

Władysław Hładowski

Historyczny rozwój problemu empirycznej sprawdzalności w apologetyce

Studia Theologica Varsaviensia 11/1, 43-82

1973

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.

WŁADYSŁAW HŁADOWSKI

HISTORYCZNY ROZWÓJ PROBLEMU EMPIRYCZNEJ SPRAWDZALNOŚCI W APOLOGETYCE

Treść: Wstęp; I. Idea konfrontacji wiary z doświadczeniem w apologetycznej myśli chrześcijańskiej; II. Filozoficzno-historyczny układ apologetyki tradycyjnej; III. Integrujące tendencje w nowszej apologetyce; Wnioski.

WSTĘP

Wielu współczesnych ludzi odrzuca chrześcijaństwo tylko dlatego, że ono się powołuje na Boże objawienie. Przy tym kwestionuje się objawienie ze względu na jego rzekomą niekontrolowalność empiryczną, w myśl zasady: to, co nie podlega żadnej kontroli doświadczenia, jest nonsensem¹. Stąd nabiera szczególnej doniosłości zagadnienie stosunku tego, co chrześcijaństwo nazywa Bożym objawieniem, do ludzkiego doświadczenia.

Chrześcijaństwo powołuje się na objawienie jako na zbawczą ingerencję Boga, dokonaną w przestrzeni i w czasie, a zatem podlegającą historycznemu badaniu. Niemniej w łonie samego chrześcijaństwa różnie bywa pojmowana historyczność objawienia i w związku z tym różne istnieją poglądy na jego poznawalność.

W kręgu myśli katolickiej tradycyjny pogląd był oparty na wywodzącym się od Tomasa z Akwinu rozróżnieniu dwóch rodzajów poznania boskiego pierwiastka, poznania naturalnego i poznania nadprzyrodzonego². Pierwszy rodzaj po-

¹ Por. wypowiedź M. Bongera, członka Stowarzyszenia Humanistów; cyt. za L. Bakker, *La place de l'homme dans la Révélation divine*, Concilium, 21 (1967) s. 24 n.

² *De veritate catholicae fidei contra gentiles, libri IV*, lib. 4 cap. 1.

znania zakłada zdolność ludzkiego rozumu do poznawczego kontaktu z Bogiem na podstawie istniejących rzeczy. Poznanie zaś drugiego rodzaju jest nadprzyrodzone i polega na przyjęciu w akcie wiary prawdy objawionej przez samego Boga.

Rozróżnienie dwóch rodzajów poznania tego co boskie posłużyło za punkt wyjścia do opracowania w teologii katolickiej teorii Bożego objawienia i jego poznawalności. Według tej tradycyjnej teorii objawienie polega w swej istocie na udzieleniu człowiekowi części wiedzy samego Boga. Treść więc objawienia należy do nadprzyrodzonego porządku poznania. Jest ona dostępna tylko w akcie wiary wykonywanym pod wpływem łaski. Jednak rzeczywistość objawienia wzięta w całości ma również odniesienie do naturalnego porządku poznania. Sam bowiem fakt zbawczej interwencji Boga, udzielającego człowiekowi części swej wiedzy, posiada kształt empiryczny. Fakt objawienia, dokonany w przestrzeni i czasie, jest zasadniczo przedmiotem naturalnego poznania. Krytyczny rozum, analizując cuda, proroctwa, życie i naukę Jezusa, może stwierdzić, że rzeczywiście Bóg się objawił człowiekowi. W zespole nauk teologicznych dociekania nad faktem Bożego objawienia przeprowadza osobna dyscyplina, zwana apologetyką lub teologią fundamentalną³. W ten sposób objawienie podlega swoistej kontroli ludzkiego doświadczenia, a prawdy objawione, choć należą do innego, nadprzyrodzonego porządku poznania, mogą sensownie dopełniać system wiedzy ludzkiej.

Tak pojęte objawienie Boże nie przestawało niepokoić krytycznego umysłu człowieka, już to ze względu na samą ideę nadprzyrodzonej wiedzy Boga danej człowiekowi w objawieniu jakby z zewnątrz, już to ze względu na problem poznania tzw. faktu objawienia.

Znane są przeciwstawne sobie tendencje, z jednej strony wyrażające się w negowaniu możliwości bezpośredniej ingerencji Boga w ludzkiej historii (deizm, naturalistyczne idee wieku

³ Termin teologia fundamentalna nie jest dostatecznie jednoznaczny. Zakładamy jednak tutaj, że w teologii fundamentalnej, tak jak w apologetyce, chodzi o jakąś konfrontację wiary z doświadczeniem. W tym sensie używamy tej nazwy wszędzie tam, gdzie nie precyzujemy bliżej jej znaczenia.

oświecenia) lub ujmujące wiarę religijną w kategoriach irracjonalnych (Schleiermacher, Kant, fideizm), z drugiej zaś strony ukazujące objawienie i wiarę religijną jako związane istotnie z naturalnym rozwojem człowieka i ze sposobem, w jaki człowiek sam siebie rozumie (immanentyzm, modernizm), Równoległe z tymi tendencjami coraz wnikliwsza krytyka źródeł historycznych chrześcijaństwa prowadziła do zakwestionowania możliwości ustalenia w pismach Nowego Testamentu przesłanki empirycznej dla poznania Bożego objawienia.

Sobór Watykański I w swoim wykładzie o wierze wziął pod uwagę istnienie wspomnianych skrajnych tendencji i trudności w rozumieniu objawienia i wiary, nie wskazał jednak sposobu ich rozwiązania. Przypominając tylko tradycyjną naukę o dwóch porządkach poznania, lapidarnie sformułował zakres rozumowego poznania w stosunku do nadprzyrodzonej rzeczywistości objawienia: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*⁴. Tymczasem Sobór Watykański II w *Konstytucji dogmatycznej o Bożym objawieniu* wykazał pełną otwartość na współczesną problematykę, jaka powstaje tak z punktu widzenia udziału człowieka w nadprzyrodzonym objawieniu, jak i w związku z krytyką historycznych źródeł chrześcijaństwa.

Podkreślenie przez ostatni Sobór historycznego i osobowego charakteru objawienia stało się punktem wyjścia wnikliwych dociekań nad samym objawieniem, a także nad epistemologiczną sytuacją teologii w ramach współczesnej wiedzy ludzkiej i nad rolą apologetyki, jako dyscypliny stojącej tradycyjnie pomiędzy teologią i naukową wiedzą naturalną. Wielu autorów proponuje zastąpienie jej teologią fundamentalną, której zadanie sprowadzałoby się do krytycznej konfrontacji objawienia z ludzkim doświadczeniem w ramach samej teologii⁵.

