

KS. MARIAN RUSECKI

## MOŻLIWOŚĆ PLURALIZMU W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Na terenie ogólnej metodologii nauk od dawna toczą się dyskusje na temat struktury logiczno-metodologicznej nauki. Jeden z problemów tych dyskusji dotyczy ogólnej teorii nauki, a mówiąc dokładniej: chodzi o wyjaśnienie, czy w rzeczywistości istnieje jedna koncepcja nauki w ogóle, czy jest ich więcej<sup>1</sup>. Ten ogólnometodologiczny problem nie jest bez znaczenia dla konkretnych dyscyplin naukowych, gdyż — jak wiemy — metodologia nauk na każdej z nich wyciska w pewien sposób swe piętno. Ogólnie można powiedzieć, że tradycyjna metodologia bardziej opowiadała się za jednym modelem nauki dla wszystkich dyscyplin. Dziś natomiast można dostrzec tendencje nie tylko do opracowania różnych modeli nauki dla kilku przedmiotowo zbieżnych dyscyplin — np. teorie nauk logiczno-matematycznych, przyrodniczo-technicznych, humanistycznych, filozoficznych — ale także do uprawomocnienia pluralizmu teorii w ramach konkretnych dyscyplin naukowych.

Oczywiście, nie jest to jedyny powód coraz częstszego zjawiska pluralizmu teorii czy struktur różnych dyscyplin naukowych. Jest on niewątpliwie także wynikiem metodologicznych badań w ramach konkretnych dyscyplin, które dążą do ubogacenia i pełniejszego ujmowania swych teorii. Pewną ilustracją tego stanu rzeczy może być także teologia, w której dziś odchodzi się od metodologicznie dość jednolitej tradycyjnej koncepcji teologii, bazującej na metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej. Zrozumiałe jest to o tyle, że teologia zbudowana na tej metafizyce interpretowała wszystkie zdarzenia zbawcze statycznie, starając się dotrzeć do ich natury, istoty, a pomijała ich wymiar historyczno-egzystencjalny. Wyzolowana z kontekstu historiozbawczych relacji nie tylko robiła wrażenie jakiejś jednorazowej syntezy wertykalno-ontologicznej Boga i człowieka<sup>2</sup>, ale okazała się także zbyt jednostronna, nieadekwatna do źródeł oraz nie dostosowana do mentalności człowieka współczesnego, formowanej przez takie prądy umysłowe, jak: egzystencjalizm, neokantyzm, fenomenologia itp. Ponadto w związku z powrotem do źródeł, teologią śmierci Boga i filozofią analityczną (języka) coraz częściej mówi się o

---

<sup>1</sup> S. Kamiński. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Wyd. 2. Lublin 1970 s. 210-247.

<sup>2</sup> A. Nossol. *Chrystologia egzystencjalna*. RTK 22:1975 z. 2 s. 78 n.

„końcu metafizyki” w teologii, wejściu w erę pometafizyczną, a w konsekwencji o teologii niemetafizycznej, która ujmuje swój przedmiot w perspektywie historii i eschatologii<sup>3</sup>.

Zwrot ku Biblii oraz interpretowanie zbawczych wydarzeń w kategoriach historii dają podstawę do wielorakiego ujmowania teologii. Stąd mówi się dziś o teologii egzystencjalnej, transcendentalno-antropologicznej, personalistycznej, politycznej, historiozbawczej, o teologii ujmowanej w kategoriach przyszłości, wolności itp. Nie stanowią one jakichś odrębnych traktatów teologicznych, ale są zasadami hermeneutycznymi, według których należałoby interpretować całą teologię. Siłą rzeczy teologia przestaje dziś być jedna, a staje się wieloraka, pluralna<sup>4</sup>.

Wobec wymienionych wyżej zjawisk (a przykłady pluralizmu w różnych dyscyplinach można by mnożyć) warto postawić pytanie o możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej, która jak wiemy, od dawna poszukuje swojego modelu epistemologiczno-metodologicznego. Całość rozważań, z konieczności bardzo skrótowych, zostanie ujęta jako: 1° poszukiwanie modelu apologetyki, 2° wieloraki rozwój myśli apologetycznej, 3° potrzeba i wartość ujęć pluralistycznych w teologii fundamentalnej.

## I. POSZUKIWANIE METODOLOGICZNEGO MODELU APOLOGETYKI

Można powiedzieć, że teologia fundamentalna rozumiana jako metodyczna refleksja nad podstawami wiary od początku swego istnienia jest w trakcie poszukiwania własnego metodologicznego kształtu<sup>5</sup>. Według nowszych badań (Gössmann, Gogolewski, Bouillard i in.) naukową formę nadał jej J. S. Drey, który pierwszy opracował teoretyczne założenia apologetyki. Określił on przedmiot materialny apologetyki, którym jest fakt chrześcijaństwa jako historyczne zjawisko,

<sup>3</sup> C. Geffré. *Un nouvel âge de la théologie*. Paris 1972 s. 67 nn. Por. cały rozdział: „Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique” (s. 67-81).

<sup>4</sup> „Nous sommes entrés dans un temps où la théologie se présente au pluriel, sous le signe de la diversité et du changement” (P. A. Liégé. *Une théorie de la praxis de l'Eglise*. „Le point théologique” 1:1971 s. 70); „Face à cette double tendance, je dirais qu'il faudra de plus en plus dans l'Eglise accepter le pluralisme théologique comme un fait inévitable [...] la théologie de l'avenir sera nécessairement une théologie pluraliste” (C. Geffré. *Déclin ou renouveau de la théologie dogmatique?* Tamże s. 26). Pluralizm w teologii jest dziś szczególnie widoczny w niektórych traktatach teologicznych, np Nossol (jw. s. 73-88) w obecnej chrystologii wyróżnia cztery jej ujęcia: chrystologia uniwersalno-teologiczna, transcendentalno-antropologiczna, personalistyczno-historyczna i pneumatyczno-eschatologiczna.

<sup>5</sup> „[...] la théologie fondamentale n'a pas encore définitivement trouvé son organisation et sa structure” (H. Holestain. *La théologie fondamentale depuis 1945*. AnTh 11:1950 s. 136). Tego typu opinie powtarzają się regularnie. Por. A. de Bovis. *Bulletin apologétique*. RSR 43:1955 s. 599; N. Dumas. *Les problèmes et le statut de l'apologétique*. RSPT 43:1955 s. 651; Geffré. *Déclin ou renouveau* s. 17. Por. cały rozdział: „L'orientation nouvelle de la théologie fondamentale” (s. 17-42).

stanowiące korelat indywidualnej świadomości religijnej. Przedmiotem zaś formalnym apologetyki jest w jego ujęciu specyficzny charakter chrześcijaństwa jako religii objawionej, odróżniający ją od wszystkich innych religii. Apologetyka w swoich badaniach winna się posługiwać metodą filozoficzno-historyczną<sup>6</sup>. Pomijając fakt, że ta filozoficzna koncepcja apologetyki była nie dostrzegana w owym okresie — jak zresztą niemal cała szkoła tybińska, którą odkrył dopiero w latach trzydziestych naszego stulecia J. Geiselmann — należy stwierdzić, że jest ona pierwszą naukową teorią apologetyki określającą wyraźnie istotne momenty teoriiotwórcze tej dyscypliny. Z wyżej wspomnianej racji nie wywarła ona większego wpływu na rozwój apologetyki.

Pewien wpływ na ukształtowanie się modelu apologetyki wywarł Sobór Watykański I. Na podstawie jego doktryny, zwłaszcza dotyczącej wiary i jej roli w poznaniu religijnym, a także cudu<sup>7</sup>, ukształtował się częściowo inny pogląd na metodologiczny status apologetyki, według którego apologetyka należy do dyscyplin teologicznych, choć jest od nich odrębna ze względu na cel i metodę, jaką się posługuje. Celem apologetyki jest uzasadnienie podstaw wiary oraz obrona depozytu objawienia. Uzasadnienie apologetyczne dokonuje się na drodze racjonalnej analizy cudów i prorocत्व oraz historycznej analizy faktów eklezjologicznych. Tak pojęta apologetyka stała się dyscypliną o charakterze obiektywnym i historycznym<sup>8</sup>. Apologetyka ta w literaturze przedmiotu jest określana mianem apologetyki tradycyjnej, a zarzuty pod jej adresem są dobrze znane.

Idący po linii apologetyki tradycyjnej A. Gardeil stworzył system apologetyki zwany apologetyką intelektualistyczną. Ustalił on wyraźnie przedmiot formalny apologetyki, którym jest racjonalna wiarogodność dogmatu chrześcijańskiego<sup>9</sup>. Na tej podstawie określił apologetykę jako doktrynę o wiarogodności<sup>10</sup>. Powiązanie wiarogodności z apologetyką jest największym osiągnięciem apologetycznej myśli Gardeila i na stałe weszło do teorii apologetyki. Ponadto apologetyka naukowa, podobnie jak wszystkie inne dyscypliny, powinna posiadać zwarty system argumentacyjny, który odpowiadałby krytycznym wymogom nauki. Apologetyka — według Gardeila — spełnia te naukowe wymogi, gdyż w dowodzeniu wychodzi z faktów poznawalnych racjonalnie (cuda, prorocत्व), które analizuje w sposób racjonalny, a we wnioskach stosuje prawa logiki i konieczne zasady metafizyczne<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Por. T. Gogolewski. *Jezus Chrystus i Jego Kościół według J. S. Dreya*. STV 9:1971 nr 1 s. 360-366; H. Bouillard. *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*. „Le point théologique” 2:1972 s. 11, 13 n.

<sup>7</sup> Denz 1789, 1790, 1794, 1813.

<sup>8</sup> S. Nagy. *Apologetyka czy teologia fundamentalna*. RTK 19:1972 z. 2 s. 115 n.

<sup>9</sup> „L'apologétique a pour objet propre d'établir la crédibilité naturelle du dogme catholique” (*La crédibilité et l'apologétique*. Ed. 2. Paris 1912 s. 138).

<sup>10</sup> Tamże s. 212.

<sup>11</sup> Tamże s. 159. Por. cały II rozdz., w którym autor bada warunki uprawiania apologetyki naukowej.

