

Tadeusz Gogolewski

Świadomość religijna a objawienie według J.S. Dreyera, założyciela katolickiej szkoły tybińskiej

Studia Theologica Varsaviensia 8/2, 33-59

1970

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.

KS. TADEUSZ GOGOLEWSKI

**ŚWIADOMOŚĆ RELIGIJNA A OBJAWIENIE
WEDŁUG J. S. DREYA,
ZAŁOŻYCIELA KATOLICKIEJ SZKOŁY TYBIŃSKIEJ**

Treść: I. Aktualność Katolickiej Szkoły Tybińskiej; II. J. S. Drey twórcą apologetyki naukowej; III. Religioznawczy punkt wyjścia apologetyki J. S. Dreya; IV. Psychologiczno-historyczna synteza jako przedmiot materialny apologetyki J. S. Dreya.

Wśród teologów, którzy wywarli wpływ na przygotowanie konstytucji Soboru Watykańskiego II o Bożym objawieniu, szczególne miejsce przypada J. R. Geiselmannowi. Wykazał on w szeregu publikacji, że Sobór Trydencki nie rozstrzygnął problemu stosunku tradycji do Pisma św. Problem ten podjęty został na nowo w XIX w. przez Katolicką Szkołę Tybińską, której Geiselmann jest kontynuatorem. W oparciu o dziedzictwo teologiczne tej Szkoły autor próbował ukazać w nowym świetle sam problem usuwając narosłe nieporozumienia¹. Tezy Geiselmanna spotkały się z entuzjastycznym przyjęciem u wielu teologów, ale jednocześnie wywołały ostre sprzeciwy ze strony innych, zwłaszcza H. Lennera z S. J.

¹ J. R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie*, Una Sancta 11 (1956) s. 131—150; *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Missverständnis in der nachtridentischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses*. W: M. Schmaus (Hrsg.), *Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition*, München 1957 s. 123—206; *Un malentendu éclairci: la relation „Ecriture-Tradition” dans la théologie catholique*, Istina 5 (1958) s. 197—214; *Schrift-Tradition-Kirche. Ein ökumenisches Problem*. W: Roesle-O. Cullmann (Hrsg.), *Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen*, Stuttgart-Frankfurt a. M.² 1960 s. 131—159; *Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen* (Quaestiones Disputate 18), Freiburg-Basel-Wien 1962.

Niektórzy, np. J. Beumer, szukali rozwiązań pośrednich. Spór osiągnął punkt kulminacyjny w czasie obrad soborowych, a jego wynikiem była konstytucja o Bożym objawieniu². Choć sobór zajął stanowisko kompromisowe, spór Geiselmanna z Lennerzem wskazał na aktualność teologii Katolickiej Szkoły Tybińskiej, która nie przestaje być żywotna od przeszło 150 lat.

I. AKTUALNOŚĆ KATOLICKIEJ SZKOŁY TYBIŃSKIEJ

Założycielem Szkoły był Jan Sebastian von Drey. Urodził się 16. X. 1777 r. w Killingen koło Ellwangen. W latach 1797—1799 studiował teologię w Augsburgu, gdzie wstąpił do seminarium duchownego i w 1801 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W 1812 r. powierzono mu wykłady z apologetyki, dogmatyki i historii dogmatów na nowo utworzonym katolickim Uniwersytecie w Ellwangen, który w 1817 r. został wcielony do Uniwersytetu w Tybindze jako Wydział Katolicko-teologiczny. W 1819 r. był jednym ze współzałożycieli czasopisma *Theologische Quartalschrift*, które wychodzi dotychczas. Wykładał do 1846 r. Zmarł 19. II. 1853 r. w Tybindze³.

W 1812 r. opublikował Drey artykuł, w którym wystąpił przeciwko panującemu wówczas powszechnie racjonalizmowi i naturalizmowi szukając nowych dróg dla teologii⁴. W 1819 r. ogłosił w *Theologische Quartalschrift* formalny niejako program nowego ujęcia teologii⁵. Zapoczątkował w ten sposób kierunek nazwany z czasem Katolicką Szkołą Tybińską, w odróżnieniu od Ewangelickiej Szkoły Tybińskiej, która działała na Wydziale Ewangelicko-teologicznym tegoż Uniwersytetu. Do

² Zob. J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Einleitung)*. W: *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche)*, Freiburg-Basel-Wien 1967 t. 2 s. 498.

³ Zob. J. R. Geiselmann, *Drey*. W: J. Höfer—K. Rahner (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1959 t. 3 kol. 573 n.

⁴ J. S. Drey, *Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie*. W: *Archiv für die Pastoralconferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz, Linz 1812*. Przedruk: J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit 5)*, Mainz 1940 s. 83—97.

⁵ J. S. Drey, *Vom Geist und Wesen des Katholizismus*. *Theologische Quartalschrift* I (1819) s. 3—24. 193—210. 369—392. 559—575. Przedruk: J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums*, dz. cyt. s. 193—234.

pierwszego pokolenia Katolickiej Szkoły Tybińskiej należeli: J. B. Hirscher, J. G. Herbst, P. A. Gratz oraz najślawniejszy z uczniów Dreya, przedwcześnie zmarły J. A. Möhler. Drugą generację stanowili: J. E. Kuhn, F. A. Staudenmaier, F. X. Dieringen, A. Berlage, J. N. Ehrlich i K. J. Hefele. W trzecim pokoleniu wyróżnili się: P. X. Linsenmann, P. Schanz i F. X. Funk. Przedstawicielami czwartego pokolenia Szkoły byli: J. B. Sägmüller, S. Lösch, K. Bihlmeyer oraz zmarły niedawno K. Adam⁶.

Ze względu na nowatorstwo myśli teologicznej Szkoła w Tybindze była od początku przedmiotem zainteresowania i doczekała się wielu opracowań. Szczególną uwagę poświęcono osobie J. A. Möhlera. Zajęto się także J. B. Hirscherem, J. E. Kuhnem oraz F. A. Staudenmaierem. Nie doceniano natomiast dostatecznie zasług właściwego założyciela Szkoły, J. S. Dreya, którego postać przypomniał dopiero J. R. Geiselmann w 1930 roku⁷. Nowej okazji do opracowania jego myśli teologicznej dostarczyła Geiselmannowi poświęcona Szkole Tybińskiej praca doktorska H. J. Broscha, przygotowana w 1935 r. pod kierunkiem H. Lennerza, opublikowana zaś wskutek przeszkód zewnętrznych w 1962 r.⁸.

Zdaniem Geiselmanna, H. J. Brosch przyjmując scholastyczny punkt widzenia nie uwzględnił należycie historycznego tła Szkoły, wyrosłej na gruncie niemieckiego idealizmu, a zwłaszcza filozofii F. W. J. Schellinga i G. W. F. Hegla. W związku z tym Brosch dostrzegł w Dreyu racjonalistę, a nie romantyka. Geiselmann przyznaje, że pośrednio sam się przyczynił do wytworzenia takiego sądu używając w swoim studium o Dreyu określenia *semiracjonalizm*. W dalszych jednak pracach poświęconych Szkole Tybińskiej, w tym także Möhlerowi, Geiselmann niejednokrotnie wyjaśniał, że Drey posługuje się terminem *ratio* nie w sensie racjonalizmu oświecenia, tj.

⁶ Zob. H. Fries-H. Liebing, *Tübinger Schule*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt. t. 10 kol. 390—393.

⁷ J. R. Geiselmann, *Die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch J. S. Drey*, *Theologische Quartalschrift* 111 (1930) s. 9—117.

⁸ H. J. Brosch, *Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule* (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie 3), Essen 1962.

na oznaczenie czynnej funkcji rozumu, lecz w odniesieniu do funkcji biernej polegającej na bezpośrednim odbieraniu idei⁹.

Konsekwencją tezy Broscha było przypisanie Dreyowi intelektualnej koncepcji objawienia. Tymczasem według Geiselmanna podstawowym dla teologii Dreya i całej Szkoły jest pojęcie objawienia jako wydarzenia historycznego. Zagadnieniu temu poświęcił Geiselmann osobną monografię, w której omówił w rozwoju historycznym zasadnicze kwestie dogmatyczne, naświetlone fałszywie przez Broscha¹⁰. Wykazał przy tym, że samo ujęcie objawienia przybierało w dziejach Szkoły różne formy. Wywodząc się z prądów wieku oświecenia uległo wkrótce wpływom romantyzmu z jego ideą życia, która przez długi czas stanowiła charakterystyczną cechę tybińskiej teologii. Następnie zaciążyły na nim wpływy filozofii Hegla, a z czasem pozytywizmu. W dobie obecnej o przydatności tego ujęcia świadczy wykorzystanie go przez Geiselmanna do naświetlenia takich współczesnych kierunków, jak egzystencjalna filozofia M. Heideggera i demitologizacja R. Bultmanna¹¹. Autorytatywnym potwierdzeniem tej przydatności stała się soborowa konstytucja o objawieniu.

