

Z PROBLEMATYKI STUDIÓW APOLOGETYCZNYCH W POLSCE

(DZIAŁALNOŚĆ WARSZAWSKIEJ SZKOŁY APOLOGETYCZNEJ W LATACH 1969—1977)

CZĘŚĆ II (1973—1977)¹

W roku 1973/74 odbyły się trzy posiedzenia zespołowej katedry apologetyki ATK (19 listopada 1973, 14 stycznia 1974 i 29 kwietnia 1974).

19 listopada 1973 r. referat na temat „System apologetyki totalnej ks. prof. W. Kwiatkowskiego z perspektywy dwudziestu lat” wygłosił ks. T. Gogolewski. Prelegent wysunął szereg uwag krytycznych w stosunku do systemu apologetyki totalnej, które stały się punktem wyjścia do dyskusji trwającej także w ciągu dwóch następnych posiedzeń.

Ks. Gogolewski zakwestionował przede wszystkim przedmiot formalny apologetyki totalnej ujęty, jego zdaniem, jako poznanie chrystianizmu w dwóch aspektach: najwyższej prawdy i najwyższego dobra. Taka koncepcja przedmiotu formalnego apologetyki byłaby, zdaniem referenta, niezgodna ze strukturą przeżycia religijnego, które, mając z reguły charakter jednolity i niepodzielny, wskazuje, że badania nad chrystianizmem należy prowadzić wyłącznie pod kątem wyświetlenia jego wartości sakralnej (boskiej). Cel taki można jednak osiągnąć tylko w sposób uboczny na płaszczyźnie dociekań historycznych uzupełnionych badaniami o charakterze filozoficznym.

Również sposób stosowania metody historycznej przez ks. Kwiatkowskiego w wersji nazwanej przez autora apologetyki totalnej „historyczno-fenomenologiczną” budzi, zdaniem referenta, zastrzeżenia. Zadeklarowane przez ks. Kwiatkowskiego oderwanie badań prowadzonych metodą historyczną od jakichkolwiek założeń religijno-filozoficznych, chociaż teoretycznie trzeba uznać za słuszne, to jednak, w praktyce za niewykonalne, ponieważ na płaszczyźnie wyłącznie doświadczalnej poznanie rzeczywistości transcendentnej nie jest możliwe.

Dyskusja. Ks. R. Paciorkowski przypomniał, że apologetyka totalna była przedmiotem szeregu recenzji, wśród których znajdują się także oceny w pełni krytyczne

¹) Część I (1969—1973) wraz z uwagami wprowadzającymi zob. *Częstochowskie Studia Teologiczne* 5 (1977) 339—355. Ponadto analogiczne opracowanie za lata 1967—1969 zob. *Studia Theologica Varsaviensia* 8/1 (1970) 361—375.

(jak np. recenzja ks. Szydelskiego). Można się zgodzić, że system apologetyki totalnej wymaga dalszych uzupełnień i poprawek, lecz nie w rzeczach zasadniczych. Sam ks. Kwiatkowski wskazywał na potrzebę rozbudowy swej apologetyki zwłaszcza w jej części eklezjologicznej. Ks. J. Myśków wyraził przekonanie, że przedstawiając krytycznie system apologetyki totalnej, jak to zamierzył uczynić referent, należało wyjaśnić jego istotne przesłanki religioznawcze i ukazać jemu właściwy, ściśle aksjologiczny, punkt widzenia.

Ks. W. Hładowski wskazał, że charakterystyczne dla apologetyki totalnej pojęcie implikacji zostało tam wprowadzone w sposób słuszny i twórczy. Nie można też kwestionować zastosowanej przez ks. Kwiatkowskiego metody interpretacji źródeł, która była zupełnie poprawna z punktu widzenia kryteriów aktualnych w okresie opracowywania tego systemu. Można się zgodzić, że pomiędzy zamysłem apologetyki totalnej ukazanym w pierwszej jej tomie a jego realizacją, przedstawioną w tomie drugim, nie ma jeszcze pełnej harmonii. Jednakże nadanie apologetyce przez ks. Kwiatkowskiego charakteru ściśle historycznego należy uznać już za wielkie osiągnięcie w stosunku do jej uprzednich, raczej filozoficznych ujęć. Niejednorodność ocen systemu apologetyki totalnej może mieć swą przyczynę w pewnym zamieszaniu pojęć spowodowanym wprowadzeniem na jej płaszczyznę niektórych terminów pochodzących z filozofii religii (jak np. „sanctum”). Można zgodzić się także z opinią, że język apologetyki ks. Kwiatkowskiego jest dość trudny i wymagający od czytelnika znacznego wysiłku intelektualnego.

Ks. Paciorkowski podkreślił, że ks. Kwiatkowski, posługując się w swej apologetyce pojęciem świadomości Jezusa, miał zawsze na myśli świadomość nie tyle w znaczeniu psychologicznym, ile raczej refleksyjnym, zaznaczającym się w wypowiedziach Jezusa o Sobie Samym. Przedmiotem formalnym apologetyki totalnej, w ujęciu jej autora, była też zawsze wartość normatywna samej osoby Jezusa.

