

KS. MARIAN RUSECKI

METODY TYPU PODMIOTOWEGO W APOLOGETYCE WSPÓŁCZESNEJ

Tak jak dla teorii każdej dyscypliny naukowej, obok celu, zadań i przedmiotu, metoda stanowi bodajże najistotniejszy sprawdzian jej naukowości, tak i dla teorii apologetyki zagadnienie metody jest jednym z najistotniejszych jej problemów.

Metodę zwykło się ogólnie określać jako dający się systematycznie stosować myślowy dobór i układ elementarnych czynności zmierzających do najbardziej ekonomicznego uzyskania określonego celu¹.

Aczkolwiek przez metodę rozumie się sam świadomy dobór elementów jakiejś czynności i tok działania, nie sposób w jej charakteryzowaniu pominąć samych czynności i środków potrzebnych do ich wykonania. Te uwagi trzeba mieć na względzie przystępując do omawiania metod stosowanych w apologetyce.

Metodę jakiegokolwiek nauki charakteryzować można bądź od strony formalnej, bądź epistemologicznej, bądź też treściowej. Przy charakteryzowaniu metody od strony formalnej zwraca się uwagę na takie momenty, jak: konstruowanie języka danej dyscypliny (stopnie języka, sposób wprowadzania nowych pojęć i ich definiowanie), analiza rozumowań, struktura teorii. Od strony epistemologicznej charakteryzuje się metodę jako dobór pewnego rodzaju aktów poznawczych i czynności wiedzotwórczych najbardziej dla danej dyscypliny właściwych, wskazując na to, jakiego rodzaju akty poznawcze i czynności wiedzotwórcze są najbardziej dla danej dyscypliny właściwe. Wreszcie charakteryzując metodę od strony treściowej zwraca się uwagę głównie na etapy myślowe, prowadzące do osiągnięcia właściwego dla danej nauki celu².

W wypadku omawiania metod stosowanych w apologetyce nie sposób ograniczyć się do jednego tylko z wyżej wymienionych aspektów. Podyktowane to jest z jednej strony faktem wzajemnych uwarunkowań elementów formalnych, epistemologicznych i treściowych, z drugiej zaś bra-

¹ S. Kamiński. *Metoda w teologii*. W: W. Granat. *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny*. Lublin 1965 s. 147; T. Kotarbiński. *O pojęciu metody*. Warszawa 1957 s. 7.

² S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1970 s. 163-178.

kiem szczegółowych opracowań metod w wyżej wymienionych aspektach na terenie apologetyki.

W apologetyce tradycyjnej w uzasadnianiu tez apologetycznych najczęściej posługiwano się metodami typu przedmiotowego³. Zwykle za punkt wyjścia obierano zjawiska pozapodmiotowe, które opierały się na faktach zewnętrznych. Metody te nie uwzględniały więc uwarunkowań i potrzeb podmiotu, przez co nie mogły uzasadnić wiary konkretnego człowieka jako decyzji osobowej.

Wielu współczesnych autorów, zdając sobie sprawę z nieskuteczności metod stosowanych w apologetyce tradycyjnej, obiera w konstruowaniu metod inny punkt wyjścia. Pod wpływem współczesnych prądów umysłowych, wśród których do głosu doszły kierunki filozoficzne o zabarwieniu fideistycznym i subiektywnym, a zwłaszcza pod wpływem szybko rozwijającej się antropologii filozoficznej i teologicznej znaczna część teoretyków apologetyki zwraca dziś szczególną uwagę na znaczenie metod typu podmiotowego. Oczywiście nie negują oni wartości czy potrzeby metod o charakterze przedmiotowym, ale ze względu na uwarunkowania mentalności człowieka współczesnego metodom typu podmiotowego przyznają priorytet.

Uważają oni bowiem, że argumenty obiektywne, którymi operowały metody tradycyjne, dziś już nie tylko nie uzasadniają tez apologetycznych, ale stanowią dla człowieka współczesnego jedno ze źródeł trudności w przyjęciu wiary⁴. By uniknąć tych trudności w uzasadnianiu chrześcijaństwa, rozpoczynają konstruowanie metod bądź od analizy człowieka i jego potrzeb, bądź od szukania w człowieku apriorycznych warunków poznania objawienia, bądź też od jego doświadczenia wiary. Na tej podstawie można wyróżnić metody o charakterze psychologiczno-egzystencjonalnym, transcendentnym i fenomenologicznym. Przy takim rozróżnieniu wśród metod typu podmiotowego nie można uniknąć pewnych trudności związanych z adekwatnym zaszeregowaniem poszczególnych autorów jako wyraźnych reprezentantów określonych metod głównie z tego względu, iż poglądy ich bazują w zasadzie na tych samych kierunkach filozoficznych i dość swo-

³ Nie znaczy to że w apologetyce nie były znane metody typu podmiotowego. W XIX w. znane były metody typu psychologiczno-religijnego, jak: metoda „wewnętrzna” (Chateaubriand, Lacordaire, Dechamps, Bougaud), psychologiczno-moralna (Ollé-Laprune), psychologiczno-biontyczna (Fonsegrive), doświadczalna (Leclercq) czy wreszcie metoda immanentna (Blondel). Metody te omawia W. Kwiatkowski (*Apologetyka totalna*. T. 1. Wyd. 3. Warszawa 1961 s. 159-194). Jako zbyt subiektywne, nie znalazły one w owym czasie większego uznania w oczach teoretyków apologetyki i praktycznie były pomijane w badaniach apologetycznych.

⁴ H. Walgrave. *Ku teologii fundamentalnej naszych czasów*. „Concilium” 1969 nr 6-10 s. 41; C. Geffré. *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*. Tamże s. 13.

bodnie korzystają oni z różnych systemów (nie zawsze określając to w sposób wyraźny) oraz nadają używanym a zapożyczonym pojęciom treść nieco inną, niż posiadają one w ramach poszczególnych systemów filozoficznych

I. METODA PSYCHOLOGICZNO-EGZYSTENCJALNA

Pod koniec XIX w. w związku z powstaniem filozofii egzystencjalnej i rozwojem psychologii eksperymentalnej uwaga apologetów coraz częściej skupiała się na człowieku, na jego potrzebach i dążeniach, celem wykazania, że chrześcijaństwo harmonizuje z nimi i im odpowiada. Obecnie coraz rzadziej spotyka się zwolenników samej metody psychologicznej. Występują raczej próby łączenia jej z egzystencjalizmem (Welte, Gaboardi, Bouillard), a także z fenomenologią egzystencjalną (Walgrave). Na tej podstawie słuszne wydaje się określenie tego typu metody jako psychologiczno-egzystencjalnej.

Metoda ta posiada swoich zwolenników głównie wśród przedstawicieli tzw. apologetyki praktycznej (Rabeau), a także wśród tych, którzy obok apologetyki naukowej przyjmują apologetykę praktyczną, osobową (Walgrave, De Bovis), lub traktują apologetykę naukową jako przygotowanie podmiotu do przyjęcia orędzia Chrystusowego (Lacombe). Dunas to ostatnie stanowisko uważa za niewystarczające⁵, a Nicolau, Beumer, Kwiatkowski⁶ i inni uważają tę metodę tylko za uzupełniającą. Ogólnie mówiąc, stosowanie tej metody charakterystyczne jest dla apologetyki niescholastycznej⁷, ale jej potrzebę w apologetycznym dowodzeniu widzą wszyscy autorowie, choć w różnym stopniu.

