

KS. CZESŁAW BARTNIK

## APOLOGETYKA EKUMENICZNA?

Ekumenizm i apologetyka zdają się stać z sobą w sprzeczności<sup>1</sup>. Toteż nic dziwnego, że wielu apologetyków albo rezygnuje z ducha prawdziwego ekumenizmu, traktując go najwyżej jako fair play przy kontrowersji, albo rezygnuje z uprawiania apologetyki potracając co najwyżej niektóre jej problemy przy innej okazji. Ci natomiast, którzy chcą zachować znaczenie apologetyki, jakkolwiek byłaby ona rozumiana, a zarazem wziąć serio ekumenizm, stają w obliczu trudności na pozór nie do przewyciężenia. Trudności te mogą się wydawać stosunkowo mniejsze, kiedy się bierze pod uwagę ekumenizm tylko jako postawę praktycznej miłości chrześcijańskiej, ale wzrastają niepomierne, gdy idzie o doktrynalny aspekt ekumenizmu. Nie rozwiązuje ich bynajmniej odrzucenie apologetyki jako wyodrębnionej dyscypliny chrześcijańskiej na rzecz ogólnej teologii dogmatycznej. Powracają one bowiem z jednakową siłą w każdej innej dyscyplinie, gdziekolwiek pojawia się problem rozumienia i tłumaczenia zjawiska chrześcijaństwa oraz odrębności świadomości każdego z konkretnych Kościołów chrześcijańskich.

### 1. „OBCIĄŻENIE DZIEDZICZNE” APOLOGETYKI

Prawdopodobnie dałoby się udowodnić, że apologetyka, zwłaszcza rozumiana jako uzasadnianie słuszności języka religijnego, posiada w sobie wszystkie cechy rozwojowego i samozachowawczego, a więc na wskroś

---

<sup>1</sup> Apologetykę rozumiemy tu w znaczeniu szerokim i różnorodnym: jako teologię fundamentalną, epistemologię i hermeneutykę teologiczną, jako rozumne uzasadnianie teologii i wiary oraz jako sztukę obrony poszczególnych tez chrześcijańskich. Zob. bliżej: J. Alfaro i in. *La théologie fondamentale à la recherche de son identité. Un carrefour*. „Gregorianum” R. 50: 1969 s. 757-776; R. Latourelle. *Zerstückung oder Erneuerung der Fundamentaltheologie?* „Concilium” R. 5: 1969 s. 429-434; 435-444; F. Beisser. *Zur Grundlegung der Apologetik*. „Kerygma und Dogma” R. 15: 1969 s. 210-225; J. Schmitz. *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. H. Vorgrimler und R. V. Gucht. Bd. 2. Freiburg i. Br. 1969 s. 197-245; W. A. De Pater. *Theologische Sprachlogik*. München 1971 s. 5 nn.

pozytywnego, pędu życia religijnego; przy czym nie wiadomo, czy towarzyszący jej rodzaj „walki” nie jest koniecznym prawem historii prawdy. Ale nie można także zaprzeczyć, że okolicznością, jeśli nie przyczyną, narodzin konkretnej formy apologetyki była zawsze walka: walka bądź to z rzeczywistością pozachrześcijańską odbieraną jako zagrożenie, bądź to z odrębną formą świadomości chrześcijańskiej, widzianej jako sprzeniewierzenie się świadomości autentycznej i „prawdziwej”<sup>2</sup>. Tak więc każda bodajże forma apologetyki nosiła na sobie ślady walk, polemik i konfrontacji między chrystianizmem a innymi systemami, a także między wersjami świadomości chrześcijańskiej, głównie między katolicyzmem a protestantyzmem. Nawet zakres „naukowo” traktowanej problematyki nie był określany racjami wewnętrznymi, lecz zależał od pola walki. Stąd paradoksalnie apologetyka dziś nie traktuje bynajmniej o problemach naprawdę podstawowych, jak istnienie Boga, źródła religii, boskie pochodzenie chrześcijaństwa czy obiektywny charakter poznania chrześcijańskiego, ale zмага się jeszcze ciągle z dawnymi rozumieniami Jezusa Chrystusa, społeczności religijnej i relacji zachodzących między Pismem św. a Eklezją. W konsekwencji do przedmiotu apologetyki wchodziło najwięcej tych zagadnień, które dzieliły samych chrześcijan.