Samemu Geiselmannowi można jednak zarzucić, że z powodu nastawienia polemicznego jego monografii nie stanowi opracowania o charakterze systematycznym. Wskutek tego autor przeoczył np. fakt, że wprowadzone przez Dreya nowe pojęcie objawienia wypracowane zostało nie w kontekście dogmatycznym, lecz apologetycznym. W swojej apologetyce J. S. Drey związał fakt objawienia, który jest rzeczywistością nadprzyrodzoną, z faktem świadomości religijnej jako rzeczywistością naturalną. Dlatego warto poznać bliżej stosunek obu rzeczywistości w ujęciu założyciela Katolickiej Szkoły Tybińskiej, tym bardziej że stanowią one jednocześnie podstawę stworzonego przez niego systemu apologetyki jako samodzielnej nauki.

⁹ I. R. Geiselmann, *Das Uebernatürliche in der katholischen Tübinger Schule. Kritische Bemerkungen zu H. J. Brosch, Das Uebernatürliche in der katholischen Tübinger Schule*, Theologische Quartalschrift 143 (1963) s. 422—453.

¹⁰ J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg-asel-Wien 1964.

¹¹ Tamże s. 160 n. Por. J. R. Geiselmann, *Mythos und Offenbarung. Bultmanns Entmythologisierung der christlichen Botschaft im Lichte der katholischen Theologie*. W: L. Reinisch (Hrsg.), *Theologie*

II. J. S. DREY TWÓRCĄ APOLOGETYKI NAUKOWEJ

System swój przedstawił Drey w olbrzymim, trzytomowym dziele, które jest owocem 35 lat jego pracy naukowo-dydaktycznej (1812—1847)¹². Poszczególne tomy ukazywały się w stosunkowo dużych odstępach czasu (1838, 1842, 1847) nie tylko z powodu przeszkód zewnętrznych, lecz także wskutek właściwej autorowi sumienności naukowej i pracowitości. Ponadto w trakcie przygotowywania trzeciego tomu opublikował Drey poprawione wydanie dwóch pierwszych tomów (1844, 1847). Tom pierwszy zawiera teorię apologetyki naukowej, tom drugi zaś i trzeci podają jej zastosowanie do chrześcijaństwa.

We wstępie do dzieła autor omówił szczegółowo historię apologetyki chrześcijaństwa wykazując, jak stopniowo przeobrażała się ona w apologetykę naukową. Pierwszym, który wyznaczył jej osobne miejsce w systemie nauk teologicznych jako tzw. teologii filozoficznej, był F. D. E. Schleiermacher. Przedmiotem jej miało być to, co w treści chrześcijaństwa jest istotne, podczas gdy przedmiotem teologii historycznej, czyli dogmatyki, było wszystko to, co w treści tej jest zmienne i nieistotne jako związane z historycznie określoną epoką¹³. Drey przypomina też mało znany fakt, że nazwę apologetyka na oznaczenie teologii filozoficznej wprowadził po raz pierwszy protestancki historyk teologii i Kościoła, G. J. Plancck¹⁴.

Pod wpływem Schleiermachera Drey wykładał początkowo apologetykę jako dyscyplinę integrującą system teologii. Z czasem jednak uświadomił sobie, że apologetyka nie może wnikać w doktrynalny system chrześcijaństwa, ponieważ jest to zadanie dogmatyki. Apologetyka powinna się zająć pochodzeniem chrześcijaństwa i jego właściwym przeznaczeniem. Innymi słowy, zadaniem apologetyki jest ustalenie oraz uzasadnienie pod-

heute. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, München 1959 s. 45—60.

¹² J. S. Drey, *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*. I. Philosophie der Offenbarung, Mainz² 1844, XXIX + 384; II. Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus, Mainz² 1847, XVI + 371; III. Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche, Mainz 1847, XII + 380.

¹³ Tamże t. 1 s. IV n. 18. Por. P. Meinhold, *Schleiermacher*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt. t. 9 kol. 413—416.

¹⁴ J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 12. 69. Autor cytuje jego dzieło: *Über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Wert des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christentums*, Göttingen 1821.

stawowej cechy całego zjawiska chrześcijaństwa jako pozytywnej i historycznej religii. Przez pozytywność rozumie autor szczególnie autorytet towarzyszący pochodzeniu religii chrześcijańskiej. Jest to autorytet samego Boga, który się objawił ludziom w Chrystusie i powierzył Mu dzieło zapoczątkowania prawdziwej religii. Historyczność zaś religii chrześcijańskiej obejmuje: 1° jej tylko właściwe fakty, które poświadczają objawienie się Boga oraz uwierzytelniają osobę Jego Wysłannika; 2° historię wcześniejszych objawień, do których jej własne objawienie nawiązuje; 3° historię jej dalszego trwania i rozwoju.

Rzeczywiste więc, tj. faktyczne pojawienie się chrześcijaństwa dokonało się przez objawienie i to objawienie jemu tylko właściwe. Tego rodzaju początek i powstanie chrześcijaństwa stanowi jednocześnie jego podstawowy fakt i podstawową prawdę. Dzięki temu faktowi wszystkie inne fakty i zjawiska składające się na historię pierwotnego chrześcijaństwa nabrały szczególnego charakteru, mianowicie faktów i zjawisk działywanych przez Boga w odróżnieniu od czynów ludzkich i wytworów natury. Podobnie dzięki tej podstawowej prawdzie wszystkie poszczególne prawdy chrześcijańskie są naznaczone boskim pochodzeniem w przeciwstawieniu do prawd, które człowiek sam wytwarza i innym przekazuje. Dlatego fakt stanowiący transcendentalną podstawę całej empirycznej strony chrześcijaństwa nie może występować jako jeden z wielu faktów należących do jego historii. Tak samo prawda będąca transcendentalną podstawą boskości wszystkich prawd chrześcijańskich nie może wchodzić jako pojedynczy dogmat do chrześcijańskiej teologii¹⁵.

Drey wylicza skrupulatnie próby samodzielnego opracowania apologetyki podjęte ze strony protestanckiej. Pierwszy G. S. Francke przedstawił zarys apologetyki religii chrześcijańskiej, ale nie wyszedł poza ujęcie tradycyjne. Bardziej szczegółowa i godna uwagi była apologetyka K. Steina. Najwyżej stawia Drey podręcznik apologetyki K. H. Sacka, chociaż wytyka mu nie dość wyraźne oddzielenie apologetyki od dogmatyki. Natomiast apologia A. Stirma nie miała w swoim założeniu nastawienia naukowego, lecz przeznaczona była jedynie dla umocnienia wiary ludzi wykształconych¹⁶. Współ-

¹⁵ J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. IV n. 1 n. 14.

¹⁶ G. S. Francke, *Entwurf einer Apologetik der christlichen Re-*

cześni Dreyowi teologowie katoliccy włączali ciągle jeszcze apologetykę do teologii jako tzw. dogmatykę ogólną (M. D o b m a y e r, B. F. L. L i e b e r m a n n, H. K l e e, M. H a g e l, F. B r e n n e r, J. F r i n t, B. B o l z a n o)¹⁷. Pierwszą osobną apologetykę wydał uczeń Drey'a, A. B e r l a g e, ograniczając się jednak tylko do tezy eklezjologicznej¹⁸.

W przeciwieństwie do tego rodzaju prób dzieło Drey'a zawiera opracowanie apologetyki całościowe, wyczerpujące, ujęte w formie organicznego systemu. Jednocześnie autor uniezależnił apologetykę nie tylko od teologii, ale również od praktycznej apologii, która — jak podkreśla — przybiera zazwyczaj postać nieusystematyzowanej obrony chrześcijaństwa, czerpiąc materiał i argumenty z innych samodzielnych dyscyplin teologicznych. Założyciel bowiem Katolickiej Szkoły Tybińskiej doszedł do przekonania, że wobec zagrożeń ze strony ówczesnego racjonalizmu zaistniała potrzeba i konieczność, a zarazem szczególnie sprzyjająca atmosfera, aby w miejsce stosowanych dotychczas doraźnych sposobów obrony chrześcijaństwa zbudować po raz pierwszy apologetykę naukową, opartą o systematyczną i całościową teorię objawienia¹⁹. Słusznie więc historycy teologii uważają zgodnie J. S. Drey'a za twórcę nowoczesnej apologetyki²⁰.

Bezpośredniej okazji do podjęcia tego pionierskiego zadania dostarczyły J. S. Dreyowi zarzuty wysunięte przeciwko apologetyce jako samodzielnej dyscyplinie przez wybitnego teologa protestanckiego F. A. G. T h o l u c k a²¹. Pomimo iż znał on

ligion, Altona 1817; K. Stein, *Die Apologetik des Christentums als Wissenschaft dargestellt*, Leipzig 1824; K. H. Sack, *Christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs*, Hamburg 1829; A. Stirn, *Apologie des Christentums in Briefen für gebildete Leser*, Stuttgart 1836. Por. J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 71.

¹⁷ Tamże t. 1 s. 69 n.

¹⁸ A. Berlage, *Apologetik der Kirche oder Begründung der Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums in seiner Fortpflanzung und Entwicklung*, Münster 1834. Por. J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. XI.