Ks. W. Tabaczyński zwrócił uwagę na niesłuszność zarzutu referenta, że apologetyka totalna, utrzymując swój aksjologiczny punkt widzenia, sprzeniewierza się tym samym kryteriom badań naukowych pozostających zawsze na płaszczyźnie prawdy, a nie wartości. Odpowiednie badania psychologiczno-eksperymentalne (np. Gruenhna) wykazały, że każde autentyczne poznanie prawdy przez człowieka opiera się na jej przeżyciu jako wartości, podobnie jak autentyczne, osobowe poznanie dobra pięknego, czy też świętości, z istoty swej opiera się na przeżyciu tych właśnie wartości. Autor apologetyki totalnej postawił sobie za cel zbadanie chrześcijaństwa (a więc tym samym osoby Jezusa) w aspekcie świętości, tj. jego wartości totalnej (normatywnej) dla człowieka. Ten cel można by wyrazić w pytaniu: „czy prawdą jest, że osoba Jezusa z Nazaretu (chrześcijaństwo) posiada wartość totalną, czyli normatywną? W ten sposób apologetyka totalna pozostaje na płaszczyźnie badań naukowych, które dotyczą prawdy, lecz w tym wypadku prawdy o najdalszych konsekwencjach życiowych dla człowieka.

Dyskusja wykazała, że uwagi krytyczne w stosunku do apologetyki totalnej, które wysunął prelegent nie zostały w pełni dopracowane, powodując szereg niejasności w ujęciu i rozumieniu struktury tego systemu.

W roku ak. 1974/75 odbyły się trzy posiedzenia zespołowej katedry apologetyki.

1. Posiedzenie z 16 grudnia 1974 r. było w całości przeznaczone na dyskusję nad тезami wysuniętymi przez ks. W. Hładowskiego w jego elaboracie zatytułowanym: „sposoby uzasadniania twierdzeń w drugim tomie apologetyki totalnej”. Na wstępie ks. R. Paciorkowski zaproponował, ażeby poddać pod dyskusję przede wszystkim podstawową tezę wysuniętą przez ks. Hładowskiego, że współczesna bibliistyka traktuje ewangelię jedynie jako wyraz przekonań religijnych pierwszych chrześci-

jan, a nie jako świadectwa historyczne o Jezusie i Jego działalności. Z prośbą o wyjaśnienie słuszności tej tezy ks. Paciorkowski zwrócił się głównie do obecnych na posiedzeniu przedstawicieli biblistyki.

Ks. J. Stępień podkreślił, że wymieniona teza wyraźnie zaznaczała się w pracach biblistów w okresie lat sześćdziesiątych poprzedzających zakończenie Soboru Watykańskiego II (1965). Obecnie w wyniku dalszych badań nie ujmuje się jej aż tak krańcowo, lecz przyjmuje się, że ewangelie są w znacznym stopniu świadectwem faktów historycznych związanych z osobą Jezusa. Jest jednak nadal sprawą otwartą, które, konkretnie, relacje ewangelijne, dotyczące osoby Jezusa, należy uznać za świadectwo o charakterze w pełni historycznym.

Ks. J. Kudasiewicz zaznaczył, że nie można już dzisiaj uważać ewangelii za ścisłe świadectwa słów i czynów Jezusa z Nazaretu, jak to, jego zdaniem, czynił jeszcze ks. W. Kwiatkowski. Ewangelie formowały się etapami. Najpierw była konkretna działalność Jezusa, następnie kerygmat o tej działalności bogaty w interpretacje dokonywane już w duchu wiary w Jezusa, a wreszcie zapis kerygmatu sporządzony przez redaktorów tekstu ewangelicznego. W związku z tym procesem należy przyjąć, że treść ewangelii stanowi rodzaj syntezy pomiędzy faktami historycznymi a ich interpretacją dokonaną w klimacie wiary. W dobie obecnej próbuje się na podstawie ewangelii ustalić autentyczne wypowiedzi Jezusa oraz autentyczne wydarzenia z okresu Jego publicznej działalności („ipsissima verba et facta Jesu”), obejmujące również te czyny, które nie dają się wyjaśnić w sposób naturalny.

Według Musnera za kryterium autentyczności poszczególnych faktów ewangelicznych można uznać ich nastawienie antyfaryzejskie. Według Pescha (a także Künga) za takie kryterium mogą uchodzić wyjaśniające słowa Jezusa, które następują w ewangeljach bezpośrednio po zamieszczonych tam opisach tych, czy innych wydarzeń. W związku z tym niektóre uzdrowienia oraz egzorcyzmy opisane w ewangeljach należy uznać za autentyczne. Nie łatwo jest na płaszczyźnie ewangelii ustalić rzeczywiste wypowiedzi Jezusa („ipsissima verba Jesu”), ponieważ w przekazie ewangelicznym są one z zasady powiązane z ich kerygmatycznym komentarzem. Na ogół przyjmuje się jednak, że komentarze takie nie odbiegają wiele od treści referowanych tam słów.

