

Tadeusz Gogolewski

Apologetyka : Drugi Międzynarodowy Zjazd Apologetyczny

Studia Theologica Varsaviensia 6/2, 355-365

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

APOLOGETYKA

DRUGI MIĘDZYNARODOWY ZJAZD APOLOGETYCZNY

Zgodnie z decyzją powziętą na pierwszym międzynarodowym spotkaniu profesorów teologii fundamentalnej w Lowanium w 1961 r., drugi zjazd miał się zająć problematyką natury i metod tego przedmiotu¹. Zagadnienie to było poruszane już wcześniej na dwóch sesjach naukowych, jakie zwołane zostały we Francji przez zgromadzenie sulpicianów, zanim doszło do tego rodzaju spotkań w skali międzynarodowej. Warto przypomnieć tematykę tych sesji, ponieważ pozwoli ona zrozumieć lepiej dyskusję, jaka się rozwinęła na interesującym nas *symposium*.

I

Pierwsza sesja miała miejsce w Issy w lipcu 1955 r. Próbowano wówczas podać definicję apologetyki oraz ustalić, czego można się spodziewać od tej dziedziny wiedzy i jak powinien wyglądać jej całościowy rozwój². Druga sesja odbyła się w Nantes w lipcu 1961 r., na miesiąc przed pierwszym *symposium* międzynarodowym. Przedmiot jej obrad był bardziej szczegółowy: rewizja traktatu chrystologicznego w świetle wymagań współczesnej egzegezy biblijnej. Historię tej problematyki przedstawił H. Holstein SJ, profesor apologetyki na Instytucie Katolickim w Paryżu³.

1 Por. T. Gogolewski, *Pierwszy międzynarodowy zjazd apologetyczny*, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) 2, 289—296.

2 Na sesji tej wygłosili referaty: A. Chavasse, X. La Bonnardière, R. Girault. Por. N. Dunas, *Connaissance de la foi*, Paris 1963, 125; H. Buillard, *Le sens de l'Apologétique*, *Bulletin du Comité des Études Compagnie de Saint — Sulpice* 5 (1961) 311 (n° 35, octobre—décembre).

³ Por. H. Holstein, *Le problème de Jesus dans l'enseignement de l'Apologétique depuis le début du XX^e siècle*, *Bulletin du Comité des Études* 5 (1961) 327—341.

Prelegent znany był ze swojego artykułu sprzed dziesięciu laty, w którym omówił stan apologetyki naukowej po drugiej wojnie światowej⁴. Tym razem naszkicował dzieje traktatu apologetycznego *De Christo legato divino*, który na początku XX stulecia odróżniony został co do przedmiotu i metody od traktatu dogmatycznego *De Verbo incarnato*. Było to zasługą L. de Grandmaisona SJ, którego dzieło pt. *Jésus-Christ*, Paris 1927 stanowiło przez wiele lat podstawę przy nauczaniu tezy chrystologicznej we Francji. Skierowane ono było przeciwko aktualnemu wówczas modernizmowi. Po wstępnym studium źródeł autor ustawia problem Jezusa na płaszczyźnie historii i filozofii, z wykluczeniem stanowiska wiary. W tym celu analizuje najpierw „świadczenie Syna” o sobie, tj. wyrażoną przez Jezusa świadomość, iż jest wysłanym przez Ojca reformatorem i pośrednikiem. Następnie rozważa samą tajemnicę osobowości religijnej Jezusa w jej stosunku do Ojca. Z kolei bada dowody na rzecz tego „świadczenia”, tj. wypełnienie się prorocstw i dokonane przez Jezusa cuda. Osobną uwagę poświęca faktowi zmartwychwstania Jezusa, rozważanemu zgodnie z przepowiedaniem apostoelskim jako „świadczenie Ojca” o Synu. Natomiast przejście od ustalonej w ten sposób idei Mesjasza i proroka do implikowanej w deklaracjach Jezusa idei Syna Bożego wyłączył L. de Grandmaison z traktatu apologetycznego jako uzależnione od wiary.

