

KS. MARIAN RUSECKI

PRZYCZYNY KRYZYSU APOLOGETYKI

Po względnej stabilizacji statusu naukowego apologetyki w przedwojennej literaturze przedmiotu liczni autorzy wskazują obecnie na niewystarczalność dotychczasowego uzasadniania faktu objawienia. Kryzys ten polega na braku dostatecznej organizacji metodologicznej i epistemologicznej apologetyki. Z tego stanu rzeczy niektórzy, zbyt radykalni, wyciągają daleko idące konsekwencje, aż do negacji jej istnienia włącznie¹. Kryzys dotychczasowych ujęć apologetyki spowodowany jest różnymi przyczynami zewnętrznymi. Współcześni autorzy podają szereg tych przyczyn. Najczęściej wymieniane są następujące: 1. zmiana mentalności człowieka współczesnego, 2. rozwój nauk o człowieku, 3. rozwój nauk biblijnych, 4. rozwój nauk teologicznych, 5. rozwój ekumenizmu. Powyższe przyczyny nie tylko powodują kryzys dotychczasowej apologetyki, ale również, co warto mocno podkreślić, wyznaczają kierunek jej rozwoju.

1. ZMIANA MENTALNOŚCI CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

Najbardziej charakterystyczną cechą umysłowości człowieka współczesnego, wymienianą przez wszystkich diagnostyków rzeczywistości obecnej, jest coraz bardziej narastająca niechęć do filozofii i myślenia spekulatywnego². Niewątpliwie ta postawa myślowa człowieka współczesnego ma ścisły związek z szybkim rozwojem nauk przyrodniczo-technicznych. Nauki przyrodnicze są naukami empirycznymi³. Stąd też decydującym

¹ R. Latourelle. *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*. „Concilium” 1969 nr 6-10 s. 24; J. Cahill. *Teologia fundamentalna naszych czasów*. Tamże s. 46.

² H. Walgrave. *Parole de Dieu et existence*. Tournai 1967 s. 201; J. B. Metz. *L'Eglise et le monde*. W: *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris 1967 s. 139 nn.; E. Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” T. 11: 1964 z. 2 s. 7.

³ „Empiryczność nauk przyrodniczych polega na tym, iż przyjmuje się w nich jako dostatecznie uzasadnione tylko takie tezy, które są bądź spostrzegawcze bądź uzasadniane za pomocą tez, w których gronie znajdują się tezy spostrzegawcze”

w uzasadnianiu ich też jest doświadczenie. Dzięki coraz bardziej doskonałym narzędziom badawczym poznanie empiryczne staje się dokładniejsze i pewniejsze oraz odkrywa nowe pola poznawcze.

Nauki fizykalne wyrosły z myśli starożytnych Greków, którzy starali się zrozumieć kosmos i miejsce człowieka w tym kosmosie. Myśl grecka miała początkowo cel teoretyczny i filozoficzny, tzn. zmierzała do czystej wiedzy. Ta czysta teoria straciła dziś swe pierwszorzędne znaczenie na rzecz praxis. Nauka zatem została sprowadzona do sfery praktyczności i użyteczności⁴. Współczesne znaczenie nauk fizykalnych polega, jak się zdaje, głównie na możliwościach, jakie nauki te oferują człowiekowi w zakresie jego sposobu działania i wytwarzania. W dążeniu człowieka, by stwarzać świat coraz lepszy, kryje się coś w rodzaju sekularyzacji chrześcijańskiej idei zbawienia — zbawienia dającego się osiągnąć własną ludzką mocą, nie w niebie, lecz tu na ziemi. Wydaje się, że ta wiara w nieograniczone niemal możliwości poznawcze człowieka jest siłą napędową współczesnej nauki⁵.

Przekonanie to wzrasta dzięki pewnej jednomyślności panującej na terenie nauk przyrodniczych, przynajmniej co do naukowej metody, według której należy postępować⁶. Do uprawiania nauk fizykalnych wystarczy zatem znajomość stosowanych w nich metod. Nie jest przy tym wymagany głębszy wgląd w istotę samych nauk. Z tego wypływa wniosek, że nauki przyrodnicze posiadają charakter nierefleksyjny. Nauk fizykalnych uczymy się nie na drodze refleksji nad nimi, lecz przez aktualne ich uprawianie.

Dynamiczny rozwój nauk eksperymentalnych wpływa niewątpliwie na pewne uprzedzenia w stosunku do poznania filozoficznego w ogóle, a do filozofii tomistycznej, na której bazowała dotychczas teologia i apologetyka, w szczególności. Dostrzegają to nawet sami tomiści⁷. Kryzys zaufania do tomizmu, jak zauważa M. L. Guérard des Lauriers, wiąże się z tym, że myśl współczesna zesła z drogi bytu i nie daje takich rozwiązań, które byłyby równoważne i mogły zastąpić ujęcia klasyczne. Wszystko, co się proponuje w kwestii Boga i faktu objawienia, jest —

(T. Kotarbiński. *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław—Warszawa 1961 s. 381).

⁴ F. Selvaggi. *Scienza e metodologia*. Roma 1962 s. 38 nn.

⁵ Tamże s. 40 n.; Metz, jw. s. 140-143; tenże. *Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*. W: *Welt-verständnis im Glauben*. Mainz 1965 s. 45-62.

⁶ R. Masi. *De prima via*. W: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis. Vol. 1. Romae 1965 s. 20 n.

⁷ Świadczy o tym szereg artykułów zawartych w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*.

według niego — niejasne i uwikłane w liczne założenia. Stąd postuluje powrót do autentycznej filozofii bytu⁸. Tutaj jednak stoi na przeszkodzie mentalność współczesnego człowieka ukształtowana przez nauki pozytywne, głównie fizykalne, formalne, techniczne, co w konsekwencji prowadzi do zapoznania natury umysłu. Intelpekt współczesnych jest tak uformowany przez patrzenie na rzeczywistość w świetle teorii naukowych, tak zawężony przez selektywny punkt patrzenia, przystosowany do specjalistycznych aparatów i metod, iż wydaje się tracić zdolność bezpośredniego, szerszego kontaktu poznawczego z rzeczywistością. Szukając przyczyny jako zasady porządkującej, w oparciu o zebrane dane, nie potrafi dotrzeć do Przyczyny Pierwszej⁹.

Na gruncie takiej postawy myślowej wyrastają, sumarycznie rzecz biorąc, dwa symptomatyczne zjawiska: ateizm i fideizm, wskazane przez uczestników VI Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Rzymie (1966). Zjawiska te nie są czymś nowym. W myśli współczesnej posiadają jednak nowy wyraz, stąd potrzeba dotarcia do źródeł takiego układu sytuacji i klimatu intelektualnego naszych czasów, które sprzyjają ich rozwojowi.

Doszukując się genezy wzmożonej negacji Boga i jego objawienia podkreśla się zwykle dwa jej źródła.

1. Stworzony przez myśl współczesną konflikt między afirmacją Boga i człowieka, między humanizmem i religią. Antropologicznie zorientowane kierunki filozofii współczesnej często uważają negację Boga za konieczny warunek afirmacji człowieka¹⁰. U podstaw alternatywy „Bóg lub człowiek” trzeba postawić F. Nietzschego z jego koncepcją nadczłowieka, G. Hegla z pomieszaniem bytu i poznania, pragmatyzm nie różniący bytu od woli i miłości, K. Marksa z materialistyczną koncepcją człowieka, S. Freuda itd.

J. Girardi nie waha się szukać źródeł konfliktu także po stronie myśli religijnej. Wymienia tu zwłaszcza augustynizm i okhamizm, pod wpływem których — między innymi — kształtował się współczesny obraz chrześcijaństwa na Zachodzie. Myśl augustyńska ukazując pewną rywalizację między Bogiem a naturą mogła przyczynić się do powstania „teocentrycznej” koncepcji religii, która grawituje ku fideizmowi albo prowadzi do wniosku, że człowiek religijny to ten, który wybiera Boga prze-

⁸ „Si quis dixerit Deum naturali lumine certo cognosci non posse: anathema sit.” W: *De Deo* s. 149.

⁹ Masi, jw. s. 24 n.; E. R. Fairweather. *Contributions de la philosophie au renouveau théologique*. W: *La théologie du renouveau*. Montréal—Paris 1968 s. 154-170.

¹⁰ R. Aubert. *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*. Paris 1954 s. 82.

ciw człowiekowi, religię przeciw moralności, miłość Boga przeciwko miłości bliźniego ¹¹.

2. Drugie źródło ateizmu wywodzi się z dziedziny teorii nauki. Chodzi tutaj o nowożytne i współczesne koncepcje nauki i poznania naukowego, zwłaszcza o pozytywizm i neopozytywizm oraz sceptycyzm, które zamykają całość wiedzy w granicach nauk eksperymentalnych, negują w konsekwencji możliwość poznania filozoficznego, a tym bardziej teologicznego. Taka postawa poznawcza prowadzi często do zanegowania istnienia rzeczywistości transempirycznej albo przynajmniej do agnostycyzmu ¹².