Być może, że myśl religijna nigdy nie będzie ujmowana sensownie w zbyt płytkie kategorie logiczne i formalne, ale dziedzina apologetyki religijnej stworzyła warunki szczególnie sprzyjające niefrasobliwości naukowej i logicznej. Mimo „przysięgania, że się posiada prawdę”, była to dziedzina o wielkiej dowolności myślenia, małej sprawdzalności, przy tym nieraz służebna wobec administracji religijnej i o charakterze bicza chłoszczącego „heretyków”. Apologetyka rodziła się nawet niekiedy z uczuciowej awersji jednego wyznania do drugiego. Musiała więc kończyć na jednokierunkowości widzenia, na stronniczości i hermetyzmie myśli.

Jest zrozumiałe, że skoro została dziś podważona słuszność ideologii praktycznej walki między chrześcijanami, to musi wraz z nią ulec zakwestionowaniu naukowy walor wszelkiej teorii apologetycznej, bazującej wyłącznie na podziałach i na walce. Czy jednak zakwestionowanie to nie prowadzi wprost do unicestwienia wszelkiej dawniejszej apologetyki i przekreślenia możliwości narodzin sensownej apologetyki nowej? Albo czy nie poprzestać na dawnych zasadach apologetyki i tak ekumenizm doktrynalny odesłać do niesprawdzalnej instancji Ducha Świętego,

<sup>2</sup> Ciekawym zjawiskiem jest olbrzymi rozwój — obecnie już jednak z wyraźnymi symptomami gwałtownego zahamowania — apologetyki w Polsce, gdzie kształtuje się w pewnym sensie apologetyka ogólnochrześcijańska, starająca się uzasadnić rozumowo same podstawy wiary, nie polemizująca natomiast z poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi.

byle tylko nie popaść w irenizm i relatywizm? Czy może po prostu czekać cierpliwie i biernie na narodziny całkowicie nowej i jeszcze nie znanej myśli chrześcijańskiej uzasadniającej, którą niejako „musi” spłodzić bogata w możliwości przyszłość?

## 2. JEDNOŚĆ MYŚLI A ZBAWIENIE

Chcąc lepiej zrozumieć funkcję apologetyki pojętej bądź to jako kładzenie fundamentów pod integralną myśl teologiczną, także konfesyjną, bądź to jako jakiegokolwiek uzasadnianie rozumne słuszności stanowisk doktrynalnych, trzeba zwrócić uwagę, że w dotychczasowej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza uprawianej w szkołach, stawiane są dwa, często niedostatecznie uświadamiane, założenia, a mianowicie, że jedność jest istotą i duszą myśli teologicznej oraz że odpowiednie sformułowania zdania teologicznego warunkują w pewien sposób skuteczność zbawczą. Ukazanie tych założeń w naszym przypadku jest sprawą szczególnie doniosłą, tym bardziej że tutaj właśnie napotykamy niespodziewanie wiele niewiadomych.

Kategoria jedności jest stosowana w myśleniu chrześcijańskim na ogół bez dostatecznego jej sprecyzowania oraz z kultem, przypominającym żywo bóstwo jedności u Plotyna<sup>3</sup>. Niewątpliwie jedność nie tylko żywej myśli religijnej, ale i nawet logicznych sformułowań o przedmiocie chrześcijańskim uważano za wartość nie podlegającą żadnej relatywizacji, za absolutną i boską. Nic dziwnego, że stała się ona istnym mitem i opanowała całość prawideł myśli i życia. Chodziło już nie tylko o jedność w wierze, ale także i w świadomości naturalnej chrześcijan zarówno w przyjmowaniu kerygmy zbawczej, jak i w tworzeniu systemów filozoficznych i teologicznych. Przy tym wokół niej narosła cała masa pochodnych: integracja, totalność, jednakowość, niezmiennosc w czasie i przestrzeni, jednopostaciowość, absolutna przekładalność elementów języka chrześcijańskiego itp. Ponadto wydała ona swoje obfite plony w postaci jednego credo, jednej moralności, jednego języka, jednej liturgii, jednej doktryny oficjalnej, jednej organizacji, jednej inspiracji społecznej, jednej praktyki życia itd.