Wyżej opisana sytuacja postuluje krytyczne przemyślenie stosowanych w chrześcijańskiej myśli apologetycznej sposobów cdwoływania się do doświadczenia oraz podjęcie próby opracowania teorii empirycznego sprawdzania twierdzeń w apologetyce.

⁴ DB 1799. Sformułowanie powyższe można by przetłumaczyć: „poprawnie funkcjonujący rozum ukazuje podstawy wiary”.

⁵ Por. Concilium 1969, cały nr 6—7, w którym zamieszczono szereg wypowiedzi wybitnych autorów na temat pojęcia i funkcji teologii fundamentalnej z punktu widzenia nowej teologii.

tyce, odpowiadającej z jednej strony dzisiejszemu rozumieniu w Kościele objawienia i wiary, a z drugiej — stanowi współczesnej krytyki źródeł chrześcijańskich. Takiej teorii, o ile wiadomo, dotąd nie opracowano. Ani obszerne charakterystyki postępowania, znajdujące się w starych podręcznikach apologetyki⁶, ani nowsze opracowania monograficzne dowodowej funkcji cudu⁷ nie dają zadawalającego rozwiązania postawionego tu problemu. Przy tym wydaje się, że brak rozwiązania tego zagadnienia był przyczyną charakterystycznych dla apologetyki trudności epistemologicznych, np. jeśli chodzi o określenie jej stosunku do teologii.

Przedstawione w niniejszym studium dociekania historyczne zmierzają — poprzez opis postępowania w apologetyce względnie w teologii fundamentalnej — do ustalenia metodologicznych pojęć, podstawowych dla teorii empirycznego sprawdzania w apologetyce⁸.

W poszukiwaniu tego, co jest najbardziej podstawowe i wspólne dla procesów rozstrzygnięcia we wszystkich kierunkach naszej dyscypliny, zostanie poddana analizie sama idea konfrontacji wiary z doświadczeniem, zrealizowana już w pierwszej apologii chrześcijaństwa i leżąca u podstaw krytycznej systematyzacji chrześcijańskiej myśli apologetycznej (I). Szczegółowe zaś analizy postępowania w tradycyjnej (II) i w nowszej apologetyce (III) ukażą stopniowy rozwój problematyki w kierunku opracowania teorii usprawiedliwienia wiary przez odwołanie się do doświadczenia.

⁶ Por. F. Hettinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder der Apologetik*, Freiburg i. Br.³ 1913 s. 197—230; H. Dieckmann, *De revelatione christiana*, Friburgi Br. 1930 s. 291—328.

⁷ Por. L. Monden, *Le miracle signe du salut*, Bruges 1960; H. Loos, *The miracle of Jesus*, Leiden 1965; A. Lang, *Fundamentaltheologie* t. I, München⁴ 1967 s. 108—126; A. Kolping, *Fundamentaltheologie* t. 1, Regensberg 1967 s. 297—342.

⁸ Ze względu na przepisy ograniczające objętość drukowanych rozpraw w periodykach naukowych teoria empirycznego sprawdzania w apologetyce, stanowiąca jedną całość z niniejszym studium historycznym, zostanie ogłoszona w następnym numerze SThV.

I. IDEA KONFRONTACJI WIARY Z DOŚWIADCZENIEM W APOLOGETYCZNEJ MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zasada odwoływania się do doświadczenia znalazła swoje pierwsze zastosowanie w najstarszej apologii religii chrześcijańskiej, utrwalonej w ewangeliach jako własna apologia Jezusa z Nazaretu. Wszystkie późniejsze apologie i wszelkie próby krytycznej systematyzacji apologetycznej myśli chrześcijańskiej, biorąc istotny materiał motywacyjny z pierwotnej apologii, jednocześnie, tak jak ona, przyjmują zasadę odwoływania się do danych empirycznych dla stwierdzenia zbawczej ingerencji Boga i w tym sensie zakładają doświadczalną sprawdzalność swych podstawowych twierdzeń.

1. Konfrontacja wiary z doświadczeniem w pierwszej apologii chrześcijaństwa

Związek wiary z doświadczeniem jest po prostu implikacją pojęcia chrześcijaństwa jako historycznej religii objawionej. Wśród religii podających się za objawione przez Boga chrześcijaństwo pojmuje swoją historyczność w szczególny sposób. Nie tylko wskazuje na historyczną postać swego założyciela i na swoje początki opowiedziane w dokumentach, które krytyka naukowa datuje dzisiaj zgodnie na kilkadziesiąt zaledwie lat po samych wydarzeniach. Chrześcijaństwo uważa się za religię objawioną w historii w tym znaczeniu, że — przygotowane przez określone historycznie dzieje religijne narodu izraelskiego — wkracza w historię powszechną jako czynnik, który zgodnie ze swym istotnym celem ma dać dziejom nowy wymiar, kształtując w nowy sposób ich dalszy bieg.

Pierwotna refleksja apologetyczna chrześcijaństwa, utrwalona w swej poczwórnej wersji (cztery ewangelie kanoniczne) jako własna apologia Jezusa, polega na konfrontacji jego niezwykłych roszczeń religijnych z danymi historycznymi jego życia. Przy tym z punktu widzenia formalnego nie są to tylko świadectwa uczniów o ich mistrzu. Tutaj odwoływanie się do danych doświadczenia ma swoje najgłębsze ontologiczne podstawy w tym, co Jezus powiedział o sobie samym. Według zaś

deklaracji Jezusa zbawcze dzieło wcielenia złączyło w nim w sposób realny element transcendentny z elementem historycznym, tak że boskie działanie zbawcze w Jezusie tworzy historię objawiając się, a objawia się przez to, że staje się historią. Stąd boskie czyny zbawcze są widoczne w historii Jezusa i w całej historii świętej jako boskie⁹.

Z metodologicznego punktu widzenia konfrontacja deklaracji Jezusa z danymi historycznymi jego życia posiada pewne, jej tylko właściwe cechy. Apologia własna Jezusa jest początkiem refleksji apologetycznej w chrześcijaństwie w najbardziej zasadniczym znaczeniu tego słowa. Stwarza bowiem dopiero możliwość apologii. Jezus sam widziany w swojej nauce i w swoich czynach jest żywym faktem o istotnym znaczeniu apologetycznym¹⁰.