Podobnie M. Lepin SJ w dziele pt. *Le Christ Jésus. Son existence historique et sa divinité*, Paris 1929 wystąpił przeciwko modernizmowi, a także przeciwko mitycznej teorii P. — L. Couchouda. Dlatego autor wykazuje najpierw historyczne istnienie Jezusa na podstawie analizy dokumentów, następnie zwalcza opinię A. Loisy co do mesjańskiej godności Jezusa, w końcu uzasadnia Jego bóstwo na podstawie cudów, zwłaszcza zaś cudu zmartwychwstania i cudu Kościoła.

Obu autorom zarzuca H. Holstein zbytne zaabsorbowanie problematyką mesjańskiej świadomości Jezusa podyktowane polemicznym nastawieniem wobec przeciwnika, z którym chce się podjąć walkę na jego własnym terenie. Tymczasem pojęcie Mesjasza było w ówczesnym judaizmie nieprecyzyjnie i wieloznacznie, a w samych źródłach zajmuje miejsce stosunkowo drugorzędne. Bez porównania donioślejsze są dla apologetyki oświadczenia Jezusa o swoim bóstwie.

⁴ Por. H. Holstein, *La théologie fondamentale depuis 1945*, L'année théologique 11 (1950) 133—161.

Jeszcze ściślej rozróżnił mesjańską i boską godność Jezusa H. Pinard de la Boullaye SJ, czyniąc pierwszą przedmiotem właściwej apologetyki opartej na Ewangeliach, drugą zaś opierając na analizie świadectwa Apostołów i pierwotnego Kościoła. W tym ujęciu nawet zmartwychwstanie Chrystusa zatraciło swój pierwotny charakter „świadectwa Ojca” stając się faktem czysto historycznym. Apologetyka pojęta została jako rozumowe usprawiedliwienie obowiązku wiary, czyli „nauka o wiaropowinności” (*la science de la crédentité*). Ideałowi temu pozostał H. Pinard de la Boullaye wierny także wtedy, kiedy po piętnastu latach profesury przez osiem lat (1929—1937) uzasadniał wiarę w Chrystusa i Jego Kościół jako konferencjonista w katedrze Norte-Dame w Paryżu.

Zdaniem H. Holsteina, przekonanie wymienicznych autorów, jakoby można zbudować dowód apologetyczny typu ściśle naukowego, dostępny także dla ludzi indyferentnych w sprawach wiary, było zwykłym złudzeniem. Traktat *De Christo legato divino* implikuje teorię apologetyki jako nauki o wiarogodności, tj. o rozumnym charakterze wiary (względnie o wiaropowinności, tj. o obowiązku wiary), ale tylko w funkcji wiary i przyjmując wiarę za punkt wyjścia. Z drugiej strony traktat ten wymaga uzgodnienia z osiągnięciami współczesnej egzegezy, zwłaszcza dotyczącymi roli świadectwa pierwotnego Kościoła w historycznym poznaniu Jezusa.

W celu zapoznania uczestników sesji z tymi osiągnięciami zaproszono trzech biblistów (X. Léon-Durfour SJ, P. Grelot SJ, A. George SM), którzy w pięciu referatach przedstawili zmiany, jakie zaszły w bibliistyce odnośnie do następujących kwestii: historyczne poznanie Jezusa a wiara, wypełnienie się proroctw mesjańskich, cuda Jezusa, proroctwa samego Jezusa, wypowiedzi Jezusa o sobie⁵. Na uwagę zasługują szczególnie pierwsza i ostatnia prelekcja, wygłoszone przez X. Léon-Durfoura, który wykazał, że nie tylko historyczne istnienie Jezusa, ale również jego wypowiedzi powinny być badane w perspektywie wiary apostoelskiej. Dlatego na pierwszy plan, zarówno w egzegezie jak i w apologetyce, musi być wysunięty tytuł *Syn Boży*, jaki gmina odnosiła do Jezusa,