Dotychczas zbyt mało zajmowano się analizą chrześcijaństwa pod kątem aspiracji ludzkich⁸. Autorowie idący za inspiracją Pascala, Kierkegaarda, Heideggera i Marcela zajmują się podmiotem jako istotnym warunkiem wiary i metodą psychologiczno-egzystencjalną starają się opisać i uświadomić człowiekowi z jednej strony najwyższe pragnienia ludzkiego serca, z drugiej — jego niewystarczalność w dziedzinie istnienia i działania. W metodzie tej nie chodzi o zajmowanie się jednostką, jak było w apolo-

⁵ *Les problèmes et la statut de l'apologétique*. „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 43:1959 s. 670.

⁶ M. Nicolau. *Sacrae theologiae summa*. Vol. 1: *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam*. Ed. 5. Madriti 1962 s. 71 n.; Kwiatkowski, jw. s. 195.

⁷ A. Gaboardi. *Il metodo apologetico*. W: *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica contemporanea*. Vol. 1. Milano 1957 s. 88; Dunas, jw. s. 665.

⁸ R. Latourelle. *Apologétique et fondamentale*. „Salesianum” 26:1965 s. 266; Dunas, jw. s. 646, 665 n., 678.

getyce praktycznej, ale o analizowanie i opisywanie struktur obiektywnych, wspólnych wszystkim ludziom w drodze do wiary⁹.

W skrócie metodę psychologiczno-egzystencjalną można przedstawić następująco: wychodzi ona od opisu sytuacji egzystencjalnej człowieka w jej licznych uwarunkowaniach kulturalno-cywilizacyjnych, by następnie ukazać ich niewystarczalność dla zaspokojenia egzystencjalnych potrzeb człowieka. Uświadamia w ten sposób człowiekowi jego otwarcie na ponadczasność i próbuje zarazem wykazać, że właśnie chrześcijaństwo przynosi pełne zaspokojenie jego pragnień.

We wstępnej fazie badań metoda ta gromadzi materiał empiryczny na podstawie wewnętrznej obserwacji (introspekcja) osoby ludzkiej, wykrywając w niej różne potrzeby, pragnienia i dążenia. Są one jeszcze niezbyt wyraźnie określone — zmierzają w kierunku idealnego dobra, piękna, prawdy. Równocześnie introspekcyjna obserwacja wykrywa liczne egzystencjalne ograniczenia człowieka, np. uczucie lęku o los, niemożliwość zrealizowania wszystkich zamierzeń itp.¹⁰

W kolejnej fazie tej metody dokonuje się konfrontacji postulatów dotyczących natury ludzkiej, wynikłych z opisu egzystencji człowieka, z praktyką życiową. Przedstawia ona opis doświadczeń człowieka w świecie, jego doznań i przeżyć. Doświadczenia te, bardzo różnorodne i posiadające własną strukturę, można sprowadzić do doświadczeń naukowych, estetycznych, społecznych, moralnych i religijnych.

Wszystkie owe doświadczenia i wnioski z nich płynące każdy człowiek porównuje ze swymi potrzebami i pragnieniami, czyli odnosi je do siebie, do sensu swego jednostkowego życia¹¹, bowiem sens życia ludzkiego jest

⁹ R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Ed. 3. Louvain 1958 s. 408 nn., 432-435; H. Bouillard. *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*. „Bulletin du Comité des Etudes” 35:1961 s. 441 n., a zwłaszcza 444; Dunas, jw. s. 675; H. Holstein. *La théologie fondamentale depuis 1945*. „L'année théologique” 11:1950 s. 135 n.

¹⁰ B. Welte. *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*. W: *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg 1965 s. 298 n.; Gaboardi, jw. s. 88; Bouillard, jw.

¹¹ Co jednak należy rozumieć przez doświadczenia ludzkie? Można oczywiście użyć tego słowa po prostu w znaczeniu zbiorowym, na określenie ogółu różnych doświadczeń. Jednakże ogólnie biorąc, określenie to powinno zwrócić uwagę na stosunek różnych doświadczeń do człowieka. W przypadku, który nas interesuje, „ludzkie doświadczenie” oznacza uświadomienie sobie przez człowieka stosunku jego różnych działalności do całego sensu jego życia. Jest to doświadczenie życia w jego pełni i w całym jego sensie. Jeśli prawdą jest, że wszelkie doświadczenie jest zarazem bezpośrednim odczuciem i implikowanym rozumowaniem, to można powiedzieć, że struktura rozumowa, jaką zawiera w sobie ludzkie doświadczenie, nie jest niczym innym jak tylko logiką ludzkiego istnienia” (Bouillard, jw. s. 444); tenże. *Le sens de l'apologétique*. „Bulletin du Comité des Etudes”. 35:1961 s. 318 n.; A. Szenny. *Fundamentaltheologie vom fragenden enschen*. „Der Seelsorger” 38:1968 s. 378 n., 403 n.

dla każdego człowieka jedną z pierwotnych i najsilniejszych refleksji. Człowiek patrzy na swoje życie krytycznie, szukając jego uzasadnienia. Tu właśnie dostrzega, że owe doświadczenia, owa doświadczalna rzeczywistość nie tłumaczy w sposób dostateczny istnienia ludzkiego i jego przeznaczenia¹², tym bardziej gdy są to doświadczenia przykre i bolesne. Oczywiście, opisywana metoda nie tylko podkreśla negatywne aspekty życia ludzkiego (upadku, winy, cierpienia), przy których najłatwiej w zasadzie uświadomić sobie nasze ograniczenia i skończoność oraz potrzebę odniesienia do Boga, ale wskazuje również na momenty pozytywne, jak: miłość, twórcza praca, badania naukowe, które swój pełny wyraz, niejako swoje ukończenie znajdują w Bogu¹³. Doświadczenia człowieka zarówno pozytywne, jak i negatywne wskazują, że człowiek nie może w nich znaleźć ostatecznego wytłumaczenia swego sensu.

Można z kolei próbować wytłumaczyć sens życia ludzkiego na naturalnej płaszczyźnie filozoficznej, i to byłby kolejny etap tej metody — jednakże żadna filozofia, jak wykazują autorowie, nie sprostą temu zadaniu. Głębsza filozoficzna analiza człowieka i jego doświadczeń ukazuje jego bytowe otwarcie się na inną, wyższą rzeczywistość, a nawet wezwanie do niej, gdyż natura ludzka w swych podstawowych pragnieniach nie może być bezprzedmiotowa¹⁴. I tu właśnie istnieje potrzeba, a nawet konieczność odniesienia się do objawienia Bożego, gdyż jedynie ono może w pełni wytłumaczyć sens ludzkiego istnienia i zaspokoić wszystkie aspiracje jego duszy.