Obok ateizmu, drugim zjawiskiem sygnalizowanym przez diagnostyków sytuacji współczesnej jest rozwój kierunków filozoficznych o zabarwieniu fideistycznym i subiektywnym. Są one w pewien sposób genetycznie powiązane z ateizmem, źródeł ich bowiem można dopatrywać się w podobnych postawach teoriopoznawczych. Wymienia się tu zazwyczaj takie kierunki filozoficzne, jak: kantyzm, pozytywizm, neopozytywizm, fenomenalizm, materializm, egzystencjalizm, pragmatyzm, które wykluczają problemy metafizyczne z pola dociekań racjonalnych lub uważają je za niepoznawalne ¹³. Przewaga momentu intuicyjnego nad momentem dyskursywnym w filozoficznym i religijnym poznaniu Boga w myśli współczesnej jest więc wynikiem dewaluacji rozumu w tej dziedzinie.

Proces ten narasta od R. Descartes'a, który przetransponował zainteresowania filozoficzne z rzeczywistości pozasubiektywnej w wewnętrzny świat myśli człowieka. Punktem wyjścia jego filozofii jest człowiek jako *res cogitans* wraz z ideami-pojęciami istniejącymi w ludzkim umyśle. W ten sposób człowiek został uznany za istotę, poprzez którą „objawia się” wszystko inne, stał się — jak pisze F. M. Genyut — „objawicielem rzeczy” ¹⁴. Od Descartes'a więc datuje się nurt podjęty w XX w. z takim powodzeniem przez H. Bergsona, M. Blondela, L. Brunschvicga czy E. Husserla, którzy filozofowanie rozpoczynają od tego, co dane w poznaniu, w świadomości, a nie od ujęcia obiektywnej, pozapodmiotowej rzeczywistości.

Warto jeszcze zaznaczyć, że we współczesnej filozofii daje się zauważyć, iż obok rozwijających się kierunków filozoficznych takich, jak: kan-

¹¹ *Athéisme et théisme face au problème de la valeur absolue de l'homme*. W: *De Deo* s. 93 n.

¹² Masi, jw. s. 22 nn.; E. Schillebeeckx. W: *Die Antwort der Theologen Rahner, Metz, Schoonenberg, Congar, Daniélou, Schillebeeckx, zu Hauptproblemen der gegenwärtigen Kirche*. Düsseldorf 1968 s. 97 nn.

¹³ N. Petruzzelio. *Il problema di Dio nel pensiero contemporaneo*. W: *De Deo* s. 159-163.

¹⁴ *L'affirmation de Dieu et la problématique philosophique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” R. 49: 1965 s. 197 nn.

tyzm, neopozytywizm, fenomenologia, egzystencjalizm, materializm, istnieją próby łączenia i harmonizowania scholastyki z niektórymi z wyżej wymienionych kierunków filozoficznych.

Inicjatorem pogodzenia myśli scholastycznej z postawą teoriopoznawczą Kanta był jezuita belgijski J. Maréchal¹⁵. Uważa on, że transcendentny punkt wyjścia w filozofii, polegający na tym, że stawia się pytanie, w jaki sposób nasze poznanie przekracza podmiot i odnosi się do przedmiotu, pozwoli rozwiązać zasadnicze problemy. Metodę transcendentną rozwijają dziś J. B. Lotz, A. Grégoire, K. Rahner, W. Brugger, którzy nawiązują także do egzystencjalizmu, a zwłaszcza do poglądów M. Heideggera.

O ile kantyzm odżywa głównie na terenie niemieckim, o tyle próby powiązania scholastyki z fenomenologią i egzystencjalizmem podejmowane są głównie w środowisku lowańskim. A. Dondeyne, J. de Waehrens, H. Walgrave i inni, wychodząc z metody fenomenologicznej, wysuwają na pierwszy plan pojęcie specjalnego doświadczenia, które postuluje dotarcie do podstawowego przeżycia, jako źródła wiedzy o badanym przedmiocie. Każdy człowiek posiada swoiste, naturalne doświadczenie bytu ludzkiego. W oparciu o nie definiuje się byt ludzki. Refleksja implikuje uprzednie doświadczenie przedrefleksyjne, które jest punktem wyjścia do poznania człowieka i świata¹⁶.

Jak widać z pobieżnego przedstawienia czynników kształtujących klimat myślowy ostatnich lat, rola racjonalizmu w mentalności współczesnej jest coraz mniejsza. Ponieważ, jak pisze Schillebeeckx, każdy postęp kultury świeckiej pociągał za sobą odnowę teologii i zmianę jej koncepcji¹⁷, tak i klimat myślowy naszego stulecia wywiera podobny wpływ na teologię, a szczególnie na apologetykę. Przede wszystkim okazuje się, że ukształtowana w epoce racjonalizmu apologetyka intelektualistyczna nie może sprostać wymaganiom mentalności współczesnej, w apologetyce tej bowiem główny nacisk położono na zewnętrzne znaki wiarogodności. Znaki te były ujmowane pojęciowo i dyskursywnie w formie sylogizmów, które miały prowadzić do wniosku o rozumności i obowiązku wiary¹⁸. Apologetyka intelektualistyczna chciała więc, używając argumentów filozoficznych i historycznych, apodyktycznie wykazać prawdę religii chrześcijańskiej i Kościoła katolickiego. Zajmowała się zatem wyłącznie

¹⁵ *Le point de départ de la métaphysique*. Bruxelles 1949.

¹⁶ Dondeyne. *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*. W: *L'existence de Dieu*. Paris 1961 s. 147-166. Por. także L. Apostel. *Współczesna filozofia belgijska. Problemy i tendencje*. „Ruch Filozoficzny” R. 32: 1964 nr 2-4 s. 133-151.

¹⁷ *Révélation et théologie*. Bruxelles 1965 s. 329 n.

¹⁸ C. Geffré. *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*. „Concilium” 1969 nr 6-10 s. 11-14; Kopeć, jw. s. 5 n.

wiarogodnością racjonalną i nie łączyła jej z wiarogodnością przeżyta wierzącego, stąd też nie mogła uzasadnić drogi do wiary konkretnego człowieka¹⁹.

Odrzucanie tzw. „argumentów wewnętrznych”, opartych na aspiracjach duszy ludzkiej, czy tolerowanie ich tylko jako rozważań dodatkowych były przyczyną nieskuteczności apologetyki, a zatem i jej kryzysu. Okazuje się więc, że ukształtowana w innym klimacie kulturowym apologetyka nie odpowiada mentalności człowieka współczesnego i próby przenoszenia jej w teraźniejszość są skazane na niepowodzenie²⁰.

Obecnie pod wpływem współczesnych kierunków filozoficznych na czoło wysuwają się tzw. „argumenty wewnętrzne”. Historyczno-racjonalne dowodzenie schodzi niejako na drugi plan. Nie przekreśla się przez to słuszności rozumowego dowodzenia wiary, po prostu nie poprzestaje się na samych argumentach zewnętrznych. Słuszność wiary dowodzi się dziś przez ukazanie sensowności chrześcijaństwa w relacji do konkretnej, historycznej osoby ludzkiej²¹. Dlatego apologetyka musi być przeciwstawieniem takiego pojęcia Boga, który przemawia do człowieka z zewnątrz i wyłącznie w przeszłości²². Objawienie i zbawienie należy rozumieć jako procesy rodzące się w człowieku i poza nim w łonie społeczności. Pogląd ten autorzy uzasadniają teorią obecności Chrystusa we współczesnym świecie. Szukanie znaków tej obecności winno być zadaniem nowej apologetyki, w ten sposób będzie ona odpowiadała mentalności współczesnej nastawionej na przeżywanie konkretności²³.

Zmiana zatem mentalności u współczesnych wpływa z jednej strony na odrzucenie apologetyki obiektywnej, co niewątpliwie świadczy o jej kryzysie, a z drugiej strony na dowartościowanie apologetyki subiektywnej jako bardziej odpowiadającej umysłowości dzisiejszej.

2. ROZWÓJ NAUK O CZŁOWIEKU

Innym terenem, na którym współczesny przełom naukowy wywołał olbrzymie zmiany, jest pogląd na człowieka. Rozwój psychologii, medycy-

¹⁹ Walgrave, jw. s. 202; Geffré, jw.

²⁰ Próby takie podejmowali między innymi: E. Seiterich (*Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. Eine theologische Untersuchung zur Grundlegung der Apologetik*. Heidelberg 1948), G. Rabeau (*Apologétique*. Paris 1948) i A. Richardson (*Christian Apologetics*. London 1947).

²¹ H. Bouillard. *Le sens de l'apologétique*. „Bulletin du comité des études” R. 35: 1961 z. 4 s. 311-326.

²² Cahill, jw. s. 46.

²³ Tamże; Walgrave, jw. s. 202 n.

cyny, biologii, etnologii, socjologii i filozofii doprowadził do takiej wiedzy o człowieku, jakiej nie posiadał on o sobie nigdy dotąd²⁴.