Wynika stąd najpierw konkretność jego apologii. Empiryczna przesłanka, z której dowodzi, nie stanowi zespołu zdań obserwacyjnych, ale zbiór faktów danych dla bezpośredniej obserwacji. W ewangeliach Jezus jest przedstawiony jako ten, który zwraca się do konkretnych ludzi, odwołując się do ich osobistych obserwacji i przeżyć związanych z jego osobą. Przekazane w ewangeliach świadectwa o Jezusie noszą znamiona poznania z autopsji względnie osiągniętego przez samorzutne wnioskowanie z konkretnych obserwacji i osobistych doznań. Niezwykła osobowość Jezusa musiała być dostrzeżona przez ludzi tak, jak się dostrzega duchową rzeczywistość drugiego człowieka, tzn. w całościowym oglądzie jego sposobu bycia.

Inną charakterystyczną cechą apologii utrwalonej w ewangeliach jest to, że argumentuje się w niej przy pomocy określonych pojęć religijnych. Wśród nich podstawowym pojęciem jest idea zbawczej interwencji Boga, w sensie widzialnego przyjścia Mesjasza. Dopiero zinterpretowane przy pomocy pojęć religijnych i w świetle określonych przekonań światopoglądowych fakty z życia Jezusa stanowiły dla jego otoczenia znaki niezwykłego posłannictwa. Ale te pojęcia i przeświadcze-

⁹ Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakramentem spotkania z Bogiem*, Kraków 1966 s. 22.

¹⁰ Por. C. Bartnik, *Metoda historyczna w teologii fundamentalnej* (skrypt w maszynopisie) s. 2 nn.

nia nie występują w pierwotnej apologii jako wyeksplikowany element teoretyczny. Zostały one tam użyte jako zespół pojęć i sądów, które powszechnie podzielano, posługując się nimi na co dzień.

Nie tylko sam Jezus nie potrzebował przekonywać swego otoczenia o istnieniu Boga i o możliwości Bożej interwencji zbawczej. Tak samo twórcy i redaktorzy świadectwa pierwotnego chrześcijaństwa o Jezusie, nawet wtedy gdy ewangelia wyszła poza środowisko judaistyczne, posługiwali się religijnym modelem widzenia świata i historii, jako czymś, co dla ogółu nie podlegało dyskusji. Sposób argumentacji z cudów Jezusa jest zasadniczo ten sam w pismach kierowanych do środowiska żydowskiego (I. Ewangelia), co i w innych, liczących się z mentalnością helleńską.

Idea empirycznej sprawdzalności objawienia, mająca swoją podstawę w naturze samego chrześcijaństwa, jako historycznej religii objawionej i zrealizowana po raz pierwszy w najstarszej apologii, stanowi także metodologiczną zasadę w usystematyzowanej obronie chrześcijaństwa.

2. Konfrontacja wiary z doświadczeniem w apologetyce i w teologii fundamentalnej

Proces krytycznej systematyzacji obrony chrześcijaństwa jako religii objawionej musiał polegać nie tylko na logicznej organizacji materiałów dowodowych w zamknięty układ, ale przede wszystkim na przesunięciu tej obrony z płaszczyzny religijnego doświadczenia na płaszczyznę uzasadniania mającego wartość intersubiektywną. Jeśli pierwotna apologia odwoływała się do doświadczenia religijnego, implikującego elementy wiary, to teraz elementy autorytatywnego języka religii musiały być albo zastąpione teoretyczną wiedzą naukową (filozoficzną), albo przynajmniej wyeksplikowane jako świadomie wprowadzone do procesów rozstrzygania elementy teoretyczne.

Dotyczy to głównie pojęcia bezpośredniej ingerencji Boga w historię. W ewangeliach niezwykle zjawiska w życiu i działalności Jezusa są odbierane w religijnym doświadczeniu przez

otoczenie jako znaki wszechmocy Boga (*dynamis, taumasia*). Później, w literaturze patrystycznej i teologicznej związane z pojęciem niezwykłego znaku bezpośredniego działania Boga nazwę cudu (łac. *miraculum* od *mirum* — dziw). Biblijne znaki bezpośredniego działania Boga niebawem dopełnione zostały w refleksji apologetycznej pojęciem cudu moralnego w związku z heroiczną stałością męczenników i niezwykle szybkim rozszerzaniem się chrześcijaństwa, przy równoczesnym zupełnym zaniku znaczenia religii żydowskiej oraz kultów pogańskich¹¹. Zresztą w głównym swym nurcie obrona chrześcijaństwa pozostała zawsze apologią z cudu. Nawet wywody tzw. apologetów II. i III. w. przeznaczone dla świata pogańskiego, chociaż koncentrowały się na porównywaniu religii chrześcijańskiej ze starożytną filozofią i zasadniczo powstrzymywały się od argumentacji ze szczegółowych cudów w chrześcijaństwie, to jednak starały się ukazać nastanie królestwa Chrystusowego jako niezwykle fakt historyczny przepowiedziany przez proroków St. Testamentu i wypełniony w sposób naoczny¹².

Metodologiczna funkcja pojęcia cudu w apologetyce polega na tym, że pojęcie to wiąże logicznie dane empiryczne z trans-empiryczną (transcendentną) przyczyną. Toteż w historycznym rozwoju apologetyki stopniowe wyjaśnianie funkcji cudu prowadziło do coraz dokładniejszego określenia logicznej struktury procesów konfrontacji wiary z doświadczeniem. Jednak przez długi czas pojęcie cudu pełniło w obronie chrześcijaństwa funkcję metodologicznie nie opracowaną. Aż do czasu, kiedy u schyłku średniowiecza została zburzona jedność kultury europejskiej, dotąd powszechnie chrześcijańskiej, zasada empirycznej potwierdzalności Bożego objawienia, implikowana w pojęciu cudu, była założeniem panującego światopoglądu raczej, niż teoretycznym założeniem w strukturze samej argumentacji. Pojęcie Stwórcy natury, wkraczającego od czasu do

¹¹ Por. Tertulian, *Apologeticus* 50; H. Newman, *Logika wiary*, Warszawa 1956 s. 349—414; J. Guittou, *Le problème de Jésus* t. 1, Paris 1950 s. 65 n.