Czy kategoria jedności stała się dla współczesnej rzeczywistości już nieaktualna lub uległa jakiejś dewaluacji? Tego nie wolno powiedzieć, przynajmniej w tym samym absolutyzującym języku ogólnym. Chodzi więcej o to, żeby wskazać, iż sprawa jest o wiele trudniejsza, niż się wy-

<sup>3</sup> Por. *Enneady*, p. III i V, a zwłaszcza VI.

daje na pierwszy rzut oka. Z jednej strony jedność może być brana za najwyższą kategorię myśli i zarazem szczyt, ponad który próbować się wznosić byłoby absurdem, ale z drugiej strony jest możliwa myśl chrześcijańska z ograniczoną i zróżnicowaną funkcją jedności. W imię absolutyzmu jedności nie wolno nie zauważać bogactwa wielości: wierzeń, doktryn, etyk, liturgii, języków, systemów itp., i nie wolno niewolić wielości osób ludzkich w ich odbieraniu i realizowaniu chrześcijaństwa. Poza tym doceniając rolę jedności w prawdzie, zwłaszcza zbawczej, musimy dostrzegać zróżnicowanie funkcji jedności w innych dziedzinach, jak w czynnościach poznawczych, w doktrynie, systemie i praktyce. W tej ostatniej choćby, jedność wydaje się już ustępować bogactwu wielości. W każdej więc dziedzinie i dyscyplinie trzeba dokonywać dziś pewnych zabiegów precyzacji, a także i reinterpretacji funkcji kategorii jedności.

Badanie funkcji jedności w myśli chrześcijańskiej nie oznacza porzucania kategorii jedności na rzecz kategorii wielości, mnogości i różności. Raczej bardziej słuszne jest łączenie obu kategorii w postać „jedności w wielości”. Oczywiście, nie można z kolei zdradzać bożka jedności na rzecz nowego bożka „jedności w wielości”. Obaj nie są właściwymi bogami, ale tylko pewnymi zbliżonymi terminami i narzędziami wyrazu wyższej rzeczywistości.

Założeniem drugim, którego nie wolno wykluczać z badań, jest wiązanie zdania teologicznego ze skutecznością zbawczą. Podczas gdy można rozumnie dyskutować o związku rzeczywistości objawionej, a w tym i myśli objawionej, ze zbawieniem, to wiązanie zbawienia z naturalną, ciągle się tworzącą i błędzącą, czynnością poznawania, ze sformułowaniami intelektualnymi, z doktryną szkolną, nawet z logiką, nie wydaje się bynajmniej w całości i bez zastrzeżeń słuszne. Inaczej bowiem rozum wraz z jego prawidłami trzeba by uznać za najbliższą i niemal mechanicznie skuteczną przyczynę zbawienia lub niezabawienia.

Niewątpliwie proces zbawienia może przechodzić także drogą ludzkiego poznania i rozumu, ale zawsze pozostanie problem: w jaki sposób i dlaczego konkretne zdanie teologiczne musi mieć — jak w okresie walk między wyznaniem — konieczną i pewną relewancję do efektywnego zbawienia. Trzeba pamiętać przecież, że żywa wiara nie kontynuuje się wprost w teologii, choć teologia jest dla niej pewnym narzędziem i pomocą, i że teologia nie kontynuuje się bezpośrednio w poznaniu czysto ludzkim, choć to poznanie wspiera teologię. Efektywność zbawczą trzeba odnieść raczej do całej osoby ludzkiej, dla której fenomeny poznawcze i intelektualne są tylko jednym ze sposobów samorealizacji. Mówiąc w sposób uproszczony: doktryna teologiczna nie zbawia, lecz stanowi tylko pewien rodzaj wyrazu lub tworzywa dla osoby, która jest właściwym miejscem historii zbawienia.

## 3. APOLOGIA I APOLOGETYKI

Bez wątpienia „dozwoloność” przyjmowania wielości teologii, systemów i hermeneutyk chrześcijańskich jest już dzisiaj uznawana<sup>4</sup>. W naszym przypadku można dopuszczać jakąś wielość apologetyk zarówno na terenie ogólnochrześcijańskim, jak i wewnątrz jednego wyznania — jako nie zagrażającą bezpośrednio dobru wiary, a może nawet ją wspierającą. Jednakże bardzo trudno jest powiedzieć, jaki to ma być pluralizm, zwłaszcza jaka ma być reguła uznawania dopuszczalności tego pluralizmu: czy Kościół, czy osoba poszczególnego wierzącego, czy spójność denotacji języka, czy też kryteria weryfikacyjne lub skutki praktyczne. Nie ulega wątpliwości dopuszczalność wielości ujęć (intelektualistycznego, woluntarystycznego, personalistycznego i innych), sposobów systematyzacji poznań oraz praktycznych odniesień, ale jest problemem, czy można przyjmować wielość rozwiązań, a przy tym także i rozwiązania sprzeczne, jeśli chodzi o podstawowe elementy świadomości danego Kościoła. Sprawa może być jednak o tyle prostsza, że — jak przypominamy — apologetyka nie tylko nie jest elementem wiary, ale nawet nie jest wprost doktryną kościelną.