Dotychczasowe poglądy na człowieka bazowały na Tomaszowej metafizyce, w której komentatorzy wyakcentowali szczególnie mocno hylemorfizm, kosztem pewnego zlekceważenia bardziej podstawowego złożenia w strukturze bytu, mianowicie zespolenia z możliwości i aktu, którego tylko szczegółowym przypadkiem jest złożoność z materii i formy. Nadmierne rozwinięcie hylemorfizmu doprowadziło do zupełnego zapomnienia o najważniejszym w filozofii tomistycznej złożeniu ontycznym: istoty i istnienia. Te przesunięcia w metafizyce pociągnęły za sobą szereg następstw, między innymi statyzm i esencjalizm. To z kolei mocno zaważyło na teorii człowieka, która wyakcentowała „naturę”, zaś w niej głównie rozum (rozumną naturę), a pominęła „historię”, czyli ujmowała człowieka statycznie, nie uwzględniając momentów dynamicznych i egzystencjalnych²⁵.

Antyscholastyczne i antymetafizyczne nastawienie mentalności współczesnych doprowadziło do rozwijania w refleksji filozoficznej i w innych studiach o człowieku czynnika antropologicznego w jego niemetafizycznych aspektach. Wprowadza się coraz powszechniej pewne elementy socjologicznych i psychologicznych koncepcji człowieka w takie dziedziny badań, w których ich dotychczas dostatecznie nie uwzględniano. Ponadto w dziedzinie filozoficznej analizy człowieka wiele cennych i nowych perspektyw zostało zdobytych dzięki stosowaniu metody fenomenologicznej, przemyśleniom egzystencjalistów, jak również dzięki uwzględnieniu na tym terenie wyników z teorii ewolucji²⁶.

Egzystencjalistyczne i fenomenologiczne podejście do człowieka pozwoliło na pełniejszy opis bogatej rzeczywistości ludzkiego konkretnego. Idee ustąpiły miejsca istnieniu; stąd nie ma, w świetle nowych teorii, żadnej idei człowieka, jest on tym, kim się utworzy sam. Zatem nie ma żadnej prawdy absolutnej o człowieku, jest on tworem przemijającym, subiektywnym i względnym²⁷. Na wyeksponowanie zaś wartości i godności osoby ludzkiej, jak się wydaje, decydujący wpływ miał personalizm²⁸.

Współczesna antropologia filozoficzna daje podstawy do wniosku o prawdziwej wielkości człowieka i jego nieporównywalności z resztą

²⁴ Cahill, jw. s. 47; R. Latourelle. *Apologétique et fondamentale*. „Salesianum” R. 26: 1965 s. 266.

²⁵ E. Gilson. *De la notion d'être divin dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. W: *De Deo* s. 114 nn.

²⁶ C. Moeller. *Le renouveau de la doctrine de l'homme*. W: *La théologie de renouveau* s. 211-247.

²⁷ Tamże s. 214 nn.

²⁸ J. Mouroux. *Sens chrétien de l'homme*. Paris 1953; C. Cirne-Lima. *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959.

świata stworzonego. Staje się on głównym punktem odniesienia, niejako pryzmatem, przez który ujmuje się wszystko. Człowiek, jak mówi C. Dumont, stanowi „element, w którym zbiegają się wszystkie centralne nurty myśli nowożytnej i jest rzeczywistością, która nad wszystkim dominuje, wszystko warunkuje i wszystko tłumaczy”²⁹. U. Von Balthasar podkreśla natomiast ontologiczną rewaloryzację człowieka w dzisiejszym świecie i zwraca uwagę na gnoseologiczny wymiar tej rewaloryzacji³⁰. W tym nowym ujmowaniu człowieka przez myśl współczesną podkreśla się głównie element subiektywny w poznaniu i wymiar egzystencjalno-historyczny prawdy o człowieku.

Pierwsze zjawisko, powstałe pod wpływem filozofii egzystencjalistycznej, fenomenologii i personalizmu pozostaje w ścisłym związku z przeżyciem się idei prawdy jako rzeczywistości ściśle obiektywnej, leżącej wyłącznie poza podmiotem poznającym. Dziś powszechnie podkreśla się, że rola podmiotu poznającego w odkrywaniu prawdy jest dynamiczna. Geffré mówi, iż obecnie udział człowieka w tworzeniu prawdy jest o wiele większy, gdyż to on tworzy prawdę³¹. Z pewnością Geffré zajmuje zbyt skrajne stanowisko, niemniej trudno mu odmówić całkowicie racji.

Podkreślenie elementu subiektywnego w poznaniu prawdy wywiera duży wpływ na epistemologię teologiczną. Odtąd wszelkie poznanie Boga, nawet Boga objawienia dokonuje się przez człowieka. Teologia zatem nie jest w stanie zrozumieć tajemnic życia Bożego bez pogłębienia swojego poznania człowieka³².

Drugim momentem wynikającym z nowego ujmowania człowieka mocno podkreślonym przez autorów jest egzystencjalno-historyczny wymiar prawdy o człowieku. Człowiek stanowiący centrum stworzonego świata jest człowiekiem konkretnego momentu historycznego, istotą realizującą swoją egzystencję w określonym kontekście dziejów³³. W teologii chrześcijańskiej problem historii jest szczególnie mocno podkreślony. Chrześcijaństwo bowiem uświadomiło sobie, że zbawcze dzieło Boże dokonało się w historii i poprzez historię, zarówno w fazie początkowej (dzieje narodu wybranego), jak i fazie ostatecznej, którą stanowi tajemnica Boga wkraczającego w dzieje ludzkości w historycznej osobie Jezusa

²⁹ *Pour une conversion anthropocentrique dans la formation des clercs.* „Nouvelle Revue Théologique” R. 87: 1965 s. 449.

³⁰ *Dieu et l'homme d'aujourd'hui.* Bruges—Paris 1958 s. 65 n.

³¹ *Les courants actuels de la recherche en théologie.* „La Vie spirituelle” R. 80: 1967 s. 7.

³² S. Nagy. *U źródeł przelomu we współczesnej teologii katolickiej.* „Zeszyty Naukowe KUL” R. 13: 1970 nr 4 s. 70; R. Latourelle. *Théologie science du salut.* Bruges—Paris 1967 s. 29.

³³ F. Hoffmann. *Der Stand der Fundamentaltheologie heute.* „Theologisches Jahrbuch” 1971 s. 40 n.

Chrystusa³⁴. To szczytowe objawienie się Boga zrealizowane zostało w konkretnej ludzkiej egzystencji. Zatem poznanie tej egzystencji jest nieodzownym warunkiem dotarcia do treści tajemnicy objawiającego się Boga. Partnerem Boga może być tylko konkretny człowiek, bowiem Bóg objawiający się w sposób ludzki i historyczny kieruje swe orędzie do konkretnych, historycznie określonych ludzi, do „człowieka w sytuacji historycznej”³⁵. Analiza tak dokonanego i zaadresowanego posłannictwa nie może brać za punkt wyjścia człowieka jako abstrakcyjnego bytu, ale rozpoczynać musi od człowieka w określonej sytuacji historycznej. Daje to gwarancję, na którą tak bardzo uwrażliwiona jest współczesność, operowania w realnym świecie rzeczywiście istniejącego człowieka, a nie w świecie fikcji.

Rozwój antropologii, zwłaszcza filozoficznej i teologicznej, wywiera silny wpływ na strukturę apologetyki. Apologetyka tradycyjna główne swe zadanie widziała w rozumowym uzasadnieniu wiary, czyli w wykazaniu rozumności i obowiązku jej przyjęcia. Cel ten chciała osiągnąć przede wszystkim na drodze wykazania prawdziwości objawienia za pomocą kryteriów zewnętrznych. Dlatego w dowodzeniu wiarogodności faktu objawienia na początku zajmowano się zwykle „teorią objawienia”, którą stanowił traktat spekulatywno-filozoficzny omawiający takie zagadnienia, jak: możliwość, odpowiedniość i poznawalność nadprzyrodzonego objawienia, a więc zagadnienia o charakterze teoretycznym, nie uwzględniające relacji objawienia do człowieka³⁶. To właśnie stanowi słaby punkt apologetyki tradycyjnej. Ponieważ zbyt mało uwagi zwracała ona na przygotowanie podmiotu do przyjęcia objawienia, do wejścia człowieka w dialog z Bogiem, czyli na subiektywne początki i wewnętrzne motywy wiary, popadła w bezowocny intelektualizm³⁷.

Nowsza apologetyka, niewątpliwie pod wpływem rozwijającej się antropologii, pragnie wyjść z teoretycznego skostnienia oraz napełnić się — jak pisze Lang — żarem religijnym i dynamiką, kładąc szczególny nacisk na aktywny udział człowieka w procesie przyjęcia objawienia, dokładniej mówiąc, na zbudzenie w człowieku gotowości wiary przez wykazanie jej wartości oraz zgodności z tendencjami i potrzebami człowieka³⁸. Dlatego autorzy powszechnie postulują, by szerzej uwzględnić podmiot w

³⁴ Tamże; Latourelle. *Théologie* s. 241 n.