¹² Por. J. Spiegl, *Die Rolle der Wunder im Vorkonstantinischen Christentum*, ZkTh 92 (1970) s. 305 nn.

czasu bezpośrednio w bieg świata i ludzkiej historii, leżało u podstaw powszechnego myślenia, zasadniczo przez nikogo nie kwestionowane. Sformułowana przez św. Tomasza klasyczna definicja cudu jako wydarzenia przekraczającego cały porządek naturalny¹³ była tylko teoretycznym wyrazem takiego sposobu myślenia.

Dopiero pod wpływem prądów umysłowych, które na progu czasów nowożytnych zakwestionowały nie tylko historyczne i rozumowe podstawy chrześcijaństwa, ale także tradycyjne pojęcia religijne, tj. pojęcie Boga i jego relacji ze światem, powstała metodologiczna refleksja nad stosowaną w apologetycznej myśli chrześcijańskiej konfrontacją wiary z doświadczeniem. Były to jednocześnie narodziny apologetyki jako samodzielnej, obok teologii, nauki¹⁴. Dalsze wyjaśnianie teoretycznych implikacji w procesach odwoływania się do doświadczenia prowadziło do określenia naukowego statusu naszej dyscypliny.

Ustalony z czasem dwustopniowy wywód apologetyczny (teza chrystologiczna i teza eklezjologiczna) uzupełniono niebawem traktatem *de religione*, w którym rozważano pojęcie i istnienie Boga, definiowano pojęcie objawienia i cudu, z uwzględnieniem samej możliwości objawienia i cudu. Traktat ten, dowodząc istnienia Boga, możliwości objawienia i cudu oraz jego poznawalności, ustalał teoretyczną wiedzę, którą następnie posługiwano się przy interpretacji danych historycznych chrześcijaństwa.

W ciągu XIX w. ten układ filozoficzno-historyczny stał się swoistym systemem jako tzw. apologetyka tradycyjna. Już jednak z końcem XIX w. zaczęto poddawać ostrej krytyce apologetykę tradycyjną, wskazując na leżące u jej podstaw założenia. Z kolei ta krytyka stała się punktem wyjścia w podejmowaniu prób zmierzających do integracji postępowania historycznego w apologetyce względnie w teologii fundamentalnej

¹³ *Miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem (totius) naturae.* STh I q 110 a 4.

¹⁴ Por. H. Savonarola, *Triumphus crucis seu de veritate fidei*, Firenze 1497; M. Cano, *De locis theologicis*, Salamanca 1563; R. Bellarminus, *Disputationes*, t. 1—3, Ingolstadt 1586—1593.

z procesem eksplikacji i usprawiedliwiania jego teoretycznych założeń.

W dalszym ciągu naszych historycznych analiz przedstawimy najpierw klasyczny sposób argumentacji w apologetyce tradycyjnej wraz z jego krytyką, a następnie dokonamy przeglądu tendencji integrujących w nowszej apologetyce.

II. FILOZOFICZNO-HISTORYCZNY UKŁAD APOLOGETYKI TRADYCYJNEJ

Wobec powoływania się chrześcijaństwa na bezpośrednią ingerencję Boga w historii jako na zasadniczą podstawę boskiego autorytetu religii chrześcijańskiej jest rzeczą zrozumiałą, że w apologetycznym uzasadnianiu roszczeń chrześcijaństwa do rangi religii objawionej zawsze ma miejsce odwoływanie się do danych historycznych oraz jakieś ustalenie teoretycznych pojęć. W tym sensie filozoficzno-historyczna budowa wywodu apologetyki tradycyjnej stanowi znaczny krok naprzód w systematyzacji obrony chrześcijaństwa. Niemniej wywód ten widziany jako zamknięty system empiryczny, znany pod nazwą *demonstratio ex miraculo*, oceniany jest krytycznie. Nie kwestionując samej idei uzasadniania boskiego autorytetu religii chrześcijańskiej z niezwykłych zjawisk uchodzących za cudowne, wskazuje się na przyjęte w klasycznym dowodzie z cudu założenia i wykazuje się ich nierealność w obecnym stanie wiedzy ogólnej.

1. Struktura klasycznego dowodu z cudu¹⁵

Datująca się od XVII w. klasyczna organizacja argumentu z cudu była uwarunkowana historyczną sytuacją, w jakiej powstała systematyzacja chrześcijańskiej myśli apologetycznej. W okresie oświecenia apologetyka, odpowiadając na absolutną negację nadprzyrodzonego porządku, starała się wykazać przy

¹⁵ Por. ze starszych podręczników J. Ottiger, *Theologia fundamentalis*, Friburgi Br. 1897; F. Hettinger, dz. cyt. Z nowszych zaś H. Dieckmann, dz. cyt.: A. Tanqueray, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis*, Tornaci²⁶ 1949.

pomocy metody skrajnie racjonalistycznej fakt bezpośredniej ingerencji Boga w historię. Przy tym ingerencja Boga była pojęta jako rozumowo stwierdzalny wyłom w porządku natury. Aby utrzymać się na płaszczyźnie, na jakiej był atakowany światopogląd chrześcijański, tj. w sferze raczej filozoficznych niż historycznych dociekań, apologetyka udawadniała najpierw w swej części filozoficznej zasadniczą możliwość objawienia i cudu. Następnie, stosując ustalone apriorycznie i abstrakcyjne pojęcia religijne do historycznej rzeczywistości chrześcijaństwa, dążyła do stwierdzenia w sposób niezbity transcendentnej i boskiej przyczyny opisanych w przekazach biblijnych niezwykłych zdarzeń. To z kolei służyło za podstawę do wniosku o boskim autorytecie religii chrześcijańskiej.

Wprawdzie dowód z cudu stanowił trzon historycznej części apologetyki, gdzie się uzasadniało boskie posłannictwo Jezusa na podstawie niezwyklej jego osobowości (cud moralny i intelektualny), jego cudotwórczej działalności, spełnienia się prorocत्व i zmartwychwstania. Jednak struktura dowodu pozostawała w istotnej zależności, zarówno formalnej jak i merytorycznej, od poprzedzających część historyczną ustaleń filozoficzno-religijnych.