W problemie sposobu związania apologetyki z doktryną wiary dużą pomocą zdaje się być dokonane przez prof. W. Kwiatkowskiego rozróżnienie między apologią a apologetyką: apologia jest żywą samoobroną misji Chrystusowej (lub eklezjalnej), a więc jakimś samouzasadnianiem się świadomości religijnej, natomiast apologetyka jest systematycznym i krytycznym, a więc naukowym, ujęciem tej apologii<sup>5</sup>. Posługując się takim pojęciem apologii, trzeba zacząć od pytania, czy może istnieć wiele apologii w ramach jednego wyznania, jednego Kościoła? Teoretycznie odpowiedź nie jest jasna. Ale praktycznie, konkretne fakty historyczne przemawiają raczej za tym, że jak Kościół ma jedną świadomość zbawczą i jedną „logikę” wewnętrzną, będącą zasadą jego funkcjonowania, tak też posiada raczej jedną apologię.

Przyjęty fakt apologii dopuszcza, a nawet domaga się, rozwinięcia apologetyki wewnątrz danego Kościoła. Apologetyka taka musi w pewien sposób pokrywać się z logiką apologii, na której bazuje, a więc musi wystrzegać się relatywizmu i fałszywego irenizmu, jeśli nie chce się sobie samej sprzeniewierzyć. Przy tym nie musi ona ipso facto godzić

<sup>4</sup> Na terenie teologii ogólnej zob. np.: A. Osuna. *El pluralismo en la Iglesia y su significado ecumenico*. „Scriptorium Victoriense” R. 16: 1969 s. 273-312; M. Flick. *Pluralismo teologico e unita della fede*. „Civiltà Cattolica” R. 121: 1970 t. I s. 323-333; K. Rahner. *Der pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisse in der Kirche*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 9. Einsiedeln 1970 s. 11-33.

<sup>5</sup> Zob. *Apologetyka totalna*. T. 1-2. Warszawa 1961-1962.

w ducha ekumenizmu chrześcijańskiego, gdyż jest tylko rodzajem wierności intelektualnej odrębności własnej świadomości kościelnej. Rezygnacja z apologetyki mogłaby oznaczać oderwanie się od apologii Chrystusowej, a więc i rezygnację z części dóbr chrześcijańskich, przy czym trzeba pamiętać, że w ramach jednej apologii może istnieć wiele apologetyk, między innymi o różnym odniesieniu do problemu ekumenicznego. Być może, że od tej wielości apologetyk trzeba będzie wymagać jedynie homogeniczności ostatecznej relewancji do świadomości własnego Kościoła.

Jeśli każde wyznanie ma uprawiać własną apologetykę lub własne apologetyki, to jaka jest możliwość komunikacji ekumenicznej między nimi?

Najpierw trzeba postulować atmosferę odpowiedniej wolności rozwoju apologetyki w ramach Kościoła. Idzie tu o rodzaj ekumenizmu wewnętrznego. Nie chcę przez to powiedzieć, że apologetyka musi przestać pełnić rolę pewnej służby dla Kościoła lub że może wyzwolić się całkowicie z owego aprioryzmu, który pochodzi z oficjalnej apologii konfesyjnej. Apologetyka jednak musi mieć poprawnie i ściśle określony zakres służby i charakter aprioryzmu, przy czym wiara pozostanie zawsze faktem danym przez Chrystusa, a zarazem pewną kategorią aprioryczną, tylko w pewnej części obiektywizowaną i weryfikowaną. Brak omawianej wolności polega najczęściej na niesłusznym i sztucznym unifikowaniu przez organizację kościelną zasadniczych treści sformułowań apologetycznych. W Kościele zdaje się trwać świeckie, przesadne zaufanie do siły zewnętrznej unifikacji jako reguły życia wspólnego, a nieufność do spontaniczności i aposterioryzmu. Tymczasem wydaje się, że pozostawienie apologetykom pełnej wolności tworzenia tkwiącej w wielości i aposterioryzmie przyniosłoby zapewne znacznie więcej zbliżone wnioski apologetyczne, a nade wszystko pozwoliłoby ukształtować bardziej autentyczne oblicze apologetyki.