¹⁹ J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 15 n. 67 n.

²⁰ Zob. K. J. Hefele, *Drey*. W: H. J. Wetzer-B. Welte (Hrsg.), *Kirchenlexikon*, Freiburg i.B.² 1884 t. 3 kol. 2066—2069; H. Hurter, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, Oenipontense³ 1911 t. 5 kol. 1110 n.; E. Hecede, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle* (Muséum Lessianum-Section théologique 43), Paris 1949 t. 1 s. 213—221; H. Lais-W. Lohff, *Apologetik*. W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, dz. cyt. t. 1 kol. 723—731; J. B. Metz-P. Henrici, *Apologetik*. W: *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1967 t. 1 kol. 266—280.

²¹ Autor cytuje bez podania tytułu artykułu F. A. G. Tholucka

koncepcję apologetyki Schleiermachera, podjął krytykę samego pojęcia apologetyki w oparciu o jej dotychczasową historię. Wyszedł mianowicie z faktu, że ani starsi, ani nowsi apologetyci nie byli zgodni co do materialnego przedmiotu swoich badań, skoro jedni włączali do jego zakresu to, co było wyłączone przez innych i odwrotnie. Tholuck wyprowadza stąd wniosek, że apologetyka nie ma uściślonego naukowo własnego przedmiotu, a zatem nie może zająć określonego miejsca w systemie nauk teologicznych.

Drey w odpowiedzi na ten zarzut utrzymuje, że niejednorodność w wyborze materiału apologetycznego u poszczególnych autorów świadczy jedynie o braku właściwego pojęcia apologetyki, nie zaś o tym, że takiego pojęcia w ogóle nie ma. Zresztą, czy rzeczywiście apologetycy chrześcijańscy są tak bardzo niejednorodni i niezdecydowani w wyborze materiału? Sam Tholuck przyznaje, iż wszyscy zgadzają się na definicję apologetyki jako naukowego wykazania podstaw boskości religii chrześcijańskiej. Zauważa on też, że podręczniki apologetyki w przeważającej mierze gromadzą materiał historyczny, jak np. zewnętrzne kryteria objawienia, autentyczność ksiąg N. Testamentu, krytyka innych religii itp.

Apologetycy mają więc dość jednolite wyobrażenie o swoim zadaniu, i to wyobrażenie w istocie rzeczy słuszne. Ujmując rzecz głębiej i dokładniej Drey określa je jako naukowe wykazanie podstaw boskiego pochodzenia religii chrześcijańskiej. Stwierdza także poprawność wycucia natury tych podstaw w ogólności, mianowicie że muszą to być podstawy historyczne, ponieważ w chrześcijaństwie chodzi przede wszystkim o fakty, a raczej o cały kompleks faktów. Natomiast mogą istnieć odmienne poglądy co do szczegółowego przedstawienia tych podstaw, na co zresztą wpływa każdorazowo aktualny stan teologii, jak również jej specjalnych dyscyplin. Wreszcie Drey podkreśla, że wszyscy dawniejsi obrońcy chrześcijaństwa byli apologetami o nastawieniu praktycznym, a nie apologetykami w sensie naukowym i ten wzór zaciążył na późniejszych autorach aż do współczesnych mu pisarzy włącznie.

Tholuck znajduje jednak w samym historycznym nastawieniu apologii chrześcijańskiej nowy zarzut przeciwko apologetyce.

zamieszczony w *Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* 1 (1831) nr 68 s. 537 nn. Zob. J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 18.

Sądzi bowiem, że boskiego pochodzenia chrześcijaństwa nie da się udowodnić przy pominięciu jego treści, ponieważ wiara w fakty objawione uzależniona jest od religijnomoralnej postawy człowieka, która zrodzić się może jedynie pod wpływem chrześcijaństwa. Drey zapytuje wobec tego, czy wiara w prawdy chrześcijańskie nie wymaga również takiego ustosunkowania się. Na dowód przytacza uprzedzenie faryzeuszów i uczonych w Piśmie, którzy nie wierzyli Chrystusowi, chociaż nie tylko widzieli Jego czyny, lecz także słyszeli Jego naukę. Subiektywne, indywidualne nastawienie nie może więc stanowić zarzutu przeciwko sile dowodowej samych obiektywnych faktów.

Dowód z treści chrześcijaństwa może niewątpliwie stanowić uzupełnienie dowodu z faktów. Drey domaga się tylko rozróżnienia obu rodzajów argumentacji przyznając każdemu z nich właściwą mu siłę dowodową. Fakt boskiego pochodzenia chrześcijaństwa może być stwierdzony tylko w oparciu o fakty. Natomiast prawdziwość chrześcijaństwa wymaga dowodu zawartego w samej treści i tylko z niej może być wyprowadzona. Właśnie dlatego Drey wyznacza apologetyce zadanie udowodnienia boskości chrześcijaństwa, pozostawiając udowodnienie jego prawdziwości naukom teologicznym, które zajmują się jego treścią. Drey występuje więc zdecydowanie przeciwko utożsamianiu boskości i prawdziwości chrześcijaństwa. Skoro treść chrześcijaństwa jest boskiego pochodzenia, musi być również prawdziwa, ale nie odwrotnie, bo jego prawdy byłyby prawdziwe także wówczas, gdyby nie zostały objawione.

Na tej podstawie autor przyznaje rację swojemu przeciwnikowi, że kryteria zewnętrzne nie wystarczają do wykazania prawdziwości chrześcijaństwa, jak również że zadanie to przypada w udziale dogmatyce i etyce. Natomiast jako zasadniczy błąd wytyka mu pomieszanie apologetyki z apologią, w wyniku czego apologetyka miałaby się stać arsenałem wszelkiego rodzaju sposobów obrony chrześcijaństwa. Podstawowe nastawienie apologetyki musi być czysto naukowe, systematyzujące. Staje się ono apologijne na skutek konieczności zajęcia się znanymi z historii przeciwieństwami religii chrześcijańskiej: 1° pogaństwem jako fałszywą religią, 2° judaizmem i mahometanizmem jako nieprawdziwymi religiami, 3° naturalizmem i racjonalizmem jako współczesnymi autorowi formami odstępstwa od wszelkiej religii. Przez to jednak apologetyka nie

staje się bynajmniej apologią, do której powołane są szczegółowe nauki teologiczne. Apologetyka, która je poprzedza, ustala jedynie zasady mające zastosowanie w każdym rodzaju apologii²².

Apologia w zwykłym sensie tego słowa, wraz z nieodłączną od niej polemiką, podchodzi do wspomnianych przeciwieństw jako do czegoś, co w ogóle nie powinno było zaistnieć. Ujmuje więc samo chrześcijaństwo łącznie z jego przeciwieństwami jako coś faktycznego. Broni tego co chrześcijańskie, zwalcza zaś to co niechrześcijańskie, przeciwstawiając szczegóły szczegółom. Posługuje się przy tym metodą dogmatyczną, moralną, historyczną bądź egzegetyczną, zależnie od natury prowadzonej kontrowersji. Apologetyka zajmuje się tymi samymi przeciwieństwami w tym celu, aby ustalić ich pochodzenie i właściwy każdemu z nich, szczególnie charakter. Na tej podstawie ukazuje chrześcijaństwo, z jego całkowicie różnym od tamtych zjawisk, pozytywnym charakterem, jako coś koniecznego²³.

Z okazji słynnej książki D. F. Straussa o życiu Jezusa, która pojawiła się w czasie opracowywania przez J. S. Dreya pierwszego tomu apologetyki, autor określił bliżej stosunek apologetyki do egzegezy biblijnej. Strauss podważył nie tylko ideę objawienia atakowaną przez racjonalistów, lecz całą jego historię kwestionowaną dotychczas jedynie fragmentarycznie. Faktu tego nie mogła pominąć krytyka biblijnohistoryczna. Przez zbadanie podstaw, na których Strauss oparł swoje mityczne ujęcie historii ewangelicznej, powinna była ona ukazać w nowym świetle jej wiarygodność. Jednak tego rodzaju krytyka nie może należeć do zadań apologetyki naukowej. Skoro nawet apologia korzysta jedynie z rezultatów tejże krytyki, tym bardziej apologetyka nie może wchodzić na obcy dla siebie teren²⁴.

Autor nie uległ również sugestii recenzentów pierwszego tomu swojego dzieła, aby uwzględnić teorię Straussa z uwagi na to, że stanowi ona najnowszy kierunek racjonalizmu. Zdaniem Dreya, przekreślenie przez Straussa Chrystusa historycznego, a wysunięcie na to miejsce Chrystusa idealnego będącego indywidualnym przejawem ducha ludzkości, równa się nowej

²² Tamże s. 18—22.

²³ Tamże s. 16 n.

²⁴ Tamże s. XIII n.

formie nie racjonalizmu, lecz panteizmu, którego krytyka należy do teistycznej filozofii religii. Apologetyka nie może się wdawać w spór teizmu z panteizmem, ponieważ mając za przedmiot chrześcijańskie objawienie musi zakładać wiarę w ponadświatowego, osobowego Boga. W przeciwnym razie musiałaby uzasadniać swoje własne podstawy, co byłoby błędem metodologicznym²⁵.