⁵ Por. X. Léon-Durfour, *Jésus-Christ et l'historien*, Bulletin du Comité des Études 5 (1961) 342—364; P. Grelot, *L'accomplissement des Écritures en Jésus-Christ*, tamże 365—386; A. George, *Les miracles de Jésus. Les données de l'exégèse actuelle pour l'apologétique*, tamże, 387—403; *Les annonces prophétiques de Jésus*, tamże, 404—419; X. Léon-Durfour, *Ce que Jésus a dit de lui-même*, tamże 420—432.

nie zaś *Syn Człowieczy*, jakim Jezus nazwał siebie. Z kolei należy wykazać ciągłość pomiędzy wiarą pierwotnej gminy a świadomością synostwa Bożego u samego Jezusa. Podobnie trzeba i można odnaleźć ciągłość między tytułem *Chrystus*, nadawanym Jezusowi po Jego uchwaleniu, a świadomością, jaką przejawiał On sam, iż dopiero przez swoją śmierć wypełnił funkcję Mesjasza. Wreszcie istnieje ciągłość pomiędzy tytułem *Sługa Boga*, odnoszonym do Jezusa w Kościele pierwotnym z myślą o wypełnieniu się proroctwa Izjasza, a najczęściej używanym przez samego Jezusa określeniem *Syn Człowieczy*. Sam bowiem Jezus interpretował swoją ziemską egzystencję w świetle proroctwa Izjasza zmieniawszy sens wizji Danielowej z triumfalnej na zbawczą. Stąd też tytuł ten stracił rację bytu po zmartwychwstaniu Jezusa.

Z omówionymi tytułami wiąże się kwestia „mesjanicznego sekretu” Jezusa. Dotychczas przypisywano go albo metodzie pedagogicznej stosowanej przez Jezusa, albo całej ekonomii zbawienia, w której centralna rola przypada Jego zmartwychwstaniu. Tymczasem X. Léon-Durfour naświetlił „schemat apokaliptyczny”, jakiego trzymał się Jezus pragnąc przyciągnąć uwagę współczesnych na problem swojej osobowości, której nie można było zamknąć w żadnym tytule. Na wysunięciu tej decydującej kwestii kończy się zadanie egzegety i apologetyka.

Trzecią tematycznie część sesji stanowiła postulowana przez H. Holsteina teoria apologetyki, którą rozwinął H. Bouillard SJ, profesor teologii fundamentalnej na Instytucie Katolickim w Paryżu. Uczynił to aż w trzech referatach⁶. W pierwszym, wygłoszonym na rozpoczęcie sesji, wyjaśnił sens apologetyki jako nauki oraz zaproponował jej nową systematyzację, opartą na własnych wieloletnich poszukiwaniach i refleksjach. Następnie w uzupełnieniu do prelekcji biblijnych nakreślił postawę, jaką powinien zająć teolog katolicki wobec egzystencjalnej interpretacji N. Testamentu wprowadzonej przez R. Bultmanna, która wywarła pewien wpływ również na samego H. Bouillarda. Wreszcie na zakończenie sesji podał szkicowy plan wykładów z apologetyki, stanowiący uzupełnienie pierwszej prelekcji. Referaty te omawiamy osobno, na szerszym tle genezy i rozwoju poglądów autora na systematyzację apologetyki naukowej, z uwzględnieniem również prelekcji wygłoszonej na

⁶ Por. H. Bouillard, *Le sens de l'Apologétique*, tamże, 311—326; Bultmann et la théologie catholique, tamże, 433—448; *Plan d'un cours d'Apologétique*, tamże, 449—452.

ten temat na drugim międzynarodowym *symposium* apologetycznym.