Filozoficzna część apologetyki miała od końca XIX w. dwójką wersję. W strefie myśli niemieckiej była traktatem o religii w ogóle (*de religione*), a w strefie romańskiej (rzymska neoscholastyka) miała postać teorii objawienia¹⁶. To drugie ujęcie lepiej ukazuje istotny cel filozoficznej części. Bo jeśli traktat o religii nie tylko dostarczał koniecznych założeń teoretycznych dla historycznej argumentacji w apologetyce, ale jednocześnie ukazywał ontologiczne podstawy samej religii i w ten sposób już dostarczał pewnego argumentu na wiarygodność chrześcijańskiego objawienia, to funkcja teorii objawienia była wyraźnie jednolita. Po prostu była wprowadzeniem do analiz historycznych, na ile ustalała pojęcie objawienia i cudu oraz możliwości zaistnienia i poznania bezpośredniej ingerencji Boga w historię.

¹⁶ Por. J. Schmitz, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert. W: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, t. 2, Freiburg i. Br. 1969 s. 199.*

W kategoriach scholastycznego myślenia objawienie znaczyło mowę samego Boga (*locutio Dei attestans*). Wiara zaś była przede wszystkim intelektualnym przyjęciem objawionych tajemnic, do których były jakby dodane z zewnątrz znaki uwierzytelniające, w postaci cudów. Cud, określany za św. Tomaszem jako zjawisko przekraczające cały porządek natury, miał być niezawodnym dowodem Bożej ingerencji.

Aby jednak zbudować taki dowód z cudu, trzeba było już we właściwych dociekaniach apologetyki, tj. w jej historycznej części, ustalić drugi istotny element, przesłankę empiryczną. Tę przesłankę ustalono w sposób, który dzisiaj określa się, jako historycystyczne traktowanie rzeczywistości dziejowej¹⁷. Zakładano, że apologetyk miał możliwość ustalić w pismach N. Testamentu proste relacje o faktach, wolne od elementów wiary. Ustaloną w ten sposób przesłankę empiryczną poddawano interpretacji w świetle znanych praw przyrody, ażeby — na zasadzie przyjętej definicji cudu — wykryć w zrelacjonowanych zdarzeniach ich transcendentną przyczynę, a następnie ich boskie autorstwo. Wreszcie stwierdzenie zachodzącego związku analizowanych zdarzeń z osobą Jezusa pozwalało na sformułowanie ostatecznej konkluzji o boskiej misji Jezusa.

Dowód z cudu był nie tylko głównym elementem w argumentacji, ale ponadto pod względem formalnym był niezawodny, gdyż opierał się na analizie istoty zjawiska i posiadał postać sylogizmu, którego większą przesłanką była definicja cudu. W zasadzie więc wystarczyło stwierdzić jeden taki cud działający na korzyść religii chrześcijańskiej, by udowodnić definitywnie jej boski autorytet.

Jest rzeczą zrozumiałą, że taka organizacja wywodu, powstała w określonej sytuacji kulturowej, była uwarunkowana z jednej strony pewnymi założeniami kryteriopoznawczymi i metodologicznymi, a z drugiej strony — pozostawała w zależności od ówczesnego stanu krytyki źródeł. Toteż wskutek powstania w drugiej połowie XIX w. nowych kierunków filo-

¹⁷ Por. J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, Bruxelles² 1946; A. Dulles, *Chrystus i Ewangelia*, Warszawa 1971 (ang. *Apologetics a. The biblical Christ*, N. York 1963).

zoficznych oraz dzięki osiągnięciom postępującej szybko naprzód krytyki źródeł biblijnych tradycyjny sposób postępowania w apologetyce musiał być poddany zasadniczej rewizji.

2. Krytyka klasycznego dowodu z cudu

W płaszczyźnie psychologiczno-filozoficznej podjął już z końcem XIX w. krytykę M. Blondel¹⁸. Zwrócił uwagę na zasadniczy w sensie epistemologicznym brak w koncepcji tradycyjnej apologetyki. Teoretycy klasycznej apologetyki, zorientowani historycystycznie, sądzili, że dowód w apologetyce z danych historycznych nie ma żadnych założeń teoretycznych. Tymczasem Blondel dostrzegł, że wywód filozoficzno-historyczny apologetyki, oparty na teistycznym widzeniu świata, wymaga teoretycznego dopełnienia, wobec pluralistycznej myśli filozoficznej. Podobnie jak dawniej B. Pascal wobec współczesnego sobie naturalistycznego myślenia, teraz Blondel w obliczu autonomistycznego nastawienia filozofii pokantowskiej usiłował ukazać uwarunkowania i podstawy w strukturze duchowego życia człowieka dla sensownego postawienia problemu nadprzyrodzonego objawienia.

Zainicjowana przez Blondela w płaszczyźnie psychologiczno-filozoficznej krytyka apologetyki tradycyjnej jest dalej prowadzona z różnych punktów widzenia: filozoficznego (osobowe i historyczne rozumienie bytu ludzkiego), egzegetycznego (osobliwy charakter świadectw biblijnych) i teologicznego (nowe aspekty objawienia, cudu i wiary).¹⁹ Zgodnie z celem naszych dociekań ograniczymy się do przedstawienia krytyki prowadzonej głównie w świetle realnych współczynników sytuacji, w jakiej dzisiaj apologetyka przeprowadza swoją konfrontację wiary z doświadczeniem. Te współczynniki to nowsze osiągnięcia badań krytycznych nad źródłami biblijnymi oraz

¹⁸ *L'Action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris 1893; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, *Annales de philosophie chrétienne* 33—34 (1896).

¹⁹ Por. J. Schmitz, art. cyt. s. 203.

dzisiejsze rozumienie objawienia i wiary w samym chrześcijaństwie.

Jest rzeczą bezsprzeczną, że traktowanie w tradycyjnej apologetyce historycznej rzeczywistości chrześcijaństwa było obciążone przesadnym abstrakcjonizmem i teoryzmem metody przyrodniczo-matematycznej. Historyczne dane źródeł chrześcijańskich ustalono w zupełnym oderwaniu od treści objawionych tajemnic. Takie postępowanie z pewnością pozostawało pod wpływem historiografii biorącej swoje natchnienie z dziewiętnastowiecznego idealizmu filozoficznego. Kierunek, w jakim poszły w ostatnich dziesiątkach lat zmiany w metodologii historiografii, należy określić jako zwrot od metody abstrakcyjnej i filozoficznej ku traktowaniu źródeł w pełni historycznemu i osobowemu. Postulat obiektywizmu historycznego skłania przede wszystkim do liczenia się ze specyfiką źródeł i do uwzględniania konkretnych warunków, w jakich one powstały.