Następnie można dążyć do naukowego skontaktowania apologetyk wyznaniowych, by mogły być lepiej poznane, dać niekiedy nową inspirację, ubogacić się i poszerzyć horyzont patrzenia. Oczywiście i tutaj należy się strzec irenicznego pomieszania tak, jak i w ekumenizmie ogólnym<sup>6</sup>. Nawet sumowanie pozycji wspólnych nie byłoby zgodne z duchem Kościoła i nie byłoby poprawne metodologicznie.

Wyrazem właściwej ambicji byłoby dopiero dążenie do stworzenia

<sup>6</sup> Por. P. Y. Emery. *Confusionisme? „Verbum caro”*. R. 91: 1969 s. 47-63; R. J. Ehrlich. *Teologia protestante e teologia cattolica*. Brescia 1969; M. Hurley. *Theology of Ecumenism*. Cork 1969; J. E. Vercauysse. *L'oecuménisme dans la formation théologique*. „Gregorianum” R. 50: 1969 s. 639-650; ks. W. Hanc. *Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej*. Lublin 1971 (maszynopis).

apologetyki wspólnej, która by uzasadniała i weryfikowała fenomen całego chrześcijaństwa. Byłaby to jakaś prawdziwa apologetyka „ekumeniczna”. Mogłaby ona występować w różnych postaciach i ujęciach. Może też być raczej o charakterze potencjalnym: nie tyle gotowa, ukształtowana i wyrokująca, ile raczej kształtująca się, badająca, poszukująca, możliwościowa, zawsze z otwarciem ku innym możliwym rozwiązaniom. Stałaby ona na usługach całego chrześcijaństwa jako takiego, zwłaszcza dając uzasadnienia prawdy fundamentalnej lub przynajmniej prowadząc w kierunku takich uzasadnień.

W związku z ideą apologetyki ogólnochrześcijańskiej jawi się problem: czy mogłaby istnieć organicznie związana w całość apologetyka wspólna bez apologii ogólnochrześcijańskiej, a więc i bez podstawy eklezjalnej. Czy jednak na pewno nie istnieje „w głębi” chrześcijaństwa jeden jedyny Kościół Chrystusa wraz ze swoją apologią misji wobec ludzkości? Mniejsza już o to, czy byłaby to i apologetyka jakaś pneumatologiczna, futurologiczna czy inna. Posiadałaby ona na pewno swoją realną i głęboką podstawę.

I wreszcie można sobie wyobrazić apologetykę tworzoną aposteriorycznie (bez ścisłej kościelnej determinacji) przez poszczególnych chrześcijan bez względu na ich przynależność wyznaniową. Czy nie można choćby osiągnąć jakiegoś jednego i z natury wspólnego dla całego chrześcijaństwa zagadnienia fundamentalnego? Zagadnienie to odróżniałoby problem chrześcijański od niechrześcijańskiego. W tym znaczeniu można by mówić o „chrześcijańskiej teologii fundamentalnej”. Oczywiście, należy tu zawsze odróżniać pryncypialność jakiegoś zagadnienia od możliwości jego najrozmaitszych ujęć w konkretnych apologetykach. Przy tym trzeba też pamiętać, że apologetyka jest tylko jednym ze zbliżeń rozumowych do podstawowych zagadnień chrześcijańskich, a zatem nawet wspólna dla wszystkich podstawowa teza może być rozmaicie rozwiązywana.

#### 4. APOLOGETYKA HISTORIOZBAWCZA

Wydaje się, że jedną z konkretnych postaci apologetyki ekumenicznej (uprawianej bądź to przez każde wyznanie osobno, bądź to na płaszczyźnie międzykonfesyjnej) jest specyficzna apologetyka historiozawcza. Jej idea wyrasta ze słynnego projektu studiów nad chrześcijańską historią zbawienia, wysuniętego przez braci odłączonych, a podjętego przez pap. Pawła VI, i częściowo zrealizowanego w postaci założonego w 1964 r. w Jerozolimie Instytutu Studiów nad Historią Zbawienia. Nie chodziłoby tu oczywiście o badania wydarzeń związanych z rozłamami chrześcijańskimi, ale tylko o specjalne rozumienie przedmiotu teologii chrześcijań-

skiej, a mianowicie jako historii zbawienia<sup>7</sup>, które to rozumienie wydaje się najbardziej stosowne dla ekumenicznego spotkania naukowego, a zarazem dopuszcza także apologetyczny punkt widzenia.