II

Symposium to miało się pierwotnie odbyć w 1963 r. w Italii. Z myślą o tym — jak referuje A. M. Javierre SDB — powołany został jeszcze w Lowanium na przewodniczącego komitetu organizacyjnego G. Colombo, rzeczoznawca Soboru Watykańskiego II, a na sekretarza A. Locatelli. Jako profesorowie Papieskiego Wydziału Teologicznego przy Arcybiskupim Seminarium Mediolańskim w Venegano Inferiore (prowincja Varese) mieli oni możliwość zorganizowania zjazdu w swojej diecezji.

W międzyczasie G. Colombo został biskupem, a tym samym ojcem Soboru Watykańskiego II. Związane z tym zajęcia spowodowały opóźnienie *symposium* o cały rok. Odbyło się ono w dniach od 7 do 10 września 1964 r., w idealnych warunkach lokalowych: w wygodnej willi Gazzada, położonej w rozległym parku nad jeziorem Varese u podnóża Alp. Przewidziano tylko 6 referatów z dyskusją ogólną, a dyskusje szczegółowe prowadzono w czterech grupach językowych: francuskiej, włoskiej (która była najliczniejsza), niemieckiej i hiszpańskiej⁷.

Zasadniczy referat na temat natury i metody teologii fundamentalnej wygłosił R. Latourelle SJ⁸. Jego uzupełnieniem był wspomniany referat H. Bouillarda SJ przedstawiający doświadczenie ludzkie jako punkt wyjścia teologii fundamentalnej⁹. W trzecim pt. *Fenomenologia religii, filozofia religii i teologia fundamentalna* Ed. Dhanis SJ zaproponował uzupełniający punkt wyjścia do tego, o jakim mówił H. Buillard: konkretną analizę wielkich religii niechrześcijańskich w celu usprawiedliwienia wiary chrześcijańskiej¹⁰.

Pomimo różnic w podejściu do zagadnienia natury i metody teologii fundamentalnej (zwłaszcza u H. Bouillarda) trzy te referaty jezuitów francuskich stanowiły całość tematyczną i łącznie stały

⁷ Por. A. M. Javierre, *El segundo „symposium” de la teologia fundamental*, Salesianum 27 (1965) I—VI (n. 2).

⁸ Por. R. Latourelle, *Apologétique et fondamentale. Problèmes de nature et de méthode*, tamże, 255—274. Sprawozdanie podaje T. Gogolewski, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle'a*, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) 1, 305—311.

⁹ Por. H. Bouillard, *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, Salesianum 27 (1965) 275—285.

¹⁰ Por. A. M. Javierre, art. cyt. III.

się przedmiotem ożywionej dyskusji uczestników spotkania. Dyskutanci narodowości francuskiej poparli stanowisko prelegentów sprowadzając je do dwóch zasadniczych punktów sformułowanych przez J.-P. Torrella OP.

1° Należy uznać nieadekwatną różnicę między teologią fundamentalną oraz apologetyką. Pierwsza obejmuje dogmatyczny wykład pojęć stosowanych w teologii. Druga natomiast powinna podjąć właściwe zadanie apologetyczne.

2° Oba stadia wymagają światła wiary. Jednakże tylko w pierwszym z nich wiara spełnia rolę analogiczną do przysługującej jej w teologii dogmatycznej. W drugim pełni ona jedynie zwykłą funkcję kierowniczą.

Wystąpienie J.-P. Torrella było o tyle znamienne, że reprezentowało myśl apologetyczną dominikanów francuskich (sięgającą od Y. Congara poprzez R. Garrigou-Lagrange'a aż do A. Gardeila)¹¹. Tym samym zaś okazała się jej zgodność rozwojowa z myślą jezuicką, która również wzięła swój początek z apologetyki typu intelektualnego (L. de Grandmaison).

Grupa włoska zgodziła się na tezę francuską, z niewielkimi modyfikacjami. Podkreślano zwłaszcza jej harmonię z tradycyjnymi ujęciami w apologetyce, do których doszedł uwydatniony ze szczególnym naciskiem (przez H. Bouillarda) aspekt egzystencjalny.