Ks. Stępień wyraził zdanie, że poszukując w ewangeljach autentycznych świadectw o słowach i czynach Jezusa, należy z zasady zakładać historyczność wszystkich zawartych tam o nich relacji. Zadaniem badacza ewangelii byłoby zatem uzasadnienie nie tyle autentyczności zreferowanych w niej słów i czynów Jezusa, ile raczej braku autentyczności tych tylko słów i czynów, co do których są wysuwane zastrzeżenia.

Ks. E. Tomaszewski zwrócił uwagę na niedawno wydane prace Hahna, Schnackenburga i Musnera, w których omawiają oni kwestię stosowania właściwych kryteriów w ustalaniu autentycznych słów i czynów Jezusa w opisie ewangelicznym. Według wymienionych autorów obraz Jezusa i Jego działalności zawarty w ewangeljach należy w zasadniczych rysach uznać za prawdziwy. Mówiąc o problematyce cudu ks. Tomaszewski podkreślił, że cuda opisane w ewangeliach były do niedawna uważane w apologetyce za konkretne fakty motywujące wiarę w Jezusa i Jego naukę. Dzisiaj jednak niektórzy autorzy sądzą, że ewangelijne opisy cudów są jedynie elementami literackimi, których celem jest podkreślenie charyzmatycznej i zbawczej działalności Jezusa. W związku z takim stanowiskiem sugerują oni nawet, ażeby uzasadniając nadnaturalny charakter działalności Jezusa, opisanej w ewangeliach, zrezygnować z odwoływania się do cudów jako znaków wiarygodności chrześcijaństwa. Niektórzy fundamentaliści i teologowie (jak np. Metz) uważają cuda opisane

który, podobnie jak przez słowo, objawia się Bóg. Konsekwentnie też cuda ewangelii w ewangeliach jedynie za znaki subiektywne kierujące ku wierze. O przyjęciu lub nieprzyjęciu tych znaków, jako podstaw dla wiary, winien według nich decydować każdy człowiek osobiście.

Wymienione próby podważenia autentyczności niezwykłych wydarzeń ewangelicznych, które apologetyka klasyczna uważała za cuda i motywy wiarogodności chrześcijaństwa, należy uznać, zdaniem ks. Tomaszewskiego, za wyraz neoliberalizmu usiłującego interpretować chrześcijaństwo w sposób wyłącznie laicki.

Ks. Paciorkowski przypomniał, iż ks. Kwiatkowski, jako autor apologetyki totalnej, nigdy nie uważał ewangelii za czyste świadectwo historyczne, lecz zawsze za zapis kerygmatu. Zawsze też z właściwym sobie krytycyzmem badał kwestię autentyczności konkretnych słów i czynów Jezusa zreferowanych w ewangeliach.

Ks. Kudasiewicz podkreślił, iż cuda opisane w ewangeliach i określane tam terminami „*semeion*” lub „*ergon*”, mają z reguły charakter znaku religijnego, poprzez który, podobnie jak przez słowo, objawia się Bóg. Konsekwentnie też cuda ewangeliczne należy traktować w kontekście wiary. Cud biblijny zawsze zakłada wiarę w jego sprawcę. Ujęcie historio-zbawcze cudu jest więc bardziej poprawne niż czysto apologetyczne. Ażebym doznać cudu i aby jakiś niezwykły fakt uznać za cud, trzeba już wcześniej wierzyć w jego możliwość. Taka zaś wiara, w ujęciu synoptyków, zawsze oznacza pełne zaufanie w stosunku do Jezusa, przez którego działa moc boża.

Ks. Paciorkowski zgodził się ze stanowiskiem ks. Kudasiewicza, że poznanie i uznanie przez konkretną osobę jakiegoś nadzwyczajnego wydarzenia o charakterze religijnym za cud zależy wprost od postawy wewnętrznej tej osoby, otwartej na problematykę religijną. Nie znaczy to jednak, by do uznania cudu koniecznym warunkiem była uprzednia wiara religijna w ścisłym, teologicznym tego słowa znaczeniu.

