

NAUKOWE SEMINARIUM APOLOGETYCZNE

W dniach 3—5 września 1959 r. obradowało na KUL zgodnie z zaleceniem Komisji do Spraw Studiów przy Episkopacie Polski seminarium naukowe profesorów apologetyki zakładów teologicznych w Polsce. W seminarium uczestniczyło 40 profesorów. Głównym celem zjazdu było omówienie współczesnej problematyki apologetycznej według następujących działów:

1. Teoria apologetyki
2. Religioznawstwo
3. Chrystologia
4. Eklezjologia

W ramach tych działów wygłoszono następujące referaty:

- | | |
|---|---------------------|
| 1. O przedmiocie apologetyki | ks. W. Kwiatkowski |
| 2. Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce | ks. W. Hładowski |
| 3. Niektóre formy krytyki religii | ks. W. Dudek |
| 4. Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce | ks. E. Tomaszewski |
| 5. Z problematyki nadzwyczajnych uzdrowień | ks. R. Paciorkowski |
| 6. Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej | ks. E. Kopeć |
| 7. Zagadnienia współczesnej eklezjologii | ks. S. Nagy |
| 8. Traktat o Kościele w wykładzie apologetycznym | . ks. E. Florkowski |

Poruszona w referatach tematyka była szeroko omawiana w dyskusji.

STRESZCZENIA REFERATÓW I DYSKUSJI

Ks. W. Kwiatkowski: *O przedmiocie apologetyki naukowej.*

Referat ma przedstawić wyniki badań naukowych, dokonanych w ostatnich czasach, zwłaszcza przez warszawską szkołę apologetyczną nad przedmiotem apologetyki naukowej.

1. Przedmiot materialny apologetyki. Apologetyka zaczęła się wyłączać z teologii w XVII w. przez ujęcie swego materiału *lumine naturali* w myśl późniejszego sformułowania zasady przez sobór watykański: *recta*

ratio fidei fundamenta demonstrat (Denz. 1799). W czasach nowszych, na przełomie XX w. obok oblicza teologicznego w apologetyce, które sprawiło, że ta gromadziła jako swój materiał to wszystko, co wchodzi do *praeambula* względnie do *fundamenta fidei*, stając się tym sposobem *ancilla theologiae*, ukazuje się inne jej oblicze, a mianowicie religioznawcze. To oblicze drugie dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej. Badania bowiem przeprowadzone w ostatnich czasach, zwłaszcza przez Girgensohna i Gruehna, stwierdziły, że człowiek przeżywający religię pragnie, aby ona była prawdziwa i w tym celu tworzy sobie nieraz najbardziej różnorodnie apologie. Takie apologie zbudowane zgodnie z potrzebą psychologiczną wymagają z natury rzeczy krytycznego ich zbadania. Badania te przeprowadza apologetyka naukowa. Celem uproszczenia tak rozległego materiału należy dokonać odpowiedniej selekcji i zacząć od apologii religii chrześcijańskiej, która uchodzi za najbardziej rozbudowaną. Ponadto należy jeszcze z niej wyeliminować tzw. apologie wtórne i pochodne, a ograniczyć się do apologii pierwotnej i klasycznej. Poprzedza ona nawet ewangelie kanoniczne, które należy zaszeregować do grupy dostępnych dla nas najstarszych apologii chrześcijaństwa. Nowsze bowiem badania nad ewangeliami, oparte na krytycznej analizie ich formy literackiej, ujawniły nam istnienie katechezy ustnej, która poprzedziła ewangelie pisane. W tej katechezie możemy rozpoznać nakreślony przez samego Jezusa Chrystusa obraz apologii własnej i planowo realizowanej.

W apologii pierwotnej miejsce zasadnicze zajmuje świadomość deklaracyjna Jezusa, która w sposób implikatywny prowadzi do Jego świadomości motywacyjnej. Powiedzieć przeto należy, że osnową i elementem zasadniczym tej apologii jest oświadczenie samego Jezusa o swych roszczeniach mesjańskich, czyli królewskich, które implikują w sobie świadomość Jezusa religijno-społeczną.

Przebudowa dawnego oblicza teologicznego w przedmiocie materialnym apologetyki na oblicze religioznawcze przyczynia się do nawiązywania stałego kontaktu apologetyki ze wszystkimi kierunkami egzegezy biblijnej w dobie obecnej, jak również z osiągnięciami religioznawczymi. Pozorne rozluźnienie związku między teologią i apologetyką prowadzi do bardziej ścisłego jej zespolenia z magisterium Kościoła, przekazującego już od samego początku w sposób najbardziej miarodajny pierwotną i klasyczną apologię chrześcijaństwa.

2. Przedmiot formalny apologetyki. Nie ulega wątpliwości, że przez zaksjomatyzowanie materiału biblijnego w apologetyce została osiągnięta najdalej idąca jedność implikatywna. Ale takiej jedności domaga się również przedmiot formalny apologetyki. Gardeil za przedmiot formalny apologetyki uważał wiarygodność (*credibilitas*), Blondel i Labertonnière prze-

sunęli przedmiot formalny apologetyki z dziedziny intelektualnej do woli-tywnej (*appetibilitas*). Dalsze próby takich myślicieli jak kard. Dechamps, Poulpiquet, Krebs i inni, szły w kierunku ujęcia syntetycznego i całościowego. Jednakże nie zdołały one osiągnąć pełnej jedności wewnętrznej przedmiotu. Celem uzyskania takiej jedności powstała próba stworzenia apologetyki totalnej, która łączy w jedną całość rozbudowaną należycie apologetykę wewnętrzną i zewnętrzną, ujmując tę całość z punktu widzenia aksjologicznego. W ten sposób obydwie apologetyki, zewnętrzną (intelektualistyczną) i wewnętrzną (woluntarystyczną), zespała ona w jedną syntezę witalną na płaszczyźnie empirycznej. Tę syntezę, którą nakreślił szczególnie kard. Dechamps, ujmuje obecnie warszawska szkoła apologetyczna nie w sensie integracji części poszczególnych, z których dopiero wyłania się *integrum* jako całość, lecz w sensie całości (*totum*), w której zawierają się poszczególne części. Apologetyka bowiem zewnętrzną ujmuje chrystianizm jako całość, sens i wartość bezwzględną, skłaniając rozum do przyjęcia tej wartości jako prawdy absolutnej. Apologetyka zaś wewnętrzna również ujmuje chrystianizm jako całość, sens i wartość bezwzględną, skłaniając wolę do pożądanego tej wartości. Stąd już widać, że apologetyka totalna skierowana ku religii chrześcijańskiej dostrzega w niej jedną najwyższą całość, przedstawiającą aspekty wszelkich wartości, a sprowadzających się do najwyższej wartości religijnej, zwanej *sanctum*. *Sanctum* jest tu samodzielną wartością religijną, która znajduje się nie w jednym szeregu z innymi wartościami, lecz ponad wszystkimi wartościami, będąc ich ośrodkiem, ich syntezą w sensie czegoś zgoła wyższego.

Sanctum w apologetyce totalnej stanowi przedmiot materialny podlegający badaniom z punktu widzenia aksjologicznego, czyli pod względem znajdującej się w nim w sposób implikatywny jego wartości normatywnej. Ujęcie aksjologiczne nadaje apologetyce rys najbardziej charakterystyczny i wprowadza ją do nauk normatywnych w dziedzinie religijnej. Stwierdzenie bowiem, która z istniejących religii jest prawdziwa, wskazuje na normę obowiązującą każdego do jej przyjęcia. W trudnej zatem sytuacji znajduje się protestantyzm i egzystencjalizm, które bez jakichkolwiek uprzednich dochodzeń obiektywnych godzą się na przyjęcie religii pozytywnej, a odrzucają rozważania krytyczne nad roszczeniami tej religii. Podstawa psychologiczna, na której opierają się roszczenia religii o charakterze normatywnym, została z taką pewnością naukową stwierdzona, że wobec niej prędzej czy później ustąpić muszą wszelkie systemy i teorie, które podzielają stanowisko wyłącznie fideistyczne.

Osiągając swoją jedność materialną i formalną w sensie implikatywnym, apologetyka totalna może się poszczycić, że wprowadziła apologetykę do rzędu nauk dojrzałych i samodzielnych. Ale tak jak wszystkie nauki

samodzielne nie przestają służyć prawdzie i wspierają siebie wzajemnie w jej poznawaniu, tak też i apologetyka, będąc zakończeniem nauk religioznawczych, służy prawdzie religijnej przez jej wykrycie i wspiera teologię, wskazując na konieczność i obowiązek przyjęcia wiary, zbadaniem której zajmuje się wyłącznie teologia.

Dyskusja po referacie dotyczyła przede wszystkim systematyzacji apologetyki jako nauki. Nie można było z natury rzeczy omówić tu materiału tak fundamentalnie i całościowo, jak uczynił to twórca koncepcji apologetyki totalnej w swojej znanej monografii. Sama jednak doniosłość oraz rozmach i oryginalność koncepcji zniewalały do zajęcia wobec niej stanowiska, choćby w formie dorywczej i fragmentarycznej oraz do przeanalizowania niektórych jej elementów. W ten sposób omówiono głównie, równoległe zresztą do układu problematyki w referacie, zagadnienie przedmiotu apologetyki materialnego i formalnego.

W związku z zagadnieniem pierwszym Referent wyjaśnił, że samoobrona Chrystusa, jako najstarsza i klasyczna apologia chrystianizmu, zawiera w sobie apologię Kościoła. Różnica między tymi apologiami jest tylko kierunkowa: *a Christo ad ecclesiam* (metoda historyczna) względnie *ab ecclesia ad Christum* (metoda eklezjologiczna). Chodzi tu o jedną rzeczywistość, zwaną Chrystusem totalnym (*Christus totus*). Nie ma bowiem rzeczywistości Kościoła bez Chrystusa i nie ma Chrystusa bez Kościoła. Chrystocentryzm (tj. religijna świadomość Jezusa zarówno indywidualna, jak i społeczna) w przedmiocie materialnym apologetyki nie pomniejsza samoobrony Kościoła, lecz stawia ją we właściwym świetle, zgodnie z Magisterium Kościoła i Nowym Testamentem. Autor wyjaśnił następnie, że tak usystematyzowany materiał apologii chrystianizmu nie przekreśla bynajmniej badań dalszych w kierunku studiów porównawczych nad apologiami religii innych. Tego rodzaju studia są bardzo pożyteczne, ale niekonieczne.

