ta, jak się zdaje, oscyluje wokół trzech zasadniczych pytań: A. Co to jest apologetyka? B. Jaką powinna ona przybrać postać? C. Jaką należy dać jej nazwę?

A. ISTOTA APOLOGETYKI

Rozpoczynając omawianie współczesnej problematyki apologetycznej od zagadnienia istoty apologetyki, pomijamy świadomie logicznie wcześniejsze zagadnienie jej sensu, konieczności i istnienia jako odrębnej dyscypliny teologicznej. Wiadomo bowiem, że ten temat w omawianej dyskusji wpłynął nie tyle jako serio traktowany postulat, a raczej jako relacja o tym, co powiedzieli czy nawet postanowili w tej materii inni⁴⁴. Jeżeli jednak to doniosłe zagadnienie nie jest w niniejszym zarysie

⁴⁴ Bez ogródek stwierdza to we wstępie swojej wypowiedzi na łamach „Concilium” poświęconego apologetyce J. Cahill (s. 46). To samo wynika z wypowiedzi R. Latourelle zamieszczonej tamże (*Rozkład...*, s. 24). Elementy wartościowej oryginalności wydaje się zawierać próba Bouillarda, w twórczy sposób kontynuująca myśl kard. Dechampsa. Por. Schmitz, art. cyt., s. 32 oraz Latourelle, art. cyt., s. 24.

aktualnej problematyki osobno omówione, to przede wszystkim dlatego, że w przekonaniu piszącego pozostaje ono poza sferą dyskusji. Drugim powodem jest fakt, że sens i racja bytu apologetyki w życiu i teologii katolickiej jak najściślej wiąże się ze sprawą jej istoty.

Przechodząc do zagadnienia istoty apologetyki w obecnej dyskusji można wyodrębnić trzy podstawowe ujęcia. Pierwsze z nich, znane i uznawane przez wszystkich (z wyjątkiem może Latourelle), istotną treść apologetyki upatruje w niezbędnej motywacji podstaw wiary akceptującej fakt objawienia Bożego i dzięki temu uzasadnieniu zasługującej na miano wiary rozumnej. Lapidarnie ujmuje to Fries: „Wiara może być jedynie wtedy przyjęta jako wiarygodna, jeśli zostanie wyjaśnione [i tu moim zdaniem leży sedno problemu] jak się rzecz ma z Jezusem Chrystusem i Jego roszczeniami, że jest Słowem, Wyślannikiem Bożym, po prostu Drogą, Prawdą, Życiem, Zbawieniem?”⁴⁵. Fries bardzo trafnie w tym passusie uwypukla dwa momenty, doniosłe z punktu widzenia istoty apologetyki w tym pierwszym ujęciu: konieczność, z punktu widzenia struktury wiary, jej motywacji oraz konkretny przedmiot tej motywacji, jakim są mesjańskie roszczenia Chrystusa. Jeszcze zwięźlej i w pewnym sensie jaśniej wyraża ten sam pogląd Geffré: „Jej [apologetyki] troską ma być zawsze to, by ukazać, że akt wiary ma charakter rozumny”⁴⁶.

Drugie ujęcie istoty apologetyki przez autorów nie jest tak powszechne jak ujęcie poprzednie, choć równie jednoznacznie je sformułowano⁴⁷. Pojmuje ono apologetykę jako sztukę odpierania zarzutów formułowanych przez niewierzących przeciwko wierzącym i treści przyjmowanej przez nich wiary. W interesujący sposób formułuje to ujęcie Walgrave: „To usprawiedliwienie może [...] oznaczać dwie różne rzeczy: może oznaczać, że staram się ukształtować mój własny sąd dla mojego własnego sumienia [...] lub też [...] mogę się skoncentrować na zarzutach wysuwanych przez innych — i w tym wypadku może się to wiązać z moją własną wiarą”⁴⁸. Autor ten dalej z naciskiem podkreśla, że choć obydwa podejścia do apologetyki są zasadniczo różne, to przecież pozostają one ze sobą w realnym związku, gdyż zarzuty sformułowane przez przeciwników nie pozostają bez wpływu na postawę ludzi wierzących⁴⁹. Jak długo bowiem nie zosta-

⁴⁵ Por. art. cyt., s. 33.