Krytyka naukowa, obok niewątpliwych zasług, wykazała pewne braki apologetyki Gardeila. Zarzuca się autorowi, że zbyt jednostronnie określił przedmiot formalny apologetyki jako racjonalną wiarogodność, a pominął w swych rozważaniach uwarunkowania podmiotu, uznając je za nienaukowe. Prowadzi to do braku zgodności między wiarogodnością racjonalną a wiarogodnością przeżywaną przez wierzącego. Z tego względu apologetyka intelektualistyczna, jaką stworzył Gardeil, nie może być w pełni skuteczna. Dziś niemal wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że w powstaniu sądu wiarogodności biorą udział nie tylko czynniki intelektualne, ale i pozaintelektualne<sup>12</sup>. Mimo wskazanych braków apologetyka intelektualistyczna była powszechnie przyjmowana, zwłaszcza w opracowaniach podręcznikowych, a nawet uzyskała prawną aprobatę urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Wielką dyskusję nad apologetyką tradycyjną wywołał — idąc za Pascalem, Newmanem, Gratyem, Dechampsem, Boutroux — uczeń Ollé Laprune'a, M. Blondel. Punktem wyjścia w dyskusji nad teorią apologetyki była dla niego filozofia immanentna. Opierając się na kantowskim subiektywizmie, zajął krytyczne stanowisko wobec filozofii racjonalistycznej, a filozofii przez siebie uprawianej nadał nastawienie apologetyczne<sup>13</sup>. W zasadzie nie odrzucał apologetyki tradycyjnej, stwierdzał tylko jej praktyczną niewystarczalność i dlatego chciał ją uzupełnić elementami podmiotowymi. Apologetykę swą oparł na analizie psychofizycznej struktury człowieka, a właściwie jego działania. Pozwala ona wykryć istnienie w człowieku dążeń bytowych, których nie może on zaspokoić w rzeczywistości doczesnej. To właśnie może go skłonić do zainteresowania się religią objawioną jako dobrem, jako realnym dopełnieniem jego struktury. W tym ma pomóc człowiekowi apologetyka, która powinna ukazywać mu pierwiastki dobra tkwiące w objawieniu. Dopiero na następnym etapie istnieje możliwość uprawiania apologetyki obiektywnej, badającej fakt zewnętrzny w stosunku do immanentnej egzystencji ludzkiej<sup>14</sup>.

Apologetyczna myśl Blondela nie jest jeszcze wyczerpująco poznana, zawsze budziła i budzi wiele kontrowersji wśród badaczy. Niemniej z dzisiejszej perspektywy można stwierdzić, że wywarła ona znaczny wpływ na rozwój apologetyki. Ważkim osiągnięciem apologetyki immanentnej, inaczej zwanej woluntarystyczną, było zwrócenie uwagi na konieczność przygotowania podmiotu na przyjęcie objawienia, co pomijała apologetyka klasyczna. Jednakże Blondel przeakcentował udział elementów podmiotowych, ujmując chrześcijaństwo tylko pod kątem *appetibilitas*, co w efekcie daje znów ujęcie jednostronne<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> E. Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki*. RTK 11: 1964 z. 2 s. 6; R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*. Ed. 3. Louvain 1958 s. 429 n.; Bouillard, jw. s. 17 n.

<sup>13</sup> Por. C. Cristani. *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*. Paris 1957 s. 89 nn.; Aubert, jw. s. 277 n.; J. Schmitz. *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*. W: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Bd. 2. Freiburg 1969 s. 205 n.

<sup>14</sup> Por. Bouillard, jw. s. 18 nn.; Schmitz, jw. s. 206 i in.; Aubert, jw. s. 279 i in.

<sup>15</sup> Kopeć, jw. s. 6 n.; Schmitz, jw. s. 207; C. Geffré. *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*. Conc 1969 nr 6-10 s. 14.

Na zbytnią jednostronność ujęć dotychczasowej apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej zwrócił uwagę A. E. Poulpiquet. Słusznie zauważył, że są one nieskuteczne w uzasadnieniu nadprzyrodzonego charakteru objawienia. Zadanie to może lepiej spełnić apologetyka, która połączy w sobie elementy wewnętrzne — subiektywne i zewnętrzne — obiektywne. Mając to na uwadze stworzył tzw. apologetykę integralną. Wiara — według niego — pod względem formalnym jest rzeczywistością poznawczą (aktem intelektu), zaś pod względem psychicznej determinacji — aktem woli. Zatem zadaniem apologetyki winno być przygotowanie nie tylko intelektu, ale — i to przede wszystkim — woli, która w genezie wiary ma decydujące znaczenie. To właśnie stanowi przedmiot formalny apologetyki Poulpiqueta. W związku z takim ujęciem przedmiotu apologetyka winna z jednej strony usuwać psychiczne przeszkody wobec wiary, z drugiej natomiast pobudzać i skłaniać wolę do pragnienia wiary. Na tej podstawie definiuje on apologetykę jako systematyczne poznanie wiarogodności i wartości chrześcijaństwa<sup>16</sup>.

Apologetyka integralna Poulpiqueta, o ile z punktu widzenia psychologicznego jest dość wszechstronna, to — jak słusznie zauważa W. Kwiatkowski — z punktu widzenia historycznego i teologicznego jest niepełna, gdyż: sposób ujęcia wiarogodności i wartości nie prowadzi jeszcze do chrześcijaństwa historycznego, ukazując je raczej jako rzeczywistość fakultatywną, tak dla rozumu, jak i dla woli; nie ma w tym ujęciu formalnej jedności, w świetle której należałoby badać i systematyzować materiał apologetyczny<sup>17</sup>. Mimo tych braków integralna apologetyka Poulpiqueta wytycza drogę dla dalszych badań, które — jak się okazuje — idą właśnie w tym kierunku<sup>18</sup>.

Już z dokonanego powyżej, z konieczności skrótowego, przeglądu apologetycznej myśli XIX i początków XX w. widać, że trudno byłoby powiedzieć, iż istniała tylko jedna apologetyka. Takie wrażenie może powodować kursujące obiegowe pojęcie „apologetyka tradycyjna”, które faktycznie oznacza tylko jeden z jej modeli — co prawda będący przedmiotem nauczania uniwersyteckiego — a które nie obejmuje całości dotychczasowego dorobku apologetycznego. Wyrażenie to nie tylko nie jest ścisłe, ale i nie odpowiada rzeczywistości historycznego rozwoju apologetyki. W rzeczywistości istnieją różne koncepcje apologetyki, nie dające się sprowadzić do wspólnego mianownika apologetyki tradycyjnej. Może trudno

<sup>16</sup> A. Poulpiquet. *L'objet intégral de l'apologétique*. Paris 1912.

<sup>17</sup> *Apologetyka totalna*. T. 1. Wyd. 3. Warszawa 1961 s. 144.

<sup>18</sup> Ilustrację tych tendencji podał m. in. Schmitz, który w cytowanej już pracy po omówieniu apologetyki tradycyjnej poglądy autorów XX w. piszących przed II wojną światową omawia pod wspólnym tytułem: „Beiträge zur integralen Apologetik” (s. 203-220). W przeglądzie dotychczasowych koncepcji apologetyki pomija się poglądy dowartościowujące niektóre elementy teorii apologetyki, stąd też nie jest on kompletny. Wyodrębniono tylko te najważniejsze ujęcia, ze względu na to, że stanowią one oryginalne koncepcje, jak i ze względu na obrany tok rozważań. W pierwszej połowie XX w. podstawy nowego ujęcia apologetyki opracowują jeszcze E. Masure, W. Kwiatkowski i personalisci (Mouroux, Guardini), ale ze względu na to, że ich poglądy zostały dopracowane po II wojnie, omówi się je w zasadniczej części artykułu.

byłoby mówić, że faktycznie istniał pluralizm ujęć apologetyki, gdyż ten wymaga uznania możliwości równoczesnego istnienia różnych ujęć tej dyscypliny. Jedno można z pewnością stwierdzić, że istniały różne systemy apologetyki, posiadające niewątpliwie pewne swe wartości, których nie posiadała apologetyka stosowana<sup>19</sup>; oraz że próby budowania syntezy tych ujęć nie dały zadowalających rezultatów. Ta uwaga może dać pewną wskazówkę w kierunku pluralizmu.

Wspomniano co prawda powyżej, że dalszy rozwój myśli apologetycznej idzie w kierunku budowania apologetyki integralnej, ale nie znaczy to, że wszystkie wysiłki idą w kierunku jednolitego opracowania elementów teorii apologetyki, które w efekcie pozwoliłyby zbudować jeden uniwersalny jej model. W rzeczywistości próby te są różnorodne, nie dające się sprowadzić do wspólnego mianownika, ponieważ są one formowane pod wpływem różnorodnych przyczyn i poszczególne elementy teorii twórcze apologetyki są ujmowane w różnych aspektach.

## II. WIELOKIERUNKOWY ROZWÓJ MYŚLI APOLOGETYCZNEJ I MOŻLIWOŚĆ PLURALIZMU

Ten wielokierunkowy rozwój myśli apologetycznej, głównie w literaturze powojennej, jest uwarunkowany zarówno przyczynami zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi. Przyczyny zewnętrzne to przede wszystkim szeroki kontekst nauk pokrewnych apologetyce, których ustawiczny rozwój wywiera pewne reperkusje na kształtowanie się modelu czy modeli apologetyki. Zresztą zjawisko współprzenikania się różnych dyscyplin jest znane we wszystkich naukach. Nie ma nauk wyizolowanych, hermetycznie zamkniętych na osiągnięcia nauk pokrewnych, sąsiedzkich (dziś raczej unika się wyrażenia „nauki pomocnicze”, gdyż w ten sposób odmawiałoby się im racji samodzielnego istnienia) i rozwijających się tylko wsobnie. Jeśli idzie o przyczyny wewnętrzne, to stanowią je dopracowywane istotne elementy teorii apologetyki, które w efekcie są ujmowane w różnych kategoriach. Ma się tu na uwadze dwie główne determinanty teorii twórcze, a mianowicie: pojęcie wiarygodności oraz przedmiot apologetyki. Pominie się tu rozważania o metodzie, a to przede wszystkim dlatego, że w zasadzie metoda jest zależna od celu i przedmiotu. Dopiero po opracowaniu tych zagadnień i stworzeniu przynajmniej ogólnego zarysu zwartych teorii apologetyki można dobierać odpowiednie metody, czy to z już istniejących, czy też ewentualnie konstruować nowe, stosowne do sposobu ujmowania celu i przedmiotu apologetyki.