Zresztą wchodzenie w polemikę z każdym nowo pojawiającym się przeciwnikiem chrześcijaństwa jest wręcz niecelowe, ponieważ ataki na treść i historię chrześcijaństwa niewiele się w istocie rzeczy zmieniają przybierając jedynie odmienną formę. Drey wspomina np., że zanim zdążył przygotować do druku następny tom swojej apologetyki, ukazało się przeszło dwadzieścia dzieł specjalistycznych, polemizujących z poglądami Straussa, zawartymi nie tylko we wspomnianej książce, lecz również w wydanej wkrótce potem jego dogmatyce. Jeszcze nie przebrzmiał Strauss, a już go zdystansował radykalizmem w krytykowaniu historii ewangelijnej B. Bauer, którego z kolei prześcignął L. Feuerbach. Gdyby apologetyka miała z zasady podążać za biegiem myśli poszczególnych autorów i ich dzieł, straciłaby z oczu rzeczy ważniejsze i donioślejsze gubiąc się w niepotrzebnych szczegółach oraz podważając swój ogólny, totalny charakter²⁶.

III. RELIGIOZNAWCZY PUNKT WYJŚCIA APOLOGETYKI

J. S. DREYA

Opracowana przez J. S. Dreya spologetyka składa się z dwóch części: tzw. filozofii objawienia (którą w terminologii dzisiejszej nazwalibyśmy wyżej teorią apologetyki) oraz jej zastosowania do chrześcijaństwa. Należy jednak zwrócić uwagę na specyficzne znaczenie, jakie autor nadaje samym terminom: filozoficzny i historyczny. Apologetyczne rozważania nad podstawową cechą chrześcijaństwa, jaką jest jego pozytywny, objawiony charakter, stanowią — zdaniem Dreya — tzw. dowodzenie *a priori*. Autor posługuje się przy tym nie terminologią scholastyczną, lecz wprowadza własną nawiązującą do kantowskiego rozróżnienia kryteriów apriorycznych, czyli niezależnych od doświadczenia, oraz posteryorycznych, tj. empirycznych, doświadczalnych. Przez dowodzenie aprioryczne ro-

²⁵ Tamże s. XX n.

²⁶ Tamże t. 2 s. VIII n.

zumie Drey takie, które poprzedza doświadczenie wiary i prowadzi do niej, chociaż nie bezpośrednio (co jest dziełem łaski), zapoczątkowując życie według wiary. Tym samym przeciwstawia się Drey aposteriorycznemu, tj. opartemu na wierze i subiektywnej interpretacji jej źródeł, uzasadnieniu religii chrześcijańskiej, w jakim celowali protestanci.

W swojej filozofii objawienia rozwija Drey naukową, tj. filozoficzną i aprioryczną, czyli poprzedzającą doświadczenie wiary, konstrukcję samej idei chrześcijaństwa jako nieprzerwanego trwania faktu pierwotnego objawienia. Konstrukcja ta obejmuje właściwą teorię objawienia oraz tzw. krytykę objawienia, która analizuje kryteria objawienia. Korelatem konstrukcji filozoficznej jest rozwinięta w drugiej części dzieła konstrukcja historyczna, która uzasadnia krytycznie poszczególne wydarzenia składające się na fakt objawienia historycznego. U podłoża obu konstrukcji leży swoista, zapożyczona przez Dreya od niemieckiego romantyzmu, a zwłaszcza od F. W. J. Schellinga, koncepcja historii jako żywej, podlegającej nieustannemu rozwojowi całości. Odpowiednikiem jej jest romantyczna koncepcja samej duszy ludzkiej jako duchowego organizmu, którym również rządzi prawo ciągłego rozwoju²⁷.

Dla ogólnego poznania systemu apologetycznego Dreya wystarczy poddać logicznej analizie podstawową dla całości teorii objawienia. Warto przy tym podkreślić, że pomimo wspomnianej sympatii dla filozofii Kanta, autor oparł tę teorię na metodologicznej zasadzie, iż wszelkie dociekanie, a więc spekulatywne mające na celu określenie jakiegoś pojęcia, musi wychodzić z konkretnego faktu. Sama geneza pojęcia jest niczym innym jak wiernym i dokładnym wyjaśnieniem faktu przez myśl. Takim podstawowym dla pojęcia objawienia faktem jest zjawisko religii²⁸. W okresie oświecenia filozofia religii rozprawiła jedynie o abstrakcyjnej religii natury i rozumu. Pierwszy F. D. E. Schleiermacher związał religię z subiektywnymi przeżyciami człowieka, a mianowicie ze sferą uczuciową. Pojmował on religię jako żywe uczucie względnie świadomość zupełnej zależności człowieka od Boga²⁹.

²⁷ Zob. J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, dz. cyt. s. 21 n. 295 nn.

²⁸ J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 73.

²⁹ Tamże s. 107. Por. P. Meinhold, *Schleiermacher*, art. cyt. kol. 413 n.

Drey dostrzegł psychologiczną trafność tego ujęcia, ale zarazem jego niewystarczalność. Dlatego w swojej całościowej analizie religii uwzględnił przede wszystkim współczesne sobie badania historyczne w zakresie religii. Jednocześnie wykorzystał nie tylko sugestię Schleiermachera, lecz również zapoczątkowaną przez Kartezjusza, a kontynuowaną przez Kanta analizę świadomości w ogóle.

Historia powszechna stwierdza, że religia jest faktem i to faktem nieprzemijającym zarówno w dziejach poszczególnych ludów jak i całej ludzkości. Fakt ten przybiera wprawdzie różne formy zjawiskowe, lecz w istocie swojej nie ulega zmianie. Ustawicznie też wywołuje w człowieku najżywsze zainteresowanie. We wszystkich religiach i na różnych stopniach ich rozwoju można odnaleźć podstawowe idee religijne, które stanowią swą niezmienną istotę religii przy jej formalnej różnorodności.

Takim stałym elementem składowym religii jest podział świata na dwa kręgi: niższy, widzialny oraz wyższy, niewidzialny. Podział ten występuje nie tylko w systemach religijnych opierających się na historycznym objawieniu, lecz również u ludów najstarszych i pierwotnych. Świat niższy obejmuje człowieka i wszystko to, co widzialne, wyższy zaś — siły i duchy przewyższające człowieka, rozmaicie przedstawiane. W szczególności różnorodnie bywa pojmowana idea jednego Boga. Wyższy świat, tj. moce boskie względnie moc jednego Boga, oddziałuje na świat niższy, zwłaszcza na sprawy i losy człowieka. Człowiek zatem nie tylko wewnętrznie, lecz także zewnętrznie jest uzależniony od Boga, co w konsekwencji prowadzi rozum ludzki do uznania idei opatrności, chociaż w poszczególnych religiach przejawia się ona w różnej formie. Oprócz mocy wszystkie religie przyznają bóstwu również wolę, łącząc z nią pierwsze zasady moralności, tj. odróżnianie tego co dozwolone i niedozwolone, a w następstwie tego co dobre i złe. W związku z pojęciem zależności człowieka od mocy i woli Bożej występują we wszystkich religiach pewne zewnętrzne czynności stanowiące wyraz wewnętrznej wiary. W wyższych formach religii przejawy zewnętrznej czci Boga służą do obudzania, podtrzymywania i udoskonalania w człowieku wewnętrznej postawy podobania się Bogu, a nawet się z nią utożsamiają. Wreszcie prawie wszędzie wraz z wiarą religijną pojawia się wiara w trwanie człowieka po śmierci.

Prowadzi do niej prosta refleksja nad wymienionymi elementami religii, chociaż wywiera na nią wpływ również właściwy człowiekowi instynkt samozachowawczy, oraz naturalne przywiązanie do życia³⁰.

Jednocześnie z natury poszczególnych elementów składowych religii wynika, że pomimo powszechnego charakteru zjawisko religii należy nie do świata przyrody, lecz do świata ludzkiego. Dlatego także rozwój religii dokonuje się w człowieku i z niego bierze swój początek. Przy tym religia kieruje rozwojem i czynnościami wszystkich władz człowieka przenikając i obejmując cały jego duchowy organizm oraz wywierając nań decydujący wpływ. Autor przedstawia z dużą wnikliwością tę psychologiczną stronę religii uprzedzając pod wieloma względami późniejsze w tej dziedzinie osiągnięcia fenomenologii i eksperymentalnej psychologii religii (R. Otto, K. Girgensohn, W. Gruhn).