W duchu zbliżonym do stanowiska francuskiego wypowiedzieli się także dwaj prelegenci narodowości włoskiej, gospodarze zjazdu. A. Locatelli poddał krytycznej analizie dotychczasowe ujęcie motywów wiarogodności¹². Przy rozważaniu cudów nie można — jego zdaniem — ograniczać się tylko do ich niezwykłości zjawiskowej, ale trzeba uwzględnić również ich okoliczności religijno-moralne, tj. żywy klimat objawienia. Podobnie w prorocत्वach ważniejszy jest ich aspekt religijny niż „geometryczny”, jak się wyraził referent. Nauka i osoba Chrystusa powinny być traktowane łącznie. Przy omawianiu zaś Kościoła jako motywu wiarogodności należy ocenić integralnie całość danych odnoszących się do jego życia, w oparciu o metodę indukcji naukowej. Wreszcie powinno się jednocześnie poddać totalnej ocenie wszyst-

¹¹ Por. J.-P. Torrelli, *Chronique de théologie fondamentale*, Revue thomiste 64 (1964) 97—103.

¹² Por. A. Locatelli, *Analisi critica dei motivi di credibilità*, Salesianum 27 (1965) 303—325. Problematykę cudów autor omówił w dziele pt. *Dio e il miracolo conoscibili al di là della scienza*, Vene-gano Inferiore 1963.

kie motywy jako wszczepione w jeden „fenomen chrześcijański”. Takie syntetyczne ujęcie może doprowadzić dzisiejszego człowieka nie tylko do uznania faktu Bożego objawienia, ale niekiedy nawet do przyjęcia istnienia Boga.

Przewodniczący zjazdu, bp G. Colombo, poddał weryfikacji samo postawienie problemu wiarogodności¹³. Historia jego sięga końca XIII w. Dla św. Tomasza bowiem rozumność wiary wyrażała jedynie obiektywną cechę wiary jako takiej, z uwagi na naturalne i świadome nastawienie inteligencji ludzkiej na prawdę. Wiarygodny (*credibile*) oznaczało dla niego po prostu przedmiot wiary (*obiectum fidei*), tak jak *intelligibile* czy *sensibile* określało przedmiot umysłu czy zmysłów. Stąd i *praeambula fidei* rozumiał Doktor Anielski jako wprowadzenie *ad articulos fidei*, nie zaś *ad actum fidei* i dlatego samą wiarę omawiał tylko w traktacie o cnótach. Dopiero Henryk z Gandawy, Piotr Olivi i Duns Szkot zapoczątkowali subiektywne podejście do zagadnienia rozumności wiary, pojmując je jako problem poznawczy samego aktu wiary. Oba ujęcia rozwijały się do połowy XVII w.: pierwsze jako tzw. *via antiqua*, drugie zaś jako *via moderna*.

Teologia tomistyczna tego okresu wymagała dla aktu wiary nadprzyrodzonego poznania także motywu wiary (*quo et quod creditur*), nie uznając wiarogodności ściśle naturalnej, o której rozprawiała szkoła skotystyczno-nominalistyczna, chociaż i ona nie uznawała naturalnego poznania faktu objawienia. Dopiero Michał z Elizalde w 1662 r., prawdopodobnie pod wpływem filozofii Kartezjusza, wystąpił z tezą o możliwości ściśle rozumowego poznania faktu objawienia. Teoria ta przyjęła się powszechnie aż do początku XX w., kiedy podważył ją P. Rousselot SJ.