W kwestii stosunku apologetyki do teologii Referent wskazał na fakt, że z przydatności jednej nauki dla innych nie można wysuwać zarzutu o tendencyjności danej nauki, o ile tylko wnioski ustalone są w sposób poprawny. Apologetyka ze względu na swój przedmiot materialny i formalny nie jest uzależniona od teologii, którą poprzedza, lecz od Magisterium Kościoła, jako od swego źródła przednaukowego, skąd czerpie wszystkie potrzebne pojęcia i poddaje je następnie krytyce naukowej.

W związku z zagadnieniem drugim Referent odpowiedział, że apologetyka dzisiejsza, przeprowadzając krytykę naukową, posiłkuje się terminologią ustaloną w naukach religioznawczych i nie podlegającą już dyskusji, np. terminologii z historii religii, czy psychologii religii (pojęcie

wartości, zjawiska, metody fenomenologicznej itd.), a pomija terminologię dyskutowaną zaczerpniętą np. z filozofii religii, filozofii wartości, czy fenomenologii jako systemu filozoficznego.

Następnie Autor wyjaśnił, że dziedzina religijna należy z natury rzeczy do dziedziny wartości, której odpowiednik stanowi poznanie nie wyłącznie intelektualistyczne, lecz wartościujące. Poznanie to łączy w sobie w pewną całość psychiczną akty intelektualne i wolitywne: *ratio ratiocinatur de volendo et voluntas vult ratiocinari* (I—II, q. 17, a. 1 in corp.).

Dziedzinę wartości, która znajduje się ponad wszelkimi innymi wartościami, psychologia nowoczesna określa jako *sanctum* i widzi w niej wartość specyficzną, ujmowaną przez scholastyków jako *summum bonum*. *Bonum* nie wyczerpuje jednak całej treści *sanctum*, które jako wartość religijna jest i prawdą religijną, a więc przedmiotem skierowanym do rozumu i woli człowieka. Poznając *sanctum*, czyli prawdę religijną jesteśmy dalecy od wszelkiego irracjonalizmu.

Wewnętrzne zespolenie elementu intelektualnego z wolitywnym nie pozwala odseparować tych elementów od siebie i tym samym przekształcać wartości religijne na logiczne, moralne czy estetyczne. Apologetyka totalna zajmuje się przede wszystkim zbadaniem strony poznawczej *sanctum* w pierwszym rzucie, a w swej konsekwencji omawia również rezonanse tego poznania intelektualnego w woli i uczuciach.

Pozorne rozbieżności, jakie zachodzą pomiędzy ujęciem przedmiotu materialnego (*verum*) a formalnego (*sanctum*) w apologetyce totalnej ustępują ze względu na to, że dwustopniowa apologia Jezusa (deklaracyjna i motywacyjna) prowadzi do sądu wartościującego, który wskazuje na Osobę Jezusa jako wartość najwyższą. Względem tej wartości nie tylko intelekt ze swoim sądem, ale i wola ze swoją decyzją muszą się podporządkować. Układając całokształt swego materiału badawczego pod kątem widzenia normy, apologetyka totalna osiąga jak najdalej posuniętą jedność w swej systematyce. Jest to jedność wewnętrzna, implikatywna.

Ks. W. H ł a d o w s k i: *Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce*.

Referat w swej części pierwszej przedstawia metodę poznania konkretnego w ujęciu neoscholastycznym, a w drugiej części uzasadnia jej zastosowanie w apologetyce.

I. Monachijski współczesny filozof A. Brunner TJ, łącząc kontemplacyjne nastawienie do przedmiotu, właściwe fenomenologii, z zainteresowaniem dla konkretnego, stworzył na gruncie personalistycznego realizmu metodę poznania konkretnego, która jest jednocześnie oglądowa, krytyczna i humanistyczna.

Poznawać konkret można w dwojaki sposób: przez formalny dyskurs, czyli rozumowanie lub przez spostrzeganie. Podczas gdy poznanie dyskursywne może się dokonać niejako na zewnątrz rzeczy, pod jej nieobecność, spostrzeganie jest z natury doświadczalne. W spostrzeżeniu przedmiot bywa poznany naocznie, osobiście i oglądowo. Syntetyzując wrażenia zmysłowe, umysł osiąga jakby wewnętrzną duchową wizję rzeczy konkretnej. Ponieważ chodzi tutaj o naukowe i metodyczne poznanie konkretnego, treść oglądu musi być wprawdzie wyrażona, poprzez pewną abstrakcję, w komunikatywnych pojęciach. Niemniej ogląd konkretnego ma coś z intuicji. Rzecz poznawana jawi się jakby w oryginalnej postaci, tak jak istnieje sama i w swoich bezpośrednich, łatwo dostrzegalnych relacjach.

Wizja rzeczy, dokonująca się zawsze z określonej perspektywy nie może być sama przez się wyczerpująca ani nieomylna. Wymaga więc krytyki. Kryterium prawdy wskazuje analiza samego spostrzeżenia. Otóż poznajemy zróżnicowaną w sobie, fragmentarycznie i w profilach rzeczywistość, dostrzegając intuicyjnie jedność konkretnej rzeczy. Ta zasada zbieżności różnych elementów poznawanej rzeczywistości w jedną, sensowną całość, będąc podstawowym prawem ludzkiego poznania, stanowi jednocześnie ostateczne kryterium prawdy. Kryterium więc w poznaniu konkretnego polega na zbieżności niezależnych od siebie spostrzeżeń. Poszczególne spostrzeżenia, kryjące w sobie elementy obiektywne obok subiektywnych, mogą we wzajemnej konfrontacji rekonstruować obiektywną jedność rzeczy istniejącej.

Metoda stworzona przez Brunnera ma na celu systematyzację poznania osoby. Dziedziną bowiem, w której nas interesuje naprawdę konkret, jest życie osobowe. Ściśle mówiąc, jedynie osoba jest prawdziwie oryginalną jednością, niewyczerpanym w swoim bogactwie przedmiotem poznania, który sam tylko może się przed nami otworzyć. Podczas gdy rzeczy materialne są tak ubogie w cechy indywidualne, że z łatwością i dokładnie mogą być wyrażane i poznawane w pojęciach ogólnych, sens konkretnej egzystencji ludzkiej może być zrozumiały jedynie w świetle naczelnego celu, jaki jej przyświeca. Poznanie osoby, choć suponuje ze strony poznawanego dobrowolne objawienie się, a ze strony poznającego — osobowe zaangażowanie, w krytycznej refleksji syntetycznej może osiągnąć jednoznaczność i obiektywność.

II. Klasyczną dla apologetyki katolickiej jest metoda dyskursywnego, przyczynowego tłumaczenia genezy chrześcijaństwa, choć znany jest jej także — przynajmniej od czasów św. Augustyna — schemat syntetycznej, oglądowej refleksji. Niemniej można wskazać dwa powody, dla których zasadnicza budowa argumentów w dzisiejszej apologetyce winna być oglądowa i syntetyczna, a mianowicie: a) wyodrębnienie się metody his-

torycznej jako metody syntetycznego oglądu, b) personalistyczna orientacja nowszej apologetyki.

a) Biorąc pod uwagę historię z właściwą jej metodą poznania konkretnego, apologetyka musi zrewidować własną metodę tradycyjną obciążoną scjentyzmem i intelektualizmem. Rewizja taka prowadzi do następujących wniosków. Redukcyjne tłumaczenie wydarzeń, opowiedzianych w ewangeliiach, traktowanych jako wyodrębnione „fakty naukowe”, daje w wyniku jedynie hipotetyczne stwierdzenie nadprzyrodzonej ich genezy. Nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa ukazuje się dopiero z nieodpartą pewnością w syntetycznej refleksji nad całym obrazem ewangelijnym chrześcijaństwa, gdzie nadprzyrodzona, boska świadomość Chrystusa występuje, jako strukturalny element tegoż obrazu.

b) Jeżeli zaś chodzi o wewnętrzną organizację apologetyki, łatwo dostrzec, że ostatnio jej przedmiot i cele ujmowane są coraz wyraźniej w kategoriach osobowego bytu. Przedmiotem materialnym apologetyki jest już nie tzw. fakt objawienia, jako zespół zjawisk traktowanych bezosobowo, ale osoba Jezusa Chrystusa, jako totalny cud Chrystusa. Przedmiotem zaś formalnym apologetyki jest nadprzyrodzoność chrześcijaństwa nie jako abstrakcyjny rys chrześcijański religii, percypowany teoretycznie przez umysł, ale jako konkretna osoba boska Jezusa, w której człowiek dostrzega najwyższą wartość dla swego osobowego istnienia. W końcu celem apologetyki jest dostarczenie argumentów rozumowych dla umysłu i jednocześnie stworzenie wolitywnych dyspozycji podmiotowych. Otóż metoda syntetycznego oglądu wydaje się dostosowaną do tak pojętego przedmiotu apologetyki oraz zdolną urzeczywistnić podwójny jej cel.

Jezus Chrystus dostępny dla naszego poznania przede wszystkim jako historyczna rzeczywistość stanowi konkretną wartość percypowaną osobowo. Proponowana metoda syntetycznego oglądu byłaby krytyczną refleksją nad tym konkretnym i osobowym poznaniem Jezusa Chrystusa. Systematyzując zaś poznanie Jezusa Chrystusa, metoda syntetyczna zmierzalaby do harmonijnego osiągnięcia dwóch celów apologetyki: dostarczenia rozumowych motywów wiarygodności chrześcijaństwa i stworzenia odpowiednich dyspozycji podmiotowych. Z jednej bowiem strony rygor metody — jak widzieliśmy — zdolny jest nadać obiektywny i obowiązujący charakter wynikom poznania konkretnego, a z drugiej strony — doświadczalny i opisowy charakter oglądu zabezpieczałby elementy vitalne i osobowe religijnego poznania, chroniąc przed abstrakcjonizmem metody dyskursywnej.