Najgłębszą warstwą duszy, jakby podstawą, na której w sposób bezpośredni i nieodróżnicowany spoczywa całe życie psychiczne człowieka, niejako łonem, w którym wszystko się zawiera i poczyna, jest według Dreya sfera nieświadomego życia człowieka (*Gemüt*). Przejawia się ona w pierwotnych, niejasnych uczuciach, które dochodzą do świadomości człowieka w miarę stopniowego rozwoju wszystkich jego władz i czynności. Aby jednak człowiek mógł dojść do pełnej świadomości samego siebie, tj. stać się przedmiotem własnego, refleksyjnego poznania, wymaga impulsu z zewnątrz, jakby granicy, która stanowiąc *nie-ja* pozwoliłaby mu zobaczyć własne *ja*. Tym *nie-ja* dla zwykłej świadomości jest świat zewnętrzny, dla religijnej zaś — Bóg. Innymi słowy, już w pierwotnej samoświadomości człowieka zawiera się również świadomość świata i Boga, bez których pierwsza nie mogłaby w ogóle zaistnieć.

Religia więc poczyna się w człowieku jako niejasne przecucie istnienia świata niewidzialnego oraz własnej człowieka od niego zależności. Z tego stadium zaczątkowej świadomości wznosi się ona następnie do dziedziny myśli, tj. świadomego życia podmiotu czyli religijnego poznania względnie świadomości Boga i rzeczy boskich. Człowiek uświadamiając sobie swoje *ja* jako własną osobowość odnajduje jednocześnie Boga jako kogoś od siebie różnego, odrębnego, jako inną, wyższą

³⁰ J. S. Drey, dz. cyt. t. 1 s. 73—80.

osobowość. Z tym poczuciem odrębności łączy się jednak poczucie nieodwołalnego z tą osobowością związania. Tego rodzaju podwójne doznanie rodzi z kolei tęsknotę i dążenie do coraz większego zbliżenia do Boga, do coraz głębszego duchowego z Nim zjednoczenia.

W ten sposób pierwotne, niejasne uczucia religijne przybierają formę wyraźnych pojęć i idei, z których powstaje całościowa wizja Boga. Tym samym religia przechodząc z dziedziny uczuć do dziedziny myśli osiąga wyższy stopień rozwoju. Przy tym z konieczności warunkowana jest ona i określana przez ludzką zdolność myślenia. Ze swej strony religia opanowuje tę zdolność, przenika ją i nią rządzi. Ten wpływ religii na myśl ludzką miał miejsce nie tylko w początkowych okresach rozwoju człowieka, ale także wówczas, kiedy jego twórczość zaczęła się wyrażać w mitach, systemach religijnych i świętych księgach. Od chwili narodzin filozofii kwestie religijne stały się na długie wieki pierwszym i najważniejszym przedmiotem dociekań ludzkiego rozumu.

Sfera myśli nie stanowi jeszcze kresu religijnego rozwoju człowieka ani też właściwego życia religii. Drey podkreśla powszechny i wieloraki wpływ religii na wolę i władzę pożądaną człowieka. Podobnie bowiem jak każde uczucie poprzez myśl oddziałuje na wolę, tak również myśl religijna we właściwy sposób pobudza ją nadając całemu działaniu i dążeniu człowieka szczególny charakter. Wprawdzie sumienie i poczucie moralne budzą się w człowieku wraz z pierwotnym uczuciem religijnym, ale na razie prawo moralne narzuca się mu jako ślepa konieczność. Dopiero wyraźna idea Boga pozwala człowiekowi uświadomić sobie własne odczucie moralne jako wolę Boga, jako Jego głos i żywe słowo skierowane do wolnej, żywej istoty. Tylko więc religia daje człowiekowi pełną i nieomylną świadomość moralną stawiając mu jednocześnie wysokie wymagania w tym zakresie. Ukazuje mu bowiem w miłości Boga najgłębszy motyw postępowania, w Jego doskonałości ideał dobra, w szczęściu, jakiego Bóg jest uosobieniem, najwyższy i ostateczny cel ludzkiego życia.

Kiedy poznanie religijne rozwija się w miłość Boga przybierając formę żywej, praktycznej religijności, człowiek szuka dla swych wewnętrznych doznań zewnętrznego wyrazu, a zarazem dla nadzmysłowych przedmiotów religii doczesnych, zmysłowych wyobrażeń. Posługuje się w tym celu siłą wyobraźni

tworząc dzieła sztuki. Dzieła te, z natury obiektywne i materialne, nie podlegają tak łatwo przemijaniu w miarę upływu czasu jak indywidualne uczucia, myśli i dążenia człowieka. Dlatego żaden z wymienionych kierunków oddziaływania religii nie jest tak widoczny i udowodnialny historycznie jak właśnie jej twórczy wpływ na sztukę. Przez to religia weszła do dziedziny kultury ludzkiej stając się częstokroć dla niej natchnieniem dzięki ustawicznemu pobudzaniu i podtrzymywaniu duchowej twórczości człowieka.

Wreszcie religia wiąże się jak najściślej ze społecznym życiem człowieka. Właściwy człowiekowi naturalny popęd do łączenia się z innymi ludźmi przybiera na sile w sprawach religijnych. Przeżycie bowiem religijne ze względu na swą intensywność czyni jednostkę szczególnie zdolną do dzielenia się własnymi doznaniem i dobrami duchowymi. Z drugiej strony same dobra duchowe, na których wymianie i wspólnocie polega więź religijna, są łatwo dostępne dla wszystkich. Stąd łączenie się ludzi w celu zewnętrznego praktykowania religii jest tak dawne i powszechne jak sama religia, chociaż przybierało różne formy³¹.

J. S. Drey podsumowuje w następujący sposób wnioski najsurowiej się z przeprowadzonej przez niego analizy religii. Jako fakt historyczny religia jest powszechnym zjawiskiem ludzkości. Również rozważana indywidualnie nosi cechę powszechności, ponieważ obejmuje całego człowieka. Nie ma w nim żadnej strony, która byłaby przez nią pominięta, ani też żaden organ czy władza jego duchowego organizmu nie rozwijają się bez niej. Wszystkie wprost i bezpośrednio znajdują się pod jej wpływem, albo przynajmniej spełniają wyższe i szlachetniejsze funkcje. Przy tym religia jest nie tylko związana z duchową naturą człowieka, lecz opiera się na niej jako na swoim bezpośrednim podłożu, z którego wyrasta i wraz z którym podlega rozwojowi. W tym sensie religia jest zjawiskiem naturalnym, a zarazem koniecznym. W przeciwstawieniu jednak do natury nierozumnej, która się kieruje nadanymi jej prawami w sposób ślepy i nieświadomy, rozwój religii przybiera w oparciu o prawo wolności, tj. świadomie, zgodnie z rozwojem duchowej natury człowieka³².

³¹ Tamże s. 80—90.

³² Tamże s. 90n.

IV. PSYCHOLOGICZNO-HISTORYCZNA SYNTEZA JAKO
PRZEDMIOT MATERIALNY APOLOGETYKI J. S. DREYA

Ustalony w oparciu o dane empiryczne powszechny, naturalny i konieczny charakter religii nasuwa z kolei zagadnienie jej pochodzenia. Odrzucając interpretacje, które dopatrywały się początków religii w działaniu przyczyn zewnętrznych, tj. przypadkowych, J. S. Drey wiąże jej genezę z faktem stworzenie człowieka przez Boga. Wprawdzie fakt ten stanowi prawdę dogmatyczną, ale może być również przedmiotem naturalnego poznania. Dlatego apologetyce wolno odwoływać się do niego, podobnie jak musi ona zakładać istnienie osobowego Boga. Wprawdzie myśli ludzkiej nie jest łatwo wyjaśnić sam akt stworzenia, ale może ona na drodze naturalnej dojść do przekonania, że przez akt ten człowiek wraz z całą naturą otrzymał od Boga byt, który jest wspólnym dobrem natury. Człowiek jako istota rozumna otrzymał ponadto od Boga naturę duchową, której charakterystyczną cechą jest świadomość.

Potwierdzeniem rozważań rozumowych o naturze bytu jest relacja Pisma św. (traktowanego przez Dreya jako źródło historyczne), że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Można więc powiedzieć, że jak byt jest wynikiem stwórczej czynności Boga, tak świadomość jest skutkiem szczególnej czynności Boga ożywiającego człowieka własnym duchem. W momencie bowiem stworzenia człowiek zetknął się z samym Bogiem, należał do Niego, stanowił z Nim jedno, był przez Niego całkowicie przeniknięty, a jego ludzkie *ja* przyjęło wówczas w siebie obraz Boży, którego tym samym stało się odbiciem. Bóg zatem obdarzając człowieka bytem przeniknął go swoją wolą, natomiast czyniąc go stworzeniem duchowym, tj. wolnym i świadomym, przeniknął go własną świadomością.

Stąd człowiek jest nie tylko stworzeniem świadomym samego siebie, lecz w sposób konieczny odtwarza w swojej świadomości Bożą świadomość, od której jego własna wzięła początek (zapłonęła, jak się obrazowo wyraża Drey). Nie chodzi tu o wewnętrzną świadomość Boga o sobie samym, lecz o świadomość, jaką Bóg w akcie stworzenia przekazał człowiekowi. Ta świadomość Boga, budząca się w człowieku razem z jego samoświadomością, stanowi podobieństwo człowieka do Boga.

