

ZNACZENIE PERSONALISTYCZNEJ KONCEPCJI WIARY DLA APOLOGETYKI WSPÓŁCZESNEJ

Głównym zadaniem apologetyki jest uzasadnienie boskiego pochodzenia chrześcijaństwa. Tak pojmowana geneza chrześcijaństwa ma charakter nadprzyrodzony i jest przedmiotem wiary. Wynika z tego, że musi istnieć pewna korelacja między pojmowaniem aktu wiary i jej uzasadnieniem — a poglądy na samą strukturę aktu wiary muszą mieć wpływ na formowanie się różnych typów apologetyki.

W studium niniejszym przedstawię najpierw w aspekcie historycznym związek, jaki zachodził pomiędzy poglądami na strukturę aktu wiary i typami apologetyki, a następnie omówię koncepcję personalistycznego ujęcia aktu wiary zwracając uwagę na elementy apologetyczne z niej wynikające oraz pewne próby opracowania apologetyki odpowiadającej postulatowi personalistycznej koncepcji aktu wiary.

1. TEOLOGICZNA STRUKTURA AKTU WIARY A APOLOGETYKA W ASPEKCIE HISTORYCZNYM

W czasach nowożytnych nastąpiło wyraźne przesunięcie zainteresowań aktem wiary z pozycji teologicznych na pozycje psychologiczne. Podczas gdy głęboko wierzące średniowiecze zajmowało się wiarą jako cnotą teologiczną — nadprzyrodzoną — to współczesna myśl teologiczna zwróciła uwagę głównie na genezę wiary¹. Teoretyczna analiza elementów składowych teologicznego pojęcia wiary ustępuje miejsca badaniom psychologicznym tego aktu w jego uwarunkowaniu konkretnym². Ten proces przemiany pojęcia wiary nie dokonał się nagle, ale przechodził pewne etapy uzależnione od całego szeregu przyczyn, które wykreślały dla tej problematyki swoiste kierunki rozwoju. Na początku czasów nowożytnych powstaje koncepcja wiary grawitująca wyraźnie ku racjonalizmowi. Taka koncepcja jest zrozumiała na tle ówczesnych prądów filozoficznych i teologicznych. Z jednej bowiem strony racjonalizm nowożytny wywodzący się od Kartezjusza postawił jako ideał poznanie dyskursywne i sylogistyczne

¹ Por. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et les résultats des controverses récentes*, Louvain 1958³, s. 647—650; A. Desqueyrat, *Niveaux et besoins religieux des adultes*, „Lumen Vitae”, 12 (1957) 430.

² Por. J. Leclercq, *Les conditions de la foi chez l'homme de notre temps*, „Lumière et vie”, 23 (1955) 81—94.

i zgodnie z tym wiarę zaczęto określać jako pojęciowe poznanie prawd wyrażonych w formułach abstrakcyjnych³.

Z drugiej natomiast strony protestancka „wiara ufności”, odrzucająca poznanie prawd obiektywnych, wywołała reakcję wielu teologów, którzy zwalczając skrajny subiektywizm takiego ujęcia, podkreślali szczególnie element racjonalny we wierze⁴.

Taka przesadnie intelektualistyczna koncepcja wiary wpłynęła niewątpliwie na jednostronne ujęcie apologetyki, której wyznaczono zadanie rozumowego uzasadnienia objawienia przy pomocy argumentów intelektualnych.

Naukową podstawę dla tak pojętej apologetyki opracował ostatecznie Ambroży Gardeil, który określił przedmiot formalny tej dyscypliny jako rozumową wiarogodność dogmatu katolickiego⁵. W teorii Gardeila wiarogodność jest obiektywnym przymiotem każdego świadectwa, o ile przekazujący je świadek jest w swych relacjach dokładny i prawdomówny.

Apologetyka intelektualistyczna posługiwała się argumentami wyłącznie spekulatywnymi, które miały zadośćuczynić wymaganiom umysłów najbardziej krytycznych. Jakkolwiek ten typ apologetyki nie zadowolił wszystkich, gdyż ujmował chrześcijaństwo jednostronnie podkreślając wyłącznie element poznawczy, to jednak zdobył wielu zwolenników i znajduje zastosowanie w apologetyce do dnia dzisiejszego⁶.

Drugim etapem formowania się koncepcji wiary był głównie wiek XVIII i XIX, który wypracował koncepcję skrajnie przeciwną niż poprzednia. Pod wpływem pozytywizmu, immanentyzmu i sentymentalizmu, teologowie zaczęli coraz bardziej podkreślać rolę czynników emocjonalnych i łaski w powstaniu wiary u konkretnego człowieka. Wśród myślicieli katolickich takie tendencje propaguje już Pascal, a potem Blondel, Newman, Laberthonière i inni⁷. Szczególnie Maurycy Blondel zwrócił uwagę na dyspozycje woli i łaski we wierze. Wiara według niego jest czymś więcej niż poznaniem — jest życiem — wejściem w życie innego Bytu. Powstanie wiary zależy od łaski, od nadprzyrodzonego działania Bożego. Zgodnie z tym przy uzasadnianiu wiary nie można ograniczać się do argumentów speku-

³ Por. J. Trütsch, *Glaube und Erkenntnis*. W: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 45; Aubert, op. cit., s. 692 nn.