⁴⁶ Por. art. cyt., s. 10; Walgrave, dz. cyt., s. 39 oraz Latourelle, art. cyt., s. 25. Jest godnym uwagi, że H. Lais (*Apologetik*, [W:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. I, s. 723 nn.) proponuje stworzenie dwu typów apologetyki, jednego dla wierzących i drugi dla niewierzących. Podobne stanowisko zajmuje Walgrave (dz. cyt., s. 185).

⁴⁷ Pomija je np. Cahill i Bouillard.

⁴⁸ Art. cyt., s. 39.

⁴⁹ Tamże.

nie oczyszczona droga przez odparcie wysuwanych zarzutów, chrześcijańskie posłannictwo zdaje się być niemożliwe do przyjęcia⁵⁰. Nietrudno zauważyć, że autor przywiązuje duże znaczenie do polemicznego ujęcia apologetyki, w czym kontrastuje wyraźnie z innymi autorami, którzy akcentują raczej ujemne strony tego ujęcia⁵¹.

Trzecie ujęcie apologetyki bierze za punkt wyjścia stosunek do teologii. Widzi ono w apologetyce wiedzę zmierzającą do uzasadnienia podstawowych założeń teologii w ścisłym sensie.

W tym miejscu nie można już dłużej uchylać się od podjęcia problemu nazwy, który wprost i osobno zostanie omówiony później. Ten bowiem dział, który apologetyka tradycyjna włączała również do swego klasycznego wywodu, od pewnego czasu określany jest niemal wyłącznie właśnie mianem teologii fundamentalnej. Nazwa ta, jak zobaczymy niżej, nie jest nazwą w pełni jednoznacznie używaną, niemniej w odniesieniu do tego właśnie działu apologetyki jest ona odnoszona dość powszechnie. O zamieszczeniu wszakże jakie w tej materii panuje świadczy fakt, że Lang i Kolping używając terminu teologia fundamentalna, wykluczają z niej funkcję uzasadniania podstaw teologii, ograniczając ją do ram ściśle rozumianej apologetyki⁵². Prawie wszyscy jednak dyskutanci za Söhngenem⁵³ i Friesem⁵⁴ uważają, że zadaniem teologii fundamentalnej poza motywacją wiary jest uzasadnienie metodologicznych przesłanek teologii. W pojęciu Friesa zadanie teologii fundamentalnej w tym drugim sensie polegać będzie na rozstrzygnięciu „czym jest objawienie [...] jak ono się ukazuje, jak siebie rozumie? Jakie są jego struktury i kategorie [...] i jak jest przekazywane?”⁵⁵. Wachlarz zadań jest więc i rozległy i dość jasno określony. Ale czy są to zadania dla osobnej dyscypliny poza ramami ścisłej teologii, a zwłaszcza dyscypliny związanej z motywacją wiary?

Nietrudno zauważyć, że ewentualna próba odpowiedzi na te pytania wiąże się ściśle z drugim kręgiem problematyki apologetycznej, podjętej przez współczesnych autorów, a mianowicie ze sprawą metody.

B. METODA WE WSPÓŁCZESNEJ APOLOGETYCE

Z pewną dozą ryzyka można powiedzieć, że zagadnienie metody w apologetyce, to zagadnienie jakości argumentów, jakimi chce się ona posługiwać. Pomijając merytoryczny problem rodzaju kryteriów objawienia i

⁵⁰ Tamże, s. 40.

⁵¹ Należą do nich: Fries, art. cyt., s. 31 i Latourelle, art. cyt., s. 24-26.

⁵² Por. Schmitz, art. cyt., s. 36.

⁵³ Por. *Fundamentaltheologie*, [W:] LThK, t. IV, s. 452.

⁵⁴ Por. *Fundamentaltheologie*, [W:] *Sacramentum Mundi*, t. II, Freiburg im Br., 1968, s. 140.