³⁵ J. Mouroux. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1954 s. 228; Hoffmann, jw. s. 42.

³⁶ J. Schmitz. *Die Fundamentaltheologie in 20. Jahrhundert*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bd. 2. Freiburg 1969 s. 201 n.; J. Parente. *Theologia fundamentalis*. Romae 1947 s. 16.

³⁷ A. Lang. *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi*. München 1968 s. 27.

³⁸ Tamże s. 28.

strukturze apologetyki, i to nie tylko z tytułu uwarunkowań czasowych, lecz z zewnętrznej konieczności, ponieważ dla człowieka to jest prawdziwe i godne afirmacji, co ma pewne relacje do jego osobowości. Stąd szereg autorów usiłuje przedstawiać dialektykę ludzkiej egzystencji tak, by na tym gruncie chrześcijaństwo mogło się ukazać jako sens i dopełnienie człowieka³⁹. Problemu uzasadnienia wiary nie można więc traktować z neutralnego punktu widzenia, chodzi tu bowiem o rozstrzygnięcia życiowe dotyczące nie tyle wiedzy, co zbawienia.

Wyżej wymienione racje ugruntowują tezę o konieczności przygotowania podmiotu do tego, by akceptował zewnętrzne dowody wiarogodności. W schemat argumentacyjny muszą być włączone elementy podmiotowe, nawet i pozaracjonalne. Wobec tego w sposób definitywny należy odrzucić tezę o wyłącznie racjonalnej wiarogodności apologetyki jako niepełną, a przyjmując wiarogodność ludzką⁴⁰. Przedmiot formalny apologetyki musi scalać w sobie elementy obiektywne i subiektywne, czyli musi być integralny.

Szereg autorów, uwzględniając współczesne tendencje antropocentryczne w strukturze apologetyki, mówi o antropocentrycznym charakterze apologetyki⁴¹.

3. ROZWÓJ NAUK BIBLIJNYCH

Studia biblijne stanowią szczególny przedmiot zainteresowań teologii. Staje się to zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę rolę Pisma św. w strukturze chrześcijaństwa. Jest ono najważniejszym świadectwem faktu objawienia chrześcijańskiego, a nawet autentycznym słowem samego Boga, obleczonego co prawda w niedoskonałość mowy ludzkiej, ale dzięki temu przybliżającym człowiekowi boską rzeczywistość. Dotarcie więc do pełnej i rzeczywistej prawdy biblijnej jest w chrześcijaństwie zagadnieniem bardzo istotnym, w przeszłości jednak nie zawsze dokonywano tego w sposób właściwy⁴².

W związku z tym w XX w. notuje się niespotykany dotychczas rozwój nauk biblijnych, zwłaszcza teologii biblijnej. Prace F. Ceuppensa⁴³,

³⁹ Bouillard, jw. s. 311-326; Walgrave, jw. s. 201-228.

⁴⁰ P. A. Liégé. *Bulletin d'apologétique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” R. 33: 1940 s. 67.

⁴¹ Głównym przedstawicielem takiego ujmowania teologii fundamentalnej jest K. Rahner (*Theology and Anthropology*. W: *The Word in History*. New York 1958 s. 100-121). Podobne tendencje występują u Bouillarda i Latourelle'a.

⁴² Aubert, jw. s. 11; Cahill, jw. s. 47.

⁴³ *Theologia Biblica*. Ed. 2. Roma 1949.

M. Meinertza ⁴⁴, R. Schnackenburga ⁴⁵ przyczyniły się w sposób szczególny do jej rozkwitu.

Współczesna teologia biblijna, posługująca się egzegezą i jej naukami pomocniczymi, takimi jak: filologia, historia, archeologia czy filozofia, nie ogranicza się do badań literackich czy odkrywania sensu literalnego lub alegorycznego, ale za pomocą metody historyczno-krytycznej dąży do uchwycenia sensu religijnego zawartego w Piśmie św. Niezwykle cenne okazało się zastosowanie do badań biblijnych metody historii form literackich, która ostatnio została aprobowana przez Papieską Komisję Biblijną ⁴⁶.

Pod wpływem tych zmian uległ zasadniczemu przeobrażeniu pogląd na charakter Pisma św. Uświadomiono sobie, że księgi Pisma św. mają charakter wybitnie religijny ⁴⁷. Biblia zatem nie jest ani kroniką historyczną, ani biografią wybitnych postaci Starego Testamentu czy Jezusa Chrystusa. Głównym celem pisarzy natchnionych było coś więcej niż poinformowanie o zdarzeniach z historii świętej. W związku z tym ulega zmianie samo pojęcie historii biblijnej, gdyż opiera się ona na wierze, że Bóg objawiał się w przeszłości w specjalny sposób. Historia samoobjawiania się Boga człowiekowi stanowi specjalny rodzaj historii (historia zbawienia), której cel, jak pisze D. Stanley, różni się wyraźnie od celu współczesnej historii, pisanej bez powoływania się na teologiczny punkt widzenia ⁴⁸.

Z relacji między chrześcijaństwem a historią wynika nowy problem, który w ostatnich latach jest szczególnie akcentowany, mianowicie problem hermeneutyki, czyli stosunku Biblii do słowa i słowa do wydarzenia. Konfrontacja Biblii z naukami historycznymi wysuwa na nowo problemy interpretacji. Konieczność interpretacji wiąże się ściśle z odkrytą za pomocą metody *Formgeschichte* pierwotną kerygmą. Pierwotna kerygma mająca charakter świadczenia o Jezusie jest interpretacją Apostołów, w świetle wiary, osoby Jezusa Chrystusa. Dlatego poprawne odczytanie ksiąg świętych sprowadza się do ustalenia stosunku między przedmiotem wiary i jej wyznaniem ⁴⁹.

Hermeneutykę biblijną niektórzy próbują powiązać jeszcze z filozofią,

⁴⁴ *Theologie des Neuen Testamentes*. Bd. 1-2. Bonn 1950.

⁴⁵ *La théologie du Nouveau Testament*. Bruges 1961.

⁴⁶ „Osservatore Romano” 14 V 1964; Por. „Dei Verbum” nr 12.

⁴⁷ Aubert, jw. s. 20; L. Dufour. *Introduction*. W: *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris 1962 s. XIII-XIX.

⁴⁸ *The Conception of our Gospels As Salvation-History*. „Theological Studies” Vol. 20: 1959 s. 563 n.

⁴⁹ Latourelle. *Rozkład* s. 28; R. Marlé. *Le problème théologique de l'herméneutique*. Paris 1963; F. Fricaud. *Vérité, langage, tradition, structure*. „Lumière et Vie” R. 88: 1968 s. 9-26.

zwłaszcza analityczną i strukturalizmem. W tym powiązaniu refleksja hermeneutyczna obejmuje rozważania nad fenomenologią języka i ontologią mowy. Współczesne dyskusje nad strukturą języka religijnego podkreślają jego walor symboliczny, który jest uprzywilejowanym wyrazem tajemnicy osoby⁵⁰.

Nowe spojrzenie na specyficzny charakter Pisma św. i jego interpretację spowodowało, że teologia biblijna wydobywa na światło dzienne nie tylko myśli teologiczne zawarte w Piśmie św. *explicite* bądź *implicite*, lecz również fundamentalne prawdy Bożego objawienia, porządkując je i uwypuklając wewnętrzną łączność owocu dociekań egzegetycznych z wynikami metody historyczno-krytycznej, która stanowi narzędzie pracy egzegezy współczesnej. Zatem teologia biblijna jest doktrynalną syntezą Biblii i stanowi pomost między egzegezą a teologią⁵¹. Wypracowuje ona właściwe pojęcia dla teologii. Gruntowna analiza podstawowych pojęć biblijnych, takich jak: wiara, objawienie, cud, wiarogodność, pozwala wydobyć głębszy ich sens. Wspólnym rysem tych dowartościowywanych pojęć jest to, że są one ujmowane w kategoriach znakowo-osobowych i egzystencjalnych.

Teologia biblijna przyczyniła się w dużym stopniu do wypracowania nowej koncepcji wiary. W teologii tradycyjnej uważano, że akt wiary jest głównie aktem intelektu, który uznaje za prawdziwą, objawioną przez Boga naukę o niedostępnym dla siebie świecie nadprzyrodzonym⁵². Tymczasem wiara w Piśmie św. jest ujmowana jako relacja osobowa. Jest ona spotkaniem się dwu osób: osoby Bożej i osoby ludzkiej. Inicjatorem tego spotkania jest Bóg. Człowiek ma apel Boży rozpoznać i odpowiedzieć nań, przy czym odpowiedź człowieka nie jest tylko aktem umysłu, ale aktem o charakterze egzystencjalnym, angażującym całego człowieka⁵³.