⁴ Taką koncepcję wiary reprezentował w czasach nowszych L. Bilot, *De virtutibus infusus*, Roma 1901.

⁵ Por. A. Gardeil, *La crédibilité et l'Apologétique*, Paris 1928³; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. I, cz. I, Warszawa 1955, s. 132—140.

⁶ Np. J. Falcon, *La crédibilité du dogme catholique*, Lyon 1952³; R. Garrigou-Lagrange, *Theologia fundamentalis secundum S. Thomae doctrinam*, Roma 1950⁵ i inne.

⁷ Por. Aubert, op. cit., s. 227—356.

⁸ Por. R. Paciorewski, *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*, „Collectanea Theologica”, 25 (1954) 30.

latywnych, ale należy odwołać się do sfery wolitywnej i przedstawić objawienie chrześcijańskie w aspekcie *appetibilitas*. Tak powstała apologetyka woluntarystyczną, której celem było wykazanie, że chrześcijaństwo jest *appetibile*⁸.

Wymienione wyżej koncepcje wiary i odpowiadające im typy apologetyki prowadziły z jednej strony do wybujałego intelektualizmu, a z drugiej do przesadnego woluntaryzmu. Już na początku obecnego stulecia zaczęto zdawać sobie sprawę, że dotychczasowe ujęcia jako zbyt jednostronne są niewystarczające. Nowoczesną umysłowość zaczęły przenikać nowe prądy, które wpłynęły na całościowe ujęcie wiary, a z drugiej strony bardziej wszechstronna analiza źródeł wpłynęła także bardzo wydatnie na personalistyczne ujęcie wiary. Zapoczątkowany przez S. Kirkegaarda, a kontynuowany przez M. Heideggera, K. Jaspersa i J. P. Sartre'a egzystencjalizm spowodował zdecydowany odwrót od racjonalistycznych i pozytywistycznych idei teoriopoznawczych, odwrót od intelektualizmu abstrakcji i poznania dyskursywnego, a zwrócenie się do konkretnego, do przeżywania własnej egzystencji, do osoby.

W Niemczech zaczęto rozwijać temat: *Ich und Du*. Podkreślano, że problem Boga i religii nie jest zagadnieniem teoretycznym, ale dotyczy relacji osobowych między ludzkim „ja” a boskim „Ty”⁹.

We Francji zastosował personalizm filozoficzny do wiary G. Marcel, określając wiarę jako odpowiedź duszy na wezwanie, w której wierzący stawia siebie do dyspozycji tego „Ty” osobowego, którego darzy zaufaniem¹⁰.

Inną grupę przyczyn, które spowodowały rewizję dotychczasowych poglądów i odegrały doniosłą rolę w formowaniu nowej koncepcji wiary, stanowią osiągnięcia nauk religioznawczych z psychologią i fenomenologią religii na czele. Ścisłe badania eksperymentalne tych nauk wykazały, że akt religijny nie jest wyłącznie funkcją samego tylko intelektu, woli ani uczucia, ale równocześnie angażuje całego człowieka¹¹. Ponadto stwierdzono, że jest to akt jednolity wewnętrznie, w którym decydującą rolę pełni „ja” ujmowane całościowo jako centrum ludzkiej osobowości¹². Jeśli zaś chodzi o budowę przeżycia religijnego pod względem intencjonalnym, to zarówno badania psychologii religii jak fenomenologii doszły do zgodnego wniosku, że przeżycie religijne jest przeżyciem o treści wybitnie przedmiotowej. Przedmiotem tego przeżycia jest najwyższa wartość *Sacrum*, które ma charakter osobowy. A. Lang, streszczając wyniki badań współczes-

⁹ Por. R. Aubert, *Questioni attuali intorno all'atto di Fede*, W: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. II, Milano 1957, s. 664.

¹⁰ Tamże, s. 665.

¹¹ Por. W. Kwiatkowski, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego*, „Polonia Sacra”, 5 (1952) 224—237.

¹² Por. W. Gruhn, *Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster i. W. 1956, s. 35.

nej psychologii i fenomenologii religii, stwierdza: „Człowiek religijny ma do czynienia nie z „przedmiotem”, lecz z „partnerem”. Religia jest stosunkiem do Bożej potęgi, ujętej osobowo — do Bożego „Ty”¹³.

Znaczną także rolę w formowaniu nowej koncepcji wiary odegrały rozwijające się bardzo intensywnie w tym czasie nauki biblijne. Pod wpływem wszechstronnych badań biblijnych lepiej uświadomiono sobie, że objawienie nie jest wyłącznie zespołem prawd informujących o świecie nadprzyrodzonym i wzbogacających poznanie intelektualne, lecz jest ujawnieniem się osobowego Boga, który chce człowieka zbawić. Biblia przedstawia stosunek między człowiekiem a Bogiem jako relację osobową. Kontakt między Bogiem i człowiekiem zainicjowany przez akt stworzenia rozwija się poprzez dzieje St. Testamentu, by znaleźć punkt szczytowy w Chrystusie, w którym najwyraźniej Bóg wyszedł na spotkanie człowiekowi¹⁴.