2. Na posiedzeniu 24 lutego 1975 r. wykład na temat „Geneza wiary wielkanocnej w świetle poglądów Rudolfa Pescha” wygłosił ks. E. Tomaszewski. Treść wykładu. Od czasów oświecenia uczeni zgrupowani wokół różnych kierunków badawczych wysuwali pytanie, czy wiara wielkanocna zasadza się na wydarzeniach poranka wielkanocnego (pusty grób, chrystofanie), czy też ma ona swoją podstawę wyłącznie w życiu Jezusa historycznego. W ostatnich latach dylemat ten próbował rozwiązać R. Pesch w artykule: „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu” (Th Q 153/3 (1973) 201—228). Tok myślowy Pescha różni się zdecydowanie od tradycyjnie zorientowanej apologetyki, która, jak wiadomo, za dostateczną i wiarogodną podstawę wiary w zmartwychwstanie uważa pusty grób i chrystofanie. Pesch natomiast, nawiązując do późno-judaistycznych nadziei związanych z oczekiwaniem powszechnego zmartwychwstania przy końcu świata, utrzymuje, że ta tradycja żydowska miała ułatwić uczniom Jezusa na tle ich wiary dzieje Eliasza i Henocha, zrozumienie śmierci ich Mistrza w sensie Jego zmartwychwstania. Jednakże geneza wiary wielkanocnej nie tyle jest, zdaniem Pescha, rezultatem refleksji przeprowadzonej nad materiałem historyczno-religioznawczym, ile raczej wyrazem wiary w zmartwychwstanie Jezusa po Jego śmierci. Wykładnia Pescha posiada pewne podobieństwo do znanych hipotez dotyczących zmartwychwstania Jezusa, a pochodzących od R. Bultmana i W. Marxena. Różni się jednak od nich głównie tym, że Pesch wierzy w Jezusa żyjącego po śmierci w stanie uwielbienia, pomimo że tzw. wiarę wielkanocną uczniów łączy tylko z osobą Jezusa historycznego.

Koncepcja Pescha budzi duże wątpliwości, ponieważ niezgodnie ze źródłami absolutyzuje pewną interpretację świadomości Jezusa, ignorując przy tym historyczną rzeczywistość wydarzeń wielkanocnych. Próby wyjaśnienia genezy wiary wiel-

kanonowej uczniów jedynie wpływem wewnętrznych impulsów pochodzących z uprzedniego obcowania ich z Jezusem historycznym, bez uwzględnienia chrystofanii, są nie do utrzymania.

Dyskusja. Ks. J. Stępień podkreślił pozytywną wartość krytyki tez Pescha przeprowadzonej przez ks. Tomaszewskiego, wskazując w niej zarazem przykład właściwej dyskusji z twierdzeniami tzw. nowej teologii. Wyjaśnienie genezy wiary pierwszych chrześcijan w zmartwychwstanie Jezusa stanowi zagadnienie kluczowe zarówno dla biblistyki jak i dla apologetyki. Były już w przeszłości próby mistycznego wyjaśnienia chrystofanii, np. pod Damaszkiem (ks. Prokulski). Dyskusja na ten temat na płaszczyźnie naukowej nie została jednak podtrzymana.

Ks. Tomaszewski wskazał, że omówione przez niego poglądy Pescha, według których wiara w zmartwychwstanie Jezusa ma swą podstawę wyłącznie w jego życiu historycznym, spotkały się na Zachodzie z ujemną oceną.

Ks. R. Paciorek zauważył, że w badaniach nad chrystofaniami mogłaby znaczne usługi oddać psychopatologia, która zajmuje się m. in. zagadnieniem halucynacji i warunkami, w jakich one występują. Ks. Hładowski zaznaczył, że w obecnych czasach nie można już w badaniach nad zmartwychwstaniem Jezusa postępować dawną, klasyczną drogą bez uprzedniego wszechstronnego uzasadnienia jej słuszności.

Ks. W. Tabaczyński wyraził opinię, że zakładając w sensie metodycznym prawdziwość poglądów Pescha dotyczących genezy wiary w zmartwychwstanie Jezusa, należałoby przyjąć z kolei, że opisy chrystofanii i twierdzenie o pustym grobie, zawarte w ewangeliach, stanowią wyraz kłamstwa lub chorobliwej halucynacji osób, od których one genetycznie pochodzą, a tym samym uznać te osoby bądź za oszustów, bądź też za psychotyków, czyli zgodzić się na wnioski wręcz absurdalne.

Ks. Paciorek, powołując się na stanowisko ks. Kwiatkowskiego w stosunku do problemu zmartwychwstania Jezusa oraz na artykuł ks. Tomaszewskiego o badaniach nad tym problemem (STV 11/1 (1973) 83—107), podkreślił, że omawiane twierdzenia Pescha i jemu podobnych autorów sprawiają w gruncie rzeczy wrażenie fantazji kolidujących ze źródłami historycznymi a także z wynikami badań współczesnej psychologii i psychopatologii.

3. Na posiedzeniu 14 kwietnia 1975 r. wykład na temat „Współczesna problematyka poznania wiarygodności objawienia” wygłosił ks. S. Grzechowiak. Treść wykładu. Personalistyczna koncepcja aktu wiary nie neguje ujęcia spekulatywnego, lecz je poszerza. W ujęciu spekulatywnym podmiotem wiary jest człowiek, ale brany tylko od strony intelektu. Tymczasem wiara chrześcijańska w jej konkretnej postaci zawsze oznacza osobową afirmację obejmującą Jezusa i Jego naukę w sensie normatywnym. W tym ujęciu zasadniczy akcent spoczywa na osobowej relacji pomiędzy konkretnym człowiekiem a Jezusem, a nie tylko na relacji wyłącznie intelektualnej. Każde autentyczne poznanie, które kończy się afirmacją, jest wynikiem przeżycia wartości, w którym miejsce charakterystyczne zajmuje funkcja jaźniowa. Poznanie wiarygodności objawienia chrześcijańskiego opiera się na poznaniu jej motywów, do których należą cuda.