<sup>19</sup> Termin ten jest zapożyczony od J. Myśkowa (*Apologetyka stosowana w zarysie*. Warszawa 1973).

## 1. Uwarunkowania wielokierunkowego rozwoju apologetyki

Apologetyka w uzasadnianiu swych tez korzysta z dorobku dyscyplin pokrewnych. Siłą rzeczy przemiany, jakie się w nich dokonują, wywierają wielki wpływ na rewizję dotychczasowych jej ujęć i w sposób ogólny wytyczają dalszy kierunek rozwoju. Chodzi tu przede wszystkim o współczesne kierunki filozoficzne, antropologię, nauki biblijne, historię, nauki religioznawcze, teologiczne oraz ekumenizm<sup>20</sup>.

Nowa myśl apologetyczna kształtuje się w innym klimacie myślowym niż dotychczasowa. W filozofii doszły do głosu prądy o zabarwieniu subiektywnym, takie jak: kantyzm, egzystencjalizm, fenomenologia, które przenoszą zainteresowania filozoficzne w wewnętrzną sferę myśli człowieka. Proces poznawania rozpoczyna się nie tyle od rzeczywistości pozapodmiotowej, ile od tego, co jest dane w świadomości człowieka. W efekcie narasta niechęć do myślenia spekulatywnego i abstrakcyjnego. Mentalność człowieka współczesnego jest również formowana przez współczesne koncepcje nauki i poznania naukowego, zwłaszcza przez pozytywizm, neopoztywizm i scjentyzm, które całość wiedzy zamykają w granicach nauk empirycznych<sup>21</sup>.

Nic dziwnego, że apologetyka typu tradycyjnego czy intelektualistycznego, będąca długo przedmiotem uniwersyteckiego nauczania, a uformowana w okresie racjonalizmu, nie odpowiada już mentalności człowieka współczesnego. W świetle zmian zachodzących w mentalności człowieka współczesnego słuszność wiary należałoby uzasadniać raczej motywami wewnętrznymi, subiektywnymi, osobowymi. Stąd może też płynąć inspiracja w kierunku apologetyki bardziej subiektywnej i immanentnej, czy nawet osobowej.

Także współczesny rozwój antropologii, zarówno filozoficznej jak i teologicznej, nie pozostaje bez wpływu na apologetykę. Dotychczasowe poglądy dotyczące człowieka bazowały na Tomaszowej metafizyce i akcentowały szczególnie ludzką „naturę”, a w niej głównie rozum. W efekcie złożony byt ludzki ujmowano statycznie, esencjalnie, pomijając momenty dynamiczne i egzystencjalne<sup>22</sup>. Niejako na zasadzie reakcji w refleksji filozoficznej i w innych studiach o człowieku zaczęto

<sup>20</sup> To zagadnienie zostało gruntowniej omówione gdzie indziej (por. M. Rusecki. *Przyczyny kryzysu apologetyki*. RTK 20:1972 s. 41-63), dlatego w tym miejscu ograniczymy się tylko do wskazania istotnych momentów tego, co warunkuje ów rozwój, odsyłając równocześnie do stosownej literatury.

<sup>21</sup> Wyczerpujące omówienie tychże zagadnień znajdzie czytelnik w: *De Deo in philosophia S. Thomas et in hodierna philosophia. Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*. Vol. 1. Romae 1965; Vol. 2. Romae 1966. Por. też: J. B. Metz. *L'Eglise et le monde*. W: *Théologie d'aujourd'hui et demain*. Paris 1967 s. 139-154; tenże. *Zukunft des Glaubens in einer homilisierten Welt*. W: *Welt-Verständnis im Glauben*. Mainz 1965 s. 45-62; H. Walgrave. *Parole de Dieu et existence*. Tournai-Paris 1967.

<sup>22</sup> E. Gilson. *De la notion d'être divin dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. W: *De Deo* vol. 1 s. 114 n.

podkreślać jego aspekty „niemetafizyczne”. Egzystencjalne, fenomenologiczne i personalistyczne podejście do człowieka, uwzględniające osiągnięcia psychologii i socjologii, dało podstawy do wyeksponowania wartości i godności osoby ludzkiej z jej egzystencjalno-historycznym wymiarem. Stała się ona niejako punktem odniesienia wszystkiego<sup>23</sup>. Do podobnych rezultatów doszła również antropologia biblijna i teologiczna, podkreślająca nadto udział człowieka w procesie objawienia.

W świetle antropologii współczesnej potwierdza się wcześniejsze twierdzenie o niewystarczalności apologetyki typu obiektywistycznego, która swój cel chciała osiągnąć za pomocą kryteriów wyłącznie zewnętrznych. Dziś już — biorąc pod uwagę aktualne badania antropologiczne — nie wystarczy nawet, by apologetyka przygotowywała podmiot na przyjęcia objawienia, ale winna podkreślać jego aktywny udział w procesie objawienia, a objawienie rozważać w relacji do człowieka. To skłania niektórych teologów do formułowania postulatu personalistycznej, a nawet antropocentrycznej orientacji teologii fundamentalnej.

Innym wyznacznikiem obecnego stanu badań nad teorią apologetyki są szybko rozwijające się nauki biblijne. Zastosowanie do badań biblijnych metody historii form literackich pozwoliło zrewidować dotychczasowy pogląd na charakter Pisma św. Wykrycie kerygmy pierwotnej wysunęło na czoło problemów biblijnych zagadnienie właściwej reinterpretacji słów i czynów Jezusa. W ramach nauk biblijnych duże znaczenie dla apologetyki mają rozwijająca się hermeneutyka i teologia biblijna. Ta ostatnia ujmuje objawienie w kategoriach historii zbawienia, realizującej się jako jedyny w swoim rodzaju dialog Boga z człowiekiem, i ukazuje ciągłość tej historii, w której Bóg „wypowiada się” poprzez różnego rodzaju znaki dostępne dla percepcji człowieka. Wyeksponowała ona także pojęcie historii, podkreślając, że zbawcze dzieło Boga dokonało się w historii i poprzez historię zarówno w fazie początkowej (dzieje narodu wybranego), jak i w fazie ostatecznej, którą stanowi tajemnica Boga wkraczającego w dzieje ludzkości w historycznej osobie Jezusa Chrystusa, oraz elementy osobowe tkwiące w objawieniu. Ponadto pod wpływem badań biblijnych zrewidowano wszystkie podstawowe pojęcia, którymi operuje apologetyka<sup>24</sup>.

W kontekście współczesnych studiów biblijnych apologetyka nie może być teoretyczną, filozoficzno-historyczną (w sensie wyłącznie racjonalistycznym) dyscypliną, oderwaną od źródeł biblijnych, ale dyscypliną rozwijającą się na ich

<sup>23</sup> J. Girardi. *Athéisme et théisme face au problème de la valeur absolue de l'homme*. W: *De Deo* vol. 1 s. 93 nn.; C. Moeller. *Le renouveau de la doctrine de l'homme*. W: *La théologie de renouveau*. T. 1. Montréal 1968 s. 211-247; J. Mouroux. *Sens chrétienne de l'homme*. Paris 1953; H. U. von Balthasar. *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Bruges-Paris 1958.

<sup>24</sup> Z bardziej znanych prac można by tu wymienić: F. Ceuppens. *Theologia biblica*. Vol. 1-5. Romae-Taurini 1938-1948; M. Meinertz. *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1-2. Bonn 1950; R. Schnackenburg. *Neutestamentliches Theologie. Der Stand der Forschung*. München 1963; D. Stanley. *Fait, Reason and the Gospels*. Vestminster-Maryland 1963; X. Léon-Dufour. *Les évangiles et l'histoire de Jésus*. Paris 1963 oraz omawiające zastosowanie wyników egzegezy biblijnej do apologetyki: Kopeć, jw.; E. Dulles. *Apologetics and the Biblical Christ*. Woodstock 1964.



podstawie. Wyeksponowane przez nauki biblijne rysy personalistyczne i historiozbawcze objawienia dają podstawę do ujmowania apologetyki w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych.

Odrębną grupę nauk wywierających znaczny wpływ na status apologetyki stanowi religioznawstwo. Szczególnie duże znaczenie dla apologetyki mają osiągnięcia z zakresu psychologii i historii religii. Dzięki zastosowaniu tzw. psychologii strukturalnej (Girgenson, Gruehn) — która rzeczywistość psychiczną człowieka ujmuje całościowo, w przeciwieństwie do tzw. psychologii atomistycznej<sup>25</sup> — do badań nad przeżyciem religijnym stwierdzono jego rys totalny (angażuje całego człowieka) i intencjonalny. To z kolei dało podstawy do ustalenia, że rzeczywistość psychiczna w przeżyciu religijnym człowieka pod względem intencjonalnym posiada cechy transsubiektywne, transcendentne i osobowe; w efekcie, że przedmiotem przeżycia religijnego jest najwyższa wartość — *Sanctum*. Wyniki psychologii religii na innej płaszczyźnie potwierdza historia religii wraz z prehistorią i etnologią religii oraz porównawczą historią religii, które ustaliły, że przedmiotem każdej religii jest Bóg osobowy, oraz stwierdziły powszechność zjawiska religii. Bliższe cechy tego przedmiotu ustala fenomenologia religii, a filozofia religii podaje ostateczne przyczyny zjawiska religii<sup>26</sup>.

Osiągnięcia nauk religioznawczych stwarzają również podstawy do przebudowy apologetyki, a przede wszystkim do pełniejszego ujęcia aktu wiary — jako przeżycia *par excellence* religijnego, które angażuje całego człowieka, oraz do ujęcia przedmiotu formalnego w aspekcie aksjologicznym. Te stwierdzenia, a zwłaszcza ostatnie, oraz wykrycie przez psychologię i historię religii rysu apologetycznego w przeżyciu religijnym dają podstawę do ujęcia apologetyki w aspekcie religioznawczym, co zresztą zrealizował W. Kwiatkowski.