Ponieważ zaś podobieństwo to jest w świadomości człowieka jak najściślej związane z jego własnym o sobie obrazem, człowiek rozpoznaje siebie jako odbicie Boga. Dlatego człowiek odnajduje Boga w swojej samoświadomości, poznaje Go w sobie i z siebie, może Go dojrzeć we własnym wnętrzu, które odzwierciedla samego Boga. Jednocześnie człowiek odnajduje siebie jako nierozzerwalnie związanego z Bogiem i nieustannie ku Niemu pociąganego. Skoro bowiem człowiek w akcie stworzenia należał całkowicie do Boga, nie może nigdy przestać do Niego należeć. Ten akt pierwotnego obdarzenia człowieka bytem i świadomością powtarza się w każdej poszczególnej duszy stwarzanej bezpośrednio przez Boga ³³.

Tylko takie pierwotne zetknięcie się i zespolenie człowieka z Bogiem tłumaczy, zdaniem Dreya, dostępne empirycznie fakty religijnej świadomości oraz samo pochodzenie religii. Na tej podstawie autor próbuje podać definicję religii, chociaż zdaje sobie sprawę, że znalezienie jednolitego określenia, które by trafnie wyraziło całą skomplikowaną istotę religii, nie jest łatwe. Chodzi bowiem o zdefiniowanie zjawiska, które wzięte obiektywnie obejmuje stosunek dwóch podmiotów, wzięte zaś subiektywnie, czyli w odniesieniu do człowieka, nie tylko dotyka jakiejś strony jego psychiki, lecz ogarnia i przenika całego człowieka, a jednocześnie podlega wraz z nim rozwojowi i doskonaleniu.

Niepełna więc była definicja tradycyjna, która wyprowadzała religię z zewnętrznego zjawiska, jakim jest uznawanie i część Boga (*agnitio cultusque Dei*, względnie *certus modus colendi Deum*). Jednostronnością też jest sprowadzenie religii bądź do świadomości i uczuć (jak to mówił F. D. E. Schleiermacher), bądź do samego myślenia o Bogu (Drey wymienia protestanckiego teologa ze szkoły Hegla, Ph. K. Marheineke). Podobnie niedoskonałym ujęciem było pojmowanie religii jako czynności Boga poruszającego wszystkie władze duszy (jak ją rozumiał wspomniany K. H. Sack). Nie można wreszcie podkreślać tylko rozwoju religii widząc w niej jedynie zdolność do przyjmowania wiarą tego, co niewidzialne i wieczne, z pominięciem samego jej zaistnienia w świadomości człowieka, kiedy już stanowi ona byt rzeczywisty określający człowieka, a nie dopiero możliwy, z którego coś ma powstać (jak utrzymywał W. M. L. De Wette) ³⁴.

³³ Tamże s. 101—105. 220.

Początkowo J. S. Drey definiował religię jako stosunek człowieka do Boga. Później jednak uznał takie ujęcie za zbyt ogólne i czysto formalne, chociaż pojmował ten stosunek jako zapoczątkowany obiektywnie przez pochodzenie człowieka od Boga oraz ujawniony subiektywnie w ludzkiej świadomości³⁵. Dlatego wysunął nową, pełniejszą definicję: religia jest to wszechstronne i żywe określanie człowieka przez świadomość o Bogu³⁶. W komentarzu do niej autor kładzie nacisk na świadomość o Bogu, która stanowi podstawę zarówno całego zjawiska religii w dziejach ludzkości, jak i religijnego myślenia, chcenia i działania pojedynczego człowieka. Towarzyszy ona również wszelkim czynnościom i słowom, w jakich religia się uzewnętrznia. Świadomość zatem o Bogu, którą Drey nazywa także świadomością religijną, będąc powszechnym i stałym elementem istotnych przejawów religii pozwala zdefiniować ją w sposób pełny, bez rozdzielania poszczególnych faktów samej świadomości, jak to miało miejsce we wspomnianych jednostronnych definicjach.

Przy tym świadomość ta określa człowieka od pierwszej chwili jego zaistnienia, co uchyla wyobrażenie o pierwotnej nieokreśloności człowieka w stosunku do religii, tj. przyjmowanie w nim jedynie czystej możliwości stania się religijnym. W takim ujęciu rzeczywiste określenie człowieka przez religię musiałoby przyjść z zewnątrz, a tym samym religia stałaby się czymś przypadkowym i dowolnym. Następnie jest to określenie wszechstronne — i to nie tylko subiektywnie, tj. obejmujące i przenikające stopniowo całego człowieka, lecz również obiektywnie w tym sensie, że nastawiając go wprost i bezpośrednio na Boga wpływa jednocześnie na rozwój pozostałych kierunków ludzkiego życia. Na koniec jest to określenie żywe, tzn. nie ograniczające się do samego poznania wszelkich powiązań człowieka z Bogiem i ze światem, ale wyrażające się także w praktycznym życiu³⁷.

³⁴ Tamże s. 105—110.

³⁵ *Der Abstraktion am nächsten liegt allerdings die Bezeichnung, wornach der Begriff der Religion bestimmt wird als das Verhältniss des Menschen zu Gott, wie es objektiv durch den Ursprung des erstern aus diesem gesetzt ist, und subjektiv im menschlichen Bewusstsein sich ankündigt.* Tamże s. 106.

³⁶ *Diesen Grundsätzen gemäss werden wir den Begriff der Religion also fassen müssen: sie ist das durchgängige und lebendige Bestimmte des Menschen durch das Gottesbewusstsein.* Tamże s. 110.

³⁷ Tamże s. 110—112.

Skoro pierwotne określenie człowieka przez Boga nastąpiło w akcie stworzenia, podana definicja religii suponuje ponadto fakt pierwotnego objawienia, które stanowi właściwą przyczynę zaistnienia faktu religii. J. S. Drey wyjaśnia ten przyczynowy stosunek objawienia i religii parafrazując w następujący sposób własną definicję: Bóg przez objawienie, które jest Jego działaniem, sprawia, że w ludzkim duchu pojawia się religia jako określenie człowieka przez Boga oraz jako odczucie tego określenia, a człowiek pod wpływem objawienia przez własną czynność duchową rozwija natychmiast to odczucie w świadome poznanie i miłość Boga³⁸.

W parafrazie tej, obok rozróżnienia zaczątkowej i rozwijającej się świadomości religijnej, na podkreślenie zasługuje umieszczenie religii w ludzkim duchu-rozumie. W ten sposób J. S. Drey przewyciężył współczesne sobie krańcowe stanowiska wobec objawienia. Różne kierunki racjonalizmu, nawet przyjmując obiektywną możliwość objawienia, głosiły absolutną niepodatność na rozum, który jest zamknięty w sobie. Natomiast supraracjonalizm wynosił objawienie ponad rozum uznając je za źródło wszelkiego poznania religijnego. Pogląd ten przybierał niekiedy formę irracjonalizmu utrzymującego, że objawienie wręcz się sprzeciwia rozumowi. Tymczasem Drey wykazał, że między objawieniem a rozumem zachodzi stosunek nie przeciwieństwa, lecz korelatu.

W tym celu wyszedł z kantowskiej zasady immanencji. Skoro bowiem według Kanta rozum jest narzędziem służącym człowiekowi do oglądania i przyjmowania w siebie tego co ponadzmysłowe, stanowi on również narzędzie oglądania i przyjmowania przez człowieka tego co boskie. Zachodzi tylko ta różnica, że rozum poznaje rzeczy same w sobie, podczas gdy Boga samego w sobie nie jest w stanie poznać. Przedmiotem ludzkiego poznania może być jedynie to, co Bóg sam zechce o sobie człowiekowi objawić. Rozum zatem jest formą, w którą człowiek przyjmuje Boże objawienie, a zarazem organem, do którego Bóg kieruje to objawienie. Ponieważ zaś rozum jest po-

³⁸ *...vielmehr diese beide sich zu einander verhalten wie Wirkung und Ursache, indem Gott durch die Offenbarung, welche seine Handlung ist, die Ursache wird, dass im menschlichen Geiste die Religion als ein Bestimmteyn des Menschen durch Gott und als Gefühl dieses Bestimmteyns aufgeht, und der Mensch sofort dieses Gefühl durch eigene geistige Thätigkeit zur freien Erkenntnis und Liebe Gottes unter der Leitung der Offenbarung ausbildet.* Tamże s. XVIII.

datny tylko na to, co odpowiada jego naturze, treść objawienia musi być dostosowana do niego: nie jest więc ani przeciwna rozumowi, ani też — przynajmniej nie absolutnie — ponad rozum, lecz jest dla rozumu³⁹.