Otóż w świetle tych zasad ocenia się najpierw krytycznie sam sposób ustalania w źródłach empirycznej przesłanki dla dowodu z cudu. Nie podziela się już przekonania, na którym było oparte postępowanie w tradycyjnej apologetyce, jakoby świadectwa biblijne stwarzały realną możliwość dla rekonstrukcji „czystej prawdy historycznej”²⁰.

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na fakt zmniejszenia się zakresu, w jakim możliwa jest rekonstrukcja opowiedzianych w ewangeliach zdarzeń. Granice te, wskazane w wynikach badań nad historią form (*Formgeschichte*) i historią redakcji (*Redaktionsgeschichte*), dostrzega dzisiaj także Urząd Nauczycielski Kościoła²¹. Zgodnie z wynikami tych badań nie możemy wykluczyć także w odniesieniu do ewangelii opisów etiologicznych, typowych schematów w opisie cudów oraz tzw. midraszów. I tak np., choć Jezus ma niewątpliwie własny styl w czynieniu cudów, trzeba się liczyć z tym, że nie wszystkie elementy zdarzeniowe w opowiadaniach o cudach Jezusa są historyczne. Niektóre szczegóły mogą pochodzić z tendencji

²⁰ Por. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig 1969; A. Dulles, dz. cyt.; A. Kolping, dz. cyt., s. 29.

²¹ DO 19; Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia*, AAS 56 (1964) s. 715.

do typowego przedstawienia²². Podobnie jeśli chodzi o relację o pustym grobie, dzisiejsza krytyka, nie podważając nawet samego faktu, liczy się z możliwością lub prawdopodobieństwem etiologicznej kompozycji typu liturgicznego²³. Stwarza to szczególne trudności, gdy chodzi o jednoznaczne odczytanie opowiadań. Z powodu więc osobliwej natury świadectw biblijnych powstaje szczególna sytuacja metodologiczna. Mimo że istnieją wystarczające kryteria zewnętrzne i wewnętrzne ich wiarygodności, nie zawsze można stwierdzić historyczność samych zdarzeń. Tak np., choć świadectwa ewangeliczne w sposób wiarygodny ukazują Jezusa jako cudotwórcę, to jednak historyczność poszczególnych cudów ewangelicznych może być z wyżej przytoczonych racji kwestionowana²⁴. Niekiedy zaś fakty, na które powołują się świadkowie, nie mają natury ściśle zjawiskowej, jak np. widzenia Zmartwychwstałego²⁵.

W tej sytuacji nie jesteśmy w stanie ustalić z krytyczną pewnością dostatecznej ilości elementów historycznych, których analiza filozoficzna wykazałaby wprost ich transcendentne i boskie uprzyczynowanie. Dlatego słuszna jest uwaga, że obecnie dowód z cudu sformułowany według klasycznego wzoru wydaje się nieprzekonywujący²⁶. Nie znaczy to jednak, by wszelkie inne uzasadnianie ze świadectw ewangelicznych, opowiadających o cudach Jezusa, było niemożliwe.

Krytyka klasycznego dowodu z cudu ze względu na funkcjonujące w dowodzie religijne pojęcia najpierw przeciwstawia apriorycznie ustalonej treści pojęcia objawienia i cudu historyczną i osobową treść tych pojęć znajdującą się w źródłach chrześcijańskich, a następnie wskazuje w związku z tym na nowe rozumienie dowodowej funkcji cudu.

Zwraca się na to uwagę, że w świetle pogłębionego rozumienia pism biblijnych i najnowszych dokumentów Urzędu

²² Por. W. Trilling, dz. cyt., 10 nn.; A. Vögtle, *Wunder*. W: LThK t. 10 (219/65) k. 1258.

²³ Por. L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung u. leeres Grab*, Stuttgart 1968.

²⁴ Por. W. Trilling, dz. cyt., s. 154; J. Moingt, *Certitude historique et foi*, RSR 58 (1970) s. 564, 573.

²⁵ Por. W. Trilling, dz. cyt., s. 153 nn. 158.

²⁶ C. Geffrè, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, Concilium (pol). 1969, nr 6—10 s. 15.

Nauczycielskiego nie można już pojmować objawienia jako oznajmienia prawd (tajemnic), danych człowiekowi jakby z zewnątrz, tak że objawienie tym więcej wydaje się nadprzyrodzone, im mniej człowiek przyczynił się do niego. Sobór Watykański II po raz pierwszy mówi o pisarzach ksiąg natchnionych *veri auctores*²⁷. To, co prawdziwie nowe w objawieniu, to przede wszystkim sam fakt objawienia, w którym Słowo stało się ciałem przez słowa i dzieła Boga w ludzkiej postaci²⁸. Stąd płynie jedyny w swoim rodzaju związek między słowami i czynami, sakramentalny charakter rzeczywistości objawienia, na którą się składa niewidzialna treść i jej empiryczny znak²⁹.

Skoro zaś objawienie nie jest prostym zakomunikowaniem słownym tajemnic, ale historycznym spotkaniem człowieka z Bogiem przez pośrednictwo słów i zdarzeń, to i cud nie może być uważany za coś zewnętrznego w stosunku do słownego objawienia, w sensie formalnego znaku wiarygodności, ale musi stanowić istotny element samego objawienia, które dokonało się wszak także przez niezwykle zdarzenia (czyny).

Od czasu Soboru Watykańskiego I dokonała się w Kościele znaczna zmiana w sposobie patrzenia na cud, od ujęcia obiektywistycznego do ujęcia osobowego, lepiej odpowiadającego biblijnemu rozumieniu cudu jako znaku³⁰. Zmiana ta zaznaczyła się już w samej terminologii. Spośród wielu nazw dawanych w starszych dokumentach Kościoła³¹, jak *argumentum*, *motivum credibilitatis*, *testimonium*, ta ostatnia nazwa (świadczenia) jest w dokumentach Soboru Watykańskiego II uprzywilejowana. Inna też jest prezentacja znaków Bożego objawienia. Znaki tworzą syntezę dokoła dwóch centrów osobowych: świadomości motywacyjnej Jezusa i dającej świadc-

²⁷ KO 11; por. L. Bakker, art. cyt., s. 33.

²⁸ KO 4.

²⁹ Tamże, s. 2.

³⁰ Por. R. Latourelle, *Vatican II et les signes de la Révélation*, Gregorianum 49 (1968), s. 225—252. Już M. Blondel wypuklił w cudownym zjawisku charakter znaku i w ten sposób przyczynił się do upowszechnienia personalistycznej teorii cudu, którą rozwinął J. Wehrle, P. Tiberghien, E. Masure, J. Mauroux, L. Monden, K. Cirne-Lima i inni.