Apologetyka zawsze pozostawała w bliskich związkach z teologią. Często była i jest zaliczana do dyscyplin teologicznych, a jednym z jej zadań jest budowanie metodologicznych podstaw teologii. Nic więc dziwnego, że zmiany zachodzące na terenie nauk teologicznych w szczególny sposób odbijają się na apologetyce. W ostatnich latach teologia również znalazła się w pewnym impasie i szuka swego kształtu metodologicznego. Kształtowana niemal w tym samym kontekście nauk pokrewnych, w tym samym klimacie kulturowym co i apologetyka, musiała odejść od koncepcji klasycznej, opartej na metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej, jako nie dostosowanej do mentalności człowieka współczesnego (apologetyka podziela z nią swój los). W następstwie nowszych poszukiwań ogólnie można powiedzieć, że przedmiot teologii uległ znacznemu rozszerzeniu: nie jest już nim tylko objawienie,

<sup>25</sup> Kwiatkowski, jw. t. 1 s. 25-40; tenże. *Wyniki badań eksperymentalnych w psychologii religii za okres ostatnich 50 lat*. CT 29:1958 s. 178-268.

<sup>26</sup> Tenże. *Apologetyka totalna* t. 1 s. 25-40; J. Myśków. *Apologetyka a religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów*. SW 3:1966 s. 185-215.

lecz cała rzeczywistość ludzka, czyli cała historia zbawienia<sup>27</sup>. Wobec tego zadaniem apologetyki byłoby stwierdzenie faktyczności historii zbawienia. Ze względu na to, że — jak wspomniano we wstępie niniejszego artykułu — teologia chce dziś być również pluralna, niektórzy przypisują apologetyce zadanie wypracowania podstaw takiego właśnie aspektowego ujęcia teologii. W tym sensie apologetyka stawałaby się specyficznym wymiarem poszczególnych ujęć teologii<sup>28</sup>, a zatem sama powinna być dyscypliną teologiczną.

Wreszcie w charakterze uwagi końcowej rozważań dotyczących uwarunkowań rozwoju apologetyki należy wspomnieć choćby jednym zdaniem o wpływie ekumenizmu na apologetykę. Ekumenizm, który jest dziś specyficznym wymiarem całej teologii<sup>29</sup> i przedmiotem dążeń Kościoła, definitywnie eliminuje negatywne zadanie starej apologetyki: „obrony za wszelką cenę” W dobie ekumenizmu musi ona być zorientowana pozytywnie wobec braci rozłączonych i nastawiona dialogicznie, by we wspólnych badaniach poszukiwać pełni prawdy Bożej objawionej w historii. Być może ekumenizm, intensywnie rozwijający się we wszystkich wyznaniach chrześcijańskich, sprowokuje próbę zbudowania apologetyki interkonfesyjnej, poszukującej podstaw wiary dla wszystkich chrześcijan, co oczywiście byłoby korzystne dla całego chrześcijaństwa, ale wymagałoby przebudowy całej struktury apologetyki<sup>30</sup>.

Jak widać z powyższych rozważań, nauki pokrewne wywierają znaczny wpływ nie tylko na ujmowanie poszczególnych elementów apologetycznych, ale także na jej kształt metodologiczno-epistemologiczny. Sugestie płynące z ich strony nie są jednoznaczne w tym sensie, żeby wytyczały jeden określony typ apologetyki. Są one raczej różnorodne. Niemniej — to chyba można stwierdzić z całą pewnością — nie widać możliwości zrealizowania wszystkich postulatów płynących z nauk pokrewnych w jakimś jednym, zwartym modelu apologetyki, który równocześnie uwzględniałby najnowsze zdobycze nauk pokrewnych (bez tego grozi jej skostnienie) i uniknąłby znanych dotychczas zarzutów kierowanych pod jej adresem. Ogólnie można powiedzieć, że nauki pokrewne, z których dorobku korzysta apologetyka, w sposób przynajmniej pośredni postulują wielość jej ujęć.

<sup>27</sup> Por. C. Geffré. *Les courants actuels de la recherche en théologie*. W: Ed. C. Geffré. *Avenir de la théologie*. Paris 1968 s. 55-81; tenże. *Un nouvel âge de la théologie*; R. Latourelle. *Théologie science du salut*. Bruges—Paris 1967.

<sup>28</sup> Por. K. Rahner. *Theologie und Anthropologie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 6. Einsiedeln 1968 s. 43-65; tenże. *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*. Tamże s. 139-168; Metz. *L'Eglise et le monde*; R. Panikkar. *Méthodologie ou théologie diacritique comme théologie fondamentale*. Conc 1969 nr 46 s. 39-51.

<sup>29</sup> Por. M. Villain. *Introduction à l'oecuménisme*. Tournai 1961; G. Thils. *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*. Louvain 1959; L. Klein. *Das Ringen um die Einheit*. Trier 1967; *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (passim).

<sup>30</sup> Cz. Bartnik. *Apologetyka ekumeniczna*. RTK 20:1973 z. 2 s. 31-40.

Na rozwój każdej dyscypliny naukowej wywierają wpływ nie tylko nauki pokrewne, które dostarczają nowego „materiału” do przemyśleń nad jej strukturą, ale — i to przede wszystkim — przyczyny wewnętrzne. Krytyczna analiza dorobku myśli apologetycznej z zakresu jej teorii wykrywa pewne luki i elementy nie dopracowane, co mobilizuje badaczy do zajęcia się tymi „słabymi” punktami, by je wyeliminować. Ostatnio wiele wysiłku poświęcono sprecyzowaniu celu apologetyki i jej przedmiotowi. Ponieważ teoretycy apologetyki obierają różne punkty wyjścia i korzystają z dorobku różnych dyscyplin pokrewnych, nic dziwnego, że te dopracowywania są ujmowane w różnych kategoriach.

## 2. Różnorodne ujęcia wiarogodności

Wielorakie sformułowania celu apologetyki można w zasadzie sprowadzić do dwu: uzasadnienia racjonalnego charakteru wiary (podstaw wiary) albo racjonalnego uzasadnienia wiarogodności objawienia chrześcijańskiego. Ponieważ — jak słusznie zauważa R. Latourelle — są to tylko dwa aspekty jednej i tej samej rzeczy, gdyż racjonalne usprawiedliwienie wiary dokonuje się przez uzasadnienie wiarogodności objawienia<sup>31</sup>, można powiedzieć, że celem apologetyki jest uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego.

Sledząc współczesną literaturę apologetyczną, można w niej wyróżnić — poza intelektualistycznym rozumieniem wiarogodności, jako niepełnym, które zostanie tu pominięte — następujące jej ujęcia: semejotyczne, personalistyczne, aksjologiczne i „przeżyciowe” (subiektywne)<sup>32</sup>.

Twórcą semejotycznej koncepcji wiarogodności jest E. Masure. Punktem wyjścia w jego rozważaniach był fakt istnienia dwu odrębnych ujęć wiarogodności: intelektualistycznego i woluntarystycznego. Pierwsze podkreślało, że wiarogodność jest wynikiem dowodów spekulatywnych, drugie zaś zbyt eksponowało elementy subiektywne. Masure stara się wewnątrznie połączyć te skrajne ujęcia, stosując teorię znaku do argumentacji apologetycznej<sup>33</sup>. Pozwala mu to na nowe spojrzenie na walor argumentacyjny cudu jako głównego motywu wiarogodności. Traktując cud jako znak (rzeczywistość dwupłaszczyznowa, w której strona zewnętrzna służy do ukazania strony niewidzialnej, stanowiącej sens cudu), rewiduje pojęcie wiarogodności, do której cud prowadzi. Przede wszystkim dowartościował on elementy podmiotowe, które są związane ze zrozumieniem wewnętrznego sensu cudu. Cud

<sup>31</sup> Jw. s. 109 n.

<sup>32</sup> Pomija się tu — wyróżniane w literaturze — martyriologiczne ujęcie wiarogodności J. Guittona, a to z dwu powodów: pewnej jego zbieżności z personalistycznym rozumieniem wiarogodności oraz braku wyraźnych możliwości zbudowania na tej podstawie teorii apologetyki (przynajmniej dalsze badania nie idą w tym kierunku).

*La grand'route apologétique* Ed. 3. Paris 1939 s. 5.

jest znakiem, który przemawia do całego człowieka i domaga się od odbiorcy nie tylko zaangażowania poznawczego, ale również zajęcia egzystencjalnej postawy<sup>34</sup>. Konsekwentnie też wiarogodność, do której prowadzi zrozumienie cudu, obok elementów intelektualnych zawiera również elementy wolitywne.

Podobny punkt wyjścia jak Masure obierają personaliści. Jakkolwiek w punkcie wyjścia nie widać większych różnic, to jednak sposób rozwiązywania problemu wiarogodności w ich ujęciu jest bardziej wszechstronny. Obok bowiem prób nowego spojrzenia na walor motywacyjny cudu, w sposób zupełnie nowy podchodzą do zagadnienia aktu wiary.

Odchodząc od zbyt fizykalnego ujęcia cudu, rozpatrywanego wyłącznie na płaszczyźnie nauk przyrodniczych, które miały wyrokować o jego sile dowodowej, zwracają uwagę na znakowy charakter cudu, podkreślając bardziej jego rys religijny i osobowy: jest on znakiem Bożej osoby dla ściśle określonej osoby ludzkiej, którego celem jest zaproszenie człowieka do uczestnictwa w życiu Bożym<sup>35</sup>. Ponadto cud w ujęciu personalistów nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do objawienia, ale stanowi jego integralną część, i na tej płaszczyźnie należy rozpatrywać walor motywacyjny cudu. Oczywiście, zmodyfikowana koncepcja cudu, jako głównego motywu wiarogodności, wpływa na zmianę koncepcji wiarogodności, która idzie w kierunku jej osobowego ujęcia.

Do takiego samego ujęcia wiarogodności dochodzą też oni drogą analizy aktu wiary. W przedmiocie wiary punkt ciężkości przesunięto z prawdy czy zespołu prawd na osobę Bożą. Akt wiary ze strony człowieka zaczęto traktować nie jako czysto intelektualną afirmację określonej prawdy — jak było dotychczas — ale jako relację osobowego zawierzenia Bogu<sup>36</sup>. Konsekwentnie wiarogodność ujmują konkretnie, osobowo, przy czym płaszczyzna spekulatywno-teoretyczna nie jest kwestionowana, ale ujmowana bardziej całościowo, w kontekście osoby. Wiarogodność przestała już być właściwością prawdy rozumianej bezosobowo, a stała się właściwością świadectwa Bożego, właściwością osoby Bożej, dla której to właściwości człowiek w akcie wiary zawiera Bogu<sup>37</sup>. Tak pojętą wiarogodność

<sup>34</sup> E. Masure. *Le miracle comme signe*. RSP 43:1059 s. 273-283; tenże. *Le signe*. Paris 1953; tenże. *La grand'route apologetique* s. 33 n., 61-64 i in.