Innym pojęciem wypracowanym przez teologię biblijną jest pojęcie objawienia. W teologii systematycznej objawienie pojmowano jako „mowę Boga” do człowieka, w której Bóg odsłania człowiekowi pewien zakres wiedzy czy prawd w tym celu, by w nie uwierzył dla powagi Boga objawiającego. „Mowę Boga” zaś rozumiano jako pojęciowe przekazywanie wiadomości o Bogu, które wzbogacają poznanie człowieka⁵⁴. Takie

⁵⁰ A. Dulles. *Myth, Symbol and the Biblical Revelation*. W: *Revelation Quest for Unity*. Washington 1968 s. 20-46.

⁵¹ C. Spicq. *L'évènement de la Théologie Biblique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” R. 35: 1951 s. 563 nn.

⁵² J. Trütsch. *Glaube und Erkenntnis*. W: *Fragen der Theologie heute*. Einsiedeln 1957 s. 45.

⁵³ J. Mouroux. *Je crois en Toi. Structure personnelle de la foi*. Ed. 2. Paris 1954 s. 15 nn.

⁵⁴ Parente, jw. s. 15 nn.; S. Tromp. *De Revelatione Christiana*. Ed. 6. Romae 1950.

pojęcie objawienia, jak wykazały badania skrypturystyczne, jest niepełne i nieadekwatne w stosunku do objawienia zawartego w Piśmie św. Objawienie w sensie biblijnym jest ukazaniem się człowiekowi poprzez znaki Boga żywego. W akcie objawienia Bóg osobowy zbliża się do człowieka poprzez znaki i oferuje mu możliwość innego życia. Zrealizowało się ono nie tyle przez słowa, ile przez wydarzenia historii świętej, której szczytem jest osobowe przyjście na ziemię Syna Bożego⁵⁵.

Również pojęcie cudu w nauce katolickiej uległo pewnej modyfikacji. Tradycyjne, fizykalne jego ujęcie jest niepełne. Cud nie jest tylko nadzwyczajnym zjawiskiem empirycznym, które ma potwierdzać jakąś prawdę, ale jest przede wszystkim znakiem Bożym, a zatem oprócz elementu zjawiskowego zawiera w sobie głębszy sens, który wykrywa człowiek w poznaniu religijnym. Istotą cudu jest to, że w nim objawia się i daje o sobie świadectwo Bóg i poprzez to świadectwo wzywa człowieka do wiary⁵⁶.

Zmodyfikowane pojęcie cudu przyczyniło się do rewizji poglądów na wiarogodność. Nie oznacza ona — jak dotychczas — właściwości prawdy ujmowanej bezosobowo, ale właściwość świadectwa Bożego, poprzez które ujawnia się osoba. To osobowe świadectwo Boże w wierze chrześcijańskiej jest równoznaczne ze świadectwem Chrystusa, który jest zarazem przedmiotem i motywem wiary. Znaki Boże, będące motywami wiarogodności, są wyrazem konkretnego działania Boga, skierowanego do konkretnego człowieka. Rozpoznanie w tych znakach działania Bożego jest możliwe jedynie w poznaniu religijnym, które zakłada istnienie w człowieku pewnych dyspozycji religijno-moralnych. Bez tego osobistego i religijnego zaangażowania żadne świadectwo, nawet najbardziej wyraźne i obiektywne, nie stanie się dla człowieka przekonujące⁵⁷.

W tym kierunku idzie opracowywanie także innych pojęć teologicznych. Znamiennym rysem tego procesu jest ujmowanie teologii w kategoriach osobowych i znakowych. Na tej podstawie niektórzy z autorów tworzą teologię znaków, twierdząc, że całe chrześcijaństwo posiada charakter semejotyczny⁵⁸.

⁵⁵ R. Guardini. *Objawienie. Natura i formy objawienia*. Warszawa 1957 s. 15 nn.; E. Kopeć. *Pojęcie objawienia Bożego*. W: *Dogmatyka katolicka*. T. *Wstęp*. Pod red. W. Granata. Lublin 1965 s. 104-114.

⁵⁶ E. Kopeć. *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego*. Pod red. M. Finkego. Poznań 1964 s. 267-282.

⁵⁷ Mouroux. *Je crois* s. 29-33; Kopeć. *Znaczenie* s. 13 n.

⁵⁸ R. Latourelle. *Le Christ Signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*. „Gregorianum” 1966 s. 685-709; E. Masure. *La grand'route apologetique*. Paris 1939.

Intelektualistyczne pojęcia wiary, objawienia i cudu w dotychczasowej apologetyce wpłynęły niewątpliwie na jej jednostronne, intelektualistyczne ujęcie. Wcześniej już wykazano, że apologetyka ta budzi liczne zastrzeżenia zarówno od strony współczesnej mentalności, jak i współczesnych tendencji antropocentrycznych. Również w świetle współczesnej biblistyki tradycyjna koncepcja apologetyki jest nie do utrzymania. Ujęcie jej jest bowiem zbyt jednostronne i nieadekwatne w stosunku do źródeł biblijnych. W bogatej rzeczywistości objawienia i wiary uwypuklała tylko elementy noetyczne, pomijając inne, nie mniej istotne. Stosownie do intelektualnego pojęcia objawienia i wiary niewłaściwie ujmowała kryteria objawienia.

Zrozumiała jest rzeczą, że zmieniona pod wpływem badań biblijnych koncepcja wiary objawienia i cudu z konieczności wpływa na zmianę teologii, a więc i apologetyki, zwłaszcza na jej argumentację. Teologia wraca dziś do badania znaków, a będąc lepiej podbudowana i zorientowana w dziedzinie egzegetycznej i historycznej czyni to z wielkim powodzeniem. Badanie objawienia, które dokonało się poprzez znaki, wiąże się ściśle z problemem hermeneutycznym, ponieważ do odczytania właściwego sensu znaków niezbędna jest ich poprawna interpretacja. Znaki objawienia należy zawsze odnosić do Chrystusa i do jego osoby, tym bardziej że znaki pozwalające zidentyfikować Chrystusa nie są poza Chrystusem, są one — jak pisze Latourelle — samym Chrystusem, żywym i całym, w wielorakim promieniowaniu jego epifanii na świat⁵⁹. Rozpoznanie znaków objawienia, czyli uchwycenie ich sensu, zależy od wewnętrznego przygotowania podmiotu i jego zaangażowania, stąd też rola podmiotu w tym poznaniu jest duża. Autorzy wskazują, że poznanie przez znak najbardziej odpowiada naturze ludzkiej. Dlatego w apologetyce znaku istnieje możliwość połączenia apologetyki obiektywnej i subiektywnej, głównie ze względu na strukturę znaku⁶⁰, tym bardziej że całe chrześcijaństwo posiada strukturę znakową, a jego głównymi znakami są Chrystus i Kościół.

W ostatnich latach podjęto szereg prób zmierzających do opracowania apologetyki odpowiadającej wymaganiom postulowanym przez nowszą teologię wiary i teologię znaku. Próby takie podjęli między innymi Masure, Latourelle, Guardini i J. Levie. Większość z nich ma jednak charakter dyskusyjny, ponieważ na ogół ograniczają się do rozbudowy poszczególnych elementów apologetyki katolickiej, nie dając pełnej jej teorii⁶¹.

⁵⁹ Latourelle. *Rozkład* s. 29.

⁶⁰ Masure, jw. s. 5.

⁶¹ Kopeć. *Znaczenie* s. 14 nn.

4. ROZWÓJ NAUK TEOLOGICZNYCH

Również na odcinku nauk teologicznych notuje się w ostatnich dziesięcioleciach duży rozwój. Uformowana w ciągu wieków teologia klasyczna, oparta głównie na arystotelizmie, posiadała ściśle określony zakres tematyczny, ustaloną metodologię i odznaczała się stosowaniem obiektywno-abstrakcyjnych kategorii poznawczych⁶². Tomaszowe określenie przedmiotu: *Deus sub ratione deitatis* — stało się dewizą, od której w zasadzie nigdy nie odstępowano. Nie pomija on wprawdzie treści dotyczących człowieka i stworzonego świata, stanowią one jednak rzeczywistości wtórne, drugoplanowe, o ile wykazują jakiś realny związek z Bogiem, na przykład sprawczy czy celowy⁶³.

Twierdzenia teologii klasycznej miały charakter obiektywistyczno-abstrakcyjny. Na ukształtowanie się tego specyficznego charakteru twierdzeń szczególny wpływ miała koncepcja prawdy wywodząca się z ducha filozofii greckiej, która ujmowała ją jako rzeczywistość leżącą poza sferą poznającego podmiotu⁶⁴. Ten obiektywny, pozapodmiotowy charakter prawdy spowodował, że teologia klasyczna stała się systemem twierdzeń obiektywnych w sensie czasowym i przestrzennym. Chciała przez to zasłużyć na miano *theologia perennis*⁶⁵.

Tak ukształtowana teologia klasyczna rościła sobie pretensje do odgrywania pierwszoplanowej roli w refleksji Kościoła nad depozytem objawienia. Zmonopolizowała proces wnikania w treść prawdy objawionej, uzależniając jej zrozumienie od tego, co ona w tej sprawie orzekła. Na refleksję pozateologiczną nad objawieniem nie było w życiu Kościoła miejsca. Nie dziwi przeto fakt, że z biegiem czasu taka teologia stała się statyczna i oderwana od życia.