⁵⁵ Por. *Offenbarung*, W: *Mysterium Salutis*, I, Einsiedeln — Köln 1965, s. 159.

wynikających z tego „gatunków” apologetyki, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że sprawa jakości argumentów apologetycznych, tak jak kształtuje się ona we współczesnych badaniach, posiada podwójny aspekt. W pierwszym rzędzie idzie o teologiczny (a może lepiej dogmatyczny), czy nieteologiczny charakter przesłanek stosowanych w wywodzie apologetycznym. Wiadomo, że w przeszłości, po okresie stosowania w apologetyce normalnego toku rozumowania teologicznego (Tanqueray, Salaverri), powszechnie przyjmowano, że rozumowanie apologetyczne musi posiadać charakter racjonalny, nieteologiczny. Nawet tak zdecydowani zwolennicy „teologiczności” apologetyki, jak Gardeil czy Garrigou-Lagrange, w jednoznaczny sposób opowiadali się za racjonalnym charakterem rozumowania apologetycznego⁵⁶ Do odnotowania jest w poglądach współczesnych apologetów wyraźne *novum* polegające na tym, że teologiczności czy nieteologiczności apologetyki nie wiąże się już dzisiaj ze sprawą stosowanych w niej argumentów. O przynależności do ściśle pojętej teologii decydują całkowicie inne momenty. Dla jednych (Gardeil, Garrigou-Lagrange, Horvath) są to momenty natury przede wszystkim ogólnometodologicznej, streszczające się w obowiązku samouzasadnienia przez teologię swoich założeń, oraz konieczności zajmowania się przez nią sprawą wiarygodności treści objawienia⁵⁷. Drudzy natomiast, a głównym ich przedstawicielem jest Latourelle, moment ten upatrują w fakcie tematycznej zbieżności problematyki o której traktuje apologetyka i dogmatyka. Ta pierwsza bowiem, jeżeli ma się w pełni wywiązać ze swoich zadań, musi rozpatrzyć fundamentalny fakt objawienia Bożego nie tylko w świetle tzw. „czystego rozumu”, ale — i to przedtem — w świetle samego objawienia, a więc w świetle rozumowania teologicznego. Apologeta bowiem nie może się już ograniczać do badania samego faktu objawienia, ale musi sięgnąć po znajomość jego treści, a to wszystko, jak powie krótko sam Latourelle, „dla lepszego zrozumienia badanego przedmiotu”⁵⁸.

Mimo zrozumiałej z wielu względów rezerwy w stosunku do poglądów Latourelle w tej sprawie, nie można się spieszyć z zajmowaniem postawy całkowicie negatywnej wobec tak sformułowanego przezeń stanowiska. Wprost przeciwnie, wydaje się, że tym razem posiada on sporo racji. W konstruowaniu bowiem elementów współczesnego wywodu apologetycznego, sprawy posługiwania się danymi dostarczonymi przez teologię, nie można uważać za nieporozumienie. Jest bowiem faktem, że w przewodzie apologetycznym występuje pewna ilość pojęć, kategorii o kluczowym znaczeniu (objawienie, cud, prorocstwo, zmartwychwstanie, pojęcie i ustrój

⁵⁶ Por. Geffré, art. cyt., s. 12.

⁵⁷ Por. Schmitz, art. cyt., 32-33.

⁵⁸ Por. art. cyt., s. 25.

Kościola), które są rzeczywistościami na wskroś nadprzyrodzonymi, a zatem rzeczywistościami, których adekwatne poznanie jest możliwe tylko poprzez wiarę, a więc w świetle objawienia. Jeżeli się natomiast kategorie te ujmować będzie wyłącznie w świetle rozumu naturalnego, będzie to na pewno ujęcie apriorystyczne, zgodne z taką czy inną optyką filozoficzną, ale nie z obiektywną prawdą, będącą przeciw prawdą objawową⁵⁹. W rzeczy samej doświadczenie pokazuje, że apologetyka klasyczna, dystansująca się zdecydowanie od jakiegokolwiek posługiwania się danymi teologicznymi, popełnia szereg, łagodnie mówiąc, uproszczeń, co stanowiło jedno z głównych źródeł jej słabości. „Uzasadnione” bowiem przez nią „pewniki apologetyczne” nie korespondowały w pełni z tym, co oznaczały one w objawieniu. Drastycznym przykładem jest tu pojęcie samego objawienia, grającego przeciw kluczową rolę w rozumowaniu apologetycznym.