<sup>35</sup> J. Mouroux. *Discernement et discernabilité du miracle*. RPA 60:1935 s. 538-562; tenże. *Je crois en Toi*. *La rencontre avec le Dieu vivant*. Ed. 3. Paris 1965 s. 29-36; R. Guardini. *Wunder und Zeichen*. Würzburg 1959; L. Monden. *La miracle signe du salut*. Bruges 1960; E. Kopeć. *Problematyka cudu we współczesnej apologetyce*. W: *Współczesna myśl teologiczna*. Poznań 1964 s. 267-282, a zwłaszcza s. 272-275.

<sup>36</sup> Mouroux. *Je crois en Toi* s. 8, 45; A. Brunner. *Glaube und Erkenntnis*. München 1951, zwłaszcza rozdz.: „Glaube als Vertretung” (s. 50-70); Kopeć. *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla współczesnej apologetyki* s. 8-14.

<sup>37</sup> „Or, si l'objet essentiel de la foi est une personne, la crédibilité (au plan concret) n'est pas d'abord, ni simplement, la propriété d'un objet, parce que cet objet est unique et que cette formule — exacte d'ailleurs — risque d'en laisser échapper la caractéristique propre. Il faut dire que la crédibilité est la propriété mais aussi la manifestation d'une personne” (Mouroux. *Je crois en Toi* s. 62); „En d'autres

(właściwość Bożej osoby) może uchwycić tylko człowiek-osoba, a nie pojedynczo brana któraś z jego władz, gdyż tylko osoba może być partnerem dialogu z Bogiem.

Według W. Kwiatkowskiego dotychczasowe ujęcia wiarogodności (intelektualistyczne i woluntarystyczne) opierały się na tzw. psychologii atomistycznej, która zajmowała się poszczególnymi funkcjami psychiki ludzkiej, przyznając im pierwszeństwo przed całością. Dostrzega on możliwość usunięcia dotychczasowych braków opierając się na nowszej psychologii religii, która daje podstawy do opracowania wiarogodności w aspekcie totalnym i aksjologicznym<sup>38</sup>. Nowsza psychologia religii wykazała bowiem, że podmiot przeżycia religijnego (osoba ludzka) stanowi jedną, wewnętrzną zwartą całość. Wszystkie jej elementy tak są ze sobą związane, że stanowią nierozdzielne *totum*. Wszystkie władze psychiczne działają razem w kontekście całej osoby. Psychologia religii wykazała ponadto, że człowiek doświadczający przeżycia religijnego jest przekonany o rzeczywistości i prawdziwości przedmiotu, jego przeżyć (wiary), co potwierdza i historia religii. Bliżej charakter tego przeżycia określa fenomenologia religii. Opisuje ona przedmiot przeżycia religijnego, którym jest *Sanctum*, jako najwyższą wartość religijną, podkreślając równocześnie jego rys pierwotności oraz charakter intencjonalny. Filozofia religii zaś podkreśla charakter transcendentny i osobowy tej najwyższej wartości religijnej, która w sposób normatywny angażuje całego człowieka<sup>39</sup>.

Biorąc pod uwagę przedmiot i podmiot przeżycia religijnego, należy — zdaniem Kwiatkowskiego — ujmować chrześcijaństwo aksjologicznie i pod tym kątem należy je badać. Aksjologiczne ujęcie wiarogodności łączy w sobie obydwa dotychczasowe jej ujęcia. *Sanctum* bowiem jest wartością nadrzędną w stosunku do elementu prawdy oraz dobra i je implikuje. Równocześnie wiarogodność aksjologiczna posiada charakter totalny, który przejawia się zarówno w podmiocie, jak i przedmiocie.

W ujęciu aksjologicznym wiarogodność jest cechą przysługującą przeżyciu religijnemu, w którym wierzący odkrywa *Sanctum* jako swoją największą wartość. W nieco zbliżony sposób określa wiarogodność grupa teologów z K. Rahnerem na czele, dochodząca do wiarogodności chrześcijaństwa drogą analizy doświadczenia wiary<sup>40</sup>.

Zwracają oni uwagę na to, że akt wiary jest wewnętrźnie złożony z elementów apriorycznych (formalnych) i treściowych (materialnych), w czym zresztą widać

termes, parler de crédibilité cela ne veut pas dire d'abord: l'objet de foi peut et doit être cru en soi et dans l'abstrait; cela veut dire d'abord — et la formule de Mgr Meurin citée plus haut est excellente — nous pouvons et devons croire au témoignage de Dieu" (tamże s. 63).

<sup>38</sup> *Apologetyka totalna* t. 1 s. 25 nn., 140; tenże. *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego*. PS 5:1952 s. 224-237.

<sup>39</sup> *Apologetyka totalna* t. 1. s. 25-38; Myśków. *Apologetyka a religioznawstwo* s. 185-219.

<sup>40</sup> Rahner. *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute* s. 152 i in.; J. E. Smith. *Experience and God*. Oxford 1968; E. Schillebeeckx. *Intelligence de la foi et interprétation de soi*. W: *Théologie d'aujourd'hui et demain* s. 121-137.

wpływ filozofii Kanta. Wiarogodność jest uwarunkowana nie tylko przedmiotowo — treścią, w którą się wierzy, lecz także podmiotowo — samą formalną strukturą aktu wierzenia. Struktura ta domaga się, by w przeżycie wiary obok elementów intelektualnych ingerowały, jako czynniki współkonstituujące je, elementy emocjonalne i wolitywne. Dlatego autorzy tego ujęcia zdają się twierdzić, że tak jak akt wierzenia w każdym człowieku jest uwarunkowany w sposób niepowtarzalny, tak i sama wiarogodność jest uwarunkowana subiektywnie, tym bardziej że wchodzi tu w grę uwarunkowania kulturowe, historyczne, socjologiczne itp.<sup>41</sup> Przedstawiciele powyższego ujęcia wiarogodności uważają — jak ongiś Rousset — że sąd wiarogodności tkwi w samym akcie wiary. Zdaniem Rahnera wiara jest najpierw przeżywana, a dopiero później przemyślana. Owemu przeżywaniu wiary towarzyszy już jakieś przedrozumienie wiary i siebie samego, a właściwa refleksja nad aktem wiary dokonuje się później<sup>42</sup>. W trakcie tej refleksji możliwe jest uchwycenie motywów wiarogodności. Wiarogodność zatem nie jest przeżyciem odrębnym od aktu wierzenia i ujawnia się, gdy pozytywnie przejdzie on próbę krytycznej refleksji. Wiarogodność w tym ujęciu ma więc charakter subiektywny i jest właściwością przeżywania wiary. W porządku poznania ma ona charakter wtórny.

Jak wspomniano wcześniej, celem apologetyki jest uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego, dlatego też różnorodne rozumienie wiarogodności pozwoli lepiej sprecyzować specyfikę tego celu. Można chyba na podstawie wyżej stwierdzonych rozróżnień wiarogodności zaproponować takie określenia celu apologetyki: semejotyczne, personalistyczne, aksjologiczne i subiektywne (przeżyciowe) uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego<sup>43</sup>. Określenia

<sup>41</sup> Rahner. *Theologie und Anthropologie* s. 57, 59 n.; tenże. *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 7. Einsiedeln 1966 s. 57-74; J. B. Metz. *L'Eglise et le monde*. W: *Théologie d'aujourd'hui et demain* s. 139-154, zwłaszcza s. 140-144 (omówienie relacji między światem a wiarą).

<sup>42</sup> Rahner. *Theologie und Anthropologie* s. 46; Schillebeeckx, jw. s. 123 n.

<sup>43</sup> Należy tu pokrótce choćby wyjaśnić termin „uzasadnianie”, używany często na określenie celu apologetyki, który niejednokrotnie wywoływał pewne nieporozumienia. Dawniej na określenie celu używało się terminu „dowodzenie”, a nawet „udowodnienie”. Okazał się on za mocny i autorowie wolą używać pojęcia uzasadnianie, niektórzy (Gogolewski) sprawdzanie. Trzeba tu powiedzieć, że pojęcie uzasadniania jest bardzo często używane zamiennie z pojęciem o szerszym zakresie i mniej sprecyzowanej treści, a mianowicie z poznaniem. Przy tym nie chodzi o poznanie rozumiane w sensie czysto obiektywnym, ale o poznanie „zaangażowane”, osobowe, w którym oprócz percepcji poznawczej wchodzi w grę momenty wartościowania. Na tle tak szeroko rozumianego poznania używanie terminu „uzasadnianie” jest w pewnym sensie podejściem zawężającym zarówno jego przedmiot, jak i podmiot, a może nawet zubożającym ich treść. Dlatego też termin „uzasadnianie” należałoby rozumieć nie tyle w znaczeniu, jakie on posiada w teorii rozumowań w ramach ogólnej metodologii nauk, ile raczej w sensie analogicznym, jeśli nie synonimicznym, z sensem, który przysługuje wyrażeniu „poznanie”. Jeżeli autorowie chętnie go używają, to — jak się wydaje — by wskazać na pewien typ operacji myślowych zmierzających do wykazania czy ukazania, że objawienie jest godne wiary. Jakkolwiek ogólna metodologia nauk dokładnie opracowała zagadnienie uzasadniania od strony formalnej (wiarogodność tezy, świadka, historii), to od strony pragmatycznej jest ono nie dopracowane i powiązane raczej z zagadnieniem asercji.

te nie tylko dokładniej precyzują cel, ale i wskazują na typ argumentacji prowadzącej do osiągnięcia tego celu. Wydają się one tym bardziej zasadne, że argumenty apologetyczne są coraz częściej dostosowywane do odpowiednich ujęć wiarygodności, czego niestety w ramach tego artykułu nie można pokazać.