Odpowiedź człowieka na wezwanie objawiającego się Boga nazywana aktem wiary jest skierowaniem się całego człowieka do Boga. Wymienione przyczyny, a także wiele innych, wywarły dodatni wpływ na teologię katolicką, a zwłaszcza na nowoczesną koncepcję aktu wiary w tym sensie, że umożliwiły uwolnienie się w tej dziedzinie od jednostronności i stały się impulsem do nowych przemyśleń i przebadania teologicznych źródeł katolickiej koncepcji wiary.

2. PERSONALISTYCZNA KONCEPCJA WIARY

Wśród współczesnych myślicieli katolickich zwrócili uwagę na personalistyczny charakter wiary szczególnie: J. Mouroux¹⁵, A. Brunner¹⁶, R. Guardini¹⁷, C. Cirne-Lima¹⁸. Z personalistycznym ujmowaniem wiary spotykamy się u takich autorów jak: R. Aubert¹⁹, A. Lié-

¹³ A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957, s. 74.

¹⁴ Por. N. Dunas, *Révélation. Théologie fondamentale*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 41 (1957) 523—525; J. Huby, *Autour du problème de l'acte de foi*, „Recherches de Science religieuse”, 34 (1947) 463.

¹⁵ Autor poświęcił temu zagadnieniu kilka prac, które opublikował w formie artykułów w czasopismach naukowych jako dzieła oryginalne. Do najważniejszych pozycji zaliczyć należy następujące: *Structure personnelle de la foi*, „Recherches de Science Religieuse”, 29 (1939) 59—107; *Je croi en Toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1954²; *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952.

¹⁶ Poglądy autora, dotyczące problemu wiary jako źródła poznania wyrażone w wielu pracach, zostały syntetycznie zebrane w dziele: *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung*, München 1951.

¹⁷ Por. np. *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1935; *Die Offenbarung*, Würzburg 1940; *Glaubenserkenntnis*, Würzburg 1949.

¹⁸ *Der personale Glaube*, Innsbruck 1958.

¹⁹ Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1958³.

gé²⁰, W. Bulst²¹, J. Trütsch²², I. Alfaro²³, H. Lais²⁴, W. Granat²⁵ i inni. Do zwolenników tej koncepcji można zaliczyć większość współczesnych teologów katolickich.

Zanim przejdziemy do omówienia głównych twierdzeń personalistycznej koncepcji wiary i jej rysów charakterystycznych, poświęcimy nieco uwagi teorii poznania osobowego opracowanej głównie przez A. Brunnera (*Glaube und Erkenntnis*) oraz C. Cirne-Lima (*Der personale Glaube*). Autorowie ci przedstawiają bowiem wiarę jako odrębną i podstawową formę ludzkiego poznania umysłowego, która przewyższa wszelkie inne formy poznania.

Poznanie osoby, która jest rzeczywistością najbardziej bogatą spośród bytów całej natury, nie dokonuje się poprzez rozumowanie dyskursywne, ale w duchowym bezpośrednim spotkaniu się dwu osób. Takie międzyosobowe poznanie jest możliwe wówczas, jeśli osoba poznawana objawi poznającemu dobrowolnie, z własnej inicjatywy, swe duchowe wnętrze za pomocą jakichś materialnych znaków²⁶. Pełny ogląd tych znaków stwarza możliwość intuicyjnego dostrzeżenia duchowego wnętrza osoby poznawanej, a poznanie to będzie się pogłębiało poprzez wielość oglądów historycznej egzystencji osoby²⁷. Dzięki temu poznawany staje się niejako obecny dla poznającego, a wraz z nim stają się obecne także wszystkie jego duchowe wartości. Dostrzeżenie i uznanie tych wartości osoby objawiającej się wymaga u osoby poznającej zajęcia postawy otwartej; osoba poznająca musi zrezygnować z własnego punktu widzenia, a przyjąć punkt widzenia osoby, której wierzy.

W tak pojmowanym poznaniu innej osoby zaznacza się istotny udział elementu wolitywnego zarówno u osoby poznawanej, jak i poznającej. Z jednej bowiem strony musi nastąpić dobrowolna inicjatywa objawienia się osoby poznawanej, a z drugiej — dobrowolne przyjęcie przez poznającego innego dla siebie sposobu ujmowania rzeczywistości. Takie osobowe poznanie jest źródłem i podstawą wiary osobowej, która polega na wolnym poznaniu osoby oraz przyjęciu za prawdziwe jej wypowiedzi. To uznanie nie jest jedynie wynikiem wnioskowania dyskursywnego z obiektywnych znaków objawienia się osoby, ale skutkiem bezpośredniego kontaktu, który nie zawsze da się określić i wyrazić w pojęciach.

²⁰ A. Liégé, *Foi, W: Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, t. IV, Paris 1956, s. 1378—1397.

²¹ W. Bulst, *Offenbarung*, Düsseldorf 1960.

²² J. Trütsch, *Glaube und Erkenntnis*, W: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, s. 45—68.

²³ I. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, „Gregorianum”, 42 (1961) 463—505.

²⁴ H. Lais, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956.

²⁵ W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960.

²⁶ Por. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, München 1951, s. 50 nn.

²⁷ Tamże, s. 84 nn.

Te zasadnicze tezy o poznaniu osoby ludzkiej stosuje Brunner do poznania przez wiarę objawiającej się osoby Bożej stwierdzając, że poznanie to (wiara nadprzyrodzona) jest spotkaniem się dwu osób: osoby ludzkiej z osobą Bożą²⁸.