Z ostrą krytyką przeciwko teologii klasycznej wystąpili po drugiej wojnie światowej jezuita z H. de Lubakiem i J. Daniélou na czele, zgrupowani wokół wydawnictw *Sources chrétiennes* i *Théologie*. Byli oni przedstawicielami tzw. „nowej teologii”, która prezentowała koncepcje zbliżone do religijno-witalistycznych. W szkole jezuickiej zarysowały się tendencje do uaktualnienia teologii i rozszerzenia myśli teologicznej o kategorie historycyzmu i subiektywizmu. *Sources chrétiennes* nawiązując do myśli patrystycznej przyczynia się znacznie do jej renesansu.

Najbardziej radykalny przedstawiciel nowej teologii, Bouillard, twierdzi, że teologia nieaktualna jest fałszywa⁶⁶, dlatego musi ona, jak wszyst-

⁶² Y. Congar. *Situation et tâches présentes de la théologie*. Paris 1967 s. 11n.

⁶³ Latourelle. *Théologie* s. 23; Congar, jw. s. 12 n.

⁶⁴ Geffré. *Les courants* s. 16.

⁶⁵ Latourelle. *Théologie* s. 241 n.; Nagy, jw. s. 67.

⁶⁶ *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin. Etude historique*. Paris 1948 s. 224, 219.

kie inne dziedziny wiedzy ludzkiej, ulegać ciągłemu rozwojowi. Rozwój teologii musi dokonywać się przez powrót do źródeł, a nie tylko przez pogłębiającą się refleksję nad pojęciami. Ujmowanie rozwoju teologii jako rozwoju jednych i tych samych pojęć byłoby — jak pisze Bouillard — złym zrozumieniem teologii, „zmuszałoby bowiem do twierdzenia, że dopiero św. Tomasz stworzył prawdziwą teologię. Identyczny błąd kazał rozpocząć filozofię dopiero Kartezjuszowi, sztukę — Odrodzeniu, a życie polityczne — Rewolucji”⁶⁷. Każda epoka i każdy myśliciel danej epoki ma swój sposób ujmowania rzeczywistości. Ten subiektywny czynnik kształtuje elementy zmienne wiedzy ludzkiej, którymi są pojęcia, metody, schematy naukowe i systemy.

Zdynamizowanie i mocne związanie teologii z czasem stanowi największe osiągnięcie nowej teologii.

Z poglądami szkoły jezuickiej dość ostro polemizowała na łamach „*Angelicum*” i „*Revue Thomiste*” szkoła dominikańska, broniąca osiągnięć scholastyki. Nie tylko dominikanie mieli zastrzeżenia do nowej teologii. Papież Pius XII widział w niej pewne niebezpieczeństwa płynące ze zbyt dużej infiltracji do teologii modernizmu, egzystencjalizmu czy nawet materializmu dialektycznego, czemu dał wyraz w encyklice *Humani generis*⁶⁸.

Spór wokół nowej teologii należy dziś do przeszłości. Niektóre jej osiągnięcia weszły na trwałe do dorobku myśli teologicznej, przede wszystkim powiązanie teologii z życiem. Teologia nie będąc czymś wyizolowanym z życia ulega wpływom otaczającego świata. Wpływ ten jest wielokierunkowy, na skutek czego powstają różnorakie tendencje w teologii. Zmiany polityczne, społeczne, gospodarcze wymagają, aby prawdę Bożą podawać w nowej szacie, odpowiadającej współczesnej kulturze.

Po drugiej wojnie światowej odrodził się w kulturze europejskiej egzystencjalizm propagowany przez Heideggera, J. P. Sartre’a, K. Jaspersa i G. Marcela. Odrodzony egzystencjalizm odnosi się z niechęcią do sztucznych konstrukcji myślowych, przejawia natomiast skłonność do opisywania bogatego konkretnego ulegającego ciągłemu rozwojowi. Zaslugą odrodzonego egzystencjalizmu dla teologii jest to, że zaczęto zwracać większą uwagę na konkret biblijny (np. egzystencjalne i dynamiczne ujęcie objawienia) i uwzględniać postulaty współczesnego człowieka⁶⁹.

Również tendencje personalistyczne we współczesnej kulturze europejskiej mają swój refleks w naukach teologicznych. Pod wpływem po-

⁶⁷ Tamże s. 266.

⁶⁸ Congar, jw. s. 15.

⁶⁹ F. Spedalieri. *Selectae et breviores philosophicae et theologicae quaestiones*. Romae 1950; K. Rahner. *Aufriss einer Dogmatik*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln 1960 s. 29-47.

gładów personalistycznych teologowie widzą w objawieniu Bożym i w wierze osobowe spotkanie się Boga z człowiekiem.

Laicyzacja współczesnego życia, połączona z próbami szukania zasad jakiejś ogólnoludzkiej moralności, pozbawionej fundamentu religijnego, przyczynia się z jednej strony do osłabienia znaczenia religii w życiu człowieka, z drugiej jednak strony inspiruje zarówno powstanie teologii kerygmatycznej, jak i tworzenie nowych działów czy ujęć teologii; powstaje tzw. teologia rzeczywistości ziemskich i jej jakby podrzędne: teologia historii, pracy, państwa, techniki, sztuki itp.⁷⁰

Warto jeszcze podkreślić dążność współczesnej teologii do zajmowania się przeszłością. Jednym z jej źródeł jest postawa myślowa współczesnego człowieka, który ucieka od spekulacji, a zwraca się do konkretności, istniejącego w różnorodnych uwarunkowaniach czasowo-przestrzennych, przy czym nie jest to dążenie do pogłębienia wiedzy historycznej, ale dążenie do poznania przeszłości w celu powiązania jej z teraźniejszością. W związku z tym mamy do zanotowania wielki rozwój nauk biblijnych, studiów patrystycznych i monograficznych opracowań dziejów Kościoła⁷¹.

O ile teologia XIX w. znalazła się niejako w getcie i nie potrafiła nawiązać kontaktu z bogatą rzeczywistością, o tyle obecnie teologowie nie tylko odzyskują stracony teren, ale dają ponadto nowe, bogatsze naświetlenia stosunku Chrystusa do czasu i wartości ludzkich. Dzięki temu teologia stała się otwarta.

Różnorakie tendencje we współczesnej teologii przyczyniły się do rozszerzenia jej przedmiotu: nie jest nim tylko objawienie, lecz i cała rzeczywistość ludzka, dokładniej mówiąc, cała historia zbawienia. Ujęcie bowiem problemu Boga w aspekcie egzystencjalnym i personalistycznym, czyli historiozbawczym, zwróciło uwagę teologii na szereg problemów, które dotąd do niej nie należały, przynajmniej bezpośrednio. Bóg udziela się człowiekowi i zbawia go poprzez historię, a centrum tego zbawczego spotkania Boga z człowiekiem jest Chrystus, do którego zmierza cała historia, przeszłość i przyszłość. Stąd też podstawowym zadaniem teologii jest odczytywanie i interpretowanie relacji między Chrystusem obecnym w Kościele i losem jednostki a każdorazowym etapem historii zbawienia⁷².

Zmieniona koncepcja teologii powinna odbić się szerokim echem na strukturze apologetyki. Wniosek ten wypływa z faktu ścisłej współzależności obu dyscyplin; teologia badająca treść objawienia jest bowiem me-

⁷⁰ G. Thils. *Théologie des réalités terrestres*. Paris 1946; J. David. *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*. W: *Fragen* s. 549-568.

⁷¹ Aubert. *La théologie catholique*.

⁷² Schillebeeckx. *Révélation* s. 333 n.

todologicznie uzależniona od wywodu apologetycznego⁷³, zaś apologetyka zapożycza od teologii podstawowe pojęcia, przynajmniej w formie hipotez roboczych⁷⁴.

Obiektywno-abstrakcyjne ujęcie przedmiotu teologii rzutowało w sposób zasadniczy na apologetykę, która przyjmowała taki sam charakter. Współczesne historiozbawcze ujęcie nie znalazło jeszcze pełnego rezonansu w apologetyce, gdyż jej ujęcie nie jest w pełni adekwatne do zmienionej koncepcji teologii. Niewątpliwie przyczynia się to do kryzysu apologetyki.

Inna przyczyna kryzysu leży w tym, że wobec rozszerzonego przedmiotu teologii nie włączono w pełni apologetyki do dyscyplin teologicznych. Dotychczasowy przedmiot teologii był zbyt zawężony, stąd też apologetykę ujmowano jako dyscyplinę pozateologiczną. Konsekwentnie nie dochodziła ona w swoim wywodzie do tez teologicznych, a zatem nie spełniała jednego ze swych istotnych zadań wobec teologii. Pozateologiczne ujęcie apologetyki ma nadal swoich zwolenników⁷⁵. Szereg jednak autorów, cieszących się dużym autorytetem na terenie apologetyki, zalicza apologetykę do dyscyplin teologicznych, widząc w tym jedną z możliwości wyjścia jej z kryzysu. Sprzyjającą ku temu okolicznością jest to, że odstąpiono w teologii od arystotelesowskiej koncepcji nauki.