### 3. Aspektowe ujmowanie przedmiotu

Drugą determinantą teorii twórczą każdej dyscypliny naukowej jest jej przedmiot. Sposób rozumienia przedmiotu rzutuje również na koncepcję danej dyscypliny. Stąd dla teorii apologetyki problem przedmiotu nie jest bez znaczenia. Pomijając kwestie sporne dotyczące przynależności niektórych zagadnień do przedmiotu apologetyki<sup>44</sup>, jednomyślnie przyjmuje się, że stanowią go dwa fakty: fakt objawienia i fakt Kościoła. O ile w apologetyce tradycyjnej były one ujmowane jednolicie, w kategoriach intelektualistycznych, co jest dziś zresztą nie do przyjęcia, o tyle w apologetyce dzisiejszej dostrzega się tendencje do wieloaspektowego ich rozumienia. Chyba na miejscu będzie tu ogólna uwaga, że dziś w rozważaniach o objawieniu jako głównym przedmiocie apologetyki pomija się całkowicie teoretyczny traktat *de revelatione in genere*, w którym rozważano takie zagadnienia, jak pojęcie, możliwość i konieczność objawienia, jako zbyt przestarzały, którego powstanie uwarunkowane było XVIII-wiecznym racjonalizmem i deizmem, kwestionującymi samą możliwość objawienia. Autorzy współcześni koncentrują swoją uwagę na samym fakcie objawienia i implikowanym w nim fakcie Kościoła.

Śledząc współczesną literaturę dotyczącą sposobów rozumienia przedmiotu apologetyki, można w zakresie tezy chrystologicznej wyróżnić następujące tendencje ujmowania objawienia chrześcijańskiego, pomijając jego intelektualistyczne rozumienie jako zbyt jednostronne i przestarzałe: personalistyczne, znakowe, historyozbawcze, antropocentryczne i immanentne, zaś w zakresie tezy eklezjologicznej tendencje do ujmowania Kościoła w kategoriach historyozbawczych, sakramentalnych i personalistycznych. Należy tu zaznaczyć, że ujęcia te nie są całkowicie rozłączne, zawierają one wiele elementów wspólnych, można je jednak wyróżnić ze względu na główną dominantę wypowiedzi autorów.

---

Dlatego też tego terminu w apologetyce nie powinno się brać od strony formalnej. Nie ulega wątpliwości, że sprawa używania terminów „uzasadnianie” czy „poznanie” na określenie celu wymaga radykalnego dopracowania, bo żadne z nich na terenie apologetyki nie funkcjonuje jednoznacznie.

<sup>44</sup> Por. M. Rusecki. *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*. STV 13:1975 nr 2 s. 35-45.

## a) Różnorodne określenia objawienia

Zdecydowana większość autorów pod wpływem teologii biblijnej, patrystycznej, kerygmatycznej i teologii misji odchodzi od intelektualistycznej koncepcji objawienia, która akcentowała wyłącznie jego momenty noetyczne, jako niepełnej w stosunku do źródeł biblijnych, i opowiada się za jego personalistycznym ujęciem. Na podstawie analiz tekstów biblijnych stwierdzają oni, że objawienie zarówno od strony podmiotu, jak i przedmiotu ma charakter osobowy, a nie rzeczowy. Autorem objawienia jest Bóg osobowy jako źródło wszelkiego życia, od Niego pochodzi inicjatywa objawiania i jest ono aktem Jego wolnego wyboru. Także w przedmiocie objawienia dostrzegają oni rys osobowy objawienia, bowiem jego istotną treścią jest sam Bóg osobowy objawiający się w Chrystusie. Elementy osobowe widzą oni też w ukierunkowaniu objawienia na człowieka w celu nawiązania z nim przyjaznego dialogu oraz w formach jego realizacji w historii zbawienia. Objawienie zrealizowało się w Bożym działaniu w historii, w widzialnym ukazywaniu się Boga i przez Jego osobowe Słowo<sup>45</sup>.

Głównie dlatego, że objawienie zrealizowało się poprzez znaki Bożego działania w historii, spotyka się też tendencję do ujmowania całego objawienia w kategoriach znaku. Znak, jako rzeczywistość dwupłaszczyznowa, złożona z elementu faktograficznego i jego interpretacji — zdaniem zwolenników takiego ujęcia — nadaje się do wyrażenia objawienia. Bóg bowiem objawiając się w historii posługiwał się znakami czytelnymi dla człowieka i nadawał im odpowiedni sens. Poprzez nie człowiek mógł odczytać Bożą interwencję w historii i zrozumieć jej sens. Punktem kulminacyjnym objawienia jest „znak” Chrystusa, który jako wcielony Syn Boży jest znakiem Boga<sup>46</sup>.

Obok personalistycznego i znakowego interpretowania objawienia coraz częściej spotyka się jego historiozbawczą interpretację. Ujęcie to jest częściowo zbieżne z wyżej przedstawionymi, gdyż zarówno personalistyczne, jak i semejotyczne ujęcie objawienia zawiera elementy historiozbawcze, a te ostatnie występują również w poprzednich. Jednak akcent główny wydaje się być nieco inny. O ile koncepcja personalistyczna i znakowa mocniej podkreśla momenty osobowe, o tyle historiozbawcza elementy zbawcze objawienia, dokonanego w historii i przez historię dla zbawienia człowieka. Jest ono aktem Boga dokonanym w zbawczych wydarzeniach historii świętej. Historia staje się specyficznym miejscem spotkania Boga z człowiekiem, celem którego jest uczestnictwo człowieka w Bożej naturze, będące istotą zbawienia<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Por. dobrze opracowany na podstawie m. in. poglądów współczesnych personalistów artykuł E. Kopecia *Pojęcie objawienia Bożego* (W: W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny. Lublin 1965 s. 95-114). Por. też Mouroux. *Je crois en Tois* s. 21-29; R. Guardini. *Objawienie. Natura i formy objawienia*. Warszawa 1957; R. Latourelle. *Théologie de la révélation*. Ed. 2. Bruges-Paris 1966.

<sup>46</sup> R. Latourelle. *Le Christ Signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”* Gr 47:1966 s. 685-709; tenże. *Vatican II et les signes de la Révélation*. Gr 49:1968 s. 225-252.

<sup>47</sup> A. Darlap. *Fundamentaltheologie der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium Salutis. Grundriss*



We współczesnej literaturze przedmiotu można dostrzec również próby ujmowania objawienia w kategoriach antropocentrycznych. Punktem wyjścia w rozumieniu tak naświetlonego objawienia jest człowiek. Objawienie dokonało się ze względu na człowieka, dla człowieka, a nawet otrzymało swoiste ludzkie zabarwienie, ludzki wymiar. Dzieje objawienia — według Rahnera — to dzieje tego wszystkiego, co Bóg zrobił dla zbawienia człowieka, a dzieje człowieka to dzieje objawienia<sup>48</sup>.

Jako reakcja na zbyt mocne podkreślanie w dotychczasowej teologii transcendencji słowa Bożego pojawia się tendencja do opracowywania objawienia w kategoriach immanentnych. Objawienie według tego ujęcia — to nie tylko to, co Bóg objawił w przeszłości, ale to przede wszystkim jego aktualny sens zbawczy. Zawiera się on zarówno w świadomości społecznej Kościoła, jak i w przeżyciach subiektywnych osoby ludzkiej<sup>49</sup>.

## b) Fakt Kościoła w interpretacjach współczesnych

Jak wspomniano wcześniej, przedmiot apologetyki stanowią fakt Chrystusa i fakt Kościoła, ponieważ Kościół jest w pewnym sensie historycznym przedłużeniem osoby Jezusa Chrystusa. Należy zatem, po skrótowym przedstawieniu sposobów rozumienia objawienia, zasygnalizować choćby sposoby interpretowania Kościoła we współczesnej teologii.

We współczesnych naświetleniach faktu Kościoła niewątpliwie na czoło wysuwa się jego historiozbawcze ujęcie. O ile dawniej określano Kościół jako instytucję, co było stosowne do myślenia abstrakcyjno-filozoficznego, o tyle dziś zwraca się uwagę na jego religijny i wspólnotowy charakter, co jest właściwe kategoriom myślenia historycznego. Dlatego w traktacie o Kościele nie jest najważniejsza teologia władzy, ale teologia ludu Bożego. Przy tym ideę ludu bożego ujmuje się w kategoriach historiozbawczych, biblijnych. Lud ten staje się Bożym w historii i przez historię. Idea ludu Bożego dobrze wyraża dwuwymiarową strukturę Kościoła, podkreśla bowiem nie tylko aspekt widzialny, historyczny Kościoła, ale i jego element niewidzialny, zbawczy<sup>50</sup>.

Rzeczywistość Kościoła interpretuje się dziś także w kategoriach znaku czy

---

*heils geschichtlicher Dogmatik*. Bd. 1. Einsiedeln 1965 s. 3-151; H. Fries. *Offenbarung*. Tamże s. 159-238; Cz. Bartnik. *Uwagi do nauczania o władzy i ustroju Kościoła*. RTK 18:1971 z. 2 s. 21-33.

<sup>48</sup> Rahner. *Theologie und Anthropologie* s. 61 n.; L. Bakker. *Rola człowieka w objawieniu*. Conc 1966/1967 nr 1-10 s. 9-19, a zwłaszcza s. 10 n. i 16 n.; H. Verweyen. *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zu Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie*. Düsseldorf 1969 s. 227 nn. i in.

<sup>49</sup> J. Cahill. *Teologia fundamentalna naszych czasów*. Conc 1969 nr 6-10 s. 47 n. Por. Smith, jw.

<sup>50</sup> Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* rozdz. II; R. Łukaszyk. *Lud Boży w eklezjologii Vaticanum II*, RTK 16: 1969 z. 2 s. 41-62, gdzie autor omawia poglądy dotyczące nowego ujęcia Kościoła przed i po Soborze.

sakramentu, a to głównie dzięki zastosowaniu teorii znaku do rzeczywistości Kościoła. Sakrament-znak w zastosowaniu do Kościoła implikuje niejako jego dwuwymiarową strukturę. Taką właśnie strukturę posiada lud Boży Nowego Testamentu dzięki temu, że Chrystus dokonał weń nowego wcielenia po swym zmartwychwstaniu. Nie jest to wcielenie w fizyczną, jednostkową naturę ludzką, jak to miało miejsce przy wcieleniu Syna Bożego, ale wcielenie Chrystusa zmartwychwstałego (uwielbionego) w ludzką naturę społeczną, co też wskazuje na eschatyczne ukierunkowanie Kościoła. Ta wspólnota ludu Bożego w historycznych wymiarach staje się znakiem obecności Boga w świecie, dokładniej mówiąc — znakiem Chrystusa<sup>51</sup>.