Dyskusja dotyczyła przeważnie trzech problemów:

1. stosunku metody fenomenologicznej do historycznej, empirycznej i filozoficznej.

2. roli intelektu i czynników pozaintelektualnych w metodzie syntetycznego oglądu,
3. zakresu faktycznej stosowalności tej metody.

1. Podniesienie problematyki fenomenologicznej w apologetyce okazuje się aktualne i bardzo twórcze, ale wymaga jeszcze skrupulatnego precyzowania pojęć. Precyzja ta jest konieczna z powodu istnienia współcześnie wielu kierunków i odcieni fenomenologii. W związku z tym wyłoniła się na przykład kwestia, czy może być uważana za fenomenologiczną metoda przedstawiona przez Referenta, czy nie jest ona po prostu odmianą metody obserwacyjnej lub raczej taką teorią poznania konkretnego, która nie podpada pod miano fenomenologii. Niewątpliwie Referentowi chodziło tu tylko o jakiś wycinek problematyki fenomenologicznej odnoszącej się do syntetycznego oglądu poznawczego.

Ponadto podkreślano trudności, na jakie napotykały próby ustalenia metody fenomenologicznej w stosunku do metod dotychczas stosowanych w apologetyce: historyczno-filozoficznej i empirycznej. Ujęcie Referenta wydawało się przypominać raczej metodę empiryczną mającą zastosowanie w eklezjologii. Nie wchłania ono w siebie dostatecznie metody historycznej czy historyczno-filozoficznej, mającej za przedmiot nie konkretne zjawisko, lecz dokument lub pogląd. Przy tym proszono o dokładniejsze wykazanie, czy i o ile metoda syntetycznego oglądu zastępuje lub przewyższa inne znane dotychczas.

2. Ponieważ Referent postulował jakąś nadrzędność metody syntetycznego oglądu nad dotychczasowymi, wielu dyskutantów wskazywało na — ich zdaniem — niebezpieczeństwo irracjonalizmu. Jeśli bowiem poznanie apologetyczne miałoby być jakimś empirycznym oglądem, składającym się z najprzeróżniejszych czynników i warunków poznawczych ze sobą pomieszanych (np. intuicja, zbiorowy czyli społeczny podmiot poznawczy itp.), to trudno jest ustalić ostateczne kryterium pewności i obiektywności tego poznania. Niewątpliwie słuszny jest postulat całościowego uwzględnienia wszystkich czynników wpływających na poznanie, na intelekt, nie należy bardzo jasno przepracować relacji zachodzących między nimi. Dyskutanci w zasadzie nie chcieli odstępować od poglądu, że intelekt odgrywa tu rolę główną i pierwszorzędą, dla apologetyki w zasadzie wystarczającą. Natomiast, innym czynnikom syntetycznego oglądu oddawano miejsca dalsze i to więcej w apologetyce praktycznej niż naukowej, uważając, że tylko tą drogą można przeprowadzać próby łączenia apologetyki obiektywnej z subiektywną. Głównie chciano się strzec niebezpieczeństwa subiektywizmu, przesadnego intuicjonizmu i aprioryzmu, jakie kryje w sobie fenomenologia.

3. Dyskusja — ogólnie rzecz biorąc — zmierzała do wykazania, że metoda, jaką Referent przedstawił, może być stosowana nie tyle w chrystologii, co raczej w eklezjologii, ale i tutaj więcej jako metoda wyjściowa, niż jako górująca nad innymi. Racją takiego stanowiska jest empiryzm tej metody, oderwanie od pojęć teologicznych oraz pozbawienie pomocy filozoficznej.

Ponadto podnoszono, że metoda ta może być stosowana przez wierzącego, a więc miałaby ona miejsce inne niż dotąd, a mianowicie po teologii. O ile traktuje o zjawisku wiary, to może być z równym skutkiem stosowana przez wyznawców innych religii, np. przez mahometanina. Żeby udowodnić co innego, trzeba by naocznie pokazać z jednej strony jej zastosowanie faktyczne na materiale apologetyki katolickiej, a z drugiej jej zastosowania w innych religiach.

W trakcie dyskusji Referent przedstawiał swój punkt widzenia:

Ad 1. W referacie nie chodziło o przeszczepienie do apologetyki całej problematyki fenomenologicznej. Autor miał na względzie przede wszystkim neoscholastyczną teorię poznania konkretności i to głównie w celu uprawnienia w apologetyce także i pozaracjonalnych czynników poznawczych, a ostatecznie związania w całość metod stosowanych w apologetyce intelektualistycznej z metodami stosowanymi w apologetyce woluntarystycznej. Następnie Autor podtrzymywał zdanie, że metoda fenomenologiczna jest nie tylko metodą empiryczną, ale i historyczną zarazem o tyle, o ile mianowicie dokumenty historyczne są skutkiem i odbiciem zjawiska historycznego i o ile same z kolei są pewnym zjawiskiem.

Ad 2. Pomimo uprawnienia w poznaniu apologetycznym intuicji i innych czynników pozaracjonalnych, Referent ustrzega się irracjonalizmu i subiektywizmu, przeciwstawiając się tylko przesadnemu racjonalizmowi. Jego zdaniem, czynnik intelektualny został należycie uprzywilejowany w oglądzie syntetycznym: jest on nadal miarodajny, tylko nie wyłączny. Metoda ta nie jest subiektywną formalnie, bo nie przypisuje zasadniczej czy wyższej roli czynnikom pozaintelektualnym, a jest co najwyżej subiektywną materialnie, o ile uwzględnia czynniki subiektywne i cały materiał odnoszący się do całego *subiectum* ludzkiego. Również nie było zamiarem tej metody pomniejszanie tradycyjnej apologetyki obiektywnej na korzyść subiektywnej, a jedynie udoskonalenie i uzupełnienie tej pierwszej.

W wyjaśnianiu poruszonego osobno kryterium społecznego w poznaniu konkretności Referent położył nacisk nie na liczbę, wielość ludzi poznających, ale na różne postawy, stanowiska, perspektywy i ujęcia. Dużą korzyścią wynikającą z zastosowania tego kryterium jest próba uchwycenia w apologetyce społecznego środowiska wiary i społecznego jej przeżywania.

Ad 3. Referent godził się, że trudno byłoby na razie bronić wyłączności

metody syntetycznego oglądu, ale podtrzymywał zdanie o jej większej odpowiedniości niż tradycyjne. Zresztą nie potraktował jej jako już wykończonych w szczegółach. M. in. nie jest wrogą filozofii, chociaż ma charakter empiryczny, gdyż i tutaj obecnie pojawiają się coraz częściej próby stosowania metody eksperymentalnej bez rezygnacji i przekreślania samej metafizyki.

Ponadto Referent podkreślił, że istotnie najlepiej analizuje zjawisko wiary człowiek wierzący i nic nie stoi na przeszkodzie, by apologetyka była dyscypliną poteologiczną. Wiara bowiem nie rodzi się sama z siebie, ale z zetknięcia się z Kościołem, który sam mówi o sobie czym jest.

Wyznawcy innych religii — zdaniem Referenta — nie mogą zastosować tej metody z takim samym skutkiem, o ile na płaszczyźnie czynnika intelektualnego nie udowodnią historycznie i krytycznie boskiego pochodzenia swej religii. A sama możliwość powszechnego zastosowania tej metody przemawia na jej korzyść, gdyż lepiej gwarantuje jej naukowość i beztendencyjność.

Ks. W. D u d e k: *Niektóre formy krytyki religii.*

Pod nazwą krytyki religii występują niekiedy w czasach ostatnich pewne próby filozoficznej oceny zjawiska religijnego, zgłaszające roszczenia bądź do miana odrębnych działów religioznawstwa, bądź to jako nowe kierunki w filozofii religii.

Pierwszą formę krytyki religii, albo historii krytyki religii reprezentuje A. Nowicki, który w dwóch referatach, wygłoszonych na Ogólnokrajowych Konferencjach Religioznawczych w Katowicach 18 i 19 kwietnia 1958 r. i w Krakowie 18 i 19 października 1958 r. (Zob. *Rola kategorii „formy i treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer”, 2 (1958), nr 3, s. 17—30; *Klasyfikacja i ocena zdań krytycznie oceniających religię*, „Euhemer”, 3 (1959), nr 1—2, s. 5—25), poddaje ocenie zjawisko religijne z pozycji kategorii jego treści i formy. A. Nowicki, domaga się miejsca dla krytyki religii pośród innych działów religioznawstwa.

Inną formę tzw. krytyki religii stanowi próba filozoficznej oceny zjawiska religijnego podjęta przez H. Duméry. Próba ta przedstawiona w dziele pod tytułem *Critique et Religion* (Paris 1957), ma ustalić zasady metodologii filozofii religii, a jednocześnie ma stanowić podstawę filozoficznej oceny zjawiska religijnego w jego konkretnej formie chrześcijaństwa. Dlatego prawie równocześnie z pracą zasadniczą, co dopiero wzmiankowaną, Autor wydaje jeszcze dwie inne, poświęcone specjalnie filozoficz-

nej ocenie chrześcijaństwa: *Le problème de Dieu en philosophie de la religion* (Paris 1957); *Philosophie de la religion — Essai sur la signification du christianisme* (Paris 1957).

Autor po ustaleniu znaczenia tzw. krytyki religii i jej zakresu, poddał ocenie główne kierunki, które dotąd zaznaczyły się w filozofii religii (stanowisko naturalistyczne z metodą eksplikacji, stanowiska reprezentowane przez metodę zestawień albo konfrontacji, krytyka formalistyczna z metodą uprzednich założeń oraz fenomenologia jako metoda opisu i pełnego zrozumienia zjawiska religijnego). Z nich tylko metodzie fenomenologicznej przyznaje walory metody właściwej, choć niekompletnej, inne odrzuca jako nieprzydatne w badaniu zjawiska religijnego.