Poznanie cudu może być przy tym dwojakie: zwyczajne (przednaukowe) i naukowe. Poznanie zwyczajne ma charakter głównie intuicyjny. Dlatego jest ono w zasadzie dostępne dla wszystkich osób, które dysponują normalną inteligencją, zdrowym poczuciem rzeczywistości oraz wewnętrzną otwartością na przyjęcie wiary i jej konsekwencji. Chociaż zwyczajne poznanie cudu można uznać za wystarczające dla człowieka, to jednak zachodzi także potrzeba poznania cudu w sposób, który odpowiada kryteriom współczesnej, wciąż rozwijającej się wiedzy. To drugie poznanie

cudu, znacznie trudniejsze od pierwszego, jest dostępne w praktyce tylko dla tych osób, które dysponują odpowiednimi kwalifikacjami intelektualnymi.

Dyskusja. Ks. W. Hładowski wysunął pytanie o charakter rozważań nad aktem wiary przedstawionych w wykładzie. Ks. Grzechowiak wyjaśnił, że dokonane przez niego rozważania na temat struktury aktu wiary mają w zasadzie charakter psychologiczny, lecz ich konsekwencje są ważne także pod względem metodycznym. W myśl apologetyki intelektualistycznej cud byłby dowodem wiarogodności objawienia. Uznanie funkcji apologetycznej cudu zależy jednak od wewnętrznej postawy podmiotu.

Ks. R. Paciorkowski prosił prelegenta o wyjaśnienie, czy mając na uwadze stanowisko apologetyki intelektualistycznej, można akt wiary rozważać w kategoriach wyłącznie intelektualnych. W odpowiedzi ks. Grzechowiak zauważył, że wyłącznie intelektualne ujęcie aktu wiary byłoby niezgodne z wynikami badań, które wskazują, że akt taki zawsze ma charakter osobowy, a więc angażujący nie tylko intelekt, lecz i wolę człowieka. Badania nad zagadnieniem cudu również muszą obejmować całość tego zjawiska, a więc także związany z nim zawsze kontekst religijny. Badania, które pomijają kontekst religijny, nie prowadzą do rozwiązania zagadnienia.

Ks. J. Myśków zaznaczył, iż celem cudu nie jest bynajmniej przekonanie jego świadków o zaistniałej ingerencji Bożej, bo przekonania takiego wymusić na nikim nie można, lecz tylko doprowadzenie ich do progu wiary w tego rodzaju ingerencję. Na Zachodzie stosunek do wiary został zbyt przeintelektualizowany, czego zdołano uniknąć na Wschodzie, gdzie wiarę religijną zawsze ujmowano w sposób osobowy. Ks. Grzechowiak podkreślił, że od strony metodycznej można uznać koncepcję apologetyki ks. Kwiatkowskiego, ujmującą chrystianizm w sensie normatywnym, za najbardziej krytyczną, przynajmniej w znaczeniu teoretycznym, z pośród dotychczasowych jej systemów.

Ks. W. Tabaczyński zaznaczył, że tezy wykładu ks. Grzechowiaka dotyczące osobowego charakteru aktu wiary znajdują potwierdzenie w badaniach psychologii eksperymentalnej nad strukturą przeżycia religijnego. Wskazują one mianowicie, że pełne przeżycie religijne w postaci tzw. aktu przywłaszczenia („Aneignungs-akt”) zależy od trzech czynników: 1° podmiotowego, tj. otwartości podmiotu osobowego na takie przeżycie, 2° przedmiotowego, tj. od bogactwa treści samego przedmiotu przeżycia, oraz 3° indywidualnego, tj. odpowiedniej kultury religijnej osoby przeżywającej. Akt wiary rozumiany jako poznanie i uznanie nauki Jezusa za prawdę normatywną, zależy również od tych trzech czynników jako akt, który zawsze występuje w konkretnej osobie ludzkiej, a nigdy poza nią.

W roku ak. 1975/76 odbyło się jedno posiedzenie zespołowej katedry apologetyki 23 lutego 1976 r. Wykład na temat „Teologia wobec myśli współczesnej” wygłosił ks. A. Zuberbier. Treść wykładu. W obecnej posoborowej teologii zaznacza się dążenie do używania języka współczesnej filozofii. Dawne sformułowania teologiczne korzystające z pojęć i określeń filozofii arystotelesowskiej nie mogą być już uznane za wystarczające i należycie zrozumiałe dla dzisiejszego człowieka. I tak np. doniosłe określenie „transsubstantiatio” używane w ciągu wieków na oznaczenie konsekracji eucharystycznej obecnie próbuje się zastępować w teologii innymi terminami, które dotyczą nie tylko samej jej istoty, ale raczej znaczenia, jakie ona posiada dla nadprzyrodzonej wspólnoty Kościoła.