Sakramentalne spojrzenie, uważające Kościół za *incarnatio continua*, uwzględnia jeszcze aspekt personalnego działania w nim Chrystusa, co staje się podstawą do personalistycznego spojrzenia na Kościół. Kościół to przede wszystkim nadal działający w nim Chrystus jako osobisty sprawca życia nadprzyrodzonego, którego znakami są sakramenty · św. i słowo Boże. Przez nie Chrystus jest zawsze zaangażowany w Kościół, który w swej strukturze widzialnej jest znakiem Jego osoby i Jego osobowego działania<sup>52</sup>.

Należy teraz zapytać, na jakiej zasadzie opiera się związek tezy chrystologicznej z eklezjologiczną, czyli wyjaśnić zagadnienie systematyzacji przedmiotu apologetyki. Jak słusznie zauważa Kwiatkowski, większość autorów łączność tę opierała na zasadzie luźnego lub też przyczynowego związku<sup>53</sup>. Zdając sobie z tego sprawę, podejmuje on próbę ujednoczenia dwu głównych zagadnień apologetycznych na podstawie chrystologicznej. W religijnej świadomości Jezusa wyróżnia dwojakiemu rodzaju świadomość: genetyczną, która dotyczy synostwa Bożego, i mesjańską (funkcyjną), która dotyczy misji Jezusa. Pierwsza z nich jest podstawą roszczeń indywidualnych, druga zaś społecznych. Oba te rodzaje roszczeń świadomości Jezusa stanowią tylko dwa aspekty jednej i tej samej idei chrystokratycznej, która nie da się sprowadzić do żadnej innej<sup>54</sup>. W niej to właśnie (idei chrystokratycznej) scala Kwiatkowski przedmiot apologetyki, którym jest zbadanie religijnej świadomości Jezusa<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Por. O. Semmelroth. *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt a. M. 1955; H. de Lubac. *Méditations sur l'Eglise*. Paris 1954; E. Schillebeeckx. *Chrystus — sakrament spotkania z Bogiem*. Kraków 1966; Cz. Bartnik. *Kościół Boży*. Lublin 1970 (skrypt), a zwłaszcza rozdz. o ludzie Bożym; S. Nagy. *Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła*. RTK 12:1965 z. 2 s. 25 nn. i in.

<sup>52</sup> Por. Mouroux. *Sens chrétienne de l'homme* s. 78 nn. i in.; tenże. *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1954 s. 195 i in.

<sup>53</sup> *Próba aksjomatyzacji materialu biblijnego w apologetyce tradycyjnej*. CT 22:1950/1951 s. 86-97, zwłaszcza s. 87; E. Gössmann. *Fundamentaltheologie und Apologetik*. W: *Was ist Theologie*. München 1966 s. 40; W. Dudek. *Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki*. CT 25:1954 s. 41 n.

<sup>54</sup> Kwiatkowski. *Próba aksjomatyzacji materialu biblijnego w apologetyce tradycyjnej* s. 88 n.; tenże. *Apologetyka totalna* t. 1 s. 140, 286 i in.

<sup>55</sup> Należy tu zaznaczyć, że Kwiatkowski, chcąc nadać apologetyce zasięg powszechny — w przeciwieństwie do ujęcia teologicznego, którego zasięg, w jego opinii, jest ograniczony — obejmujący najbardziej rozległą rzeczywistość religijną, uczynił z niej naukę religioznawczą. Apologetyka jako

Niewątpliwie pod względem powiązania obydwu tez apologetycznych połączenie ich na zasadzie implikacji wewnętrznej, zaproponowane przez Kwiatkowskiego, najdalej posuwa zagadnienie systematyzacji przedmiotu apologetyki. Wydaje się, że kolejnych podstaw do ujednoczenia przedmiotu apologetyki dostarcza współczesna myśl apologetyczna, ujmująca objawienie i Kościół historiozbawczo, semejotycznie, personalistycznie, a nawet immanentnie, choć te dwa ostatnie, a zwłaszcza ujęcie immanentne, są najmniej opracowane. Tendencje te stwarzają nowe możliwości ujednoczenia przedmiotu apologetyki, co prawda nie na zasadzie implikacji wewnętrznej, ale przynajmniej do wyrażenia ich w jednakowych kategoriach, co nie jest bez znaczenia, zwłaszcza dla uzasadnienia apologetycznego.

#### 4. *Możliwość pluralizmu apologetyki*

Należy teraz uważnie zebrać dotychczasowe rozważania i wyciągnąć z nich wnioski. Już początkowy rozwój myśli apologetycznej świadczy, że istniały wówczas *de facto* różne ujęcia apologetyki, a te będące w powszechnym użyciu nie były wcale tak doskonałe, by można było pominąć inne koncepcje bez szkody dla nich samych. Ze strony nauk pokrewnych apologetyce zdają się wypływać pod adresem teorii apologetyki następujące postulaty: nauki filozoficzne i antropologia współczesna nakłaniają, by dowartościować w argumentacji apologetycznej elementy subiektywne i osobowe, co może też wskazywać przynajmniej na pewne sugestie w kierunku apologetyki subiektywnej i osobowej, ze strony antropologii nadto w kierunku apologetyki antropocentrycznej; z nauk biblijnych wynikają pewne inspiracje ku apologetyce personalistycznej, historiozbawczej i semejotycznej; z religioznawstwa zaś ku apologetyce religioznawczej; z nauk teologicznych, by była dyscypliną teologiczną, natomiast z ekumenizmu, by posiadała wymiar ekumeniczny, dialogiczny, ale i być może, by wypracować nową apologetykę ekumeniczną.

Jeśli idzie o przyczyny wewnętrzne wielokierunkowego rozwoju apologetyki, to stwierdzono, że cel i argumentację apologetyczną ujmuje się w kategoriach semejotycznych, personalistycznych, aksjologicznych i immanentnych. Przedmiot apologetyki w zakresie tezy chrystologicznej, zajmującej się faktem objawienia, jest ujmowany personalistycznie, semejotycznie, historiozbawczo, antropocentrycznie i immanentnie, zaś w zakresie tezy eklezjologicznej — fakt Kościoła — historiozbawczo, sakramentalnie i personalistycznie.

Powstaje teraz pytanie, czy istnieje możliwość zsyntetyzowania tych różnorodnych ujęć przedmiotu formalnego i materialnego w jednej spójnej teorii apologetyki,

---

ukoronowanie nauk religioznawczych byłaby nauką o apologiach. Ze względu na praktyczną niemożliwość zrealizowania tak szeroko określonego przedmiotu ogranicza się do zbadania obrony chrześcijaństwa, która to apologia uchodzi za najlepiej rozbudowaną.

z równoczesnym uwzględnieniem najnowszych wyników nauk pokrewnych. Wydaje się, że nie. Właśnie próby takiego „syntetyzowania” sprowokowały najcięższe z punktu widzenia metodologicznego zarzuty pod adresem apologetyki. Bardziej zasadny — jak się wydaje — będzie wniosek o możliwości istnienia pluralizmu koncepcji apologetyki. Ujmowanie bowiem zarówno przedmiotu formalnego, jak i materialnego w kategoriach personalistycznych pozwala mówić o realnej możliwości istnienia apologetyki personalistycznej. Można dalej mówić na tej samej podstawie o możliwości istnienia apologetyk: semejologicznej, aksjologicznej (totalnej — ta już istnieje), historiozbawczej (należałoby tu opracować zagadnienie celu), immanentnej i być może transcendentalno-antropologicznej i ekumenicznej, choć w dwu ostatnich wypadkach istnieją tylko pewne sugestie w tym kierunku. Nie wchodząc w słuszność niektórych ewentualnych ujęć apologetyki (np. ujęcia typu immanentnego, gdyż ciągle brak jest zaufania do poznania typu subiektywnego, które zresztą na płaszczyźnie teoriopoznawczej jest jeszcze nie dopracowane), można stwierdzić realną możliwość pluralizmu teorii apologetyki.

Oczywiście, poza apologetyką totalną w wersji Kwiatkowskiego czy uzupełnioną przez J. Myśkova<sup>56</sup>, która pod względem metodologicznym jest względnie dojrzała, w pozostałych wypadkach można mówić tylko o możliwościach zbudowania apologetyki w wyżej wymienionych kategoriach, gdyż prób zbudowania teorii w odpowiednich kategoriach jeszcze nie podjęto, choć, jak widać, poszczególne elementy — niestety, nie wszystkie — są opracowane aspektowo.

Na tej podstawie można by zasygnalizować następujące koncepcje apologetyki:

— W ujęciu personalistycznym ceersonalistyczne uzasadnienie wiarogodności chrześcijaństwa. Tezę chrystologiczną stanowiłoby osobowe posłannictwo Jezusa Chrystusa zwiastującego dobrą nowinę o zbawieniu, a tezę eklezjologiczną — Kościół jako społeczne i osobowe uobecnienie misji Chrystusa (Kościół jako historyczne przedłużenie osoby Chrystusa).

— W naświetleniu historiozbawczym przedmiotem formalnym apologetyki byłoby uzasadnienie faktyczności historii zbawienia; w zakresie tezy chrystologicznej centralnym problemem byłby fakt zbawczy w Chrystusie, natomiast w eklezjologicznej — fakt zbawczy w społeczności chrześcijańskiej.

— Ujęcie znakowe miałoby na celu semejotyczne uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego; przedmiotem w tezie chrystologicznej byłby Chrystus jako znak Boga, natomiast w eklezjologicznej — Kościół jako zbawczy znak Chrystusa.

— W ujęciu immanentnym celem byłoby „przeżyciowe” (subiektywne) uzasadnienie aktu wiary chrześcijańskiej, przedmiotem — obecność Boga w indywidualnej świadomości człowieka oraz w świadomości wspólnoty kościelnej (chrześcijańskiej).

— W ujęciu religioznawczym apologetyka jest systematycznym i krytycznym poznaniem samoobrony podstaw historycznych chrystianizmu jako religii objawio-

<sup>56</sup> *Apologetyka stosowana w zarysie.*

nej z punktu widzenia aksjologicznego, zarówno w sensie przedmiotowym jak i podmiotowym<sup>57</sup>.