Religię, która według Duméry'ego w istocie swej jest rzutowaniem człowieka w stronę Absolutu, można badać tylko w jej konkretnym przejawie świadomości człowieka. Przedmiot natomiast skierowania religijnego — Bóg nie wchodzi w rachubę ani jako przedmiot, ani jako podmiot poznania. Absolut pozostaje poza wszelkim oznaczeniem i poza wszelką determinacją — jest niepoznawalny.

Nie oznacza to według Duméry'ego postawy agnostycznej w religii. Chociaż bowiem religia nie stanowi kategorii gnozeologicznej, to jednak duch ludzki w jej istotnym, teandrycznym przejawie (spotkanie się ducha ludzkiego z Absolutem — Prajednią) znajduje dla siebie ubezpieczenie. W spotkaniu tym w świadomości człowieka w sposób pozarefleksyjny dochodzi do głosu to, co dusza ludzka posiada w sobie najbardziej tajemniczego, co jest w człowieku, ale nie jest z człowieka. Jest to spotkanie się z Absolutem i ono stanowi istotne tworzywo religijne — objawienie. Objawienie w pojęciu Duméry'ego stanowi proces immanentny i jako taki stanowi przedmiot badania filozofii religii. Prawidłowe badanie religii możliwe jest tylko w jej żywym wyrazie w świadomości człowieka. Nie można się godzić na ocenę zjawiska religijnego przy zużytkowaniu czynników spoza niego — obcych dla niego, skoro ono w świadomości człowieka dane jest samo przez się i bezpośrednio.

Zjawisko religijne odznacza się złożonością i ujawnia się w świadomości wielopłaszczyznowo. W badaniu tego zjawiska należy dotrzeć poprzez jego nawarstwienia do tych elementów, które w nim stanowią momenty niesprowadzalne do innych! Badanie takie należy pojąć przez wyodrębnienie istotnych kategorii (idei głównych) w zjawisku religijnym i odpowiadających im idei wzorczych (schematów). Ten rodzaj badania Duméry zastosował do chrześcijaństwa w szczegółowej analizie jego czterech głównych kategorii i schematów wzorczych: kategorii Absolutu i odpowiadającej mu idei transcendencji (Por. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion*), kategorii podmiotu i idei duszy, kategorii łaski

i idei nadprzyrodzoności oraz kategorii wiary i jej odpowiednika — doktryny (Por. *Philosophie de la religion*).

Zarówno dzieło zasadnicze, jak i dzieła podejmujące zagadnienia szczegółowe wskazują na nieprzeciętną erudycję autora. Duméry w rozwiązaniu tak skomplikowanego problemu, jakim jest filozoficzna ocena zjawiska religijnego, stara się dać rozwiązanie oryginalne, ująć zjawisko religijne w całości i niezależnie od ocen postronnych. Mimo jednak zastrzeżeń Duméry nie reprezentuje własnego stanowiska zarówno w całości koncepcji, którą przedstawia, jak i w poszczególnych jej partiach. Wykazuje daleko posuniętą i szeroko zaznaczającą się zależność od wielu kierunków filozoficznych, poczynając od neoplatonizmu aż do modnego obecnie egzystencjonalizmu. Broniąc zasady badania zjawiska religijnego w jego czystej postaci jako przejawu świadomości, staje wyraźnie na stanowisku zdecydowanego immanentyzmu, co w konsekwencji prowadzi do agnostycyzmu w dziedzinie religijnej. Analiza Autora śmiała i wnikliwa, partiami nawet bardzo ciekawa, nie sprawia jednak wrażenia czegoś zgoła nowego, ile raczej odnowionej odmiany modernizmu.

Po referacie ks. W. Dudka, wykazującym wagę i doniosłość problematyki religioznawczej, omawiano zagadnienie wykładów z religioznawstwa w Seminariach Duchownych i ich szczegółowy program.

Ks. E. Tomaszewski: *Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce*.

Referat dotyczy stawiania i rozwiązywania zasadniczych problemów z zakresu chrystologii w apologetyce w ciągu ostatnich lat.

Przed apologetykami ostatnich czasów stanęły w pierwszym rzędzie zagadnienia teoretyczno-metodologiczne, dotyczące się ustawienia apologetyki w rzędzie nauk, wyłączenie jej z nauk teologicznych, określenia jej przedmiotu materialnego i formalnego oraz wypracowania metod badawczych. Na drugim planie absorbują uwagę zagadnienia specjalne: jedne dotyczą problemu źródeł chrześcijańskich w związku z odkryciami w Qumran i słynną kwestią odmitologizowania Biblii, postawioną przez R. Bultmanna, inne biorą za przedmiot świadomość Jezusa Chrystusa i usiłują zinterpretować Jego Bóstwo, a jeszcze inne traktują o cudach jako o dziełach mocy Jezusa Chrystusa.

a) Chociaż na syntezę odnośnie do manuskryptów z Qumran jeszcze za wcześnie, ale na ile nas upoważnia dzisiejszy stan rzeczy, należy zaznaczyć, że dotychczasowy stan badań nie pozwala nam na przecenienie i wyolbrzymienie doniosłości zwojów tak dla poznania przed, jak i chrześcijańskich źródeł pisanych oraz samej genezy chrześcijaństwa. Zwoje nie zmie-

niąją zasadniczo dotychczasowego rozumienia Nowego Testamentu i dlatego nie można według dzisiejszego stanu wiedzy przeceniać ich znaczenia dla problemu chrystologicznego.

b) Kwestia relacji mitu do objawienia do skrajności doprowadzona przez R. Bultmanna należy do najżywiej dyskutowanych we współczesnej problematyce teologicznej. Zdaniem Bultmanna treść objawienia chrześcijańskiego to wiara Jezusa, apostołów czy chrześcijan, wyrażona w języku teologicznym, który równa się mitom. Chrześcijańskiej wiary nie da się refleksyjnie usprawiedliwić, ponieważ jest poza historią. W praktyce z systemem Bultmanna także w kołach protestanckiej teologii zauważa się tendencje przełamania metodologicznego agnostycyzmu: uczeni zaś katolicycy wysuwają ponadto argumenty teologiczne, krytyczno-literackie i historyczne. U podstaw tkwi przekonanie o możliwości rozumowego uzasadnienia swojej wiary.

c) Odnośnie do wyjaśnienia Bóstwa Jezusa Chrystusa, jako centralnego zagadnienia w apologetyce, współczesna myśl katolicka idzie najogólniej biorąc podwójnym nurtem: tradycyjnym i fenomenologicznym. Pierwszy przypomina tradycyjną interpretację zagadnienia według schematu: pro-roctwa Starego Testamentu spełniły się na Jezusie. Świadczą o tym obiektywne czyny i słowa Jezusa. Kierunek drugi stosownie do zasad metody fenomenologicznej podejmuje krytyczny ogląd osoby, życia, czynów i dzieła Jezusa Chrystusa na płaszczyźnie empirycznej. Kierunek ten zakłada Bóstwo Jezusa Chrystusa. To założenie stara się zweryfikować w toku interpretacji.

d) Wreszcie najciekawsze stanowisko zajmuje współczesna apologetyka wobec cudów, które zgodnie z dotychczasowym rozumieniem uważano za dowody ścisłe, jedyne, o wartości absolutnej, potwierdzające prawdziwość chrześcijańskiej wiary. Dzisiaj natomiast uwidacznia się tendencja nieprzecenia roli cudu fizycznego i jego funkcji w doprowadzeniu człowieka do wiary. Zwraca się coraz częściej uwagę, że motywacyjna rola cudu ma charakter relatywny a nie absolutny. Cudu nie rozpatruje się tylko na płaszczyźnie filozoficznej, lecz w kontekście religijnym. Cuda Jezusa bada się w powiązaniu z Jego Osobą, życiem, nauką i dziełem. Wreszcie podkreśla się, że w akcie wiary subiektywnej cuda nie są jedynymi i najsukuteczniejszymi znakami, z których niezawodnie rodzi się wiara. Odnośnie zaś do największego cudu w życiu Jezusa, Jego Zmartwychwstania, apologetyka dzisiejsza przerzuca punkt ciężkości z dotychczasowych pozycji broniących Zmartwychwstanie przy pomocy wykazania faktu jego śmierci i pustego grobu — na historyczność wiary w Zmartwychwstanie Jezusa u apostołów i ukazuje ją w świetle historyczno-psychologicznych dociekań.

Niemniej jednak dzisiejsi apologetycy nie formułują problemu chrystologicznego tylko na płaszczyźnie historycznej. Wprawdzie nie obce im jest zagadnienie historyczności źródeł chrześcijaństwa w związku z odkryciami nad morzem Martwym czy kwestią odmitologizowania Biblii, postawioną przez R. Bultmanna, ale uważają, że są to zagadnienia uboczne. Za istotną uważają natomiast kwestię interpretacji Bóstwa Jezusa Chrystusa jako zagadnienia w apologetyce kluczowego. Nie wystarcza ich zdaniem stwierdzić, że Jezus z Nazaretu, który żył w swoim czasie, urzeczywistnił zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu, lecz przede wszystkim należy w świetle współczesnej myśli filozoficznej usprawiedliwić wiarę chrześcijańską w Bóstwo Jezusa Chrystusa. Ponieważ uznanie Bóstwa Jezusa Chrystusa dokonuje się w wierze bez racji rozumowych, stąd powstaje trudność nieobiektywistycznego myślenia. Trudność tę przewycięża współczesna apologetyka stosownie do założeń epistemologii personalistycznej dokonywaniem krytycznego oglądu osoby Jezusa Chrystusa, który tylko w świetle swego Bóstwa staje się zrozumiały i przedstawia dla człowieka najwyższą wartość i rzeczywistość zaspokajającą jego transcendentne aspiracje.

Dyskusja dotyczyła przeważnie problemu literatury qumrańskiej oraz prorocत्व Starego Testamentu i cudów.

1. W dyskusji wykazano słusność tezy Referenta, iż odkrycia w Qumran, jakkolwiek posiadają znaczenie ogólnohistoryczne, to jednak nie zmieniają w zasadzie dotychczasowego oblicza chrystologii apologetycznej. Dlatego też poglądy ks. J. Daniélou, przyznające daleko idące wpływy ośrodka qumrańskiego na pierwotne chrześcijaństwo, należy traktować jako więcej śmiałe niż słuszne.