Uznając jednak konieczność sięgania przez apologetykę po niektóre dane czysto teologiczne, czy nie popada się w metodologiczną sprzeczność? Otóż to, co dawniej uważane byłoby za niechybnie do takiej sprzeczności prowadzące, dziś wydaje się, że takiej konieczności bynajmniej zawierać nie musi. Nawet bowiem nie odwołując się do specyficzniej rozumianej metody apologetycznej lansowanej przez Walgrave'a⁶⁰, wydaje się, że czerpane z teologii kategorie poznawcze można traktować albo jako swoistego gatunku hipotezy robocze weryfikowane następnie argumentacją filozoficzno-historyczną, albo też po prostu jako kategorie religioznawcze, rozpoznawalne specjalną techniką jaką jest wiara i teologia. Zresztą, gdyby nawet nie uznać powyższego tłumaczenia tej ewentualnej sprzeczności, to wydaje się, że nie stanowiłoby to zbyt dużej skazy na naukowym charakterze apologetyki. Wymagania bowiem prawdziwej naukowości wydają się dziś nieco inaczej zorientowane aniżeli wtedy, kiedy — zwłaszcza na terenie nauk teologicznych — obowiązywała wyłącznie arystotelesowska teoria nauki⁶¹.

Jedno, przy obecnym stanie badań, wydaje się nie ulegać wątpliwości, a mianowicie to, że apologetyka nie może hermetycznie zamknąć się na niektóre przynajmniej klasyczne twierdzenia i wnioski teologiczne. Całkowita rezygnacja z nich musiałaby doprowadzić do jej wyjałowienia, czyniłaby z niej sztuczny twór nie mający rzeczywistej, wewnętrznej więzi z weryfikowaną przez apologetykę rzeczywistością objawienia Boskiego.

⁵⁹ Zagadnienie to podejmuje P. Knaurer SJ, *Verantwortung des Glaubens. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht*, Frankfurt am/M. 1968; Por. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transszendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969.

⁶⁰ Por. art. cyt., s. 41.

⁶¹ Por. C. Geffré, *Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique*, [W:] *Le point théologique*, nr 1, Paris 1971, s. 23-25.

Powyższe stanowisko zdaje się prowadzić nieodparcie do wniosku, że tak rozumiana apologetyka uznana być musi koniecznie za ściśle rozumianą dyscyplinę teologiczną. Wniosek taki jest w pewnym stopniu słuszny, czego dobitną ilustrację stanowi ta przeważająca część współczesnych autorów opowiadających się za ściśle pojętą teologicznością apologetyki, żeby wspomnieć tylko Horvatha, Stirnimanna, Dunasa i Latourella⁶². Z drugiej jednak strony, zdaniem niektórych autorów, zakładając to niezbędne czerpanie przez apologetykę danych z teologii, nie musi się koniecznie przyjmować teologicznego charakteru apologetyki. Zamykałoby to ich zdaniem drogę do uprawiania apologetyki neutralnej, a więc możliwej do przyjęcia dla innowierców nie akceptujących teologii katolickiej, a ponadto mimo wszystko rozumowanie apologetyczne różni się od rozumowania ściśle dogmatycznego⁶³.

W sumie jednak wydaje się, że mając na uwadze te ściśle powiązania istniejące między teologią a apologetyką, powiązania które bynajmniej nie domagają się rezygnacji tej ostatniej z jej specyficznych celów i właściwości, słusznym będzie uznać w niej dyscyplinę teologiczną nie tylko w sensie szerokiej analogii, ale ściślej tożsamości.