Cirne-Lima dokonał w swej pracy jeszcze bardziej szczegółowej analiza wiary osobowej, odróżniając czysto intelektualne poznanie osoby, które może być obiektywnie zweryfikowane oraz wiarę, która polega na intuicji w połączeniu z aktem wolnego ustosunkowania się do osoby poznawanej. W tak pojętej wierze rozróżnia autor wiarę w osobę (*Du — Glaube*) i wiarę w wypowiedzi osoby (*Aussage — Glaube*) podkreślając, że momentem istotnym jest wiara w osobę²⁹. Uznanie osoby w jej konkretnym istnieniu jest równocześnie uznaniem jej wypowiedzi. To uznanie nie jest wynikiem krytycznego badania wiarogodności osoby poznawanej, ale rodzi się w bezpośrednim spotkaniu międzyosobowym przy wzajemnym oddaniu i miłości. Dlatego wiara będąc poznaniem konkretnym i osobowym różni się od czysto racjonalnego poznania naukowego, które jest abstrakcyjne i bezosobowe.

Tę teorię wiary osobowej stosuje następnie Cirne-Lima do wiary religijnej stwierdzając, że wiara nadprzyrodzona jako akt ludzki nie różni się pod względem fenomenologicznym od wiary ludzkiej. Podobnie jak w wierze ludzkiej, tak i w wierze religijnej pełnia oddania się zależy od intuicji osoby poznanej, a przede wszystkim od wolnej decyzji wierzącego, dzięki której jego wiara nabiera charakteru osobowego. Różnica polega na tym, że przedmiotem wiary nadprzyrodzonej jest osoba Boża, która się objawia i dlatego wiara nadprzyrodzona nie jest tak prosta jak osobowa wiara ludzka, a droga do niej jest długa i skomplikowana. Cirne-Lima przeprowadza w zakończeniu swej pracy syntetyczną analizę wiary nadprzyrodzonej, podejmując próbę naszkicowania charakteru personalnego *fides divina*³⁰.

Jako preambula wiary chrześcijańskiej przyjmuje aprobatę następujących prawd: istnienie Boga transcendentnego, osobowego, który rządzi światem i objawia ludziom głębię swego życia.

Pierwszym etapem wiary jest dyskursywne poznanie Chrystusa na podstawie krytycznie przebadanych źródeł. Po tym wstępnym, dyskursywnym etapie poznania Chrystusa, następuje etap bezpośredniego poznania jego osoby przez intuicję, która oznacza całościowy ogląd intelektualny. Przedmiotem tej intuicji jest miłość Boga przemawiającego do ludzi przez Chrystusa i jego Kościół.

Z kolei następuje decyzja wolnej woli, która tę intuicję przyjmuje lub odrzuca. Przyjęcie oznacza podniesienie uprzedniego poznania do sfery osobowej — przez uznanie w Chrystusie osoby Bożej. Uznając zaś Chrystusa jako osobę, uznaje się wszystkie jego wypowiedzi. In-

²⁸ Tamże, s. 200 nn.

²⁹ Por. op. cit., s. 18 nn.

³⁰ Tamże, s. 148 nn.

nymi słowy przedmiotem osobowej wiary nadprzyrodzonej jest osoba Boża w Chrystusie historycznym i mistycznym oraz jej wypowiedzi (słowa Chrystusa i Kościoła).

Pewność nadprzyrodzonej wiary osobowej nie wynika z uprzedzającej ją intuicji, ale z treści samej wiary, czyli z osobowego uznania boskiego „Ty”. Uznanie to dokonuje się decyzją woli, dlatego pewność osobowej wiary boskiej jest najwyższa, gdyż uzależniona jest od osobistego zaangażowania się w boskim „Ty”³¹. Dzięki temu wiara jest aktem w pełni wolnym, bo przyjęcie lub odrzucenie boskiego „Ty” uzależnione jest od woli.

Personalistyczna koncepcja wiary wymienionych autorów została podbudowana gruntowną analizą filozoficzną i zasady epistemologiczne stanowią zasadniczą podstawę i główny punkt wyjścia dla ich koncepcji.

Nieco odmienny charakter posiadają prace J. Mouroux, który jest również jednym z twórców personalistycznej teorii wiary. Autor jako teolog oparł się głównie na źródłach objawienia, starając się wykazać, że zarówno w Piśmie świętym, jak i w patrystyce wiara jest pojmowana jako relacja osobowa.

Przedmiotem wiary nie jest prawda abstrakcyjna, ale prawda osobowa (*vérité subsistante*) — Bóg żywy, który zwiastuje człowiekowi możliwość nowego życia.

Prawdy dogmatyczne są jedynie środkiem, przez który człowiek dosięga rzeczywistość Boga osobowego. Wiara będąc odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże jest spotkaniem dwu osób, które ma charakter komunii. Jako taka angażuje ona cały byt człowieka, jest wewnętrzną decyzją i przemianą, przez którą człowiek wiąże się z Osobą Nieskończoną.