Metoda psychologiczno-egzystencjalna we współczesnej interpretacji chce połączyć dawną apologetykę obiektywną i subiektywną i dlatego nie ogranicza się tylko do badania doświadczenia ludzkiego we wszystkich jego egzystencjalnych wymiarach, ale prowadzi, jak pisze Bouillard, do doświadczenia Boga w znakach objawienia¹⁵, gdyż zgodnie z historiozbawczym rozumieniem objawienia w osobie Chrystusa ukazuje sens naszego istnienia. Tu właśnie jest ostatni etap tej metody.

¹² Welte, jw. s. 298; Bouillard. *Ludzkie doświadczenie* s. 444; Szenney, jw. s. 403.

¹³ Bouillard. *Ludzkie doświadczenie* s. 448.

¹⁴ Tenże. *Le sens de l'apologétique* s. 318 n. „Il faut montrer qu'au coeur de l'humanisme athée vit un besoin d'absolu qui le déborde, une sorte de foi qui a le caractère d'un pari non couvert” (tamże s. 319).

¹⁵ „Aucune apologétique n'est valable si elle ne passe de quelque manière par là. Il ne servirait à rien de faire valoir, des miracles et des hauts faits, si l'on ne montrait que le phénomène chrétien dont ils font partie répond à la question de notre existence” (*Le sens de l'apologétique* s. 318). Por. tamże s. 313 nn.; Szenney, jw. s. 385.

Metoda ta winna więc pomóc człowiekowi, by dostrzegł on, że tylko wiara przynosi zadowalające rozwiązanie zagadki jego istnienia. Aby znaki objawienia, które mają dać w efekcie poszukiwane rozwiązanie, zostały rozpoznane, podmiot musi uchwycić istotny związek między tajemnicą, którą te znaki wyrażają, a swym własnym istnieniem¹⁶. Należy tu zaznaczyć, że niektórzy autorowie, jak Bakker, Cahill, starają się wykazać, że znaki Boże istnieją nie tylko w świecie zewnętrznym i obiektywnej historii, ale także immanentnie w naturze ludzkiej. Posługują się przy tym ontologicznym uzasadnieniem fundamentów aktów świadomościowych człowieka¹⁷. W każdym bądź razie ważne jest to, że metoda ta pozwala uchwycić związek między egzystencją ludzką a chrześcijaństwem, które rozwiązuje problem sensu istnienia ludzkiego i daje podstawę do zbawczej interpretacji znaków objawienia.

W ten sposób metoda psychologiczno-egzystencjalna, zdaniem jej zwolenników, pozwala człowiekowi wytłumaczyć sobie siebie samego i dzięki temu wiara religijna otrzymuje uzasadnienie.

II. METODA TRANSCENDENTALNA¹⁸

Metoda ta co do nazwy nie jest nowa. Badania transcendentalne zapoczątkował Kant. Twórcą zaś metody transcendentalnej był P. de Broglie¹⁹. U niego i jego zwolenników pojęcie transcendentalizmu odnosiło się do Boga i jego stosunku do świata. Obecnie wraz z odnowieniem filozofii podmiotu pojęcie to funkcjonuje głównie w teorii poznania i określa charakter aktu poznawczego, w którym podmiot przekracza siebie. Transcendentalny moment tej metody polega na wskazaniu, w jaki sposób nasze poznanie przekracza podmiot i odnosi się do przedmiotu poznania. Przed-

¹⁶ Bouillard. *Ludzkie doświadczenie* s. 447; Welte, jw. s. 307 n. „Cela veut dire que le Christ et l'Eglise nous présentent Dieu comme la réponse à la question du sens de notre existence. Nous pouvons saisir en eux la révélation de Dieu, précisément dans la mesure où nous pouvons aussi saisir en eux la révélation du sens de l'existence humaine” (Bouillard. *Le sens de l'apologétique* s. 316).

¹⁷ J. Cahill. *Teologia fundamentalna naszych czasów*. „Concilium” 1969 nr 6-10 s. 48; L. Bakker. *Rola człowieka w Objawieniu*. Tamże 1966/67 nr 1-10 s. 17.

¹⁸ Należy zaznaczyć, że Rahner — główny zwolennik metody transcendentalnej — odnosi ją do całej teologii, zwłaszcza do teologii dogmatycznej. Stąd też dając szkic tej metody, nie określa bliżej jej specyfiki apologetycznej, choć jednoznacznie stwierdza, że apologetyka powinna się nią również posługiwać.

¹⁹ Por. C. Cristiani. *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*. Paris 1957.

stawicielami tej metody są przede wszystkim niemieccy teologowie, a mianowicie K. Rahner, W. Brugger, H. Verweyen, częściowo A. Gerken.

Należy zaznaczyć, że metoda transcendentálna nie została opracowana w szczególach i nie stosowano jej w rozwiązywaniu wszystkich problemów apologetycznych. Trudno nawet zrekonstruować wszystkie jej istotne momenty. Sami autorzy zaznaczają, że jest to metoda przyszłości, a równocześnie podkreślają konieczność jej użycia, a nawet opracowania apologetyki w kategoriach tej metody, jeśli ta chce być komunikatywna i mieć jakiegokolwiek znaczenie dla współczesnego człowieka²⁰. Rahner np. daje cząstkowe aplikacje tej metody w wyjaśnianiu niektórych pojęć apologetycznych, takich jak objawienie, cud, wiara, i wskazuje na ich przykładzie na możliwe pozytywne efekty w wypadku jej pełnego i konsekwentnego zastosowania. Nieokreślanie kolejnych etapów metody transcendentálnej spowodowane jest prawdopodobnie faktem, iż w środowisku niemieckim mówienie o tej metodzie łatwo wywołuje u odbiorcy właściwe intuicje. Tradycje kantyizmu w tym środowisku są ciągle żywe, a badania transcendentálne w zmodyfikowanych ujęciach fenomenologów i egzystencjalistów wciąż traktuje się jako podstawowe dla filozofii i teologii.

Rahner i transcendentaliści są myślicielami głęboko zaangażowanymi we współczesne prądy myślowe, widać to nie tylko w stosowanym przez nich słownictwie, znacznie odbiegającym od tradycyjnego języka teologii, lecz również w usiłowaniu dokonania adaptacji problematyki teologicznej do mentalności współczesnego czytelnika. Łatwo dostrzegalna w ich pismach jest znajomość filozofii Kanta, idealistów niemieckich, fenomenologii i egzystencjalizmu. Rahner sądzi nawet, że te prądy filozoficzne będą miały decydujący wpływ na ukształtowanie filozofii i teologii w przyszłości. Szczególną rolę przypisuje tu antropologii, gdyż głównym tematem filozofii i teologii jest człowiek wraz z jego nadzieją, wolnością, ideologią, przeżywanym doświadczeniem, autorealizacją itp. Antropologia rozumiana transcendentálnie jest więc fundamentem filozoficznym, którego nie sposób pominąć nie tylko w badaniach filozoficznych, ale, co jest szczególnie dla niego ważne, w nadawaniu współczesnego kształtu tzw. teologii naukowej. Tą antropologiczną orientację widać u Rahnera zarówno w podejściu do

²⁰ K. R a h n e r. *Theologie und Anthropologie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1968 s. 49 n.; t e n ż e. *Zur Problematik des Personbegriffs*. Bd. 1 s. 177 nn.; H. V e r w e y e n. *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendental-philosophischen Begründung der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf 1969 s. 9 n.

teologii traktowanej całościowo, jak i do poszczególnych jej dyscyplin, a w szczególności do teologii fundamentalnej²¹.