Drugim aspektem zagadnienia metody w apologetyce, jest zagadnienie jakości stosowanych w niej argumentów pozostających w określonym stosunku do podmiotu i przedmiotu poznania apologetycznego, którymi są: człowiek badający objawienie, albo samo objawienie. Wiadomo, że apologetyka tradycyjna podkreślała swój pełny obiektywizm, wysuwając go jako jeden z podstawowych elementów decydujących o jej naukowości i skuteczności. Sytuacja uległa zmianie w wyniku — jak widzieliśmy — działalności Blondela i dużej grupy zwolenników apologetyki subiektywnej. Nigdy jednak, trzeba to podkreślić z dużym naciskiem, nie kwestionowano ani tym bardziej nie usiłowano całkowicie elementu obiektywnego w przewodzie apologetycznym. Owszem, po okresie pierwszego zachwiania jego znaczenia w latach dwudziestych obecnego stulecia, de facto aż do lat ostatnich, obiektywna motywacja oparta na towarzyszących objawieniu znakach zewnętrznych i obiektywnych, stanowiła główny, o ile nie jedyny, motyw dowodzenia apologetycznego.

W okresie ostatnim sytuacja uległa poważnej zmianie. Wszyscy niemal dyskutanci biorący udział w obecnej debacie nad strukturą apologetyki, wyrażają mniej lub więcej stanowczo formułowany postulat dowartościowania wyводу apologetycznego pierwiastkami dowodzenia subiektywnego, a więc elementami apologetyki subiektywnej, immanentnej. Nawet tak trzeźwy, a przy tym rzetelny znawca zagadnienia jak Fries,

⁶² Por. Schmitz, art. cyt., s. 32.

⁶³ Por. dz. cyt., s. 23.

nie ma w tym względzie żadnych wątpliwości, domagając się uzupełnienia apologetyki obiektywnej, apologetyką mającą swój punkt wyjścia i naturalne środowisko w przeżyciach podmiotu⁶⁴. Niemniej zdecydowanie wypowiadają się Bouillard⁶⁵, Walgrave⁶⁶, Latourelle⁶⁷, Dunas⁶⁸, Bovis⁶⁹ czy Broglie⁷⁰. Wprawdzie Malevez omawiając dzieło tego ostatniego — klasyczne dla sprawy dowartościowania apologetyki — mówi o nadchodzeniu już nowego okresu dominacji pierwiastków obiektywnych w dowodzeniu apologetycznym⁷¹, tym niemniej wydaje się faktem bezspornym, że z gruntu obiektywistyczny wywód uprawianej dotąd apologetyki trzeba konieczniej uzupełnić analizą psychologicznych, egzystencjalnych zapotrzebowań osoby ludzkiej, znajdujących swoje zaskakujące spełnienie w fakcie i treści objawienia chrześcijańskiego. Dopiero wtedy bowiem, jak się zdaje, wywód apologetyczny może liczyć na rzeczywiste przyjęcie, a nie tylko na samotniczą wegetację oderwanego od życia i realnego człowieka, abstrakcyjnego systemu.

Jest zrozumiałe, że nastawienie się wywodu apologetycznego również na argumentację subiektywno-egzystencjalną, nasuwa szereg pytań i wątpliwości od sprawy naukowości począwszy, a na realnym sposobie przeprowadzenia takiej argumentacji skończywszy. Tym niemniej wydaje się, że nad tym powszechnym wśród apologetyków współczesnych żądaniem, nie można przejść do porządku dziennego i w jakimś stopniu trzeba je uwzględnić.

Pozostaje do omówienia ostatnie z zapowiedzianych zagadnień, a mianowicie sprawa właściwej nazwy dla katolickiego wywodu apologetycznego.

C. TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Nazwa teologia fundamentalna posiada swoją dobrych kilkadziesiąt lat liczącą historię. Inspiracją dla niej było twierdzenie Vaticanum I o „*recta ratio quae fidei fundamenta demonstrat*”⁷², a pierwsze próby jej stosowania jako nazwy trafniejszej od nazwy apologetyka, podjęto w

⁶⁴ Art. cyt., s. 34.

⁶⁵ *La logique de la foi*, Paris 1964, s. 41.

⁶⁶ Por. art. cyt., s. 40.

⁶⁷ Por. art. cyt., s. 26.