Przedmiotem ogólnym jest historia zbawienia jako zbawcze dzianie się (Heilsgeschehen) w osobie Jezusa Chrystusa, a następnie w człowieku jako osobie jednostkowej i społecznej<sup>8</sup>. Zakreślenie granic tego przedmiotu nie jest wyraźne, ale za to dopuszcza całą gamę rozmaitych ujęć, które mogą wyprowadzić temat apologetyczny ponad dawne pole sporów. Przedmiotem tym nie jest jakiś konglomerat prawd ani suma faktów, ale pewien problem stanowiący integralną całość, której osnową jest zbawczy fakt Jezusa Chrystusa. Fakt Jezusa Chrystusa występuje oczywiście w relacji do naszej historii zbawczej — czy to indywidualnej, czy to społecznej. Relacja ta może występować w różnych ujęciach: albo w postaci problemu ogólnej kontynuacji historii zbawczej Chrystusowej, albo jej duchowej aplikacji do historycznej egzystencji człowieka, albo wreszcie w postaci zagadnienia eklezjalnego, albo jeszcze inaczej<sup>9</sup>.

Na historię zbawienia składa się nie tylko przedmiotowa strona egzystencji, ale także i podmiotowa, czyli całość egzystencji rozumianej personalnie, a więc dzianie się zbawcze przedmiotowe oraz podmiotowe w kategorii osoby. Tak samo zachodzi przedmiotowe i podmiotowe związanie między historią Jezusa Chrystusa a historią zbawienia dokonującą się w naszej osobie. Związanie to wytycza jak najszerze ramy dla apologetyki, a zarazem niezwykle różnorodne, choć nie heterogeniczne.

Przedmiotem specjalnym apologetyki historiozbawczej jest faktyczność (Faktizität), rzeczywistość historii zbawienia. Wprawdzie poznanie realności dziejów zbawczych należy w zasadzie do wiary, do daru Bożego, ale ma ona pewien aspekt także czysto ludzki, dzięki któremu możemy

<sup>7</sup> Podobny cel przyświeca wydawnictwu *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Einsiedeln 1965 nn. Por. też: L. Malevez. *Histoire du salut et philosophie*. Paris 1971.

<sup>8</sup> Oczywiście, zdajemy sobie sprawę z tego, jak problem jest zawiąły i jak zmusne trzeba stosować poszukiwania rozwiązań. Por. C. O'Grady. *The Church in the Theology of Karl Barth*. T. 1-2. Washington 1969-1970; F. Buri. *Kirche in nachchristlicher Zeit*. „Theologische Zeitschrift” R. 25: 1969 s. 266-285; P. A. Stucki. *Herméneutique et dialectique*. Genève 1970; i inne prace.

<sup>9</sup> Na pierwszym planie historia zbawienia nie jest poznawalna tylko w związku i w horyzoncie historii uniwersalnej, jak sugeruje W. Pannenberg (*Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen 1967; *Neuland in der Theologie*. Bd. 3. *Theologie als Geschichte*. Zürich 1967), ale zestawienie tych dwu historii jest niezmiernie twórcze dla apologetyki (por. J. H. Walgrave. *Un salut aux dimensions du monde*. Paris 1970; *La théologie de l'histoire. Actes du Colloque de Rome, 5-11 janvier 1971*. Vol. 1-2. Paris-Rome 1971) i otwiera nowe horyzonty przed krytyczną refleksją chrześcijaństwa nad sobą samym. Trzeba tylko więcej podkreślić także aprioryczne ujmowanie dziejów zbawienia oparte na objawieniu, na Biblii.



pytać w sposób rozumny, czy rzeczywiście istnieje zbawienie, czy dokonało się ono lub dokonuje faktycznie, aby następnie otrzymać zadowalającą rozumnego człowieka odpowiedź. Każdy chrześcijanin stoi wobec pytania, czy historia zbawienia jest realna i dostępna dla człowieka, czy nie jest urojeniem, złudzeniem, zwodniczą projekcją, wątpliwą kompozycją ludzką. Pytania tego nie niweluje fakt, że istnieje również ogromny wachlarz form odpowiedzi i niezliczona ilość możliwości uzasadniania sądu chrześcijańskiego.