U podstaw tej teorii leży, zdaniem G. Colombo, pojęcie *natury czystej* wprowadzone do teologii w polemice z racjonalizmem. Powoduje ono błędne ustawienie problemu wiarogodności abstrahujące od historycznej sytuacji człowieka, tj. wiarogodności pojmowanej jako cecha zewnętrzna i poprzedzająca wiarę, czyli możliwa do rozpoznania czystym rozumem. Tymczasem proces dojścia do wiary może być pojmowany tylko jako dokonujący się wewnątrz porządku nadprzyrodzonego. Dlatego wszelka apologetyka musi

¹³ Por. G. Colombo, *Intelligenza umana e grazia nella conoscenza del soprannaturale come realtà storica*, Salesianum 27 (1965) 326—352, Autor referuje wywołane przez M. Blondela dyskusje teologiczne w artykule pt. *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, w dziele zbiorowym: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, 2, 545—607. Por. także R. A u b e r t, *Questioni attuali intorno all'atto di Fede*, tamże, 655—708.

uwzględnić dane dogmatyczne dotyczące historycznego, aktualnego porządku, w jakim istnieje człowiek, a mianowicie: prymat łaski w ekonomii wiary, jej funkcje i działanie oraz funkcje samej rzeczywistości historycznej jako znaku nadprzyrodzoności (w apologetyce klasycznej taką rzeczywistością są cuda, w apologetyce nowszej sam fenomen człowieka). Dane te, które prelegent objął nazwą *objawionej fenomenologii* porządku historycznego, stanowią obiektywne warunki procesu prowadzącego do wiary. Stąd teoria apologetyki nie może być budowana niezależnie od objawienia, lecz wymaga uprzedniej *teologii apologetyki*.

III

Wobec zgodnego w zasadniczych punktach stanowiska grupy francuskiej i włoskiej grupa języka niemieckiego wystąpiła z krytyką całkowicie negatywną. Reakcja ta dotyczyła samych założeń teologii fundamentalnej w ten sposób określonej jako odrębna dziedzina wiedzy. Dyskutanci opowiedzieli się przeciwko postulatowi nadania jej charakteru naukowego, podkreślając, że w proponowanej formie teologia fundamentalna nie jest zdolna do zasymilowania osiągnięć współczesnej teologii. Dlatego sugerowali punkt wyjścia totalnie odmienny: bardziej dogmatyczny, bardziej globalny i jeszcze bardziej egzystencjalny.

Szkoda, że nie doszła do skutku zapowiedziana prelekcja J. B. Metz a, profesora teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Münster, na temat cudu, którą można by było porównać z nawiązaniem tego zagadnienia, jakie podał A. Locatelli. Z przyczyn od siebie niezależnych J. B. Metz zastąpił ją referatem raczej dalekim tematycznie od zainteresowań zjazdu, a mianowicie o fenomeń współczesnej niewiary jako problemie teologicznym¹⁴. Zdaniem prelegenta, problem ten ulega swoistej przemianie we współczesnej świadomości teologicznej. Przestając być „niewiarą bezpośrednią” czyli negacją wiary, niewiara nie może być przedmiotem „apologetyki bezpośredniej”, wchodzi natomiast w samo sedno rzeczywistości teologicznej zmuszając teologów do podjęcia „apologetyki pośredniej”. Polega ona na odnalezieniu w świadomości niewierzącego śladów wiary anonimowej czy domyślnej (*fides implicita*), nazywanej również (przez H. de Lubaca SJ i K. Rahnera SJ) egzystencjalną implikacją wiary. Ten specyficznie teologiczny

¹⁴ Por. J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, Salesianum 27 (1965) 286—302.

problem nabiera szczególnego znaczenia w epoce, kiedy sam Kościół na Soborze uświadamia sobie swoją rolę jako „Kościoła w świecie współczesnym”.