2. Dużo uwagi poświęcono zagadnieniu, czy apologetyczne dowodzenie z prorocत्व Starego Testamentu w odniesieniu do Chrystusa — Mesjasza ma charakter historyczny czy też raczej teologiczny. W czasie dyskusji wyodrębniono jasno historyczną, naturalną stronę prorocत्व od ich strony teologicznej i nadprzyrodzonej. Wnioskiem tego stanowiska jest przyjęcie możliwości posłużenia się w dowodzeniu z prorocत्व Starego Testamentu metodą historyczną. Podkreślano ubocznie, iż dzięki tej metodzie potwierdza się w konsekwencji boskie pochodzenie tych prorocत्व.

3. Wielu z uczestników seminarium nie chciało się zgodzić z próbą pomniejszenia w apologetyce wymowy samej fizycznej i filozoficznej strony cudu w ogóle. Podkreślano istotną niewątpliwie wagę prawdy relatywnej cudu w apologetyce, czyli jego apologetycznego waloru, na co rzecz jasna rzutuje w dużej mierze kontekst religijny danego cudu, jednakże starano się wykazać, że główną wymowę i podstawę pewności daje nie tyle kontekst cudu, ile jego strona fizyczna i filozoficzna. Opierano się

tu m. in. na rozróżnieniu dwóch różnych kwestii: istoty cudu i poznawalności cudu. Zresztą do tej samej sprawy powrócono jeszcze raz po referacie następnym.

Ks. R. Paciorowski: *Z problematyki nadzwyczajnych uzdrowień.*

Problem uzdrowień nadzwyczajnych, z którym związane jest ściśle zagadnienie uzdrowień uchodzących za cudowne, wymaga obecnie ze względu na wielki postęp w dziedzinie medycyny i nauk jej pokrewnych nowych przemyśleń i dokładniejszych niż dotąd sformułowań. Toteż fenomenologia uzdrowienia, jako zagadnienie wstępne, interesuje nie tylko lekarza, ale i apologetyka, stanowi bowiem jeden z elementów w podbudowie zagadnienia szerszego o poznawalności uzdrowień nadzwyczajnych.

Trudno określić dokładnie czym jest uzdrowienie ze względu na skomplikowaną budowę samego zjawiska, które powstaje w wyniku walki ustroju z atakującymi go czynnikami chorobotwórczymi. Jeżeli choroba miała charakter epizodu o przebiegu lekkim i krótkotrwałym, uzdrowienie można uważać za całkowite (*restitutio ad integrum*), gdyż dokonane zmiany w ustroju nie zakłócają jego psychofizycznej równowagi. Tego rodzaju uzdrowienie należy jednak do wyjątku, zazwyczaj bowiem nie da się doprowadzić ustroju do stanu pierwotnego, ponieważ zmiany biologiczne są nieodwracalne.

Termin *restitutio ad integrum* ma swe znaczenie tylko w sensie uzdrowienia, która zamyka proces regeneracji, względnie rozrostu komórek zastępczych umożliwiających ustrojowi pełnienie zachwianych przez chorobę funkcji biologicznych. Jednakże i to przywrócenie organizmowi sprawności funkcjonalnej jest względne, ponieważ nowa tkanka, jako mniej wartościowa może w pewnych wypadkach, rozwijając się odrębnie, stanowić podłoże dla różnych schorzeń.

Nawet efektowne zabiegi chirurgiczne nie są zdolne doprowadzić w swych skutkach do uzdrowienia całkowitego, ponieważ wywołują mniejsze lub większe ubytki organiczne u zoperowanych i łączą się z pewnym ryzykiem, które kryje w sobie indywidualna budowa ustroju. Ujęcie uzdrowienia w świetle badań medycyny psychosomatycznej wskazuje również na problematyczny jego charakter, skomplikowany bowiem proces zaburzeń w organizmie ma często trudne do wykrycia neuro- lub psychogenetyczne podłoże.

Subiektywny zaś aspekt uzdrowienia wskazuje, że nie da się ono ująć na płaszczyźnie wyłącznie obiektywnej, ponieważ osiągnięcia terapii klinicznej muszą się liczyć z elementami psychicznymi, jakiegó wchodzi do budowy tego zjawiska. Obiektywne przejawy uzdrowienia stwierdzone na drodze dostępnych dla medycyny badań nie pokrywają się bowiem w wielu

wypadkach z relacją pacjenta o swym samopoczuciu. Samopoczucie to kształtuje się według subiektywnego sprawdzianu uzdrowienia, jakim jest ustąpienie uczucia bólu i powrót jednostki do swej sprawności funkcjonalnej. Stąd zabiegi lecznicze, które niemal nigdy nie mogą zapewnić uzdrowienia definitywnego, sprowadzają się często do przywrócenia pacjentowi ulgi o charakterze możliwie trwałym, a zwłaszcza do łagodzenia wywołanych chorobą zaburzeń czynnościowych całego ustroju.

Uzdrowienia więc nie da się zamknąć w znanych nam kategoriach biologiczno-anatomicznych, ponieważ stanowią one syntezę dwóch faktów: organicznego (obiektywnego) i świadomości (subiektywnego). Uwzględnienie tej dualistycznej budowy zjawiska uzdrowienia pozwala na prawidłowe i możliwie pełne w obecnym stanie badań jego ujęcie, które zarysowuje się na tle zanotowanych wyżej spostrzeżeń.

Uzdrowienie jest skuteczną reakcją organizmu pojętego jako niepodzielna całość na patogenetyczną sytuację ustroju. Sytuacja ta ulega likwidacji jedynie w tym wypadku, gdy wszystkie podniety zostały uwzględnione, a zachwiana przez nie psychosomatyczna równowaga organizmu całkowicie przywrócona. Tego rodzaju uzdrowienie występuje nie tylko w wyniku zastosowanych przez medycynę tradycyjną środków zarówno fizycznych, jak i chemicznych, biologicznych, czy chirurgicznych, ale także uzupełnionych przez psychoterapię czynną, zwróconą do całej osobowości pacjenta i dostosowaną do jego wewnętrznych konfliktów.

W dyskusji nad referatem, który w założeniu swym stanowił wstęp do ogólnej problematyki cudownych uzdrowień, omówiono w krótkim zarysie nowoczesny aspekt tego zagadnienia. Zwrócono uwagę na wyłaniające się tu trudności badawcze zarówno ze strony przedmiotu, jak i podmiotu (uzdrowienie uchodzące za cudowne nie podpada pod eksperyment, nie może być przewidziane, wymaga odpowiedniej dyspozycji wewnętrznej u obserwatora).

Próby rozwiązania problemu idą dziś słusznie po linii rozgraniczenia dwóch płaszczyzn: naukowej (w sensie ustalenia kompetencji nauk doświadczalnych) i religijnej. Z pozycji pierwszej uzdrowienia uchodzące za cudowne dadzą się tylko określić jako anormalne i niewytłumaczalne w obecnym stanie wiedzy. Wniosków dalszych wyprowadzić nie można, gdyż materiał obserwacyjny uzdrowień nadzwyczajnych nie pozwala na tego rodzaju indukcję, która by eliminowała hipotezę nieznanych praw natury.

Sytuacja wygląda inaczej, gdy uzdrowienie określane jako cudowne zostaje ujęte syntetycznie i całościowo. Do takiego ujęcia wchodzi niewątpliwie towarzyszący uzdrowieniom ich kontekst religijno-moralny ze swym składowym rysem intencjonalnym. Lourdes nie jest kliniką ani laboratorium, lecz miejscem modlitwy, a ci, którzy uzyskują uzdrowienie,

albo sami się modlą, albo pozostają w bezpośrednim zasięgu modlitwy innych.

Na powiązanie syntetyczne cudu z jego rysem intencjonalnym (znaczeniowym) wskazuje wyraźnie sobór watykański przez bliższe sprecyzowanie tego rysu w sensie motywu wiarogodności (*facta scilicet divina, atque imprimis miracula... divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata*. Sess. 3, c. 3, Denz., 1790). Charakter intencjonalny zjawiska cudownego podkreśla również w swej definicji psychologicznej św. Augustyn, wskazując na jego funkcję motywacyjną (*Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*. De util. cred. 16, 34. Moment zdziwienia, jaki wywołuje, według Augustyna, zjawisko cudowne, jest związany ściśle z faktem religijnym i dlatego przekształca się w zainteresowanie sprawami wiary: *opus est ...ad invisibilium fidem visibilibus miraculis excitari...* Epist. 120, 1, 5)

Ujęcie cudu z pominięciem kontekstu samego zjawiska, jakie podaje św. Tomasz (...*Miraculum proprie dicitur... quod fit praeter ordinem totius naturae, creatae*. I, q. 110, a. 4 in corp.), wskutek sformułowania metafizycznego nasuwa trudność przy syntetycznym rozpoznaniu cudu. Nie można bowiem, pozostając w granicach kompetencji doświadczalnej, wnioskować o właściwej przyczynie zjawiska cudownego. Trudność ustępuje przy ujęciu tego zjawiska w kontekście religijno-moralnym, uwzględnianym zresztą i przez św. Tomasza, ale dopiero jako element wtórny jego teorii cudu.

Badania nad zagadnieniem konkretnym, tj. złączonym integralnie z ideą religijno-moralną uzdrowieniem uchodzącym za cudowne, należą ze względu na specyficzny charakter tego uzdrowienia do apologetyka względnie fenomenologa. Lekarz, analizując ze swego stanowiska przedstawiony mu wypadek, w myśl metody eksperymentalnej Claude Bernarda może i ma prawo przyjąć interpretację naturalistyczną, o ile pozwalają na to zastosowane w badaniu hipotezy robocze. Wyraźne rozgraniczenie płaszczyzny naukowej i religijnej prowadzi do rozwiązania skomplikowanego zagadnienia uzdrowień określanych jako cudowne, chroniąc badacza z jednej strony przed niebezpieczeństwem racjonalizmu, a z drugiej przed cudomanią.