Teologowie holenderscy w oparciu o fenomenologię egzystencjonalną ujmują przemianę eucharystyczną w chwili konsekracji jako przemianę znaczenia i celu, a w związku z tym proponują, aby zamiast o transsubstancjacji, czyli przeistocze-

nu, mówić tu raczej o transsignifikacji, czy też transfinalizacji. Za takim stanowiskiem przemawia, ich zdaniem, fakt, iż po konsekracji eucharystycznej użyty chleb i wino zachowują nadal te same, co i przedtem, właściwości fizyczne, podczas gdy zmienia się radykalnie ich znaczenie i cel, z czysto naturalnego na całkowicie nadprzyrodzony i zbawczy. Doświadczalnie zatem po konsekracji trwa nadal chleb i wino, formalnie jednak powstaje zupełnie nowa, nadprzyrodzona rzeczywistość o charakterze soterycznym.

Co sądzić o takim właśnie ujęciu przemiany chleba i wina w konsekracji eucharystycznej? Papież Paweł VI w encyklice „Mysterium fidei” pozwala używać nowych określeń w stosunku do konsekracji eucharystycznej, ale nakazuje zatrzymać także dawny termin „transsubstantiatio”. Schillebeeckx przychyla się do stanowiska, że można używać obu wymienionych pojęć i określeń równolegle, ponieważ nie pozostają one ze sobą w kolizji. Pierwsze, dawniejsze dotyczy bowiem istoty przemiany eucharystycznej, jakby w oderwaniu od człowieka, drugie zaś akcentuje jej znaczenie właśnie dla człowieka jako członka nadprzyrodzonej wspólnoty.

Mówiąc o terminach filozoficznych, używanych na gruncie teologii, warto zwrócić uwagę, iż ulegają one tu zawsze pewnej mutacji, ponieważ nabywają nowego, nie posiadanego przedtem, znaczenia teologicznego. I tak, jak dawniej teologowie opierali się na pojęciach filozofii arystotelesowskiej, tak dzisiaj wielu z nich bazuje na pojęciach filozofii egzystencjalnej. Tzw. nowa teologia nie popada jednak tym samym w kolizję z teologią dawniejszą, ponieważ stanowi ona tylko próbę wyrażenia tych samych prawd wiary w nowy sposób bez przekreślenia dawnego. Istotną cechą języka teologicznego jest jego religijność. Oznacza to, że teolog, jako „vir fidei”, nie zmienia się bynajmniej w filozofa, lecz jedynie, że swoje sformułowania kształtuje on w klimacie pewnej filozofii i tworzy język religijny o zabarwieniu charakterystycznym dla tej filozofii. W związku z tym nowe, proponowane ujęcia teologiczne, ażeby mogły zostać zaakceptowane na płaszczyźnie teologii katolickiej, muszą być w pełni i w sposób pozytywny skonfrontowane z jej dawniejszą postacią, dalej z żywym nauczaniem kościoła, z liturgią itd.

Dyskusja. Ks. R. Paciorkowski wysunął pytanie, czy wskazane przez prelegenta próby nowych ujęć konsekracji eucharystycznej nie wnoszą relatywizmu na płaszczyznę teologii katolickiej. Ks. T. Gogolewski wyraził obawę, czy przedstawione próby nowych ujęć teologicznych w stosunku do eucharystii nie należy rozumieć jako swego rodzaju infiltracji teologii protestanckiej na teren katolicyzmu. Ks. Zuberbier zaprzeczył tego rodzaju obawom stwierdzając, że protestantyzm, który ustosunkowuje się negatywnie do pojęcia transsubstancjacji, odnosi się również nieprzychylnie do określeń: „transfinalizacja”, czy też „transsignifikacja” w stosunku do eucharystii.

Ks. J. Myśków wskazał, że wymienione przez prelegenta pojęcia i określenia teologiczne wywodzą się genetycznie z filozofii bytu Heideggera i dopiero w świetle tej filozofii mogą być właściwie rozumiane. Tak więc nową teologią eucharystii można by ocenić jako próbę spojrzenia na eucharystię przez pryzmat filozofii bytu Heideggera.

Ks. Zuberbier podkreślił, że interpretacja fenomenologiczna nie może być uważana za subiektywną. Nawiązuje ona bowiem do założeń samej fenomenologii (Husserl, Heidegger), w myśl których rzeczy są poznawalne same w sobie w oglądzie zachodzącym w naszej świadomości dzięki metodycznym i wytrwałym obserwacjom. Takiego zaś stanowiska nie można nazwać dowolnym i subiektywnym. Ks. W. Hładowski przypomniał, że Husserl, który jako twórca fenomenologii filozoficznej głosił zerwanie z idealizmem, był sam oskarżony o idealizm ponieważ

mówił o idealnym oglądzie intelektualnym. Ks. Zuberbier zgodził się z istnieniem takiego zarzutu i przypomniał, że znalazł on swój wyraz m. in. w artykułach „Znaku” dotyczących poglądów Husserla.

Ks. Myśków wyraził zdanie, że fenomenologia w ujęciu R. Ingardena lepiej nadaje się do wykorzystania w teologii niż fenomenologia reprezentowana przez Husserla i Heideggera.