Transcendentaliści, jak widać — wbrew opiniom niektórych teologów, jak Metz, Fries — łączą bardzo silnie apologetykę ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi. Uważają oni, że nie można postawić problemu prawdziwie teologicznego bez uwzględnienia filozoficznego aspektu antropologii transcendentalnej²².

Antropologiczna orientacja transcendentalistów nakazuje im traktować problem człowieka jako centralny dla całej teologii i to stanowi podstawowe założenie metody transcendentalnej²³. W świetle tego założenia dotychczas uprawianą teologię ocenia się dość krytycznie i stawia się jej jako podstawowy zarzut to, iż nie uwzględniała w należyтым stopniu problematyki podmiotu, co uwidacznia się szczególnie na terenie apologetyki. Akcentowała w poznaniu teologicznym aspekt przedmiotowy zagadnień, interesując się treścią przekazu objawienia, a pomijała lub w niedostatecznym stopniu uwzględniała rolę podmiotu teologicznego. W argumentacji preferowała stosunki czysto logiczne, dedukcyjne i wyjaśniające, nie dostrzegając wzajemnej zależności między treścią objawienia a ludzkim doświadczeniem

²¹ „Wenn die christliche neuscholastische Philosophie und mit ihr Theologie diese Neuzeit zum guten Teil verschlafen haben, dann kann ihnen die mit der neuzeitlichen Philosophie gestellte Aufgabe nicht darum geschenkt werden, weil diese Philosophie vielleicht in ihrer epochalen Gestalt schon untergeht; sie ist mindestens nachzuholen, soll die Theologie wirklich dem Geist einer Zeit gerecht werden können, die nach der „Neuzeit“ kommt. Dies gilt zumal, viel die vermutbare Philosophie der Zukunft, die der sozialen Verfassung von morgen entspricht, eben doch auch ihre Wurzeln in einem Teil des deutschen Idealismus, vielleicht im Linkshegelianismus und dessen Ideologiekritik hat. Wird in dieser kommenden Philosophie die Thematik sein: Hoffnung, Gesellschaft, Ideologiekritik, neue Gestalt der Freiheit in neuer gesellschaftlicher Bindung die Erfahrung Gottes in der Erfahrung des sich planenden Menschen usw., dann ist der Mensch, sein sich selbst ins Geplante und so auch ins Unverfügbare aufgebend Wesen nochmals das Thema der Philosophie. Und darum ist auch von der epochalen Gestalt der Philosophie von morgen her die Wendung zu einer transzendentalen Anthropologie eine Forderung an die Theologie von heute und morgen“ (*Theologie und Anthropologie* s. 57 n.).

²² „Nun kann aber eine wirklich theologische Frage nur gestellt werden, wenn sie gleichzeitig als philosophische (in dem gezeigten Sinn) verstanden wird. Denn sie ist eine theologische Frage nur, wenn sie den einzelnen Gegenstand in seiner Herkunft — und Hinkunft auf Gott hin sieht“ (tamże s. 50); „[...] Fundamentaltheologie und christliche Philosophie, die die Einheit eines Verstehenshorizontes zwischen Glaubendem und Nichtglaubendem voraussetzen [...]“ (Verweyen, jw. s. 29).

²³ R a h n e r. *Theologie und Anthropologie* s. 43 n.

samego siebie. W rezultacie pewne działy tej teologii pozostały prawie całkowicie w stadium preteologicznym, a większość jej twierdzeń ma dla współczesnego człowieka wydźwięk mityczny. W subtelnej dialektyce abstrakcyjnych pojęć, sprawiającej wrażenie czystego konceptualizmu, gubiła niejednokrotnie pełny sens zbawczy, jaki przysługuje wszystkim twierdzeniom teologii. W ten sposób zatraciła z pola widzenia konkretny podmiot, który osobiście zaangażowany jest w zbawczy fakt dany w objawieniu ²⁴.

W świetle tak przeprowadzonej krytyki Rahner stawia, nieodzowny jego zdaniem, postulat zbudowania teologii ściśle naukowej, pojmowanej jako antropologia teologiczna i posługującej się refleksją transcendentalną. Ten „antropocentryczny” zwrot postulowanej teologii nie przeciwstawia się, zdaniem Rahnera, teocentrycznemu czy chrystocentrycznemu charakterowi dotychczasowej teologii, a jest konieczny ze względu na przedmiot teologicznego badania i orientację myślową współczesnego człowieka. Nie chodzi przy tym o zmianę treści tez apologetycznych, ale o należyte wyeksponowanie momentów podmiotowych w eksplikacji tych tez ²⁵.

Metodą tak rozumianej teologii ma być metoda transcendentalna. Nakazuje ona pytać, jakie struktury „a priori” podmiotu są w każdym twierdzeniu teologicznym implicite orzekane. Wychodzi bowiem z założenia, że w każdym poznaniu funkcjonują i wzajemnie się warunkują czynniki przedmiotowe (materialna treść poznania) i aprioryczne podmiotowe, wyznaczające horyzont możliwości tego poznania. Poznanie jest więc swoistą syntezą tego, co obiektywne, i tego, co subiektywne. Rahner eksponuje szczególną potrzebę uwzględnienia podmiotowych warunków poznania, gdyż one „zakładają i orzekają coś o przedmiocie i wyznaczają sposób, metodę i granicę ich poznania” ²⁶. Apriorycznych warunków poznania nie należy rozumieć jako gotowych i wrodzonych pojęć, w które wyposażony jest podmiot poznający. Sposób ich rozumienia najbliższy byłby chyba kategoriom rozsądku w rozumieniu Kanta, aczkolwiek sam Rahner tego nie stwierdza ani też nie daje bliższych ku temu wyjaśnień. Na taką interpretację wskazuje jednak rola, jaka w wyżej cytowanym fragmencie została im przypisana w operacji poznania. Teologia, która dokonuje refleksji nad

²⁴ Tamże s. 56 nn.

²⁵ Tamże s. 43.

²⁶ Tamże s. 44. Por. „Die Einsicht in die wirkliche Existenz des »absoluten Sein« soll nun weiter dadurch vermittelt sein, dass aus der realen Möglichkeit dieses absoluten Seins unmittelbar auf seine notwendige Existenz geschlossen werden müsse” (Verweyen, jw. s. 52).

sposobem poznania objawienia, nie może pominąć tych apriorycznych warunków, a ponieważ ingerują one we wszystkie twierdzeniach teologicznych, wymaga się od teologa, by je ujawniał drogą refleksji w każdym z nich ²⁷.