³¹ Enc. Piusa IX *Qui pluribus*; Konstytucja dogm. Sob. Wat. I o wierze katolickiej *Dei Filius*.

two wiary w sposób zbiorowy społeczności Kościoła. W tej syntezie świadectw ewangelii i Kościoła Jezus jest głównym, wielkim cudem. Cudowi jako znakowi objawienia wyznacza się podwójną funkcję, nie tylko racjonalną, ale i moralną. Przy tym podkreśla się nie przymuszającą siłę motywacyjną cudownych znaków. Zauważono, że Kościół po raz pierwszy w dekrecie II Soboru Watykańskiego *O wolności religijnej* (np. 11) mówi o dobrowolności przyjęcia znaków Bożego objawienia³².

Z punktu widzenia metodologicznego podkreślenie w cudownym zjawisku charakteru znaku danego osobie ludzkiej w kontekście religijnym miało zasadnicze znaczenie o tyle, że wskazało na możliwość stwierdzenia transcendencji cudownego znaku na innej płaszczyźnie, niż ta, na której tradycyjnie usiłowano ją stwierdzić. Nie kwestionując w cudzie transcendencji przyczyny sprawczej, podkreśla się istotne znaczenie drugiego elementu, tj. transcendencji przyczyny celowej³³. W konsekwencji prowadzi to do pełniejszego ujęcia dowodowej funkcji cudu w procesach konfrontacji wiary z doświadczeniem.

W tradycyjnej apologetyce opierano możliwość stwierdzenia boskiego uprzączywania niezwykłego zjawiska na tej podstawie, że analizowane zjawisko w jego elementach historycznych nie może być wyjaśnione żadnym z praw natury. Na tej niewyjaśnialności naturalnej była oparta zarówno rozpoznawalność cudu, jak i jego decydująca siła dowodowa³⁴. Tymczasem sformułowanie na tej drodze poprawnego dowodu było możliwe tylko przy dalszym założeniu, że nasza wiedza o porządku w przyrodzie nie budzi zastrzeżeń, a proces jej zdobywania został już zakończony. Oczywiście metoda przyrodoznawstwa i aktualny rozwój nauk naturalnych nie pozwalają przyjąć takiego założenia³⁵.

³² R. Latourelle, art. cyt., s. 229—230.

³³ Por. A. Lang, dz. cyt., s. 110.

³⁴ *Miraculum dicitur... quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam, haec autem Deus est. Unde illa quae adeo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur.* Św. Tomasz, *S. th.* I q 105 a 7.

³⁵ Por. L. Kurowski, *Cud w świetle zasady jednostajności przyrody*, *SThV* 8(1970) nr 1 s. 289 n.

Trudności związane z rozpoznaniem transcendencji zjawisk uchodzących za cudowne stały się źródłem rozbieżności poglądów wśród apologetyków. Ogół autorów uważa za cud jedynie fakt działyany bezpośrednio przez Boga, różnią się jednak, gdy chodzi o sposób rozpoznania bezpośredniej ingerencji Boga. Podczas gdy jedni uważają za podstawę do stwierdzenia bezpośredniej ingerencji Boga jedynie absolutną niewyjaśnialność naturalną zjawiska³⁶, to inni są zdania, że za cud trzeba uznać nawet takie zjawisko, dla którego istnieje naturalne wyjaśnienie, byleby było skądinąd wiadomo, że zostało działyane przez Boga³⁷. Takie stanowisko współczesnych autorów różni się zasadniczo od ujęcia tradycyjnego w tym, że przenosi uzasadnienie transcendencji cudu z płaszczyzny analiz przyrodniczo-filozoficznych na płaszczyznę religioznawczo-historyczną, w której przeprowadza się przede wszystkim analizę przeżycia transcendencji.

W świetle tych spostrzeżeń trzeba stwierdzić, że obecnie nie tylko budzi wątpliwość wartość tradycyjnego wywodu z cudu, ale ponadto zagadnienie skomplikowane i nie rozstrzygnięte dotąd, czy koniecznie do pojęcia bezpośredniej ingerencji Boga wchodzi niewyjaśnialność naturalna zjawiska, traci swoją ostrość, a nawet — w pewnym sensie — swoje znaczenie dla apologetyki³⁸. W związku z tym jest godne uwagi, że sam Jezus liczył się z wieloznacznością swoich cudów jako znaków mocy Bożej (np. wypędzenie szatana z opętanych) i wskazywał jako na decydujący moment rozpoznawczy własną osobę oraz wyjątkowe znaczenie i intencję, jakie im nadawał w swojej mesjańskiej działalności³⁹.

Przebiegającej w różnych aspektach krytyce apologetyki tradycyjnej towarzyszą pozytywne wysiłki w kierunku zasadniczej przebudowy klasycznego schematu postępowania. Mimo jednak trwającej więcej niż pół wieku dyskusji nie osiąg-

³⁶ Por. H. Loos, dz. cyt., s. 46.

³⁷ Por. F. Taymans, *Le miracle signe du surnaturel*, NRTH 87 (1955) s. 232.

³⁸ Por. L. Kurowski, art. cyt., s. 290 nn.; por. także wypowiedzi M. D. Chenu i M. G. Gusdorfa, cyt. przez H. Fesqueta, *Katolicyzm jutra*, Warszawa 1964, s. 132 n.

³⁹ Mt 12, 27; Łk 11, 20; por. W. Trilling, dz. cyt., s. 105.

nięto zadawałającego rozwiązania. Niewątpliwie należy to przypisać głównie wieloaspektowości zagadnienia. Chociaż dominuje tendencja do integracji historycznego postępowania z procesami wyjaśniania i usprawiedliwiania jego teoretycznych założeń, to jednak istnieją różnice nie tylko co do samego sposobu integracji, ale także co do tego, jakie uwarunkowania i założenia należy uważać za istotne.

W dalszym ciągu niniejszych analiz historycznych przedstawione zostaną główne kierunki integrujące w nowszej apologetyce.