⁶⁸ Por. *Connaissance de la foi*, Paris 1963, s. 122-123.

⁶⁹ Por. *Bulletin d'apologétique*, „Recherches de science religieuse”, 43 (1955) s. 599 nn.

⁷⁰ Por. *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*, Paris 1964, s. 62-70.

⁷¹ *Pour une Théologie de la foi*, Paris 1969, s. 48.

⁷² D. 3019.

Niemczech już z końcem ubiegłego stulecia⁷³. Jednak już w początkach obecnego wieku daje się zauważyć różnicę w sposobie rozumienia tej nazwy na terenie teologii niemieckiej i francuskiej. Pierwsza nazwa — teologia fundamentalna obejmowała trzy typowo apologetyczne traktaty (de religione, de Christo Legato, de Ecclesia) z wyłączeniem problematyki „de locis”, tymczasem druga, pomijając traktat „de religione”, do tezy chrystologicznej i eklezjologicznej dołączała traktat „de locis” i do tych trzech traktatów odnosiła powyższe określenie⁷⁴.

Byli jednak i tacy autorzy, którzy nazwę tę rozumieli w sensie dyscypliny teologicznej, w ramach której mieściła się dyscyplina odrębna, mianowicie apologetyka. Tendencja ta wzmogła się jeszcze po drugiej wojnie światowej, upatrując w teologii fundamentalnej szeroko pojętą „refleksję człowieka wierzącego nad motywami swojej wiary”, a w apologetyce — racjonalne i naukowe uzasadnienie wiary, skierowane głównie do niewierzących⁷⁵. Nietrudno zauważyć, że powyższe ujęcie nazwę teologii fundamentalnej odnosi do apologetyki ze względu na udział tej ostatniej w budowaniu fundamentów wiary. Od powyższego ujęcia różni się pogląd, w którym podstawą nazywania apologetyki teologią fundamentalną jest rola tej pierwszej w kształtowaniu podstaw rozumowania teologicznego. Reprezentowany przede wszystkim przez Garrigou-Lagrangé'a, a obecnie przez Latourelle'a, pogląd ten traktuje cały wywód apologetyczny jako część ściśle pojętej teologii⁷⁶. Po linii tej tendencji idzie większa część autorów współczesnych, a Söhngen i Fries uważani mogą być za głównych i najbardziej miarodajnych reprezentantów tego kierunku w chwili obecnej⁷⁷.

Zanim jednak, w oparciu przede wszystkim o pogląd Friesa, podejmie się próbę syntezy w tej sprawie, trzeba bodaj słowem wspomnieć o „teologii fundamentalnej” K. Rahnera, gdyż w związku z tym powstało szereg poważnych nieporozumień. Trzeba przede wszystkim z całym naciskiem stwierdzić, że „teologia fundamentalna” Rahnera nie zamierza ani zastąpić, ani tym bardziej całkowicie usunąć apologetykę klasyczną. Wprost przeciwnie, wyraźnie uznaje potrzebę klasycznego dowodzenia racjonalności wiary, a więc konieczność tradycyjnej, starej teologii fundamentalnej, wchodzącej w skład normalnego kursu teologii dogmatycznej⁷⁸. Oprócz jednak tego klasycznego wyvodu apologetycznego Rahner,

⁷³ Por. F. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 1913³.

⁷⁴ Por. Schmitz, art. cyt., s. 11.

⁷⁵ Tamże, s. 34.

⁷⁶ Por. Latourelle, art. cyt., s. 25.

⁷⁷ Odbiegają nieco od tego poglądu Lang i Kolping ze swoim negatywnym stosunkiem do apologetyki jako wstępu do teologii. Por. Schmitz, art. cyt., s. 36.