Charakterystyczną ilustrację dwóch odmiennych pozycji wyjściowych przy wartościowaniu omawianego zjawiska stanowi wypadek z A. Carrelem, który w Lourdes był świadkiem uzdrowienia o charakterze religijnym. Carrel jako badacz czyni zastrzeżenie, że stwierdzony fakt należy jego zdaniem uważać za uzdrowienie cudowne, o ile nie popełniono błędu w diagnozie, jako człowiek otwarty na przyjęcie prawdy religijnej widzi w zaobserwowanym wypadku znak nadprzyrodzony, który wskazuje mu

na konieczność przyjęcia wiary religijnej.

Na tle zarysowanego szkicowo problemu poznawalności uzdrowień uchodzących za cudowne podkreślono w dyskusji aktualność zagadnienia, które ostatnio stanowiło temat referatów i prac komisji, powołanej spośród teologów i lekarzy przez Międzynarodowy Komitet Lekarski w Lourdes w ramach obradującego tam od 10—17 września 1958 r. Międzynarodowego Kongresu Mariologicznego.

Ks. E. Kopeć: Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej.

W ostatnich dziesiątkach lat wzbogaciła się znacznie naukowa problematyka zmartwychwstania Chrystusa, gdyż z jednej strony krytyka niezależna podjęła wiele nowych prób zmierzających do rozwiązania poszczególnych zagadnień zgodnie z podstawowymi założeniami racjonalizmu, a z drugiej strony nauka katolicka opracowała kilka gruntownych studiów, które posunęły daleko naprzód problematykę zmartwychwstania. Ważniejsze zagadnienia współczesnej problematyki zmartwychwstania, które należałoby uwzględnić w wykładach apologetyki można by ująć w dwie grupy: pierwsza dotyczy pojęcia zmartwychwstania i problematyki chrystofanii, natomiast druga odnosi się do zmartwychwstania Chrystusa w najstarszej tradycji chrześcijańskiej.

1. **Pojęcie zmartwychwstania.** a) Chrześcijańska koncepcja zmartwychwstania nie oznacza ani wyłącznie duchowego uwielbienia, ani jedynie cudownej reanimacji somatycznej w sensie dalszego kontynuowania życia przerwane przez śmierć, lecz oznacza przejście do nowego życia, które istotnie różni się od życia ziemskiego. Bytowanie w tym nowym porządku rodzi problem możliwości historycznej weryfikacji zmartwychwstania i właściwego pojmowania chrystofanii.

Już pierwsi głosiciele ewangelii wielkanocnej zdawali sobie sprawę, że chrystofanie były cudami, gdyż nowe życie Jezusa w stanie uwielbionym wykraczało poza możliwości normalnego współżycia z nim (Dz 10, 40). Niemniej chrystofanie rozpatrywane od strony uczniów były normalnymi spostrzeżeniami i dzięki nim ich świadectwo paschalne uzyskało podstawy historyczne. b) W związku z pojęciem zmartwychwstania jako przejściem do nowego życia trzeba przyjąć, że wniebowstąpienie Chrystusa nastąpiło w momencie zmartwychwstania. Opisane przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* zmysłowo dostrzegalne wzniesienie Jezusa do obłoków 40 dnia po zmartwychwstaniu było tylko zewnętrzną manifestacją rzeczywistości nadprzyrodzonej, a nie początkiem samego wniebowstąpienia.

2. **Zmartwychwstanie Chrystusa w pierwszej katechezie.** Współczesne badania historyczno-morfologiczne wykazały, że

ewangelie stanowią późniejszy etap tradycji chrześcijańskiej poprzedzony ustnym nauczaniem. Krytyka racjonalistyczna stara się wykazać, że początkowo w okresie ustnego nauczania głoszone zmartwychwstanie jako duchowe uwielbienie Chrystusa, a dopiero później dodawano coraz nowe argumenty apologetyczne, które doprowadziły w końcu do somatycznego ujęcia zmartwychwstania w ewangeljach. Studium katechezy apostoelskiej przekazanej przez św. Łukasza (w Dz 2, 22—36; 10, 34—43; 13, 23—41 oraz w 1 Kor 15, 3—5) wykazują, że poglądy krytyki są dowolne i niezgodne z danymi źródł.

a) Głównym tematem wszystkich katechez pierwotnych jest zmartwychwstanie Chrystusa pojmowane jako wydarzenia historyczne. Na uzasadnienie tego wydarzenia przytaczano od początku pewne argumenty, które dobierano i adaptowano zależnie od środowiska. W katechezach skierowanych do środowiska żydowskiego (Dz 2, 22—36) główny akcent położono na świadectwo Pisma, starając się wykazać, że Jezus zmartwychwstały jest Mesjaszem i Zbawcą od wieków przepowiedzianym. Proroctwa zawarte w Ps 15, 10 zrealizowało się w zmartwychwstaniu Chrystusa.

b) W katechezach skierowanych do pogan (Dz 10, 34—43; 13, 23—41; 1 Kor 15, 3—5) przeważają argumenty historyczne, tzn. chrystofanie pojmowane jako realne i somatyczne ukazywanie się Chrystusa po śmierci. Powtarzane często stereotypowe oświadczenie „myśmy widzieli i słyszeli” oraz inne szczegóły podkreślające zmysłowy charakter chrystofanii wykluczają supozycje krytyków, jakoby chrystofanie były wytworem późniejszej tradycji.

c) Katecheza pierwotna nie pomija także tematyki pustego grobu, jakkolwiek nie wyrażono jej tak wyraźnie jak w relacjach ewangelicznych o zmartwychwstaniu. Tłumaczy to wystarczająco lapidarna treść pierwotnej ewangelii o zmartwychwstaniu, ograniczająca się najczęściej do podania samego faktu oraz jego uzasadnienia. Niemniej pewne aluzje do faktu pustego grobu znajdują się w tych katechezach, w których przeprowadzono porównania pomiędzy Dawidem, który zmarł i ciało jego pozostało na zawsze w grobie oraz Chrystusem, którego ciało nie uległo skażeniu, gdyż Bóg Go wskrzesił z martwych (Dz 2, 29—30; 13, 36—37). Fakt pustego grobu implikują również somatyczne chrystofanie w pierwotnej katechezie.

Gruntowne studia nad pierwotną katechezą nie tylko nie wykazały istotnych różnic z relacjami ewangelijnymi o zmartwychwstaniu, ale przeciwnie wykazały, że tradycja chrześcijańska nigdy się nie zmieniała w pojmowaniu i głoszeniu zmartwychwstania Chrystusa.

W wykładach o zmartwychwstaniu Chrystusa należałoby uwzględnić następujące zagadnienia:

1. Ogólna problematyka zmartwychwstania (pojęcie zmartwychwstania, problematyka chrystofanii i wniebowstąpienia).

2. Analiza źródeł o zmartwychwstaniu Chrystusa.

a) pierwotna katecheza apostołska (Dz 2, 22—36; 10, 34—46; 13, 23—41; 1 Kor 15, 3—8).

b) Relacje czterech ewangelii.

3. Krytyczna ocena hipotez racjonalistycznych w świetle źródeł.

W dyskusji nie omawiano systematycznie wszystkich problemów, jakie wiązały się z całością tak istotnego dla apologetyki zagadnienia Chrystusowego zmartwychwstania. Krótko poruszono problem apostołów jako urzędowych świadków zmartwychwstania, głównie w celu odróżnienia wiary samych apostołów lub dogmatycznej treści tej wiary od apologetycznego rysu świadczenia apostołskiego. Najwięcej jednak uwagi zwrócono na interpretację wydarzenia wniebowstąpienia Chrystusa, rzucającą nowe światło na charakter zmartwychwstania i następujących po nim chrystofanii. Otóż zdaniem Referenta wniebowstąpienie Chrystusa miało miejsce w chwili zmartwychwstania, a zmysłowo dostrzegalne wzniesienie się Jezusa „do nieba” czterdziestego dnia po zmartwychwstaniu było tylko zewnętrzną manifestacją wcześniejszego wydarzenia nadprzyrodzonego. Dyskutanci starali się uniknąć wkraczania na teren dogmatyki, ale ponieważ nie zawsze było to łatwe, dlatego posiłkowano się także znanymi pojęciami teologicznymi.

Część uczestników Seminarium, która poparła ową tezę Referenta, opierała się głównie na następujących argumentach:

1. Istnieje szereg trudności egzegetycznych związanych z rozłączeniem wniebowstąpienia od zmartwychwstania, zaś jedyny tekst wyraźny o wniebowstąpieniu po 40 dniach w Dz 1, 3,9 da się zinterpretować w duchu powyższej tezy.

2. W niektórych liturgiach wschodnich nie podkreśla się na Wielkanoc zmartwychwstania, ale triumfalne wstąpienie Chrystusa do otchłani, a z wniebowstąpieniem łączy się tylko triumf ciała Chrystusa.

3. Trudno byłoby inaczej wytłumaczyć, dlaczego i gdzie miałby Jezus przebywać przez owe 40 dni, czekając na wniebowstąpienie.

4. Oddzielenie wniebowstąpienia od zmartwychwstania nadawałoby temu drugiemu charakter raczej biologiczny jako „odżycie”, tymczasem Chrystus już nie wrócił do życia doczesnego, ale od momentu zmartwychwstania zaczyna się jego chwała Króla-Zbawcy.

Przeciwnicy natomiast tezy nie wchodząc już w dogmatyczne wyjaśnienia natury wniebowstąpienia i zmartwychwstania utrzymywali, że są to dwa różne wydarzenia historyczne.

Powoływali się oni głównie na następujące argumenty:

1. Trudno lekceważyć jasny tekst o wniebowstąpieniu po 40 dniach, znajdujący się w Dz 1, 3,9 oraz zdania Jezusowego: „bo nie wstąpiłem jeszcze do Ojca”, zamieszczonego u J 20, 17.

2. Także i tradycja zdaje się uczyć o wniebowstąpieniu jako odrębnym wydarzeniu. Przykładem może być Leon Wielki, który broniąc historycznych podstaw świąt pańskich, wniebowstąpienie stawia na jednej płaszczyźnie obok narodzenia, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego.