Apologetyka w obrębie nauk teologicznych otrzymuje nazwę teologii fundamentalnej. Co prawda nie ma jeszcze zgody co do tego, jakie momenty decydują o jej teologiczności: czy fakt tematycznej zbieżności problematyki⁷⁶, czy raczej metodologiczne⁷⁷ (co pozornie może świadczyć o jej kryzysie), niemniej ku takiemu ujmowaniu statusu apologetyki skłania się coraz więcej autorów. Wydaje się, że na tym gruncie teologia fundamentalna może lepiej spełniać swoje podstawowe zadania.

5. ROZWÓJ EKUMENIZMU

Kościół od początku nosi w swojej świadomości zasadę powszechnej jedności, która z woli Zbawiciela ma go wewnątrz i organicznie kształ-

⁷³ G. Söhn gen. *Fundamentaltheologie*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 4. s. 452; N. Dunas. *Les problèmes et le statut de l'apologétique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” R. 43: 1959 s. 679 n.

⁷⁴ Dunas, jw. s. 677; H. Straubinger. *Die Apologetik als theologische Disziplin*. „Theologische Quartalschrift” Bd. 121: 1940 s. 21 nn.

⁷⁵ Należą tu przede wszystkim zwolennicy apologetyki religioznawczej, której wyznaczają inne zadania, a także zwolennicy apologetyki intelektualistycznej, jak np.: Seiterich, A. Dorsch, H. Dickermann. Por. Schmitz, jw. s. 220, 223 n.

⁷⁶ Latourelle. *Rozkład* s. 25; Dunas, jw. s. 679; H. Fries. *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*. „Concilium” 1969 nr 6-10 s. 33.

⁷⁷ Schmitz, jw. s. 223 nn.

tować. Dlatego dążenie do jedności chrześcijaństwa jest wspólnym zadaniem wszystkich, którzy tworzą jedno Ciało Chrystusa. Ekumenizmu zatem — jak pisze G. Baum — nie należy uważać za coś przejściowego, ale za stałą cechę chrześcijaństwa; stanowi on powszechną funkcję Kościoła, która wynika z istoty jego posłannictwa ⁷⁸.

Pomimo tego o ruchu ekumenicznym we właściwym sensie można mówić dopiero od końca XIX i początku XX w., kiedy to niektóre odłamy protestantyzmu i anglikanizmu, zdając sobie sprawę z tragicznego rozbitcia chrześcijaństwa na liczne odłamy, podjęły pewne inicjatywy zjednoczeniowe, do których dołączyli się przedstawiciele niektórych grup chrześcijaństwa wschodniego. Czynnikiem decydującym i bodźcem do powstania ruchu ekumenicznego w aktualnym jego znaczeniu był zjazd Ogólnoświatowej Konferencji Protestanckich Towarzystw Misyjnych w Edynburgu w 1910 roku ⁷⁹.

Od samego początku zarysowały się dwie odmienne koncepcje jedności chrześcijaństwa. Jedni uważali, że nie należy łączyć się co do możliwości zjednoczenia w dziedzinie dogmatów, jakiegoś wspólnego „credo”. Z góry zrezygnowali z tego wyznaczając ekumenizmowi cele natury praktycznej, socjalnej i charytatywnej. Hasłem ich było: jedność w życiu praktycznym przez wspólny czyn płynący z miłości. Stąd nazwa kierunku: życie i czyn (Life and Work) ⁸⁰.

Drudzy stanęli na stanowisku, że jedność życia i czynu nie usunie rzeczywistego rozbitcia na sekty i Kościoły, ponieważ niemożliwe jest osiągnięcie trwałej jedności serc przez miłość, jeśli nie będzie ona miała oparcia w jedności umysłów przez jedną wiarę. Postawili więc sobie za cel — dążyć do zjednoczenia w wierze i do jednej organizacji kościelnej. Dlatego nazwa tego kierunku brzmi: wiara i ustrój (Faith and Order) ⁸¹.

W ujęciu katolickim, zwłaszcza w urzędowych dokumentach papieskich od Leona XIII do Piusa XII włącznie, ekumenizm ujmowano bądź jako ruch unionistyczny, bądź jako konwertyzm, bądź też jako jedną z właściwości znamienia katolickości Kościoła. Tak wyglądała sytuacja do papieża Jana XXIII. Zwołany przez niego Sobór, na który zostali zaproszeni do wzięcia czynnego udziału w sprawie ekumenizmu także chrześcijanie odłączeni od Stolicy Apostolskiej, ustawił ekumenizm na nowych torach. Chociaż Sobór miał na celu głównie wewnętrzną odnowę Kościoła katolickiego, to jednak dużo miejsca poświęcił sprawie jedności

⁷⁸ *L'unité-chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*. Paris 1961 s. 172 nn.

⁷⁹ M. Villain. *Introduction à l'oecuménisme*. Tournai 1961 s. 15 nn.

⁸⁰ G. Thils. *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*. Louvain 1959 s. 19-24; L. Klein. *Das Ringen im die Einheit*. Paulinus-Verlag Trier 1967 s. 15-18.

⁸¹ Klein, jw. s. 13 nn.; Thils. *Histoire* s. 40.

chrześcijan. Świadczą o tym uchwalone konstytucje, dekrety i deklaracje⁸².

Epokowe znaczenie ma zwłaszcza uchwalony *Dekret o ekumenizmie*, wykładający katolicką doktrynę jedności chrześcijańskiej. Jest w nim ukazane nowe pojęcie ekumenizmu, w opisie którego dadzą się zauważyć 4 elementy. Podstawowym elementem jest usuwanie we własnej wspólnocie słów, opinii i czynów, które by nie odpowiadały prawdzie i sprawiedliwości, a przez to utrudniałyby wzajemne porozumienie z oddzielnymi braćmi⁸³.

Drugi element stanowi dialog ekumeniczny, któremu *Dekret* poświęca najwięcej miejsca. Nie chodzi w nim o przekonanie partnera o prawdziwości własnej wiary, o jego „nawrócenie”, lecz o wzajemną wymianę myśli, dotyczącą całokształtu zarówno doktryny, jak i życia, przy czym partnerzy dialogu powinni rozmawiać jak równy z równym, odrzucając polemikę oraz fałszywy irenizm prowadzący do kompromisu i teologicznego relatywizmu. Niezbędny jest dialog na płaszczyźnie doktrynalnej, który — choć niesie z sobą wiele niebezpieczeństw — posiada decydujące znaczenie w skutecznym realizowaniu jedności. Tego rodzaju dialog przyczyni się do lepszego, obiektywnego poznania objawienia, pozwoli ludziom różnych wyznań zbliżyć się bardziej do Chrystusa i wzajemnie do siebie⁸⁴.

Kolejnym istotnym elementem pojęcia ekumenizmu jest współpraca i wzajemna modlitwa. Współpracę *Dekret* widzi w urzeczywistnianiu wspólnego świadectwa z oddzielnymi braćmi i we wspólnym wyznawaniu wiary, a następnie we wspólnej pracy w służbie ludzkości, i to w różnych dziedzinach życia. Wszystko to musi być przepełnione duchem modlitwy, która jest podstawą ekumenizmu duchowego⁸⁵.

Wreszcie ostatnim elementem pojęcia ekumenizmu jest odnowa Kościoła. Chodzi tu o odnowę zewnętrzną i wewnętrzną, zarówno w dziedzinie duchowej, dyscyplinarnej, jak i doktrynalnej, która powinna się dokonać zwłaszcza w oparciu o Pismo św. Taka wszechstronna odnowa Kościoła katolickiego pozwoli usunąć dotychczasowe przeszkody, stojące na drodze pojednania z oddzielnymi braćmi⁸⁶.

⁸² Klein, jw. s. 100-115; R. Aubert. *Les étapes de l'oecuménisme catholique depuis le pontificat de Léon XIII jusqu'à Vatican II*. W: *La Théologie du renouveau* s. 291-307.

⁸³ *Dekret o ekumenizmie* nr 3; por. Fries, jw. s. 32.

⁸⁴ *Dekret o ekumenizmie* nr 9, 11; por. Villain, jw. s. 25 n.

⁸⁵ *Dekret o ekumenizmie* nr 7, 8; por. Klein, jw. s. 125 n.; S. Szymański. *Ekumenizm duchowy — duszą ekumenizmu*. „Ateneum Kapłańskie” R. 61: 1969 z. 1 s. 47-53.

⁸⁶ *Dekret o ekumenizmie* nr 5, 6. Por. S. Moysa. *Kościół katolicki wobec zjednoczenia chrześcijan*. W: *Kościół w świetle Soboru*. Poznań 1968 s. 399-404.