Warto dodać, że J. B. Metz stoi na czele zespołu, który redaguje sekcję „Problemów granicznych” w międzynarodowym czasopiśmie teologicznym *Concilium*. W przedmowie do pierwszego numeru tej sekcji (z czerwca — lipca 1965 r.) również nawiązuje do wspomnianej konstytucji o obecności Kościoła w świecie współczesnym, chociaż była ona jeszcze przedmiotem dyskusji soborowej¹⁵. W tym duchu zespół stawia sobie zadanie podejmowania aktualnych problemów „granicznych”, jakie wypływają z konieczności głębszego przemyślenia racji wiary oraz podstaw samego kerygmatu chrześcijańskiego. Kwestie te dotyczą zarówno dzisiejszych prądów filozoficznych jak i zagadnień teologicznych, związanych ze wzrastającą specjalizacją w zakresie nauk ścisłych. Jako takie przemieniają się ustawicznie z „problemów granicznych” w „zagadnienia fundamentalne” stanowiące bezpośrednio przedmiot teologii fundamentalnej. W ten sposób sekcja ma zamiar reprezentować na łamach czasopisma dziedzinę teologii, która bardziej jeszcze niż inne dyscypliny wymaga nowego uświadomienia sobie własnej natury, aby była w stanie rozwiązywać wspomniane problemy z punktu widzenia autentycznie teologicznego.

W tymże pierwszym numerze zamieścił J. B. Metz nie tylko swój własny referat ze zjazdu, ale także prelekcję H. Bouillarda¹⁶, który również należy do komitetu redakcyjnego sekcji. Następny numer (z czerwca — lipca 1966 r.) poświęcony został w całości zagadnieniu wiary chrześcijańskiej w obliczu współczesnego ateizmu¹⁷. Trzeci z kolei (z czerwca — lipca 1967 r.) zajął się kwestią ewolucjonizmu jako problemem leżącym na pograniczu teologii i nauk przyrodniczych¹⁸. Taki dobór tematów rzuca pewne światło na stanowisko, jakie zajęła grupa języka niemieckiego na omawianym zjeździe, odnośnie do natury i metody teologii fundamentalnej.

Uczestnicy *symposium* narodowości hiszpańskiej podjęli próbę uzgodnienia obu przeciwnych stanowisk: francusko-włoskiego i niemieckiego. Podzielając z pierwszą grupą program przywrócenia te-

¹⁵ Por. J. B. Metz, *Vorwort*, *Concilium* 1 (1965) 457.

¹⁶ Por. J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, *Concilium* 1 (1965) 484—492; H. Bouillard, *Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie*, tamże, 493—498.

¹⁷ Por. J. B. Metz, *Vorwort*, *Concilium* 2 (1966) 397 ns.

¹⁸ Por. J. B. Metz — W. Bröker — W. Oelmüller, *Vorwort*, *Concilium* 3 (1967) 431 ns.

ologii fundamentalnej jej charakteru naukowego i teologicznego kwestionowali jednak samą strukturę metodologiczną opartą na dwóch stadiach (dogmatycznym i racjonalnym), które podważają wewnętrzną jedność i homogeniczność wymagane od samodzielnej nauki. M. in. zaproponowano, aby uwzględnić jedynie stadium dogmatyczne sprowadzając tym samym teologię fundamentalną do poprawnie przeprowadzonej apologii rozumności wiary chrześcijańskiej. Większość jednak była zdania, że nie jest utopią zachowanie homogeniczności przedmiotu i ścisłej jedności teologii fundamentalnej jako całościowego usprawiedliwienia chrześcijaństwa. Stanowisko to popierał żywo A. M. J a v i e r r e, chociaż tym razem spełniał wyłącznie skromną funkcję kronikarza zjazdu.

Oceniając w tym charakterze całość spotkania A. M. J a v i e r r e podkreśla rodzinną atmosferę, w jakiej toczyły się obrady, wzajemne zrozumienie panujące wśród uczestników oraz nawiązanie szerokiego dialogu, który otwiera perspektywy na przyszłość. Na tej podstawie ocenia optymistycznie nawet różnice zdań, jakie się zarysowały w toku dyskusji. Ze swojej strony wysuwa następujące sugestie.

1° Zwiększyć liczbę uczestników z poszczególnych krajów, ponieważ w Gazzada grupy językowe nie były dostatecznie reprezentowane.