3. Takie rozumienie zdają się zakładać symbole wiary, wyliczające wniebowstąpienie obok narodzenia, ukrzyżowania i zmartwychwstania, zwłaszcza *Credo* mszalne: *Et resurrexit tertia die, secundum Scripturas. Et ascendit in caelum.*

4. Sprowadzanie oglądania przez apostołów Chrystusa wniebowstępującego do oglądania tylko zjawiska o znaczeniu symbolicznym zdaje się otwierać drzwi dla wątpienia w wartość przedmiotową wszystkich doświadczeń apostołów po zmartwychwstaniu Mistrza.

5. Na płaszczyźnie dogmatycznej także można doskonale odróżnić uwielbienie ciała dokonane w momencie zmartwychwstania od umiejscowienia tego ciała: ciało Jezusa po zmartwychwstaniu nie musiało lokalnie przebywać w niebie, ale mogło być tam umiejscowione przez wniebowstąpienie jako akt odrębny.

W zakończeniu dyskusji Referent zwrócił uwagę na wyniki współczesnej egzegezy tekstów dotyczących wniebowstąpienia. Gruntowna analiza tych tekstów przeprowadzona ostatnio przez P. Benoit pozwala stwierdzić, że wszystkie, z wyjątkiem Dz 1, 9—10 przedstawiają wniebowstąpienie jako prawdę teologiczną związaną chronologicznie ze zmartwychwstaniem. Prawda ta oznacza wejście Jezusa do pełni chwały uwielbienia. Z tego punktu widzenia wniebowstąpienie jest niedostępne dla poznania zmysłowego. Wniebowstąpienie natomiast opisane w Dz 1, 9—10 oznacza widzialne odejście Jezusa z tego świata, jakie miało miejsce podczas ostatniej chrystofanii na Górze Oliwnej. Między jednym a drugim wydarzeniem nie ma sprzeczności w czasie ich zaistnienia, gdyż należą one do innych porządków. Wszystkie zresztą chrystofanie w ciągu 40 dni były cudownymi znakami nowego, uwielbionego stanu bytowania Jezusa. Bez chrystofanii zarówno zmartwychwstanie, jak i wniebowstąpienie byłyby dostępne tylko dla wiary jako prawdy objawione, bez świadectwa historycznego. Referent przyznał, że niektóre szczegóły dotyczące tej problematyki czekają na dalsze opracowanie.

Ks. S. Nag y: *Zagadnienia współczesnej eklezjologii.*

Treść referatu została ujęta pod kątem przydatności w dzisiejszym wy-

kładzie traktatu o Kościele. Rozpada się on na dwie wyodrębniające się części, dydaktyczno-metodyczną i informacyjną.

a) Aktualne problemy metodologiczne w wykładzie traktatu o Kościele.

Obecny traktat o Kościele stanowi ostatnie ogniwo kilka wieków trwającego procesu zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza. Jego zasadniczymi cechami są: motywacja boskiego pochodzenia Kościoła i jego ustroju oraz oparcie na przyrodzonym świetle rozumu wyrażające się w stosowaniu metody filozoficzno-historycznej. Ostatecznym zaś zamierzeniem tak pomyślanego wykładu doktryny o Kościele jest rozumowe uzasadnienie jego nadprzyrodzonej powagi.

Przy takim ujęciu zadań wymienionego traktatu trzeba stwierdzić, że w obecnej formie przedstawia on jednolitą całość o niemalże doskonałej postaci traktatu teologicznego.

Zgoła inaczej sprawa wygląda, jeżeli jego funkcję ujmie się jako przedstawienie całej nauki o tajemnicy Kościoła. Nastawiony niemal wyłącznie na obronę widzialnego elementu w Kościele, obecny traktat o Kościele w wybitnie niekompletny sposób daje pojęcie o niewidzialnym aspekcie jego tajemnicy. Brak ten niewątpliwie czeka na uzupełnienie, a niewyjaśnionym zdaje się być tylko to, w czyjej kompetencji ono leży: apologety, dogmatyka, czy jakiejś nowej specjalności.

Inną bolączką omawianego traktatu jest brak spistości i ściśle logicznego powiązania między nim a pierwszą częścią wywodu apologetycznego *de Christo legato*. Łączność ta bowiem ujmowana jest wyłącznie w kategoriach przyczynowości sprawczej, a tymczasem jest rzeczą oczywistą, iż są to kategorie z pewnością zbyt ubogie na wyrażanie tego, co łączyło Chrystusa — Legata Bożego z instytucją religijną, której był Założycielem oraz tego, co łączy dzisiaj Chrystusa-Głowę z Jego Mistycznym Ciałem.

Odrębną grupę problemów, które należałoby przy wykładzie traktatów o Kościele mieć na uwadze, stanowią problemy o charakterze wyłącznie już metodycznym, gdyż dotyczą sposobu przeprowadzenia apologetycznego wywodu o Kościele. Tradycyjna metoda syntetyczno-historyczna atakowana jest za nieskuteczność wypływającą z jednostronności w podejściu do człowieka i spowodowaną przez to niekomunikatywnością. Z krytyczną postawą spotyka się coraz częściej mająca za sobą długie wieki stosowania, metoda not, jakkolwiek krytyce poddany został tylko sposób, w jaki była ona stosowana, nie poddając w wątpliwość jej samej, a postulując jedynie jej przebudowanie.

Coraz to żywsze zainteresowanie budzi nowa metoda empiryczno-fenomenologiczna. Nie wydaje się jednak, aby zbyt prędko metoda taka została opracowana.

b) Aktualne problemy eklezjologiczno-apologetyczne. Nowa problema-

tyka na terenie eklezjologii apologetycznej jest z całą pewnością o wiele uboższa, aniżeli problematyka z zakresu eklezjologii dogmatycznej. Niemniej w związku zwłaszcza z ruchem ekumenicznym także i na terenie tej pierwszej trzeba zanotować dość duże ożywienie.

Na pierwszym miejscu, ze względu na żywość zainteresowania w badaniach eklezjologiczno-apologetycznych trzeba postawić zagadnienie hierarchii. Zainteresowanie to czerpiąc z jednej strony bodziec ze zrewidowanego w poważnej mierze przez protestantów stanowiska odnośnie do zagadnień hierarchicznych, usiłuje w możliwie nowy sposób sformułować katolicką na to odpowiedź. Z drugiej strony podejmuje się próby (J. Colson) sformułowania dokładnego obrazu pierwotnego episkopatu, który jak dotąd zdaje się występować w dwu dość poważnie różniących się wersjach, Janowej i Pawłowej.

W związku z badaniami nad pierwotną koncepcją episkopatu, żywą jest również trudna kwestia stosunku biskupa do papieża. Godnym jest również uwagi silny oddźwięk, z jakim w kołach eklezjologów katolickich spotykały się wykopaliska w bazylice św. Piotra oraz zaskakująco nowe sformułowania prymatu przez O. Cullmanna.

Spory rozdział współczesnych badań apologetycznych stanowi kwestia laikatu, która po dokładniejszym opracowaniu może w poważnej mierze wpłynąć na układ i strukturę niektórych części wywodu eklezjologiczno-apologetycznego, a obecnie z całą pewnością winna wejść jako jedna z kwestii do traktatu o Kościele.

Inny wreszcie duży i różnorodny zespół współcześnie badanej problematyki eklezjologicznej stanowią zagadnienia związane z nasilającym się ruchem ekumenicznym. Także i one winny znaleźć uwzględnienie w dzisiejszym wykładzie eklezjologii apologetycznej.

Ks. E. Florowski: *Traktat o Kościele w wykładzie apologetycznym.*

Kościół Chrystusowy jest instytucją i rzeczywistością porządku nadprzyrodzonego, której należyte poznanie możliwe jest tylko w świetle objawienia. Toteż nauka o Kościele należy w pierwszym rzędzie do teologii dogmatycznej. Bez dostatecznego uwzględnienia aspektu dogmatycznego nie można posiadać istotniejszej i należytej wiedzy eklezjologicznej.

A jednak program studiów i wykładów w większości naszych zakładów teologicznych nie przewiduje osobnego traktatu o tajemnicy Kościoła w ramach kursu teologii dogmatycznej. Zgodnie z owym programem, zagadnienia eklezjologiczne ma się roztrząsać wprost tylko przy teologii fundamentalnej względnie apologetyce. Grozi to bez wątpienia niebezpieczeństwem pozbawienia naszych studentów teologii zapoznania się w toku

swych studiów z pełną doktryną katolicką o Kościele, co tak bardzo jest im potrzebne.

Nasuwa się przeto konieczny postulat, aby wykładowcy teologii fundamentalnej nie ograniczali się do omawiania tych tylko zagadnień eklezjologicznych, które budzą interes ze stanowiska apologetycznego (choć domagałaby się tego właściwa metoda teologii fundamentalnej), ale uwzględniali również ważniejsze kwestie dogmatyczne. Należałoby jednak tak rzecz ujmować, aby studenci mogli sobie jasno uświadamiać, kiedy wykładowca roztrząsa kwestie o aspekcie apologetycznym, wiążące się ściśle z dowodzeniem wiarogodności chrześcijaństwa katolickiego, a kiedy podaje uzupełniające wiadomości o Kościele, czysto już teologiczne; i aby też widzieli, że przy roztrząsaniu odnośnych zagadnień ze stanowiska apologetycznego stosowana jest konsekwentnie właściwa metoda, tj. metoda rozumowo-historyczna, (nie ściśle teologiczna, którą posługuje się dogmatyk).

Nie wydaje się wszakże rzeczą konieczną i praktyczną dzielenie traktatu eklezjologicznego przez wykładowcę teologii fundamentalnej na dwie odrębne części: apologetyczną i dogmatyczną.

W dyskusji wspólnej po obydwóch referatach eklezjologicznych częściowo wróciły jeszcze raz problemy poruszane po referatach o przedmiocie apologetyki i metodzie fenomenologicznej. Tym razem jednak więcej uwagi poświęcono zagadnieniom bardziej praktycznym, mianowicie: stosunkowi eklezjologii apologetycznej do eklezjologii dogmatycznej oraz zakresowi materiału apologetycznego w eklezjologii.