Kościół katolicki mówiąc o ekumenizmie ma świadomość, że jedność, którą zapowiedział Chrystus swojemu Kościołowi, istnieje w nim zawsze, i to w sposób najpełniejszy. Dlatego też nie może dążyć do pojednania kosztem Bożego depozytu, którego — z woli Chrystusa — jest rzeczywistym spadkobiercą. Inne wspólnoty znajdują się w większym lub mniejszym zjednoczeniu z Kościołem katolickim, w zależności od posiadanych elementów zbawienia. Spośród tych elementów *Dekret* wymienia: Słowo Boże spisane, życie łaski, wiarę, nadzieję i miłość, dary wewnętrzne Ducha Świętego i inne⁸⁷.

Pomimo tego, że różne wyznania i Kościoły posiadają pewne wspólne elementy zbawienia, Kościół Chrystusowy nadal pozostaje w rozbiciu. Chociaż dla chrześcijan będących w różnych wyznaniach i Kościołach nauka i życie innych wyznań nie były nigdy zupełnie obojętne, to jednak kontakty między nimi nie doprowadziły do zjednoczenia, ponieważ rozmowy miały najczęściej charakter polemiczny⁸⁸ lub źle pojętego irenizmu⁸⁹. Dlatego soborowa doktryna o ekumenizmie daje możliwość ustawienia ruchu zjednoczeniowego na właściwych podstawach.

Ekumenizm jawiący się dziś jako wielki problem współczesnego chrześcijaństwa i stanowiący jeden z czołowych tematów teologii (jest nawet jej wykładnikiem) wpływa niewątpliwie na apologetykę, z jednej strony przyczyniając się do jej kryzysu, z drugiej — wytyczając jej nowe horyzonty.

Rozwój ekumenizmu jest jedną z głównych przyczyn, wymienianą niemal przez wszystkich autorów, ataków na apologetykę, przede wszystkim ze względu na jej negatywny charakter, wyrosły w okresie polemik z innymi wyznaniem.

Nazwa apologetyki wywodzi się od greckiego słowa *apologéomai*, co oznacza: uzasadniać, bronić. Pierwotne szersze znaczenie — dawać odpowiedź, zdawać sprawę z czegoś — uległo pewnemu zacieśnieniu i w tej postaci posłużyło do określenia pewnej dyscypliny teologicznej, której głównym zadaniem była obrona. Obrona tego, co własne i odpieranie tego, co obce, nadały jej postawę defensywną, która objawiła się w tym, że apologetyka akcentowała różnice dzielące wyznania celem podkreślenia wartości własnej wiary. Przyjmowała zatem charakter polemiczny w stosunku do innych wyznań i stawała się dla nich zamknięta⁹⁰.

⁸⁷ *Dekret o ekumenizmie* nr 3; por. E. Bulanda. *Misyjny dialog Kościoła dzisiejszego z religiami niechrześcijańskimi*. W: *Kościół* s. 409-466.

⁸⁸ Y. Congar. *Aspects de l'oecuménisme*. Bruxelles-Paris 1962 s. 8-12.

⁸⁹ *Humani generis*. AAS 42: 1950 s. 546.

⁹⁰ Fries, jw. s. 31 n.; G. Monti. *Apologetica*. W: *Enciclopedia Cattolica*. Rome 1948 s. 1650.

W związku z tym apologetyka za wszelką cenę starała się zobiektywizować własne stanowisko i nadać mu powszechne znaczenie. Tego rodzaju „obiektywizująca” postawa apologetyki kryła w sobie poważne niebezpieczeństwo, ponieważ nie uwzględniała w sposób dostateczny aktu wiary, jako decyzji w pełni osobowej, a także nieuszanowania osoby wierzącego, zwłaszcza innego wyznania ⁹¹.

Z tego względu niektórzy teologowie utrzymują, że była ona przyczyną przedłużającego się rozbicia chrześcijaństwa i dlatego negują potrzebę apologetyki w ogóle. Zdecydowana jednak większość współczesnych autorów, mimo braków dotychczasowej apologetyki, mówi o jej potrzebie nawet w dialogu ekumenicznym. Rozważana jest podwójna możliwość: opracowanie apologetyki ogólnochrześcijańskiej w miejsce apologetyki katolickiej ⁹² albo dokonanie zasadniczych modyfikacji w wewnętrznej strukturze tej ostatniej. Więcej zwolenników posiada ta druga możliwość.

*

W świetle przedstawionych w niniejszym artykule rozważań okazuje się, że dotychczasowa koncepcja apologetyki jest niewystarczająca. Rozwój nauk przyrodniczo-technicznych i filozofii współczesnej o zabarwieniu fideistycznym, rozwój antropologii i teologii biblijnej, nauk teologicznych i ekumenizmu niejako z różnych stron naświetliły jej braki: zbyt dużą zewnętrzną statyczność, nieuwzględnianie podmiotu w przewodzie dowodowym, niewłaściwe posługiwanie się Pismem św., nieekumeniczność. Wykrycie tych braków pozwoliło zrozumieć, dlaczego apologetyka w dobie obecnej stała się przestarzała i nieskuteczna.

Równocześnie pozwala to znaleźć środki zaradcze na wyjście apologetyki z kryzysu. Aby mogła ona właściwie spełniać obecnie swoje zadania, musi ulec takiej przebudowie, by równocześnie posiadała charakter biblijny, antropocentryczny, teologiczny i ekumeniczny. Wydaje się, że te postulaty zostaną spełnione, jeśli apologetykę ujmie się historycznawczo. Przedmiotem materialnym jej byłaby historia zbawienia, a przedmiotem formalnym uzasadnienie jej faktyczności drogą bezpośrednią przez znaki Boże obecne w świecie bądź drogą pośrednią przez Chrystusa i Biblię. Taka apologetyka powinna w pełni odpowiadać współczesnej mentalności.

⁹¹ Fries, jw. s. 32; Geffré. *Najnowsze* s. 11-14.

⁹² J. Segundo. *Dialogue et théologie fondamentale*. „Concilium” 1969 nr 46 s. 63-71; A. Darlap. *Fundamentaltheologie der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 1. Einsiedeln 1965 s. 15 nn.

KRISE IN DER APOLOGETIK, IHRE URSACHEN

Zusammenfassung

Allgemein wird heute festgestellt, dass sich die katholische Apologetik in einem Impass befindet. Diese Krise wurde unter anderem durch tiefgehende Umgestaltungen und dem Fortschritt solcher Disziplinen verursacht, die mit der Apologetik eng verbunden sind. Durch den Einfluss der fortschereitenden Entwicklung naturwissenschaftlichtechnischer und philosophischer Wissenszweige in subjektiv fideistischer Tönung, verliert das diskursive Erkennen seinen Rang. Daraus ergibt sich, dass die im Zeitraum des Rationalismus gediegene intellektuelle Apologetik der heutigen Mentalität nicht entsprechen kann. Die Entwicklung solcher Wissenszweige, die sich mit dem Menschen befassen, hauptsächlich der philosophischen und theologischen Anthropologie, fordern das Einschalten des Subjektes in das Argumentationssystem der Apologetik, was man bisher im ausreichenden Masse kaum tat. Unter anderem ist dies wohl auch der Grund für die Erfolglosigkeit der bisherigen Apologetik.

Im Zusammenhang mit der Entwicklung biblischer Wissenschaften stellte sich heraus, dass die bisherige apologetische Auslegung nicht adequat zu den biblischen Quellen war. Die biblische Theologie nimmt nun eine Revision der Auslegung einer ganzen Reihe theologischer Begriffe vor, z.B. Offenbarung, Glaube, Wunder, Glaubwürdigkeit, indem sie diese konkreter, existentieller und dynamischer deutet. Die Apologetik stützte sich auf philosophische Begriffe in essentieller Auffassung, was diese Disziplin statisch werden lies und in eine gewisse Erstarrung verfallen lies. Die bisherige Apologetik bestand als aussertheologische Disziplin, wodurch sie ihre Aufgaben zur Theologie nicht aufnehmen konnte. Tiefgehende Umwandlungen in der Theologie und die Ausbreitung ihres ganzen Bereiches erlauben heute die Apologetik in das Fachbereich der Theologie einzuschliessen (Apologetik — Fundamentaltheologie). Die Einschliessung in das Fachbereich Theologie bedingte jedoch in der Apologetik einen gewissen Gleichgewichtsschwund, der dadurch bedingt war, dass bisher diese Disziplin keinen wissenschaftlich festen Status als theologische Disziplin besass. Die grösste Kritik kommt der Apologetik von Seiten der ökumenischen Bewegung zu und dies in Bezug auf ihren nichtökumenischen Charakter.

Die hier angeführten Hauptgründe führen in der bisherigen Apologetikauslegung zur Krise, disqualifiziert sie jedoch nicht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer Erneuerung, einer Umgestaltung im Sinne, dass auch hier der anthropozentrische, biblische, theologische und ökumenische Geist eingeführt werden muss um auf diese Weise die Apologetik der Mentalität des modernen Menschen anzupassen.