Streszczając wypowiedzi wymienionych wyżej autorów, a także inne współczesne opracowania, można podjąć próbę zestawienia głównych założeń personalistycznej koncepcji wiary, sprowadzając je do następujących punktów:

1. Istotą aktu wiary jako poznania osobowego jest nie tylko „proste przyjęcie za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje”, ale żywy kontakt z osobą Chrystusa Boga. Relację tę określa się najczęściej jako spotkanie między Bogiem a człowiekiem i podkreśla się jego charakter responsoryczny. Wiara jest odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże, jest pełną afirmacją i ma charakter osobistej decyzji.

2. W personalistycznym ujęciu wiary Bóg jest inicjatorem spotkania, Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go przez swoją łaskę, przez słowo i znaki, które mu towarzyszą.

3. Do zaistnienia tego osobowego spotkania potrzebne jest poznanie faktu wezwania Bożego i faktów, które Jego wezwanie weryfikują

³¹ Tamże, s. 150 nn.

oraz potrzebne są pewne dyspozycje woli ze strony człowieka, a przede wszystkim miłość i gotowość wyciągnięcia ze spotkania z Bogiem konsekwencji życiowych.

4. Przedmiotem wiary nie jest zespół wiadomości o Bogu i świecie nadprzyrodzonym w formie zbioru prawd wyrażonych w formułach abstrakcyjnych, ale Bóg osobowy. Ściślej — przedmiotem wiary jest Chrystus w swej pełni, a więc Chrystus Bóg-Człowiek żyjący w jedności z Ojcem i Duchem Świętym i żyjący w Kościele oraz jego wypowiedzi. Wiara jest w pierwszym rzędzie afirmacją pełni osoby Chrystusa, a ponieważ do tej pełni należy i jego nauka, przeto wiara jest także afirmacją prawd przez Niego objawionych.

5. Celem objawienia się Boga nie jest poinformowanie człowieka o niedostępnym świecie nadprzyrodzonym ani wzbogacenie jego wiedzy. Bóg po to wychodzi na spotkanie człowieka i wzywa go, by go zbawić. Człowiek odpowiadając Bogu, czyli wierząc, spełnia podstawowy warunek swego zbawienia.

Wynika z tego, że akt wiary jako poznanie nie jest aktem wyłącznie i przede wszystkim intelektualnym, ale angażuje całego człowieka. Człowiek wierzący odpowiada i afirmuje całym swym życiem, całością swej osoby.

Takie ujęcie nie oznacza wcale zejścia na pozycje fideizmu. Czynniki intelektualny pełni istotną rolę w personalistycznym ujęciu wiary, ale został on niejako wstawiony w szeroki kontekst osoby i wraz z wolą stanowi jedność głęboko zakorzenioną w całości osoby. Dzięki tej organicznej jedności akt wiary jest w pełni wolny. Wprawdzie logiczna analiza aktu wiary może w nim wyróżnić czynniki rozumowe i wolitywne, ale to zróżnicowanie jest pewnego rodzaju abstrakcją, jest rezultatem krytycznej analizy i nie oddaje w pełni rzeczywistości konkretnej. Tego rodzaju analizy aktu wiary będą tylko wówczas poprawne, jeśli nie przysłonią prawdy o egzystencjonalnym i osobowym charakterze tego aktu.

Przedstawiona w zarysie personalistyczna teoria wiary rzuca nowe światło na zasadnicze elementy apologetyczne. Do takich elementów należy niewątpliwie samo pojęcie objawienia nadprzyrodzonego. Personalisci zwracają uwagę, że obiegowe pojęcie objawienia jako *locutio Dei attestans* nie jest pojęciem pełnym i adekwatnym do pojęcia biblijnego. Objawienie w sensie biblijnym jest nie tyle podaniem prawd o Bogu, ani nawet prawd „powiedzianych” przez Boga, ale okazaniem się człowiekowi — Boga żywego. W akcie objawienia Bóg osobowy zbliża się do człowieka i ofiarowuje mu możliwość innego życia oraz prowadzi z nim dialog osobowy. To otwieranie się Boga miłości przed człowiekiem dokonuje się nie tyle przez słowo „mówione”, ile przez wydarzenia „historii świętej”, której punkt centralny stanowi Chrystus.

Przez podkreślenie tego osobowego rysu objawienia nie zaprzecza się jego wartości obiektywnych. Bóg osobowy objawia się bowiem

człowiekowi poprzez znaki obiektywne. W takim ujęciu objawienia występuje harmonia między elementem obiektywnym, na który zwraca uwagę sobór watykański, i biblijnym elementem aktywnym, w którym ukazuje się objawienie Boga żywego w celach zbawczych.

Innym elementem apologetycznym personalistycznej koncepcji aktu wiary jest teoria cudu jako znaku religijnego. W uzupełnieniu zbyt „fizykalnej”, wyobcowanej zupełnie z elementów osobowych koncepcji cudu w apologetyce tradycyjnej, podkreślono tu, że cud nie jest przede wszystkim zjawiskiem empirycznym, które jako takie stanowi przedmiot zainteresowania nauki. Cud jest wprawdzie faktem obiektywnie niezwykłym i dostępnym dla krytycznej analizy naukowej, ale „empiryczna” jego strona nie stanowi o jego istocie i nie decyduje o jego zasadniczej sile dowodowej. Cud jest w pierwszym rzędzie znakiem Bożym, a zatem prócz elementu zjawiskowego zawiera w sobie głębszy sens, który człowiek szczególnie wykrywa w tzw. poznaniu religijnym³². Istotą cudu w ujęciu personalistycznym jest to, że w nim objawia się i daje o sobie świadectwo Bóg, a przez to świadectwo wzywa człowieka do wiary³³. Cudem najbardziej personalnym jest Chrystus historyczny, który objawił swe bóstwo poprzez osobowe czynności i Chrystus mistyczny, znak ciągle żywy i dostępny dla każdego człowieka³⁴.