⁷⁸ Por. *Schriften für Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 146.

biorąc za punkt wyjścia istniejące u młodych adeptów zapotrzebowanie na uzasadnienie, przed podjęciem jej studium teologii, transcendencji treści objawienia chrześcijańskiego, postuluje stworzenie nowej dyscypliny apologetycznej, której osnowę stanowiłoby ukazanie współbrzmienia objawienia z najgłębszymi tęsknotami człowieka i jego natury⁷⁹. I tę właśnie dyscyplinę nazywa Rahner teologią fundamentalną. Jak zauważa melancholijnie Schmitz⁸⁰, Rahner — jak dotąd — ograniczył się jedynie do ogólnikowego zarysowania planu tak pojętej nowej apologetyki; oczywiście o wiele bardziej interesującym byłoby szczegółowe przeprowadzenie jej całościowego wykładu. Jedno z tej krótkiej wzmianki wynika dowodnie, że mianowicie nie można w żadnym wypadku mieszać Rahnerowskiej teologii fundamentalnej z teologią fundamentalną — legalną spadkobierczynią apologetyki klasycznej.

Czas jednak na to, ażeby sprecyzować konkretną propozycję, jak dziś należałoby ujmować teologię fundamentalną w sensie klasycznego wywodu apologetycznego. Otóż, idąc zasadniczo po linii, jak się zdaje, najbardziej słusznego rozwiązania Friesa, można zaryzykować twierdzenie, że:

po pierwsze, nazwę teologii fundamentalnej dla całego klasycznego wywodu apologetycznego trzeba uznać w obecnym momencie za jak najbardziej właściwą;

po drugie, zasadniczą treść wywodu apologetycznego nazwą tą oznaczanego stanowi uzasadnienie, przy zastosowaniu kryteriów subiektywnych i obiektywnych, wiarygodności objawienia chrześcijańskiego, obejmującego tezę chrystologiczną i eklezjologiczną;

po trzecie, istotną częścią składową wspomnianego wywodu musi się stać teologiczny wykład nauki o istocie i warunkach chrześcijańskiego objawienia, wykład stanowiący zarazem metodologiczną bazę dla ściśle rozumianego rozumowania teologicznego;

po czwarte, pojętą w ten sposób teologię fundamentalną uważać trzeba za człon organicznie związany z teologią właściwą.

Jest rzeczą oczywistą, że sformułowana w ten sposób propozycja nie może sobie przypisywać rangi rozwiązania wszechstronnie i definitywnie słusznego. Stanowi ona nieśmiałą próbę zajęcia stanowiska w toczącej się dyskusji z naszego polskiego punktu widzenia. Czas, a przypuszczać należy, że i rzeczowa dyskusja, pokażą o ile stanowi ona rozwiązanie rzeczywiście wartościowe.

⁷⁹ Tamże, s. 160; Por. Ch. Müller, H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1968², s. 76-77.

⁸⁰ Por. art. cyt., s. 38.

APOLOGETIK ODER FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Zusammenfassung

Die Krise der zeitgenössischen Apologetik und ihre Überwindungsversuche, die im Rahmen der aktuellen Debatte mit einer Beteiligung von seiten der hervorragendsten Fundamentalisten geführt werden, oszillieren um die Frage, ob das katholische apologetische System aus der stringent verstandenen theologischen Beweisführung ausgeklammert werden und den Namen Apologetik beibehalten darf, oder auch soll man es als einen organischen Teil des letzteren begreifen und ihm den Namen Fundamentaltheologie geben. Angesichts tiefer Veränderungen im Bewusstsein des heutigen Menschen, auf welche die katholische Apologetik immer zu reagieren wusste, vor allem jedoch wegen der in den verwandten Disziplinen eingetretenen wesentlichen Modifizierungen, scheint es solche auch in der Struktur der Apologetik einzuführen müssen. Das stellt vor die Unbedingtheit eines Revisionsvollzuges in bezug auf erhabene und definitive, wie es noch bis zuletzt schien, Strukturelemente der Apologetik und führt konsequent zu einer Aufwertung der subjektiven und inneren Verbindung der Apologetik mit der klassischen dogmatisch-theologischen Beweisführung. Die Annahme solcher detaillierten Modifikationen, zwingt sogleich zu einem partiellen Umbau der katholischen apologetischen Beweisführung als einen Ganzen, das sich in dieser Richtung bewegt, wo die Bezeichnung Fundamentaltheologie entsprechender, wenn nicht einzig möglich, zu sein pflegt.