Nie ma gotowego, „z góry” ustalonego rejestru wszystkich możliwych apriorycznych uwarunkowań podmiotu, jakie teolog winien uwzględniać. Rahner nie usiłuje bynajmniej dokonać generalnej kodyfikacji tych uwarunkowań. Być może, byłaby ona możliwa po zbudowaniu teologii rozumianej jako antropologia teologiczna, ale i o tym nie wspomina. Brak jest u niego wyjaśnień, czy owe aprioryczne warunki mają charakter niezmienny, czy też kształtują się w zależności od historycznej sytuacji, w jakiej żyje i pracuje teolog. Robi jednak zastrzeżenie, by człowieka nie redukować na drodze racjonalnej i ahistorycznej do transcendentnego bytu abstrakcyjnego, uchwytnego jedynie poprzez struktury formalne i nie zainteresowanego aposteriorycznie danym materiałem poznawczym (podmiotowym) ²⁸.

Z tej przyczyny z warunków tych nie można drogą transcendentalnej dedukcji wyprowadzić treści odnoszącej się do podmiotu ani stwierdzić, czy treść przedmiotowa jest wobec nich obojętna. Zachodzi bowiem w poznaniu ograniczenie pojęta wzajemna zależność (Zusammenhänge) tych dwu elementów współtworzących całość jako to, do czego odnosi się transcendentalność ²⁹.

Uwzględniając wyposażenie podmiotu w aprioryczne warunki poznawcze, naturę człowieka należy pojmować nie tylko jako rzecz, ale jako transcendentalną duchowość, której ostatecznym apriorycznym warunkiem poznania teologicznego jest łaska pojmowana jako znamię podmiotu otwierającego się na bezpośredniość Boga i znajdującego w nim swe absolutne

²⁷ „Wohl aber besagt die Interpretation der ganzen dogmatischen Theologie als transzendentaler Anthropologie die Forderung, dass jede dogmatische Thematik auch ihrer transzendentalen Seite zu bedenken ist und man sich darum der Frage stellen muss, was die in der betreffenden theologischen Aussage implizit mitausgesagten apriorischen »Strukturen« des theologischen Subjekts selbst schon an materialer Inhaltlichkeit enthalten; dass also die transzendente Seite an der Erkenntnis nicht übersehen, sondern ernst genommen wird. Das angedeutete Problem des Verhältnisses zwischen transzendental-apriorischer und kategorialgeschichtlich-aposteriorischer Theologie ist natürlich durch das eben Gesagte noch nicht bereinigt” (Rahner. *Theologie und Anthropologie* s. 45).

²⁸ Tamże s. 51 n.

²⁹ Tamże s. 60 n.

dopełnienie³⁰. Skuteczność działania łaski zapewnia uwrażliwienie człowieka na zagadnienie własnego zbawienia.

Na aprioryczne warunki poznawcze wskazuje Rahner w przykładowo podanej i pobieżnie przeprowadzonej eksplikacji takich pojęć, jak objawienie i jego zbawczy charakter, wiarygodność cudu, bóstwo Chrystusa. Dopiero przy uwzględnieniu tych podmiotowych warunków w poznaniu można właściwie zrozumieć sens wymienionych pojęć i akceptację ich treści przez podmiot. Nie podaje jednak, według jakiego klucza można te aprioryczne warunki wykryć, poza ogólnikową dyrektywą, by rozumienie osiągać we własnym doświadczeniu³¹. Wydaje się więc, że jest tu pole do wykazania inwencji apologetów podejmujących szczegółowe problemy.

W świetle przedstawionego materiału widać, że nie można transcendentalnej metody Rahnera traktować jako gotowego narzędzia usprawniającego pracę badawczą teologa. Jest ona raczej postulatem i wytyczną, w jakim kierunku winna iść modernizacja ujęć zarówno problemów apologetycznych, jak i pojęć jej właściwych. Termin metoda, używany przez Rahnera, byłby najbliższy takiemu rozumieniu, jakie nadał mu Kartezjusz w swej rozprawie o metodzie; nie chodzi w niej bowiem o podanie poszczególnych zabiegów naukotwórczych ani zestawienie znanych z ogólnej metodologii nauk i wspólnych wielu dyscyplinom reguł (takich, jak metoda dedukcyjna, indukcyjna, historyczna), ale o wyznaczenie ogólnej orientacji co do kierunku, w jakim powinno pójść uprawianie apologetyki. Orientacja ta to zbudowanie antropologii teologicznej, która będzie wskazywać na związki zachodzące między treścią tez apologetyki a ludzkim doświadczeniem samego siebie. Tak uprawiana apologetyka uczyni treść swoich tez bardziej wiarygodną i pogłębioną oraz wyeliminuje fałszywe problemy i upraszczające schematy³².

III. METODA FENOMENOLOGICZNA (SYNTETYCZNEGO OGLĄDU)

Obok metody psychologiczno-egzystencjalnej i transcendentalnej do metod typu podmiotowego można zaliczyć metodę fenomenologiczną. Na-

³⁰ [...] es erhält nämlich seine ganze Tiefe und Schärfe erst wenn bedacht wird, dass in der Theologie die letzte apriorische Bedingung der theologischen Erkenntnis im Subjekt, d.h. die Gnade (die letztlich der frei geschichtlich handelnde, sich selbst mitteilende Gott ist) der eigentliche Inhalt bzw. der objektive Grund des aposteriorisch Erkannten und Geschichtlichen ist, also hier in der Theologie Apriorität der Subjekts und Aposteriorität des geschichtlichen Objekts ein einmaliges, sonst nicht vorkommendes verhältnis haben. Aber davon muss später nochmals geredet werden" (tamże s. 45).

³¹ Tamże s. 44 n.

³² Tamże s. 61.

zywa się ją także metodą syntetycznego oglądu lub metodą poznania osobowego konkretnego. Jest ona metodą stosunkowo nową i nie jest jednoznacznie rozumiana przez autorów, tak zresztą jak i sama fenomenologia. W fenomenologii np. poznanie ujmuje się bardzo szeroko: od abstrakcyjnego i racjonalnego aż do konkretnego i intuicyjnego³³. Stąd mogą być różne warianty tej metody. W niniejszym opracowaniu zostanie uwzględniony jeden z nich w formie metody oglądowej, której niewątpliwie nazwa metody fenomenologicznej przysługuje, choć dopiero w szerszym znaczeniu tego słowa.

To, co wspólne dla zwolenników tej metody, to odejście od czysto pojęciowych spekulacji i od rozumowań typu dedukcyjnego, na których były budowane dotychczasowe metody, i zastąpienie ich tzw. poznaniem konkretnym: bezpośrednim doświadczeniem tego, co w doświadczeniu dane. Sposób takiego doświadczenia jest niestety bardzo różnorodnie rozumiany i dlatego trudno jest stworzyć adekwatną syntezę poglądów głoszonych przez zwolenników tej metody. Z tego względu w przedstawianiu metody fenomenologicznej uwaga będzie zwrócona głównie na momenty wspólne w określaniu tej metody, a nie na jej różne odcienie.