Innym rysem charakterystycznym personalistycznej koncepcji wiary, mającym znaczenie dla apologetyki jest osobowe pojmowanie wiarogodności. Wiarogodność nie oznacza właściwości prawdy ujmowanej bezosobowo, ale oznacza właściwość świadectwa Bożego, poprzez które ujawnia się osoba Boża. To osobowe świadectwo Boże we wierze chrześcijańskiej jest równoznaczne ze świadectwem Chrystusa Boga, który jest zarazem przedmiotem i motywem wiary. Znaki Boże nie są to zatem jakieś nadzwyczajne wydarzenia o charakterze bezosobowym, o których nadprzyrodzonym pochodzeniu można się przekonać za pomocą analizy naukowej, lecz jest to konkretne działanie Boże, skierowane do konkretnego człowieka, poprzez które Bóg wzywa człowieka do wiary. Rozpoznanie w tych znakach działania Bożego jest możliwe jedynie w poznaniu religijnym, które zakłada u człowieka pewne dyspozycje moralne i nastawienie na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Bez tego osobistego i religijnego zaangażowania się wszelkie świadectwo, nawet najbardziej wyraziste obiektywnie, nie

³² Por. J. MOURoux, *Discernement et discernibilité du miracle*, „Revue Apologétique”, 60 (1935) 538—562; E. MASURE, *Le miracle comme signe*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 43 (1959) 273—282.

³³ Definicję cudu jako znaku sformułował E. DHANIS następująco: *Considerandum est autem miracula non esse prodigia tantum, sed prodigia religiosa. Porro quatenus sunt prodigia religiosa, miracula habent structura signi divinitus in homines directi*. Zob. *Tractatio de miraculo*, Roma 1952—1953, s. 8.

³⁴ Por. J. MOURoux, *Je crois en Toi*, Paris 1954, s. 31.

stanie się dla człowieka przekonywające³⁵. Zarówno świadectwo znaku, jak i świadectwo słowa będą pewnymi faktami, których się nie rozumie i wobec których przechodzi się obojętnie. Istotnym czynnikiem uchwycenia wiarogodności świadectwa jest osobiste szukanie prawdy, nastawienie osoby ludzkiej do dobra, którym może być tylko inna osoba³⁶.

3. NIEKTÓRE PRÓBY OPRACOWANIA APOLOGETYKI PERSONALISTYCZNEJ

Najnowsza teologia aktu wiary zwróciła na siebie uwagę apologetyków katolickich i wywołała nowe dyskusje wokół teorii apologetyki współczesnej. W ostatnich latach podjęto szereg prób zmierzających do opracowania apologetyki odpowiadającej wymaganiom postulowanym przez nowszą teologię aktu wiary. Większość tych prób ma jednak charakter dyskusyjny i na ogół ogranicza się do rozbudowy poszczególnych elementów apologetyki katolickiej, nie dając pełnej teorii apologetyki.

Pewne oryginalne ujęcie apologetyki współczesnej wysunął E. Masure w swej pracy: *La grand' route apologétique*³⁷. Praca ta stanowi próbę znalezienia jakiejś pośredniej drogi między apologetyką obiektywną i subiektywną, które w swej jednostronności stały się, jego zdaniem, ofiarami kartezjanizmu i kantyizmu. Na ich miejsce proponuje autor wprowadzić apologetykę „znaku”, której zadaniem będzie ustalenie praw percepcji znaku — świadectwa. Znak bowiem prócz elementów zewnętrznych podpadających pod zmysły zawiera wewnętrzny sens uchwytny dla wiary³⁸. Rozpoznanie niezwykłości znaków w stosunku do zjawisk naturalnych należy do dziedziny wiedzy eksperymentalnej; zrozumienie jednak i uchwycenie wewnętrznego ich sensu jest dostępne jedynie dla tych, którzy dzięki łasce przyjęli postawę religijną. Autor mówi dosłownie, że „z apologetycznego punktu widzenia mieć wiarę, to znaczy mieć nadprzyrodzone zrozumienie znaków Bożych”³⁹.

Pewne propozycje pod adresem apologetyki współczesnej znaleźć można w pracy J. Levie *Sous les yeux de l'incroyant*⁴⁰. Jego zdaniem, dowodzenie apologetyczne typu tradycyjnego było niewystarczające,

³⁵ Podkreśla to już Pascal stwierdzając, że znaki Boże są uchwytny tylko dla tych, którzy szukają Boga czystym sercem. Jego zdaniem nie ma autonomicznej wiarogodności rozumowej bez udziału czynników emocjonalnych (248, 287, 289); por. także Cristianini, *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*, Paris 1957, s. 11.

³⁶ Por. Mouroux, op. cit., s. 63 nn.

³⁷ E. Masure, *La grand'route apologétique*, Paris 1939².

³⁸ Tamże, s. 51.

³⁹ Tamże, s. 52.