W roku 1976/77 odbyły się dwa posiedzenia zespołowej katedry apologetyki.

1. Na posiedzeniu 17 stycznia 1977 r. prelekcje na temat projektowanej przez siebie apologetyki ekumenicznej wygłosił ks. J. Myśków. Treść prelekcji. Prelegent, powołując się na swój artykuł „Apologetyka a ekumenizm” (Co Th 46/2 (1976) 53—69), omówił w zarysie koncepcję apologetyki, która za swój przedmiot formalny miałaby poznanie zgodności i niezgodności apologii trzech wyznań chrześcijańskich (katolickiego, prawosławnego i protestanckiego) z apologią własną Jezusa z Nazaretu. Koncepcję apologetyki ekumenicznej opiera ks. Myśków w zasadzie na apologetyce totalnej ks. W. Kwiatkowskiego, odnosząc się jednocześnie krytycznie do pewnych uproszczeń, które, jego zdaniem, poczynił jej autor, ograniczając, wbrew początkowym założeniom, badania swej apologetyki najpierw do apologii chrześcijańskich, następnie zaś wyłącznie do apologii własnej Jezusa oraz utożsamiając tę najstarszą i klasyczną apologię chrystianizmu z apologią katolicką.

Prelegent uznał za uzasadnione zawężenie badań apologetyki w początkowej ich fazie tylko do apologii chrystianizmu a nawet tylko do apologii własnej Jezusa, ale za nieuzasadnione ich definitywne zawężenie wyłącznie do jednej, tj. własnej apologii Jezusa, jak to, jego zdaniem, uczynił ks. Kwiatkowski. Prelegent uznał także za niesłuszne utożsamienie przez autora apologetyki totalnej apologii własnej Jezusa z apologią katolicką, twierdząc, że tego rodzaju stanowisko, mające co najwyżej charakter hipotezy, winno być dopiero udowodnione. Odwołując się do drugiej części swego artykułu, ks. Myśków wskazał na konkretne możliwości badań apologetycznych pod kątem ekumenicznym.

Dyskusja. W dyskusji postanowiono wziąć pod uwagę głównie dwie kwestie: 1° słuszności krytyki, jaką wysunął prelegent w stosunku do stanowiska autora apologetyki totalnej i 2° poprawność koncepcji apologetyki ekumenicznej, którą ks. Myśków przedstawił w wymienionym artykule i scharakteryzował w prelekcji.

Ks. R. Paciorkowski zakwestionował zarzut prelegenta, wyjątkowo mocno przez niego zaakcentowany, że ks. Kwiatkowski dopuścił się szeregu niekonsekwencji w stosunku do zarysowanej przez siebie uprzednio koncepcji apologetyki, ograniczając jej badania wyłącznie do własnej apologii Jezusa. Ks. Kwiatkowski niejednokrotnie podkreślał, że apologetyka, którą reprezentuje, zajmując się najbardziej dla nas miarodajną apologią własną Jezusa, może i powinna, w miarę swych sił, badać także apologie inne nie wyłączając apologii niechrześcijańskich. Konkretnym przykładem wskazanej postawy autora apologetyki totalnej może być praca naukowa ks. J. Nosowskiego nad apologią islamu, którą inspirował i którą w dużym stopniu kierował właśnie ks. Kwiatkowski.

Ks. E. Tomaszewski, z kolei, zakwestionował słuszność określenia przez ks. Myśkowską apologii katolickiej mianem apologii wtórnej i pochodnej w stosunku do apologii własnej Jezusa oraz umieszczenia jej w jednym rzędzie z apologią prawosławną i protestancką, które trzeba dopiero zweryfikować w zestawieniu z tamtą, klasyczną apologią chrystianizmu. Dość dokładnie można wskazać, jak stwierdził ks. Tomaszewski, czas powstania prawosławia, czy też, zwłaszcza, protestantyzmu. Czy można jednak podobnie określić czas powstania katolicyzmu i nazwać go odmianą chrześcijaństwa w stosunku do jego pierwotnej postaci, jak to zdaje się sugerować

ks. Myśków, a w konsekwencji przekreślać znak równości pomiędzy najstarszą apologią, własną Jezusa, i najstarszą apologią katolicką, który wprowadził ks. Kwiatkowski.

Przechodząc do drugiego punktu dyskusji ks. Hładowski zgodził się ze stanowiskiem prelegenta, że apologetyka może, a nawet powinna, być uprawiana w duchu ekumenicznym, lecz podkreślił, że nie wolno tego czynić w sensie formalnym. Badania naukowe w apologetyce zawsze bowiem muszą mieć cel aksjologiczny, tj. poznanie prawdy jako takiej. Określenie przedmiotu formalnego apologetyki mianem „ekumeniczny” wskazywałoby raczej na cel inny, a mianowicie praktyczny. W związku z tym trudno byłoby uznać takie ujęcie przedmiotu formalnego, jakie proponuje ks. Myśków, za poprawne.