Faktyczność dziejów zbawienia nie jest czymś całkowicie prostym i jednopłaszczyznowym. Trzeba wyróżnić trzy podstawowe warstwy. Najpierw mamy faktyczność o charakterze materialno-empirycznym, czyli wyjściową bazę weryfikacji. Następnie mamy faktyczność formalną, czyli fazę naturalno-naukową w badaniu historii zbawienia. Na końcu przychodzi problem faktyczności teologicznej, czyli ostateczna faza pytania o rzeczywistość zbawienia.

Odpowiednio do trzech warstw przedmiotu specjalnego mamy także trzy stopnie metody historiozbawczej:

a) historyczno-empiryczny, który stanowi punkt wyjścia prostego poznania i badania historycznego;

b) historyczno-krytyczny, który jest poznaniem wyższym istoty wydarzenia (Ereignis) zbawczego,

c) oraz historyczno-teologiczny, który dotyczy absolutnych i eschatycznych wymiarów badanej rzeczywistości.

Ostatecznie, metody tej nie da się określić zbyt ściśle i jednoznacznie, gdyż dzieje zbawienia nie są tylko rzeczywistością przedmiotową, ale i podmiotową, a następnie odnoszą się nie tylko do intelektu ludzkiego, ale i do całej osoby. Mogłaby tu więc oddać szczególne usługi jakaś metoda historiozbawcza o typie personalistycznym.

\*

W myśli chrześcijańskiej coraz większą rolę odgrywa kategoria „przyszłości”, kategoria futurologiczna, polegająca na metodycznym odniesieniu problemu do najrozmaitszych sytuacji przyszłościowych. Kategoria ta odgrywa szczególną rolę w nauce o historii zbawienia i w ekumenizmie. Nie jest to oczywiście kategoria dostatecznie określona i sprecyzowana. Na pewno sprawi ona zawód tym, którzy marzą o teologii oczywistej, jasnej, pewnej, bezkontrowersyjnej. Ponadto jest to kategoria faktycznie już często nadużywana, gdyż zaczyna się odsyłać do niej jako do wyższej instancji niemal wszystkie tłumaczenia współczesnych trudności chrześcijańskiego życia i myślenia. Tymczasem jest to instancja mimo wszystko zbyt nieokreślona i niesprawdzalna. Mimo wszystko wszakże, choć w naszym zagadnieniu trzeba założyć, że hermetyczne apologetyki

konfesyjne będą istniały tak długo, dopóki będą istnieli ludzie utożsamiający konfesyjność z obiektywnością, a pluralizm poglądów teologicznych uznający za zdradę Ewangelii, to jednak mamy prawo się spodziewać, że tym razem historia ze swoją rzeczywistością przyszłości, zwłaszcza przyszłości niezmiernie odległej, skutecznie rozbije nasze wąskie i zbyt spetryfikowane sposoby myślenia.

## DIE ÖKUMENISCHE APOLOGETIK?

### Zusammenfassung

Die Abhandlung handelt über das Problem ob eine Apologetik im ökumenischen Zeitalter ihr Recht zum Bestehen hat, wenn ja, wie soll sie sein? Es ist anzunehmen, dass die Kontinuierung der Apologetik im Rahmen der christlichen Religion weiterhin ihren Sinn hat, die Ökumene wiederum gibt der „ökumenischen“ Apologetik ein breiteres Arbeitsfeld als je, führt zur Lehre eines gemeinsamen christlichen Bewusstseins (apriorische Apologetik) — vielleicht in Anlehnung an eine Selbstapologie einer futurologischen Kirche „im tiefen Inneren“ der christlichen Erscheinungen, sowie zur Lehre über die verifikanten Fundamente des Christentums (aposteriorische Apologetik), Es ist keine irenische oder überkonfessionelle Apologetik, sondern eine vielgestaltige und viele Richtungen einschliessende Apologetik. Es ist nicht die tronende und schon beendete, sondern die helfende und suchende Apologetik. Die am besten entsprechende Form einer solchen Apologetik scheint die geschichtserlösende Form zu sein, wo die Heilsgeschichte als christliche Lehre ihre nur ihr eigenen Reflexionen als Fundament der Metageschichte der Erlösung zu Grunde legt.