Przez objawienie, o którym mowa w parafrazie definicji religii, rozumie Drey pierwotne, wewnętrzne objawienie, jakie miało miejsce w samym akcie stworzenia człowieka. Za pośrednictwem tego objawienia Bóg — jak się wyraża Drey — wkroczył w duchowy sposób do świadomości człowieka, tj. do jego rozumu zapoczątkowując religię. Autor ma więc na myśli zaistnienie człowieka jako istoty obdarzonej świadomością, stanowiącą podstawę ontologicznego podobieństwa człowieka do Boga, który podzielił się ze stworzeniem własnym duchowym życiem. W tymże akcie stworzenia Bóg powołał jednocześnie do bytu świat zewnętrzny, wkraczając tym samym do niego, chociaż w inny sposób. Świat ten, pozbawiony świadomości, przez całość swoich zjawisk wskazuje nieświadomie na Boga. Jest to więc również objawienie pierwotne, tylko zewnętrzne.

Akt stworzenia stanowił moment, który zapoczątkował czas i historię, sam jednak nie należy ani do czasu, ani do historii. Trwają natomiast w czasie skutki tego aktu, tj. pierwotnego objawienia — człowiek i świat. Dlatego pierwotne objawienie nie podlega historii, która się sprowadza do dziejów człowieka i świata. Wprawdzie człowiek i świat wskazują na pierwotne objawienie, przede wszystkim jednak objawiają siebie. Dzieje bowiem człowieka są w istocie rzeczy objawieniem jego wolności, dzieje zaś natury objawiają jej niezmiennie, różnorodne prawa. Z drugiej strony religia, która od pierwszej chwili zaistnienia w człowieku jest świadomością, zachowuje ten świadomościowy charakter również w trakcie swego rozwoju, podlegając prawom i warunkom rozwoju świadomości w ogóle. Skoro więc zwykła świadomość — jak o tym była mowa — wymaga do swojego rozwoju impulsu z zewnątrz, którego dostarcza świat materialny, także religijna świadomość uwarunkowana jest istnieniem stałego impulsu zewnętrznego, którym może być jedynie nowe Boże objawienie dokonujące się w czasie i historii. W odróżnieniu od pierwotnego zewnętrznego objawienia Drey nazywa je objawieniem historycznym, obejmując tym określeniem całość zjawisk, które w systema-

³⁹ Tamże s. 236—242. 257—261.

tyczny, zamierzony przez Boga sposób odsłaniają stopniowo człowiekowi poszczególne elementy i właściwości Bożej istoty, przedstawiającej się na razie jego świadomości jako niezróżnicowana, nieprzystępna światłość⁴⁰.

Porównując objawienie pierwotne z historycznym podkreśla Drey, że pierwsze było działaniem Boga na zewnątrz w zupełną nicłość (*ἐκ μῆ ὀντων*), podczas gdy objawienie historyczne jest działaniem Bożym w istniejącej już rzeczywistości, chociaż wykracza poza nią (*μῆ ἐκ ὀντων*). W istocie jednak rzeczy objawiająca czynność Boża jest również czynnością stwórczą, ponieważ dzięki niej powstaje coś nowego, przedtem nie istniejącego. Obejmuje ona zarówno świat zmysłowy, widzialny, za którego pośrednictwem nadprzyrodzone objawienie Boże dociera do człowieka, jak i świat ludzkiego ducha, który jest jej właściwym punktem docelowym. W związku z tym rozróżnia Drey dwie dziedziny względnie formy historycznego objawienia: cud i natchnienie.

Cudem nazywa autor zmianę zmysłowo spostrzegalnego stanu rzeczy w świecie cielesnomaterialnym, niepojętą ze względu na stan dotychczasowy oraz towarzyszące jej okoliczności i dlatego budzącą w człowieku zdumienie. Przez natchnienie zaś rozumie zmianę zmysłowo niespostrzegalnego stanu ducha (natchnienie w sensie biernym), jak również powodującą ją czynność Bożą (natchnienie w sensie czynnym). Jak widać, Drey rozszerza tradycyjne pojęcie natchnienia odnoszone jedynie do autorów ksiąg Pisma św. Cud i natchnienie stanowią jednocześnie dwie formy spostrzegania objawienia przez człowieka. Pierwsza polega na spostrzeżeniu zmysłowym, druga zachodzi w świadomości człowieka. W historii boskich objawień obie występują łącznie w tym samym czasie i w tej samej osobie bezpośredniego odbiorcy objawienia, potwierdzając jedna drugą⁴¹.

Analizując bliżej natchnienie w sensie biernym Drey zwraca uwagę na szczególną formę świadomości, która warunkuje bezpośrednio przyjęcie objawienia. Zwykłą formą świadomości jest towarzysząca nam stale współświadomość, że my sami jesteśmy twórcami własnego myślenia i chcenia. Autor nazywa tę formę świadomości *świadomością formalną* w odróżnieniu od *materialnej*, tj. samej treści świadomości. Przy treści objawionej musi ulec zmianie również świadomość formalna ustę-

⁴⁰ Tamże s. 101—105. 125—130.

⁴¹ Tamże s. 169. 192—195.

pując miejsca doraźnej współświadomości, że treść ta nie została wytworzona przez odbierającego ją człowieka, lecz przez działanie Boże ⁴².

Następnie autor odróżnia od charakterystycznej dla odbiorcy objawienia świadomości bezpośredniej *świadomość refleksyjną* będącą udziałem tych, którzy przyjmują objawienie w sposób pośredni. Polega ona na refleksyjnym przekonaniu, że ten, kto głosi objawienie jako udzielone mu bezpośrednio, otrzymał je rzeczywiście od Boga. Stąd podatność na objawienie pośrednie oraz jego faktyczne przyjęcie zależne jest z jednej strony od dostarczonych przez pośrednika objawienia kryteriów i dowodów, z drugiej zaś od jego subiektywnej zdolności przekonywania innych przy użyciu tych środków. Punktem centralnym kryteriów objawienia jest więc sama osoba pośrednika. Dlatego najpierw należy rozważyć jego właściwości duchowe i charakter oraz całość zamierzonego przez niego dzieła, a dopiero potem analizować dowody z proroctw, cudów i z wewnętrznych kryteriów głoszonej nauki, wiążąc je w sposób systematyczny oraz łącząc z jego osobą.

Wreszcie autor podejmuje zagadnienie przekazywania, zachowywania i rozszerzania objawienia nadprzyrodzonego. Obok zwykłych środków historycznego przekazu, takich jak żywe słowo, symbol i pismo, prawdziwe objawienie Boże wymaga szczególnego środka, jakim może być tylko żywe trwanie i samoprzekazywanie objawienia za pośrednictwem ustanowionego w tym celu przez Boga społecznego organizmu, w którym działa Jego własna moc. Tego rodzaju przekazywanie objawienia dostarcza jednocześnie nowych dowodów na jego rzecz, zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych, tj. płynących nie tylko z ekstensywnego rozwoju objawienia, lecz również z intensywnej skuteczności jego treści ⁴³.

Przez ukazanie ścisłego, wewnętrznego związku zachodzącego między religią (pojętą obiektywnie jako fakt historyczny, subiektywnie zaś jako świadomość religijna) a objawieniem (zarówno pierwotnym jak i historycznym) zbudował Drey obszerną syntezę porządku naturalnego z nadprzyrodzonym. Z uwagi na rolę, jaką w syntezie tej gra z jednej strony świadomość religijna, z drugiej zaś objawienie historyczne, można

⁴² Tamże s. 233 n.

⁴³ Tamże s. 234 n. 306 n. 356 nn.

określić ją ogólnie jako syntezę psychologiczno-historyczną. Autor nie tylko przedstawił ją szczegółowo w teoretycznej części swojej apologetyki, lecz uczynił z niej przedmiot materialny apologetyki stosowanej, tj. odniesionej konkretnie do chrześcijaństwa.

W tezie chrystologicznej autor nie ograniczył się do samego chrześcijaństwa, lecz prześledził rozwój objawienia historycznego poczynając od najstarszych podań i tradycji zawartych w Piśmie św., a jednocześnie uwidocznił, jak kształtował się wpływ objawienia na rozwój religii. Zwrócił przy tym uwagę, że dla apologetyki ważna jest okoliczność, iż wspomniane źródła łączą zawsze objawienie z religią, niezależnie od tego, czy celem ich jest podanie prawdziwej historii, czy też jedynie obrazowe, dostosowane do ducha epoki, przedstawienie wewnętrznej zależności obu faktów. Pierwotnie Bóg pouczał człowieka przez widzialne z nim obcowanie. Po upadku człowieka objawiał mu się w sposób niewidzialny. Od czasów Mojżesza objawienie Boże dokonywało się nie tylko przez słowa, lecz także przez dzieła Boże. Wreszcie chrześcijaństwo stanowi uwieńczenie nadprzyrodzonego objawienia w osobie, słowach i czynach Chrystusa. Ludzkość osiągnęła w Nim najwyższy stopień religijności, a nawet — stosownie do podanej definicji religii — ujrzała w Nim uosobioną religię ⁴⁴.