Ks. W. Tabaczyński poparł zdanie ks. Hładowskiego, że apologetyka nie może spełnić wprost zadań usługowych, chociaż jej osiągnięcia mogą być bardzo użyteczne także pod względem praktycznym. Określenie bliższe apologetyki powinno wskazywać bądź na jej przedmiot materialny (jak np. „apologetyka chrystianizmu”), bądź też, i to szczególnie, na jej przedmiot formalny, aksjologiczny (jak np. „apologetyka totalna”). W związku z tym wyrażenie: „apologetyka ekumeniczna” jako rozbieżne zarówno z materialnym, jak też formalnym przedmiotem apologetyki, a nadto naruszające sugestie nie zupełnie harmonizujące z właściwym celem nauki, trzeba by uznać za niezbyt szczęśliwe.

2. Na posiedzeniu 21 lutego 1977 r. referat na temat „Możliwość używania języka religijnego w świecie współczesnym” wygłosił ks. W. Hładowski. Treść referatu. Język religijny oznacza język mający za swój przedmiot wartość religijną (sacrum). Konkretną postacią języka religijnego jest język teologii. W związku z dzisiejszą, wybitnie świecką mentalnością nasuwa się pytanie, czy język religijny jest jeszcze zrozumiały i sensowny dla współczesnego człowieka. Langton Gilkey w książce pt. „Nazwanie wichru” (wyd. polskie Warszawa 1976) zajmuje się właśnie tym zagadnieniem, rozpatrując z jednej strony przyczynę obcości tradycyjnego języka religijnego dla dzisiejszych ludzi, z drugiej zaś strony warunki jego przystosowania do umysłowości współczesnej. Typowy przedstawiciel dzisiejszej cywilizacji nie bardzo dostrzega sens mówienia o Bogu. Wynika to przede wszystkim z pojmowania przez niego rzeczywistości jako czegoś względnego i przygodnego, a tym samym pozbawionego głębszego celu. Człowiek taki, nie zauważa przeważnie nikogo wyższego ponad sobą, czuje się też zależny wyłącznie od siebie.

W nakreślonym obrazie człowieka współczesnego zawiera się już odpowiedź na pytanie, dlaczego dziś zaznacza się tak wyraźnie rozbieżność pomiędzy językiem religijnym (teologicznym) a językiem świeckim. Gilkey, zajmując się w swej książce kwestią przystosowania języka religijnego do umysłowości współczesnego człowieka, wskazuje przede wszystkim na potrzebę uzasadnienia na tle konkretnych doświadczeń dzisiejszych ludzi sensowności takiego języka. Do istotnych doświadczeń współczesnych ludzi należą z jednej strony obawy o losy ludzkości, jakie nasuwa obecna technika wojenna, z drugiej zaś strony pogłębiające się zrozumienie konieczności absolutnych norm moralnych, które uczyniłyby te obawy niesłusznymi. Te i inne doświadczenia współczesnych ludzi rodzą też uzasadnione przekonanie, że język religijny (teologiczny), odnoszący się do rzeczywistości transcendentnej, ma również dzisiaj swą istotną wartość i sens.

Dyskusja. Ks. J. Stępień stwierdził, że w myśl opinii, które zostały wygłoszone w Rzymie podczas odbytego tam w jesieni 1976 r. kongresu rektorów uniwersytetów katolickich, tzw. kryzys teologii, trwający mniej więcej od 1960 r., uległ już właś-

ctwie przesileniu na skutek dokonanej weryfikacji wysuniętych uprzednio sformułowań. Przesilenie to pozostaje w związku z zagadnieniami dotyczącymi rzeczywistości transcendentnej, które z coraz większą siłą nasuwają współczesne badania zwłaszcza z zakresu fizyki i filozofii przyrody. Na tym tle obserwuje się na Zachodzie wyraźny wzrost zainteresowań religijnych wyrażający się np. w powstaniu licznych grup nieformalnych o nastawieniu religijnym.

Ks. J. Myśków wskazał na rozwój zainteresowań religioznawczych w Polsce przejawiający się m. in. w tematyce badań podejmowanych w środowisku marksistowskim a także w spotkaniach dyskusyjnych na temat religii pomiędzy przedstawicielami katolicyzmu i marksizmu na KUL.

Ks. W. Hładowski podkreślił, że już sam fakt istnienia religii w ciągu długich wieków oraz istnienia teologii jako wiedzy uporządkowanej, a nadto wzrastająca aktualność problemów dotyczących rzeczywistości transcendentnej, świadczy o sensowności języka religijnego także dla ludzi współczesnych.

Ks. Stępień zwrócił uwagę na dużą wartość pracy ks. R. Paciorkowskiego o uzdrowieniach paranormalnych we współczesnym chrześcijaństwie (wyd. francuskie: Guerisons paranormales dans le christianisme contemporain, Varsovie 1976; wyd. polskie: Uzdrawienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie, Warszawa 1977) w stosunku do dyskusji na temat sensowności języka religijnego w czasach dzisiejszych.

opracował ks. W. Tabaczyński