Oczywiście, by można było mówić o apologetykach ujmowanych w wyżej zarysowanych aspektach, należałoby wszystkie elementy teoriiwórcze opracować w odpowiednich kategoriach, by stworzyć zwarte ich teorie, bowiem istnieją ku temu realne szanse.

### III. POTRZEBA I WARTOŚĆ UJĘĆ PLURALISTYCZNYCH

Co prawda w literaturze apologetycznej jeszcze nie mówi się o pluralizmie ujęć teologii fundamentalnej — być może jest to sprawa przyszłości — niemniej na podstawie aspektowego ujmowania poszczególnych jej elementów teoriiwórczych, jak również na podstawie zarysowanych prób różnych koncepcji teologii fundamentalnej można chyba wysunąć zasadne stwierdzenie dopuszczające przynajmniej możliwość istnienia pluralizmu ujęć teorii tejże dyscypliny.

Pluralizm ujęć nie świadczy, jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać, o chaosie metodologicznym panującym na terenie teologii fundamentalnej, braku precyzji myślowej czy jej dojrzałości jako samodzielnej dyscypliny naukowej. Wydaje się, że wręcz przeciwnie — świadczy to nie tylko o ubogaceniu metodologicznej myśli teologiczno-fundamentalnej, ale także o głębszym chyba zrozumieniu istoty chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo, jako historycznie objawiona religia zbawcza, jest czymś żywym, dynamicznym, zdolnym do adaptowania się w każdym czasie, a równocześnie czymś ponadczasowym, przekraczającym ramy struktur poszczególnych epok z ich prądami umysłowymi. Podobnie też tendencji chrześcijańskiej nie da się zamknąć w ciasne ramy jednej teorii czy też w jakiś raz na zawsze ustalony schemat naukowy. Tylko wieloaspektowe badania chrześcijaństwa, a co za tym idzie, różnorodne jego teorie mogą przybliżyć odwieczną pełnię prawdy Bożej objawionej w ramach historii ludzkiej. Wydaje się, że tylko w ten sposób chrześcijaństwo rozwijające się w czasie możemy dokładniej poznawać i w efekcie otrzymywać jego pełniejszy obraz.

Tak więc jak chrześcijaństwo jest rzeczywistością żywą, rozwijającą się, dynamiczną, tak i wszystkie dyscypliny zajmujące się nim muszą się rozwijać, nie tylko modyfikując i pogłębiając swe teorie, ale także konstruując nowe, odpowiadające aktualnemu rozwojowi myśli chrześcijańskiej, by odzwierciedlić jego rzeczywisty stan. Równoległe z tymi dyscyplinami musi rozwijać się i apologetyka, która szukając podstaw chrześcijaństwa, przyjmuje nawet wieloraki kształt, by w sposób możliwie wszechstronny wyrażać podstawy chrześcijaństwa stosownie do aktualnych badań.

<sup>57</sup> Kwiatkowski. *Apologetyka totalna* t. 1 s. 152.

Podobny wniosek wypływa także z aktualnej sytuacji Kościoła, jak i z naszej kultury. Życie historyczne Kościoła i jego doświadczenia zawsze były jakimś uprzywilejowanym „miejszem” dla teologii, inspirowały jej rozwój w takim czy innym kierunku przez wskazywanie własnych zapotrzebowań. Dziś, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, można mówić o różnorodnych formach doświadczeń eklezjalnych w świecie. Siłą rzeczy muszą one wywoływać również wielorakie reperkusje w ich teoretycznych sformułowaniach. Przy tym nie będą one już chyba nigdy totalne, a raczej aspektowe, bo żadna teoria nie może objąć całości doświadczeń chrześcijańskich. Poszczególne więc teorie teologiczne czy teologiczno-fundamentalne opierające się na doświadczeniach eklezjalnych w świecie mogą ujmować jakieś fragmenty tych doświadczeń lub ich aspekty. Stąd jedna teoria nie może sobie rościć prawa do wyłączności lub do tego, że ujmie pełną prawdę. Do niej będą się zbliżać różne teorie.

Ponadto dziś nie dysponujemy jakimś totalnym systemem kultury, w którym rozwijałoby się chrześcijaństwo. Systemy te są zależne od czasu i miejsca ich rozwoju, a także od panujących w nich prądów umysłowych, które w sposób znakomity je kształtują.

Te prądy umysłowe, znajdujące swój wyraz najczęściej w filozofii, są dziś szczególnie różnorodne. Mówi się, że filozofia stała się obecnie pluralistyczna, nawet w ramach poszczególnych swych systemów czy kierunków (egzystencjalizmy, fenomenologie, strukturalizmy itp.), i — jak mówi K. Rahner — nie ma geniusza, który potrafiłby objąć całą myśl filozoficzną czy też ją zsyntetyzować<sup>58</sup>. Toteż teologia fundamentalna, korzystająca w uzasadnianiu swych tez z pojęć filozoficznych, musi mieć na uwadze ów pluralizm myśli filozoficznej i całej kultury w ogóle. Konstruując swą argumentację stosowną dla ludzi żyjących w danej kulturze, chcąc uniknąć wieloznaczności pojęć, musi korzystać z konkretnego systemu filozoficznego. Jednak poszczególne systemy filozoficzne nie wyczerpują doświadczeń całości życia, nie są po prostu wyłączne, dlatego też i systemy apologetyczne budowane na ich podstawie muszą być wielorakie. Próby skonstruowania jednej apologetyki na bazie różnych systemów filozoficznych są z góry skazane na niepowodzenie, gdyż nie może być ona koherentna, a zarzuty kierowane dotychczas pod jej adresem byłyby dalej powtarzane.

W takiej sytuacji pluralizm teologii fundamentalnych jest chyba nieunikniony. Takie bowiem podejście do problemu teologii fundamentalnej pozwala na opracowanie względnie zwartych jej teorii, które posiadałyby jednoznacznie określony cel, bardziej jednolitą i wyrażoną w jednakowych kategoriach problematykę, jednorodną argumentację, co w konsekwencji pozwoliłoby na stosowanie w jej ramach jednolitych metod badawczych. Ponadto, co z punktu widzenia epistemologicznego nie jest bez znaczenia dla teorii jako takiej, poszczególne ujęcia apologetyki charakteryzowałyby się jednolitym, a co za tym idzie — bardziej jednoznacznym językiem.

<sup>58</sup> *La réflexion théologique en philosophie*. W: tenże. *Ecrits théologique*. T. 11. Paris 1970 s. 61.

W ten sposób pluralizm ujęć teologii fundamentalnych może ją uwolnić od dotychczasowych zarzutów kierowanych pod jej adresem: niespójności i niewartości przedmiotu, jego wielowarstwowości, ujmowanej w dodatku w różnych kategoriach poznawczych, niejednolitego języka, niedojrzałości metodologicznej itp. Te wszystkie zarzuty — mimo że niejednokrotnie były wygłaszane z pozycji obcych apologetyce — były niestety uzasadnione, gdyż dopracowywano jej elementy teoriiwórcze w różnych kategoriach.

Ujęcia pluralistyczne mają ponadto tę zaletę, że z punktu widzenia metodologicznego tylko uszczegółowione systemy cechuje logiczna spójność, co pozwala na łatwiejsze wykrywanie ewentualnych luk metodologicznych. Zatem zasada pluralizmu umożliwia przeprowadzenie ścisłej krytyki faktycznie powstałych systemów, tym bardziej że właściwą krytykę naukową można przeprowadzać właściwie w ramach danego systemu. Krytyka pozasystemowa jest zawsze narażona na pewną dowolność, gdyż istnieje zawsze realne niebezpieczeństwo operowania na innej płaszczyźnie. Oceniając krytycznie wartość danej teorii apologetyki, dostrzegając nawet jej braki, łatwiej jest je wyeliminować przez dopracowanie — korzystając z najnowszych wyników innych dyscyplin — elementów jeszcze niedojrzałych. W ten sposób istnieje możliwość ciągłego doskonalenia teorii apologetyk i ich rozwoju, zmierzającego do coraz większej dojrzałości, poprawności metodologiczno-epistemologicznej oraz ich wszechstronności.

Dzięki pluralizmowi ujęć teologii fundamentalnych istnieje większa możliwość dostosowania jej do mentalności ludzi żyjących w danej kulturze. Przenoszenie koncepcji apologetyki zrodzonej w jednej kulturze w inną, zwłaszcza bez odpowiednich adaptacji, jest zawsze narażone na brak czytelności i zrozumiałości, a co za tym idzie, i skuteczności. Właśnie pluralizm ujęć teologii fundamentalnej ten problem, jak i wiele innych wspomnianych wyżej, rozwiązywałby znacznie lepiej.

## LA POSSIBILITÉ DU PLURALISME EN THÉOLOGIE FONDAMENTALE

### Résumé

Dans cet article nous sommes occupés du problème de la possibilité d'un pluralisme en théologie fondamentale. La théologie fondamentale est en trains, depuis longtemps, de rechercher son modèle méthodologique. Jusqu'à ce jour on a estimé, qu'elle possédait un modèle: l'apologétique traditionnelle. En fait les types d'apologétique étaient nombreux et différents; apologétique philosophique-historique (J. S. Drey), traditionnelle dans la ligne Vatican I, intellectualiste (A. Gardeil), immanente (M. Blondel), integrale (A. Poulpiquet). Mais plus tard on a essayé de trouver un modèle plus adapté à notre temps. L'apologétique se développe alors sous l'influence des différentes disciplines voisines comme: la philosophie, l'anthropologie, l'exégèse, la théologie, les sciences de la religion. Bien sûr il serait difficile en profitant des leur résultats d'édifier une apologétique cohérente.

Dans le pensée apologétique contemporaine le but et l'objet de l'apologétique contemporaine on exprime de différents façons. Le but on l'exprime sous la forme de justification seméiotique, personaliste, axiologique, de veçu (subiectif) de la crédibilité de la révélation chrétienne: l'objet (la révélation et

l'Eglise) en l'exprime dans les catégories suivantes: personalisme, histoire du salut, dans les catégories sémiotiques, anthropocentriques et immanentes. En raison de quoi l'auteur conclut qu'il y a place pour plusieurs modèles de théologie fondamentale: théologie fondamentale personaliste, sémiotique, historique-salvifique, axiologique et subjective (immanente). Bien sûr il faudra élaborer tous les éléments de la théorie d'apologétique dans les-mêmes catégories pour concevoir des modèles cohérents.