Aczkolwiek pewne elementy tej metody występują już u Pascala, Newmana i D'Arcy, to jednak za jej twórców na terenie apologetyki uchodzą Brunner, Cirne-Lima, Guardini, Mouroux i Levie, którzy dość wszechstronnie opracowali epistemologiczne podstawy poznania konkretnego osobowego, łącząc personalizm i osiągnięcia fenomenologii z pascalowsko-newmanowską teorią poznania konkretnego³⁴. Metoda fenomenologiczna ma swoich zwolenników głównie wśród przedstawicieli apologetyki personalistycznej i totalnej³⁵. Ponieważ, jak wykazano wcześniej, przedmiot i cel apologetyki w obydwu ujęciach ujmuje się w kategoriach bytu osobowego, dlatego też metody dyskursywne typu redukcyjnego są mało przydatne w uzasadnianiu tez tak pojętej apologetyki. Najbardziej przydatną okazuje się tu właśnie metoda fenomenologiczna, która, zdaniem jej zwolenników, najlepiej nadaje się do poznania osobowej rzeczywistości Chrystusa³⁶.

³³ W. Tatariewicz. *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1959 s. 299.

³⁴ W. Hładowski. *Metoda oglądowa w apologetyce*. „Collectanea Theologica” 25:1959 s. 21 n. Ponieważ metodę oglądową w ujęciu wyżej wymienionych autorów, a zwłaszcza w ujęciu A. Brunnera, opracował Hładowski, dlatego też zasadnicze zręby tej metody będą czerpane z jego artykułu.

³⁵ A. Brunner. *La connaissance humaine*. Paris 1943; tenże. *Glaube und Erkenntnis*. München 1951; J. Mouroux. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1954; R. Guardini. *Der Herr*. Würzburg 1937; tenże. *Das Wesen des Christentums*. Würzburg 1949; C. Cirne-Lima. *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959 i inni.

³⁶ Guardini. *Das Wesen des Christentums* s. 12 n.

Należy tu zaznaczyć, że niektórzy zwolennicy tej metody (Kwiatkowski, Hładowski)³⁷ nie uważają jej za wyłączną. W zasadzie uznają możliwość współistnienia, a nawet uzupełnianie się metody fenomenologicznej z historyczno-syntetyczną i eklezjologiczną, z tym że naczelne miejsce przyznają tej pierwszej, jako najbardziej zbliżonej do sposobu, w jaki rzeczywiście przebiega refleksja nad wiarygodnością objawienia u ogółu wierzących³⁸.

Punktem wyjścia przy omawianiu tej metody jest rozróżnienie między dyskursywnym a doświadczalnym poznaniem konkretności. Przez rozumowanie może być poznany konkretny materialny, nieosobowy, i to nawet pod jego nieobecność, gdyż prowadzi ono do orzekania o przedmiocie cech ogólnych, wspólnych wszystkim desygnatom danego pojęcia. Rzeczy materialne są na ogół ubogie w cechy indywidualne, dlatego też w poznaniu ich, 'np. w naukach przyrodniczych, chodzi o ustalenie praw i pojęć ogólnych³⁹. Poznanie zaś konkretności żywego, osobowego i niepowtarzalnego jest, zdaniem personalistów, niemożliwe przy zastosowaniu metod typu dyskursywnego, gdyż osoby nie można „wrozumować” Poznanie osoby dokonuje się niejako w duchowym spotkaniu się dwu osób. Takie międzyosobowe poznanie jest możliwe wówczas, jeśli osoba poznawana objawi się i ukaże osobie poznającej swe duchowe wnętrze za pomocą jakichś znaków⁴⁰. Ponieważ osoba jest rzeczywistością najbardziej bogatą spośród bytów całej natury i stanowi oryginalną jedność, dlatego też nie może cała w pełni wypowiedzieć się w znakach. Stąd też poznanie osoby musi być niejako z konieczności opisowe i syntezujące. Pełny ogląd znaków osoby poznawanej, który dokonuje się w sposób bezpośredni, niejako naoczny i doświadczalny, stwarza możliwość intuicyjnego dostrzeżenia jej wnętrza, przy czym pierwotny, ogólny zarys tej osoby jest przeważnie zapożyczony z własnego świata duchowego osoby poznającej, który stopniowo wypełnia się treścią rzeczywistych doświadczeń, zastępując jedność antycypowaną rzeczywistością osoby poznawanej. Ideałem byłoby tu stawienie się w pozycji

³⁷ Kwiatkowski, jw. s. 224, 231; Hładowski, jw. s. 20 n., 36 n.

³⁸ Hładowski, jw. s. 23 n.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Por. E. Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki* „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 11:1964 z. 2 s. 9; Brunner. *Glaube und Erkenntnis* s. 50 i in. „Offenbarung ist darum eine eigentliche Kategorie der personhaften Seins” (tamże s. 20); R. Guardini (*Welt und Person*. Würzburg 1940 s. 107 nn.) szerzej omawia mowę ludzką jako wyraz objawienia się osoby. Znaczenie jej upatruje w tym, że stanowi ona obiektywną podstawę międzyosobowego dialogu, czyli łączącego osoby stosunku, wyrażającego się formułą „ja — ty” (w przeciwieństwie do stosunku rzeczowego: „podmiot — przedmiot”). Mówi też o różnych stopniach nateżenia relacji międzyosobowej, takich jak: poważne traktowanie drugiej osoby, sympatia, koleżeństwo czy najwyższy — miłość.

tej osoby, aby dostrzec prawdziwy związek jej czynów i słów z naczelnym celem wyznaczającym jej osobowość ⁴¹.

W doświadczeniu osoby nie chodzi o zwykle zmysłowe doświadczenie, zwrócone ku jej empirycznym cechom, ale o intelektualne czy też intuicyjne uchwycenie całego konkretnego osobowego. W tym właśnie punkcie opinie autorów są podzielone, czego przyczyną jest to, że w fenomenologii istnieje wiele doświadczeń, różnie poza tym rozumianych. Przyjmując interpretację Brunnera, który chce nadać bezpośrednio doświadczeniu osoby charakter obiektywny, obecność konkretnego osobowego jawi się w umyśle jako zrealizowana istota (jedność realna i ideałna) dzięki dokonaniu pewnej abstrakcji i dialektyki pojęciowej ⁴². Inni autorzy (Mouroux, Guardini) tę obecność nazywają po prostu duchową obecnością rzeczy konkretnych, a ze strony podmiotu poznającego mówią o wizji intelektualnej czy o duchowym doświadczeniu (*expérience spirituelle*) ⁴³, które w pewnym sensie posiada charakter intelektualnej intuicji. Zatem ów intelektualny ogląd rzeczy (duchowe doświadczenie) nie jest prostą intuicją ani też poznaniem wyłącznie kontemplacyjnym. Jest to tzw. intuicja w znaczeniu analogicznym; intuicja sensu egzystencji człowieka, gdyż w doświadczeniu duchowym podmiot poznający dostrzega najpierw całość konkretnego, jego sens, a dopiero wtórnie jego cechy szczegółowe. W dziedzinie bowiem poznania konkretnego osobowego interesuje nas nie tyle „natura” rzeczy, ile zrozumienie konkretnego bytu takim, jakim się ukazuje sam i w swoich bezpośrednich interpersonalnych relacjach, czyli chodzi o uchwycenie sensu egzystencji osoby ludzkiej, który jawi się jako jej naczelną cel życia ⁴⁴.

Ponieważ w metodzie tej nie chodzi tylko o poznanie indywidualne dla własnego użytku, ale o poznanie naukowe, dlatego też treść owego oglądu musi być wyrażona w komunikatywnych pojęciach, by można było podzielić się z innymi treścią tego, co już na podstawie doświadczenia jest obecne w świadomości.