⁴⁰ J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Paris 1946².

gdyż ograniczało się do naukowego rozpoznania faktów. Samo zaś krytyczne ustalenie faktów bez równoczesnego zrozumienia ich sensu wewnętrznego nie rozwiązuje problemu wiarogodności. Nie należy zatem oddzielać poszczególnych faktów od całej syntezy chrześcijaństwa, gdyż ich sens jest dostrzegalny tylko w świetle wiary. Inny apologeta współczesny Liégé wysuwa także pewne własne postulaty pod adresem apologetyki nowoczesnej⁴¹. Autor stwierdza, że apologetyka powinna się opierać na argumentach obiektywnych, zwraca jednak uwagę, że argumenty te osiągają tylko wówczas zamierzony cel, gdy ten, kto je przyjmuje, jest osobiście zaangażowany w ich treść i dialektykę. Zakładają one w podmiocie pewne dyspozycje sprzyjające do uchwycenia ich mocy, jaką jest rozpoznanie interwencji Boga osobowego. Te dyspozycje polegają, zdaniem autora, na świadomości, że natura duchowa człowieka jest nastawiona na dobro absolutne. Świadomość ta, przyznaje Liégé, musi być wsparta przez łaskę, by stała się w pełni przekonywająca. W ostatecznym wniosku określa apologetykę jako naukowe rozpoznanie wiarogodności osobowej (*human*).

Inną próbę personalistycznego ujęcia apologetyki podjął także R. Guardini⁴². Stara się on ująć chrześcijaństwo nie tylko w kategoriach pojęciowych i historycznych, ale w kategoriach egzystencjalnych i osobowych. Chrześcijaństwo, którego nadprzyrodzoność uzasadnia apologetyka, jest według niego rzeczywistością dostępną nie tylko w dokumentach historycznych, ale rzeczywistością ciągle żywą. W swej istocie, nie jest ono zbiorem dogmatów i faktów, jak sądził Gardeil, lecz osobą Jezusa Chrystusa żyjącego w swym Kościele. Zadaniem więc apologetyki będzie nie tyle organizowanie przewodu dowodowego o charakterze dyskursywnym, wykazywanie prawdziwości faktu objawienia w oparciu o poszczególne cuda, ile raczej ukazywanie człowiekowi perspektywy, z której mógłby zobaczyć pełną rzeczywistość chrześcijaństwa, a nie tylko poszczególne jego fragmenty. J. Guitton w swej pracy: *Le problème de Jésus* daje próbę apologetyki polegającą na wykazaniu elementów logicznych świadectwa o Chrystusie⁴³.

Wszystkie powyższe próby, poza ogólnymi propozycjami o różnej wartości, nie dały pełnego opracowania teorii apologetyki współczesnej. O wiele bardziej wartościowe pod względem naukowym są studia, które uwzględniając szeroką płaszczyznę współczesnej proble-

⁴¹ A. Liégé, *Le problème apologétique*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, 33 (1949) 53—68.

⁴² R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1958⁵; *Der Herr*, Leipzig 1954; Por. W. Hładowski, *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica”, 25 (1954) 74 nn.

⁴³ J. Guitton, *Le problème de Jésus et les fondements du témoignage chrétien*, Paris 1950; *Le problème de Jésus. Divinité et Résurrection*, Paris 1953 i inne.

matyki zagadnienia, posunęły daleko naprzód badania nad strukturą apologetyki jako nauki samodzielnej. Na szczególne wyróżnienie zasługuje *Apologetyka totalna* W. Kwiatkowskiego, która przedstawia zwarty i logiczny system teorii apologetyki nowoczesnej. Autor określa apologetykę jako „systematyczne i krytyczne poznanie, z punktu widzenia aksjologicznego, przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobrony siebie jako najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*)”⁴⁴. Na personalistyczny charakter apologetyki totalnej zwrócił uwagę Wł. Hładowski stwierdzając, że w jej systemie „nastąpiła unifikacja materiału poprzez odniesienie go do osoby Jezusa Chrystusa” oraz „ujęcie chrześcijaństwa pod kątem jego wartości dla osobowego działania”⁴⁵. Tenże autor, w oparciu o dane współczesnej epistemologii personalistycznej, próbuje zastosować w apologetyce metodę syntetyczno-oglądową⁴⁶. Metoda ta miałaby zastąpić dowodzenie dyskursywne stosowane dotychczas w apologetyce, która ujmowała fakt objawienia czysto historycznie i zbyt abstrakcyjnie. Metoda syntetyczno-oglądowa polega na wykazaniu prawdziwości chrześcijaństwa pojmowanego osobowo, poprzez ukazywanie możliwie najpełniejszej jego rzeczywistości. Konkretnie zaś ukazywanie osoby Jezusa z Nazaretu, Jego dzieła, nauki, cudów i Kościoła jako jednego obrazu, jako elementów tworzących harmonijną całość z Jego boską świadomością. Osiągnięcia naukowe apologetyki totalnej są dużym dorobkiem w dziedzinie teorii apologetyki współczesnej. Wydaje się, że można by w apologetyce totalnej uwzględnić w szerszej mierze personalizm teologiczny aktu wiary, który postuluje ujęcie bardziej osobowe i egzystencjalne objawienia, cudu i wiarogodności.