1. Jeżeli chodzi o stosunek eklezjologii apologetycznej do dogmatycznej, to w dyskusji zaznaczyły się trzy nieco różniące się stanowiska.

a) Pewna część uczestników seminarium podkreślała więcej to, co jest wspólne obydwom traktatom o Kościele: apologetycznemu i dogmatycznemu, i bardziej akcentowała jedność przedmiotu. Według niej istnieje jedna nauka eklezjologiczna po części motywująca swoje świadectwo, po części zaś przyjmowana w świetle wiary. Zbytnie oddzielanie apologetycznego ujęcia Kościoła od ujęcia dogmatycznego zdaje się Kościół żywy kawałkować. Apologetyka nie może być oderwana od dogmatyki, ale musi pracować w jej klimacie. Jak kiedyś ludzie przekonywali się do Chrystusa przez osobiste spotkanie się z Nim, tak obecnie przekonują się do Kościoła przez osobiste spotkanie się z jego pełnią życia. W apologetyce posługujemy się w szerokim zakresie pojęciami teologicznymi, po prostu tym, co Kościół mówi o sobie. M. in. czysto teologiczna idea Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa leży u podstaw wiązania Chrystusa z Kościołem, czyli chrystologii z eklezjologią.

b) Inna grupa podkreślała więcej to, co różni oba te traktaty, bardziej

akcentując różnice przedmiotu formalnego oraz metody. Uważała ona, że zbytne łączenie traktatów prowadzi nie tyle do twórczej syntezy dwóch ujęć: apologetycznego i dogmatycznego, ile do osłabienia wymowy apologetyki, do pomieszania pojęć i pomieszania różnych płaszczyzn naukowych. Zagadnienia apologetyczne i apologetyczne ujęcie winno być na zawsze z dogmatyki wyłączone. Nawet to, co Kościół mówi o sobie, jest ujmowane ze strony historycznej i empirycznej, czyli apologetycznie; pojęcia zaś teologiczne pełnią funkcję roboczą, raczej jako określenie stanu zagadnienia, jako zasygnalizowanie kierunku późniejszego dowodzenia obiektywnego, niż jako jakieś oparcie dla samego dowodzenia. O Kościele traktuje się raz apologetycznie, drugi raz dogmatycznie. Między tymi traktatami zachodzi tylko współpraca a nie mieszanie lub unifikowanie różnych płaszczyzn.

c) Jeszcze inni starali się przełamać powyższe stanowiska krańcowe w kierunku pośrednim. Uważali oni, że istnieje jedna eklezjologia, bo jeden jest Kościół Boży, ale w dwóch różnych ujęciach: apologetycznym i dogmatycznym, różny jest przedmiot formalny i metoda. Ujęcia te jako różne nie mogą być wiązane ze sobą, zbyt od siebie uzależniane, a tym bardziej mieszane, ale jednocześnie nie mogą także być oderwane od siebie, bo się wzajemnie wspierają i uzupełniają.

2. W zagadnieniu rozdziału materiału eklezjologicznego pomiędzy traktat apologetyczny i dogmatyczny zwrócono najwięcej uwagi na laikat i ekumenizm. Niemal ogólnie zgadzano się, że laikat powinien być uwzględniony zarówno w dogmatyce, jak i w apologetyce; w tej drugiej po omówieniu hierarchii, gdyż wierni jako członkowie Kościoła stanowią konieczny korelat hierarchii zarówno na płaszczyźnie jurysdykcji, jak i religijnej świadomości. Zagadnienie ekumenizmu osadzano raczej w samej apologetyce, dokładnie przy omawianiu poglądów przeciwników prymatu.

Na marginesie dyskusji o laikacie i ekumenizmie podkreślano, iż zakres materiału eklezjologii apologetycznej nie jest jeszcze dokładnie ustalony, a nawet za ubogi. Szkoła warszawska, popierająca pogląd o naukowej odrębności tych traktatów, omawiała projekty pewnego poszerzenia materiału eklezjologicznego w apologetyce totalnej.

Z refleksji nad obradami seminarium apologetycznego

(Streszczenie przemówienia ks. prof. W. Kwiatkowskiego)

Przedstawię tutaj pewne swoje refleksje o zjeździe i o pracy apologetów. W czasie prawie 40-letniej pracy na Uniwersytecie przyzwyczaiłem się patrzeć na badania w dziedzinie apologetyki od strony uniwersyteckiej,

od strony kolegów nieraz z innych wydziałów. Nie tylko koledzy należący do obozu katolickiego, ale i inni bardzo się ciekawili tą pracą, jaką wykonywał Wydział Teologiczny. Wszyscy oni domagali się od prac pisanych na naszym Wydziale przede wszystkim metody naukowej. Trzeba wiedzieć, że dzisiaj pojęcie pracy naukowej zostało bardziej sformalizowane. Od pracy żąda się formy naukowej niezależnie nawet od treści. Stąd powstało paradoksalne powiedzenie, że można napisać fałsz w sposób naukowy i można przedstawić prawdę w sposób nienaukowy. Kolegom tym chodziło o to, czy prace Wydziału Teologicznego są wykonywane według metody naukowej, tzn.: czy są źródłowe, czy są obiektywne i najważniejsze: czy są ściśle. Otóż w takiej atmosferze rozwijała się i moja działalność naukowa na Wydziale Teologicznym.

Dopiero w 1945 r. zdecydowałem się na dokonanie pierwszej syntezy z tych poszczególnych monografii, których tematy doбираłem zgodnie z zakreślonym od 1920 r. planem tak, aby w syntezie dały całość. I plan ten wykonałem bez odchyień. W 1945 r., po 25 latach pracy przystąpiłem do syntezy. W syntezie tej chodziło mi o to, by utworzyć całość, by poszczególne monografie weszły do zorganizowanej całości. Ale miały się one łączyć w sposób najbardziej ścisły. Bo właśnie ścisłość, nie mówiąc o źródłowości i obiektywizmie, najbardziej przekonywa każdego, a zwłaszcza naukowca.

Cztery lata pracowałem nad dokonaniem tej syntezy, którą nazwałem apologetyką totalną. Obraz jej budowy dałem na początku. Nie jest ona zbudowana na podstawie asocjacyjnej, tj. na jakimś prostym dodawaniu różnych elementów. To nie byłaby naukowa budowa ścisła, nie miałyby tej ścisłości implikatywnej, jaką jest wynikanie treściowe. Apologetyka ma swój przedmiot materialny, formalny i metodę. To wszystko w apologetyce totalnej jest połączone jednością zimplikowaną. W jaki sposób?

Przedmiotem materialnym, jest Chrystus Pan jako *defendens suam dignitatem*, broniący swojej godności mesjańskiej. Nie Chrystus jako taki, bo to jest przedmiot najbardziej ogólny, ale Chrystus Pan, który wysuwa roszczenia implikujące potrzebę uzasadnienia.

Przedmiot formalny zaś to jest ta wartość najwyższa, którą Chrystus w swoich roszczeniach wysuwa. Bo są to najwyższe roszczenia Króla, Zastępcy Boga, który wysuwa w stosunku do wszystkich żądania królewskie czyli bezwzględne. Tego rodzaju roszczenia motywuje. W ten sposób Chrystus stworzył pewien system obrony swej godności mesjańskiej i daje go wszystkim do zbadania, do poznania, żeby ci świadomie poddali się, uznali tę godność i spełnili wolę swego Króla. Do ujęcia formalnego należy także zbadanie tych roszczeń z punktu widzenia ich normy — jak one są normatywne i czy odpowiadają wymaganiom dzisiejszej krytyki.

Eklezjologia wchodzi tu nie *per modum causalitatis*, ale *per modum implicationis*.

Z takim obrazem apologetyki przyjechałem na zjazd. Wysłuchałem ciekawie referatów tego zjazdu. Jakie widzę korzyści?

Dały dużo: metoda syntetycznego oglądu i refleksje religioznawcze, ale najwięcej dały bezpośredniego materiału do mojego obrazu referaty chrystologiczne. Dały one wielką korzyść dla mnie i przypuszczam, dla wszystkich uczestników, bo zorientowały nas o tych kierunkach i próbach, które powstały w ostatnich czasach i powstają ciągle. Następnie dwa referaty o eklezjologii były bardzo rozległe, chociaż szły po linii uzupełnienia braków, jakie z natury rzeczy posiada ujęcie apologetyczne Kościoła. Widać było tutaj trudności zharmonizowania ujęcia dogmatycznego i apologetycznego Kościoła.

Wynoszę wrażenie, że w Polsce apologetyka pracuje poprawnie, tzn., że wszyscy podążamy za postępem, jaki się dokonuje w naszej dziedzinie. To dodaje zachęty, żeby dalej pracować zespołowo nad tymi zagadnieniami, które są tak żywotne i doniosłe w dobie obecnej, a równocześnie żeby szukać jak największego uściślenia, bo to i w danej chwili przemawia do umysłów zwłaszcza postawiony na pewnym poziomie intelektualnym.

Chciałbym ze swej strony serdecznie podziękować Czcigodnym Kolegom, że dali mi tak dużo. I w swojej apologetyce zechcę skorzystać z tych myśli, jakie mi nasunął dzisiejszy zjazd apologetyków w Polsce.

*

Seminarium uchwaliło następujące wnioski:

1. Zorganizować we wrześniu 1960 r. w Seminarium Duchownym w Nysie seminarium naukowe poświęcone tematyce religioznawczej i połączyć je z uroczystością jubileuszu 50-lecia profesury ks. prałata Szczepana Szydelskiego.

2. Wydać jubileuszowy numer „Collectanea Theologica” poświęcony ks. prałatowi Szydelskiemu.

3. Przesłać do Komisji do Spraw Studiów przy Episkopacie Polski wniosek o wprowadzenie do studiów seminaryjskich wykładów z religioznawstwa (z dołączeniem szczegółowego programu).

4. Przygotować w formie skryptu projekt podręcznika apologetyki (projekt taki przygotowuje ośrodek lubelski i warszawski).

Dyskusję streścił: ks. Czesław Bartnik