Ze względu na to, że w oglądzie osobowego konkretnego współistnieją elementy subiektywne z obiektywnymi, co utrudnia powstanie jego dokładnego i prawdziwego obrazu, autorzy sugerują konieczność powtarzania

⁴¹ K o p e ć, jw.: C i r n e - L i m a, jw. s. 9; H ł a d o w s k i, jw. s. 29.

⁴² H ł a d o w s k i, jw. s. 23.

⁴³ „L'expérience spirituelle est une structure complexe et cohérente commune la personne elle-même [...]. Elle se définit alors, comme l'acte, ou l'ensemble des actes, qui constituent la saisie d'un objet la réalisation d'une présence, la prise de conscience d'une structure vécue. En bref, elle est avant tout, une activité de contact, et à la limite de communion” (M o u r o u x, jw. s. 7). „L'élément commun c'est „celui de connaissance immédiate de choses concrètes” et, au total, le terme expérience évoque connaissance du concret et connaissance unie à la vie” (tamże s. 6); G u a r d i n i. *Das Wesen der Christentums* s. 29, 45.

⁴⁴ H ł a d o w s k i, jw. s. 24 n. 29.

doświadczeń oraz konfrontacji własnych wyników z wynikami innych⁴⁵ Zbieżność niezależnych od siebie doświadczeń ma zapewnić ich wynikom pewność poznawczą, przy czym idzie tu o zbieżność różnych elementów poznawanej rzeczywistości w jedną sensowną całość, a także spostrzeżeń wcześniejszych z późniejszymi. Dzięki tej zbieżności i równocześnie pewnej konfrontacji wyników powstaje obraz pełniejszy i bardziej obiektywny poznawanego konkretnego osobowego. Obiektywne elementy obrazu pochodzą więc od przedmiotu oglądanego i znajdują się w każdym spostrzeżeniu, choć w całości konkretnego spostrzeżenia pomieszane bywają z elementami subiektywnymi.

W odróżnieniu od tych ostatnich, obiektywne elementy oglądu są zawsze identyczne we wszystkich częściowych oglądach. Dlatego też mogą one w krytycznej syntezie kolejnych doświadczeń odtworzyć dość dokładnie przedmiot poznania. Zasada zbieżności w sensie kryterium pozwala nie tylko kontrolować własne kolejne spostrzeżenia, lecz także porównywać je z doświadczeniami innych ludzi. Kiedy inni ludzie poznający ten sam co my konkretny mają doświadczenia podobne do naszych, wówczas podobieństwo naszych wyników poznania osobowego z ich wynikami upewnia nas o prawdziwości naszych stwierdzeń. W konfrontacji naszych osobistych doświadczeń ważne są nie tylko doświadczenia otaczających nas ludzi, ale i przyszłych pokoleń⁴⁶.

Metoda fenomenologiczna (oglądowa) w opinii jej zwolenników jest metodą najbardziej właściwą dla apologetyki personalistycznej i totalnej. Badania apologetyczne, jak wykazano wcześniej, mają za przedmiot najwyższą dla człowieka wartość, skonkretyzowaną w historycznej osobie Jezusa Chrystusa. Z natury więc rzeczy dotyczą również osoby poznającego: dostarczają jej rozumowych motywów, budzą odpowiednie dyspozycje woli oraz umożliwiają nawiązanie osobowych relacji z Chrystusem. Poznanie osoby Jezusa, podającego się za autentycznego świadka objawienia, jest zawsze możliwe, gdyż nie przestaje świadczyć On dalej w świadectwie Kościoła. Dla współczesnych sobie Jezus był obecny w ciele fizycznym, dla nas w innym „ciele” jest obecny w Kościele. Przez pośrednictwo Kościoła możemy jak oni oglądać Jego boską osobę. Motywów wiarygodności objawienia należy szukać nie tyle w interpretacji faktu objawienia, ile w poznaniu Jezusa Chrystusa. Dokonuje się to w oglądzie Jego konkretnej osoby, Jego dzieła, nauki, cudów, a przede wszystkim Kościoła. (Pełny ogląd Chrystusa w Jego Kościele dają źródła Nowego Testamentu

⁴⁵ Tamże s. 25-28.

⁴⁶ Tamże s. 26 n.

w połączeniu z literaturą eklezjologiczną⁴⁷).

Redukcyjne tłumaczenie wydarzeń przedstawionych w ewangeliach, traktowanie ich jako wyodrębnione „fakty naukowe”, daje w wyniku jedynie hipotetyczne stwierdzenie nadprzyrodzonej ich genezy. Nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, zdaniem autorów, ukazuje się z nieodpartą pewnością dopiero w syntetycznej refleksji nad całym obrazem ewangelijnego chrześcijaństwa, gdzie nadprzyrodzona boska świadomość Chrystusa występuje jako strukturalny element tegoż obrazu⁴⁸.

Ale nawet najbardziej konkretne i przeżyciowe przedstawienie osoby Jezusa będzie tylko pojęciowym opisem wartości, która ostatecznie ma być nie tyle opisywana, ile przeżywana, a to wykracza poza ramy każdej metody naukowej, a więc i metody fenomenologicznej. Niewątpliwą jednak zaletą tej metody jest, zdaniem Hładowskiego, to, że spełnia podwójne zadanie. Z jednej strony jej opisowy i doświadczalny charakter oglądu zabezpiecza elementy witalne i osobowe doświadczenia, chroniąc w ten sposób uzasadnienie apologetyczne przed zbytnim teoretyzowaniem, z drugiej zaś — kryterium zbieżności nadaje osiągniętym wynikom obiektywny i obowiązujący charakter⁴⁹.

*

Obok wymienionych metod typu podmiotowego w dotychczasowej apologetyce były też stosowane i inne, np. metoda psychologiczno-moralna, doświadczalna, immanentna. Na ogół nie przyznawano metodom tego typu pełnego waloru apologetycznego. Uważano je najczęściej za metody wstępne, które miały poprzedzać metody właściwe⁵⁰.

Dziś autorzy chcą metodom typu podmiotowego przyznać wyższą rangę ze względu na bardzo silne akcentowanie we współczesnej myśli apologetycznej problematyki podmiotu. Sądzą oni, że tylko metody typu podmiotowego mogą być obecnie skuteczne w uzasadnianiu apologetycznym. Aby jednak posiadały taki walor, muszą zostać dopracowane pod wieloma względami. W przeprowadzanej krytyce zwróci się uwagę przede wszystkim na sprawę używanego w nich języka, sposoby rozumowań oraz ich komunikatywność i specyfikę.

Omawiane wyżej metody posługują się niejednorodnym językiem, najczęściej potocznym, filozoficznym i teologicznym. Pojęcia używane na poszczególnych etapach każdej z metod są pomieszane i zazwyczaj zapożyczone

⁴⁷ Mouroux, jw. s. 18, 124, 158 nn., 183, 331 i in.; Brunner. *Glaube und Erkenntnis* s. 150, 164 nn., 173, 184 nn.