L'IMPORTANCE DE LA CONCEPTION PERSONNALISTE DE LA FOI POUR L'APOLOGÉTIQUE CONTEMPORAINE

Les opinions sur la structure de l'acte de foi ne sont pas sans déterminer, dans une certaine mesure, la formation de l'apologétique dont le but est la justification de la foi dans le caractère surnaturel du christianisme.

Au début de l'ère moderne apparut une conception de la foi qui, s'inspirant principalement du cartésianisme, tendait nettement vers le rationalisme. Le correspondant de cette conception est à chercher dans l'apologétique intellectualiste qui mettait en relief le seul élément cogni-

⁴⁴ W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, I, Warszawa 1961³, s. 152.

⁴⁵ Wypowiedzi Wł. Hładowskiego na zebraniu dyskusyjnym zespołu apologetyki, „Collectanea Theologica”, 26 (1955) 410—411.

⁴⁶ *Metoda oglądowa w apologetyce*, „Collectanea Theologica”, 30 (1959) 20—42.

tif et se servait uniquement des arguments spéculatifs. Dans les XVIII^e et XIX^e siècles — sous l'influence du positivisme, de l'immanentisme et du sentimentalisme — les théologiens se mirent à souligner de plus en plus le rôle des facteurs émotionnels et de la grâce dans la naissance de la foi chez l'homme concret. Dans ces circonstances naquit l'apologétique volontariste qui se proposa de démontrer que le christianisme est digne d'être désiré (*appetibile*).

Dès le commencement du XX^e s. on commença à se rendre compte que les conceptions jusqu'alors admises étaient insuffisantes, précisément à cause de leur caractère trop unilatéral. Dans la mentalité moderne commencèrent à se faire jour des courants nouveaux qui contribuèrent à la formation d'une conception totale de la foi. L'existentialisme fait abandonner l'intellectualisme et l'abstraction en amenant en même temps un retour au concret et à l'expérience psychique personnelle. Les recherches affectuées par les sciences religieuses, en première ligne la psychologie et la phénoménologie de la foi, montrent que l'acte religieux est intérieurement homogène; un rôle décisif y est joué par le „moi” envisagé dans sa totalité, en tant que centre de la personnalité humaine. De même, une analyse plus compréhensive des sources bibliques et patristiques démontre que le rapport entre l'homme et Dieu a un caractère personnel. En conséquence de ces changements apparaît une conception personaliste de la foi (J. Mouroux, A. Brunner, R. Guardini, C. Cirne-Lima). On souligne à présent que l'essence de l'acte de foi en tant qu'acte de connaissance personnelle n'est pas à chercher dans le fait de simplement admettre comme vrai ce que Dieu a révélé et ce que l'Église donne à croire, mais dans un contact vivant avec la personne du Christ-Dieu. La foi c'est la réponse de l'homme à l'appel divin, c'est la pleine affirmation de la personne du Christ; elle a le caractère d'une décision personnelle. C'est Dieu qui prend l'initiative de cette rencontre. Dieu va au devant de l'homme et l'appelle par sa grâce, sa parole, ses signes.

La conception personaliste de la foi a attiré l'attention des apologistes catholiques et provoqué de nouvelles discussions autour des théories de l'apologétique contemporaine. Au cours des dernières années plusieurs essais furent entrepris en vue de l'élaboration d'une apologétique répondant aux exigences posées par la nouvelle théologie de l'acte de foi. La majorité de ces essais se limitent en général au développement des éléments particuliers de l'apologétique catholique, sans donner une théorie complète de l'apologétique (E. Masure, J. Levie, A. Liégé). Les travaux de R. Guardini et de J. Guittou méritent une attention particulière.

R. Guardini cherche à envisager le christianisme non seulement dans des catégories conceptuelles et historiques, mais encore dans l'aspect existentiel et personnel. Le christianisme — souligne l'auteur — est, dans son essence, non pas un ensemble de dogmes et de faits, mais une réalité toujours vivante, la personne du Christ qui vit en son Église. Le but de l'apologétique est moins la construction d'un échafaudage de preuves de caractère discursif, la démonstration du fait de la Révélation à partir des miracles particuliers; son but consiste plutôt à montrer à l'homme la perspective lui permettant de voir la réalité pleine du christianisme, et non pas seulement ses fragments particuliers.

Dans son ouvrage *Le problème de Jésus*, J. Guittou présente l'essai d'une apologétique consistant à montrer les éléments logiques du témoignage relatif à Christ.

L'Apologétique totale de W. Kwiatkowski mérite une mention particulière, car elle nous offre un système cohérent et logique de l'apologétique moderne. Dans le système de l'apologétique totale s'effectue une unification des matériaux par le fait de les rapporter tous à la personne du Christ et d'envisager le christianisme sous l'angle de sa valeur pour

l'action personnelle. W. Kwiatkowski définit l'apologétique comme „une étude systématique et critique, du point de vue axiologique, de l'auto-apologie que Jésus-Christ fit de lui-même en tant que la plus haute valeur religieuse, le »*Sanctum*«". Il convient cependant de remarquer que dans l'apologétique totale le personalisme théologique de l'acte de foi n'est pas appliqué dans toute son étendue, ce personalisme qui préconise un traitement plus personnel et existentiel de la Révélation, du miracle et de la crédibilité.