Tego rodzaju koncepcja objawienia chrześcijańskiego wykazuje uderzającą zbieżność z obrazem nakreślonym przez ostatni Sobór. Zbieżność ta rozciąga się również na tezę eklezjologiczną, w której Drey przedstawia Kościół Chrystusowy jako społeczny organizm zapewniający żywe trwanie i samoprzekazywanie Bożego objawienia. Autor odnajduje w Kościele przede wszystkim moment wspólnotowy, nazywając go chrześcijańskim socjalizmem. W strukturze hierarchicznej Kościoła wymienia na pierwszym miejscu urząd nauczycielski, potem kapłański, a dopiero na końcu władzę jurysdykcyjną. Wprowadzając charakterystykę tej władzy Drey odbiega od aktualnego ujęcia przez magisterium Kościoła stosunku episkopatu do prymatu (widząc w tym ostatnim wyłącznie zasadę jedności Kościoła), ale prekursorskie niewątpliwie było podkreślenie przez niego roli, jaką w pierwotnej hierarchii pełniło kolegium apostoelskie, którego episkopat jest spadkobiercą.

⁴⁴ Tamże s. 113 n.; t. 2 s. 275.

Apologetyka J. S. Dreya jest więc nie tylko najstarszą apologetyką naukową, lecz zarazem pierwszą apologetyką o charakterze całościowym, opartą na omówionej wyżej syntezie psychologiczno-historycznej. W historii chrześcijańskiej myśli apologetycznej synteza ta oznaczała zerwanie po raz pierwszy z przesadną obawą, aby nie mieszać porządku naturalnego z nadprzyrodzonym. Zasługi położone w tym kierunku przez założyciela Katolickiej Szkoły Tybińskiej nie zostały dotychczas należycie ocenione. Za twórcę bowiem pierwszej syntezy psychologiczno-historycznej uważany był dotąd V. A. D e c h a m p s. W swych *Entretiens* z 1855 r. (a więc dopiero w 8 lat po ukazaniu się dzieła Dreya) stwierdził on istnienie harmonii pomiędzy tzw. faktem wewnętrznym czyli psychicznym a faktem zewnętrznym. Pierwszy sprowadza się do świadomości pewnej próżni duchowej, jaką człowiek odczuwa w sobie bez możności wypełnienia jej swoimi siłami. Drugi natomiast obejmuje objawienie chrześcijańskie zawarte w żywym słowie i nauczycielskim autorytecie Kościoła⁴⁵.

Od syntezy Dechampsa niewiele się różni psychologiczno-metafizyczna synteza, wysunięta przez M. Blondela, w słynnym *Liście* z 1896 r. Podobnie jak Drey przyjął on metodę immanencji Kanta, tj. założenie, że tylko to może dotrzeć z zewnątrz do człowieka, co w nim samym napotyka odpowiednik w postaci postulatu czy potrzeby. W dziedzinie religijnej jest to odczucie potrzeby pewnej nadwyżki, której człowiek sam nie może ani stworzyć, ani bliżej określić. Potrzeba ta stanowi jakby pomost, łączący sferę naturalną z nadprzyrodzoną. Zarówno jednak Blondel, jak i Drey odrzucili samą ideę immanencji (podjętą później przez modernizm), według której chrześcijaństwo stanowi jedynie organiczne przedłużenie porządku naturalnego⁴⁶.

Dalszym krokiem w zakresie systematyzacji apologetyki była praca E. A. de P o u l p i q u e t a z 1912 r. nt. jej integralnego przedmiotu, za który autor uznał psychologiczno-teologiczną genezę wiary w jej dwóch zasadniczych aspektach psychicznych: intelektualnym i wolitywnym. Zadaniem apologetyki powinno być nie tylko przygotowanie intelektu do wiary, lecz przede wszystkim odpowiednie nastawienie woli przez wykazanie harmonii pomiędzy świadomością człowieka obej-

⁴⁵ Zob. W. K w i a t k o w s k i, *Apologetyka totalna* (Warszawskie Studia Teologiczne 26), Warszawa³ 1961 t. 1 s. 140 n. 238.

⁴⁶ Tamże s. 141 nn.

mująca jego najgłębsze dążenia a rzeczywistością religijną, jaką przedstawia chrześcijaństwo⁴⁷.

Jak widać, de Poulpiquet uwzględnił tylko syntezę Dechampsa i Blondela, nie znał natomiast dorobku naukowego Dreya, który pierwszy wskazał na rolę poszczególnych czynników psychicznych w przeżyciu religijnym. Trudno jednak winić de Poulpiqueta o to przeoczenie, skoro krytyczne badania nad Katolicką Szkołą Tybińską zapoczątkowane zostały dopiero w 1913 r. przez E. Vermeila⁴⁸, osobę zaś jej założyciela przypomniał za naszych czasów J. R. Geiselmann. Tym też tłumaczyć można pominięcie systemu J. S. Dreya przez ks. W. Kwiatkowskię, który podejmując zagadnienie dalszej systematyzacji apologetyki naukowej nawiązał bezpośrednio do E. A. Poulpiqueta, a przy tym nie zajmował się bliżej jej historią.

Ze współczesnych apologetyków również H. Bouillard uznany być może za kontynuatora myśli J. S. Dreya, chociaż sam powołuje się tylko na M. Blondela. Istnieją bowiem pewne analogie między psychologiczno-historyczną syntezą Dreya a wysuniętą przez Bouillarda próbą apologetyki całościowej, opartej na identyczności tzw. logiki ludzkiej egzystencji oraz logiki historii chrześcijaństwa⁴⁹.

Das religiöse Bewusstsein und die Offenbarung nach
J. S. von Drey, dem Begründer der katholischen Tübinger
Schule

Zusammenfassung

Die Grundideen der katholischen Tübinger Schule, welche J. K. Geiselmann in Erinnerung brachte, haben zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils an Bedeutung gewonnen. Dies betrifft insbesondere den Begriff der Offenbarung als historisches Ereignis, welcher in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung angewandt wurde. Geiselmann nahm jedoch die Tatsache nicht in Betracht, dass diese Auffassung nicht im dogmatischen, sondern im apologetischen Kontext ausgebildet wurde. J. S. von Drey hat nämlich diese Auf-

⁴⁷ Tamże s. 143 n.

⁴⁸ E. Vermeil, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tübingue 1815—1840. Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germanique du modernisme*, Paris 1913.

⁴⁹ Por. T. Gogolewski, *Apologetyka a doświadczenia według H. Bouillarda*, *Studia Theologica Varsaviensia* 6(1968) nr 2 s. 365—389.

fassung in seinem Hauptwerke *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* (Mainz 1838—1847) erläutert.

Durch dieses Buch wurde J. S. von Drey Begründer der wissenschaftlichen Apologetik, die er von der Theologie und praktischen Apologie des Christentums getrennt hatte. Im ersten Bande des Werkes hat er eine vollständige Theorie und Kritik der Offenbarung zu einer theoretischen Apologetik erweitert. Zu ihrem Ausgangspunkt nahm er einerseits die historische Tatsache der Religion, andererseits die Tatsache des religiösen Erlebnisses, welches den ganzen geistigen Organismus des Menschen umfasst und durchdringt.

Hiermit bringt er zum Ausdruck; dass die Religion nicht nur eine geschichtlich allgemeine Erscheinung in der Menschheit, sondern auch eine natürliche und notwendige Erscheinung des menschlichen Geistes ist. Der innere Sitz der Religion ist das Bewusstsein — das religiöse nämlich, in diesem geht die Religion auf und legt auch in ihrer Entwicklung diesen Charakter niemals ab. Demgemäss gibt Drey die folgenden umfassende Definition der Religion: sie ist das durchgängige und lebendige Bestimmte des Menschen durch das Gottesbewusstsein.

Den Grund der Religion findet er in einer ursprünglichen Berührung und Verbindung des Menschen mit Gott, die im Schöpfungsakt stattfand. In jenem Momente war der Mensch von Gott sowohl zum Sein gerufen, als auch mit dem Selbstbewusstsein begabt, das sich an dem göttlichen entzündete. J. S. von Drey nennt diesen Schöpfungsakt die ursprünglichen, innere Offenbarung und stellt ihr gegenüber die ursprüngliche, äusserliche Offenbarung Gottes in der Welt. Zur Entwicklung des ursprünglichen religiösen Bewusstseins ist nach ihm die historische Offenbarung notwendig.

Die so gefundene, psychologisch-historische Synthese nahm Drey zum formalen Gegenstand der angewandten Apologetik, die er in seinen weiteren, zwei Bände umfassenden Erwägungen dem Christentum anpasst. Im christologischen Teile unterstreicht er nicht nur Worte und Taten Christi, sondern von allem die persönliche Erscheinung Gotte in Christus, der selbst die personifizierte Religion ist. Im ekklesiologischen Teile stellt er in den Vordergrund den Gemeinschaftscharakter der Kirche, das Lehramt der kirchlichen Hierarchie sowie die Kollegialität des Episkopats. Aehnliches Gedankengut finden wir in den Dokumenten des letzten Konzils.

Das Hauptverdienst J. S. von Drey's jedoch bleibt sein Versuch, die wissenschaftliche Apologetik als ein selbstständiges, organisches System abzuschliessen. Somit müssen wir ihm einen Vorläufer von V. A. Dechamps, M. Blondel, E. A. de Poulpique, W. Kwiatkowski und H. Bouillard sehen.

T. Gogolewski