2° Przed nowym spotkaniem przedyskutować konkretne aspekty teologii fundamentalnej, co pozwoliłyby na jej analityczną rewizję w sprawach zasadniczych bez rozpraszania się na kwestie drugorzędne.

3° Nie stracić z oczu konkretnych zadań, jakich może oczekiwać od teologii fundamentalnej Sobór, o czym wspominał bp G. C o l o m b o na zakończenie zjazdu, ale również korzyści, jakie dla niej samej wynikają z decyzji soborowych. Chodzi nie tylko o ewentualną korektę planu studiów, lecz o kierowanie się duchem Soboru, w uzasadnianiu wiary współczesnego człowieka, w podejmowaniu dialogu z braćmi odłączonymi oraz w podchodzeniu do ludzi niewierzących naszego wieku.

Wymaga to podjęcia wytrwałego, zbiorowego wysiłku, który przedstawia jedynie dopuszczalną technikę pracy w czasach kolegialności i dialogu.

Ze swojej strony A. M. J a v i e r r e nie zrezygnował z kontynuowania własnych dociekań naukowych na temat episkopatu i sukcesji apostołskiej. Wkrótce po pierwszym *symposium* apologetycznym na międzynarodowym katolickim kongresie studiów Pawłowych, jaki się odbył w Rzymie w dniach 25—30. IX. 1961 r., przed-

stawił komunikat o *pistoi ánthropoi* (2 Tym 2,2)¹⁹. Jednocześnie w oparciu o swoje dotychczasowe przyczynki w tym zakresie opublikował artykuł omawiający w sposób syntetyczny zagadnienie sukcesji apostoelskiej w literaturze pierwotnego chrześcijaństwa. Pozostał również wierny swoim zainteresowaniom ekumenicznym. W czasie drugiej sesji soborowej omówił aktualne aspekty ekumenizmu w zbiorowym wydaniu *Dialogów chrześcijaństwa*, które ostatnio przetłumaczone zostały na język polski²⁰. Po uchwaleniu zaś dekretu o ekumenizmie opracował jego komentarz²¹. Wydaje się też, że zorganizowanie trzeciego *symposium* apologetycznego będzie znów jego w głównej mierze zasługą.

Ks. Tadeusz Gogolewski

APOLOGETYKA A DOŚWIADCZENIE WEDŁUG H. BOUILLARDA

Na drugim międzynarodowym *symposium* apologetycznym w Gazzada dnia 7. IX. 1964 r. wygłosił Henri Bouillard SJ referat pt. *Doświadczenie ludzkie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, stanowiący uzupełnienie referatu René Latourelle'a SJ pt. *Apologetyka a fundamentalna*¹. O ile jednak podana przez R. Latourelle'a próba określenia natury i metody apologetyki naukowej oparta była na analizie aktualnego stanu tej dziedziny wiedzy na Zachodzie Europy, o tyle prelekcja H. Bouillarda zawiera raczej syntezę własnych dociekań i refleksji Autora na ten sam temat. Dlatego dokładne jej omówienie wymaga uwzględnienia zarówno źródeł jak i ewolucji poglądów H. Bouillarda na systematyzację apologetyki.

¹⁹ Por. A. M. Javierre, *PISTOI ANTHROPOI* (2 Tym 2, 2). *Episcopado y sucesión apostólica en el Nuevo Testamento*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 Romae 1963*, 2, 103—128; *Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature Chrétienne primitive*, w: Y. Congar-Bupuy, *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 171—221.

²⁰ Por. A. M. Javierre, *Trzy wymiary ekumenizmu*, w: *Ekumenizm*. Z angielskiego przełożył Stanisław Pacuła, Warszawa 1967, 58—71. Tytuł oryginału hiszpańskiego: L. V. Romeu, *Dialogos de la cristianidad*, Salamanca 1965.

²¹ Por. A. M. Javierre, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico: Presentazione del „Decretum de oecumenismo”*, Torino 1965.

¹ Por. T. Gogolewski, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle'a*, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) 1, 305—311.