⁴⁸ Por. W. Hładowski. *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*. „Collectanea Theologica” 25:1954 s. 67 i in.

⁴⁹ Hładowski. *Metoda oglądowa w apologetyce* s. 36-39.

⁵⁰ Kwiatkowski, jw. s. 195.

z innych dziedzin. Zapożyczanie pojęć z punktu widzenia metodologicznego jest możliwe, ale rzeczą konieczną przy tym jest wyjaśnienie nadanej im treści. Autorowie tego nie robią, a ponieważ zapożyczają pojęcia z różnych kierunków filozoficznych i teologicznych, pozostaje wiele niejasności językowych. Jawi się więc postulat dopracowania tych metod od strony językowej.

Oceniając metody typu podmiotowego od strony stosowanych w nich rozumowań należy ogólnie stwierdzić, że cechuje je pewne niedocenianie argumentacji rozumowej. W metodzie psychologiczno-egzystencjalnej na pierwszym jej etapie występuje sam opis, na dalszych — rozumowanie przez analogię, zaś argumentację w niej podaną można sprowadzić do typu perswazyjnego, a więc w pewnym sensie praktycznego. W metodzie transcendentnej widać bardzo silny wpływ irracjonalizmu, gdyż jest w niej dużo nieuzasadnionych stwierdzeń; więcej wizji człowieka i Boga niż uzasadniania relacji, jakie między nimi zachodzą. Stąd ciągły w niej nawrót do punktu wyjścia. Ponadto, jak się wydaje, nie widać w tej metodzie jasnego odróżnienia porządku naturalnego od nadprzyrodzonego. Z kolei w metodzie fenomenologicznej ogląd ma być tak wyraźny i jasny, aby mógł doprowadzić do tego, by czytający „ujrzał”. Innymi słowy, przedmiot doświadczenia (osoba) ma być rozjaśniony przez wielość oglądów tak dalece, by należało go akceptować. Występuje tu więc rozumowanie nie tyle typu dyskursywnego, ile rozjaśniającego, ukazującego czy agitującego. Siła doświadczenia i jasność jego opisu mają się niejako przerodzić w oczywistość.

Ponieważ metody typu podmiotowego w pewnym sensie opierają się na doświadczeniu (w metodzie transcendentnej element doświadczalny tkwi w poznawaniu apriorycznych warunków), które zawsze ma charakter doświadczenia indywidualnego, dlatego też nie mogą być one w pełni komunikatywne. Każde doświadczenie, a zwłaszcza religijne, cechuje niezwykle bogactwo, zależnie od indywidualnych cech podmiotu. Stąd też rodzi się pytanie, czy można je podać w formie intersubiektywnej. Wydaje się, że nawet metoda fenomenologiczna, która stara się podać beznamiętny opis doświadczenia osoby, nie jest wolna od cech subiektywnych. Nie rekompensuje tego nawet zbieżność wielu doświadczeń. Jednakże metody typu podmiotowego, w opinii ich twórców, mają być skuteczne w uzasadnianiu apologetycznym, gdyż opierają się na doświadczeniu czy to egzystencjalnym, czy antropologicznym, czy też religijnym. Ale czy mogą być one skuteczne wobec tych, którzy nie przeżywają podobnych doświadczeń?

Ponadto w wyżej wymienionych metodach nie widać specyfiki, jaką powinny posiadać metody apologetyczne. Wiąże się to z tym, że są one na ogół zapożyczane z innych dziedzin i niezbyt dokładnie stosowane do celów apologetyki. W świetle powyższych rozważań przedstawione metody, obok

niewątpliwych zalet, mają pewne braki, które należałoby usunąć, aby móc mówić o właściwym ich stosowaniu w apologetyce.

DIE METHODEN DES SUBJEKTIVEN TYPUS IN GEGENWÄRTIGER APOLOGETIK

Zusammenfassung

In der Thesenbegründung der traditionellen Apologetik bedient man sich mit den Methoden des objektiven Typus. Unter dem Einfluss der gegenwärtigen Geistesströmungen, hauptsächlich mit der fideistischen und subjektiven Färbung, und auch unter dem Einfluss der philosophischen und theologischen Anthropologie, wendet sich ein gewisser Teil von apologetischen Theoretikern in Gegenwart besondere Aufmerksamkeit an Methodenbedeutung von einem subjektiven Charakter. In gegenwärtiger Apologetik sagt man von drei Typusmethoden: 1. die psychologisch-existenzielle-, 2. die transzendente-, 3. die fenomenologische Methode.

1. Die psychologisch-existenzielle Methode (Bouillard, Welte, Gaboardi, Cahill, Szenney) geht von der Beschreibung der existenziellen Situation des Menschen in seinen zahlreichen Kultur- und Zivilisationsbedingungen aus, um weiter ihre Unge-nügtheit für die Befriedigung des tiefsten menschlichen Wunsches auszuweisen. Auf diese Weise wird er selbstbewusst und er öffnet sich auf das Überzeitliche und weist darauf hin, dass eben das Christentum die Lösung aller Probleme für menschliche Existenz gibt.

2. In der transzendentalen Methode (Rahner, Brugger, Verweyen) beruht sich das transzendente Moment auf dem Hinweis, auf welche Weise unser Erkennen den Subjekt übersteigt und sich auf den Erkennenobjekt bezieht, wobei eine besondere Betonung auf Notwendigkeit der subjectiven Bedingungen des Erkennens gelegt ist, weil sie schon etwas über Objekt urteilen.

3. Die fenomenologische Methode (Brunner, Guardini, Mouroux, Hladowski) geht laut personalistischen Ergreifen des Objekts von der Beschreibung des „experimentellen“ Konkretserkenntnisses aus, das gewissermassen intuitiv in sogenannten Geistesexperiment vollbringt. Die Objektivität dieses Erkenntnistypus garantiert die Anschauungswiederholung sowie Gegenüberstellung der eigenen Anschauungen mit anderen Erfolgen.

Die oben besprochenen Methoden des subjektiven Typus bedienen sich mit 3 Arten von Sprachen: a) mit der Umgangssprache, b) mit der philosophischen Sprache, c) mit der theologischen Sprache. Die Begriffe werden von den philosophischen, wie auch theologischen Richtungen entlehnt, ohne Präzisierung der Begriffe ihnen anzugeben, so dass ihre Bedeutung auf verschiedenen Etappen gemischt wird. Diese Methoden sollen also sprachlich ausgearbeitet werden. Der Einfluss von Irrationalismus verminderte den Wert ihres subjectiven Typus und gewisse Unterschätzung der vernünftigen Argumentation. Gewöhnlich tritt zuerst eine Beschreibung heraus, dann Vernunftschluss durch die Analogie, und die davonentstandene Argumentation kann man durch die Überredung prüfen. Die Übergänge sind nicht immer jedoch zwischen einzelnen Etappen ganz verständlich. Sie stützen sich dazu auf der individuellen Existenzialanthropologie — oder Religionserfahrung, deshalb haben sie unvolle Komunikativität. Können sie daheer erfolgreich für die einigen sein, die keine ähnliche Erfahrungen haben? Man soll in den subjektiven Methoden unhele Punkte noch mehr bearbeiten, damit sie ganz erfolgreich waren.