III. INTEGRUJĄCE TENDENCJE W NOWSZEJ APOLOGETYCE

W wyniku krytyki tradycyjnego postępowania w apologetyce zdaje się być poza wszelką dyskusją, że apologetyka nie może rozwiązać swojego problemu na drodze samych historycznych badań, nie przyjmując żadnych teoretycznych założeń. Wynika to z natury przedmiotu jej badań, tj. rzeczywistości religijnej, która jawi się jako stojąca w centrum ludzkiego istnienia, a jednocześnie jako transcendentna. Nasuwa się spostrzeżenie, że rzeczywistość tę można poznać jedynie w postępowaniu wychodzącym poza płaszczyznę „czystej historii”. Ale choć ta zasada jest powszechnie uznawana, miewa różny sens w zależności od tego, czy całe zagadnienie jest traktowane głównie z punktu widzenia dyspozycji moralnych warunkujących skuteczność argumentacji historycznej, czy też w płaszczyźnie ściśle metodologicznej. W drugim dopiero wypadku stawia się *explicite* zagadnienie integracji metodologicznej: czy i w jaki sposób historyczne postępowanie w apologetyce ma być dopełnione w sensie kryterio-poznawczym przez wyjaśnienie i usprawiedliwienie jego uwarunkowań formalnych?

Znane są badania wybitnych autorów zmierzające do przedmiotowej integracji naszej dyscypliny przez zespolenie tzw. apologetyki zewnętrznej (historycznej) i tzw. apologetyki wewnętrznej (psychologicznej). Wystarczy wymienić V. A. De Champe's⁴⁰, A. de Poulpiquet⁴¹ i na naszym te-

⁴⁰ *Oeuvres complètes de S. E. cardinal Deschamps*, Malines⁴ 1874.

⁴¹ *L'objet intégral de l'apologétique*, Paris 1912.

renie W. Kwiatkowskiego⁴². W tych próbach przedmiotowej integracji punkt widzenia metodologiczny, z którego właściwie poddaje się krytyce tradycyjną apologetykę, w gruncie rzeczy pozostał na uboczu. Tymczasem sam charakter podejmowanego przez apologetykę problemu oraz osobowość jej aposteriorycznej argumentacji, odwołującej się do danych historycznych, wymaga wyjaśnienia formalnych uwarunkowań jej historycznego postępowania. Zagadnienie to wystąpiło więcej lub mniej wyraźnie w nowszej apoloetyce w tendencjach mających na celu metodologiczną integrację całokształtu jej badań.

W metodologicznych kierunkach nowszej apologetyki należy rozróżnić dwa typy: teologiczny i historyczny. Trzeba jednak od razu zauważyć, że tego rodzaju rozróżnienie nie może być precyzyjne, a podział na dwa wskazane typy spełnia jedynie w ograniczonym stopniu zasadę wyłączności członów. Przyczyną tego jest znowu wieloaspektowość zagadnienia.

Do typu teologicznego zaliczamy tendencje upatrujące główne zadanie naszej dyscypliny w krytyce podstaw teologii, przy tym krytykę tę pojmuje się jako autorefleksję samej teologii, zmierzającą do jej wyjaśnienia epistemologicznych uwarunkowań. Za tendencje zaś typu historycznego uważamy tę, które widzą główne zadanie apologetyki w historycznych badaniach podstaw wiary i za główny problem metodologiczny uważają krytyczne uprawomocnienie tych badań.

1. Tendencje integrujące typu teologicznego

Skoro przez integrujące tendencje w apoloetyce rozumiemy dążenie do uzupełnienia aposteriorycznej argumentacji wyjaśnianiem jej teoretycznych uwarunkowań, to słusznie można oczekiwać, że w dążeniu do teologicznej integracji postępowania w naszej dyscyplinie decydujące znaczenie będzie miała koncepcja samej teologii. Aby ukazać historyczny rozwój problemu, zatrzymamy się nad koncepcją A. Gardella, stanowiącą niewątpliwie punkt wyjścia dociekań metodologicznych

⁴² *Apologetyka totalna* t. 1, Warszawa³ 1961; t. 2, Warszawa² 1962.

w tym względzie, oraz nad rozwiązaniem, jakie proponuje współcześnie K. Rahner, którego idee, jak wiadomo, wywierają swój wpływ w szerokim zasięgu.

Jest rzeczą znamioną, że Gardeil⁴³, chociaż widział zadanie apologetyki w badaniu rozumowej, naturalnej wiarogodności dogmatu katolickiego i nie kwestionował możliwości naukowych (historycznych) dociekań w tym względzie, to jednak dzięki pogładowi, że teologia osiąga swój przedmiot, tj. Boże objawienie, jako dany apriorycznie w akcie wiary nadprzyrodzonej, główną rolę przypisywał tzw. apologetycznej teologii, która jest po prostu autorefleksją teologii nad własnymi podstawami noetycznymi. Z tego samego też względu uważał, że wystarczy, gdy apologetyka historyczna osiągnie wyniki tylko prawdopodobne⁴⁴. Według niego historia ewangeliczna może być podstawą do wywodu historycznego w szerszym sensie naukowego⁴⁵. Tę możliwość opierał na teistycznej metafizyce i zdolności umysłu ludzkiego do abstrahującej intuicji intelektualnej⁴⁶.

Gardeil wprawdzie zachowuje dystans w stosunku do historycystycznego nastawienia współczesnej mu apologetyki, gdy razem J. Grassétem przyznaje, że cud nie może być stwierdzony w zwykłym postępowaniu naukowym, ponieważ należy do innego porządku, gdzie panuje determinizm ponadnaukowy⁴⁷. Przy tym zdaje sobie sprawę z nowej sytuacji metodologicznej, jeśli chodzi o krytykę źródeł. Jednak Gardeil nie widział potrzeby wyjaśnienia teistycznych założeń postępowania apologetyki historycznej, ponieważ cały sens apologetyki obiektywnej uzależniał od przyjęcia treści objawienia w akcie wiary⁴⁸. W tym sensie postępowanie historyczne apologetyki otrzymuje według niego swoją konsystencję doktrynalną ze strony objawienia i wiary⁴⁹.

⁴³ *La crédibilité et l'Apologétique*, Paris³ 1928 (1908).

⁴⁴ Por. J. Schmitz, art. cyt., s. 210 n.

⁴⁵ *La crédibilité et l'Apologétique*, dz. cyt., s. 237.

⁴⁶ Tamże, s. 239.

⁴⁷ Tamże, s. 240 n.

⁴⁸ Tamże, s. 254.

⁴⁹ Tamże, s. 254.

Uprawiana *ad mentem S. Thomae* teologia, którą miał na uwadze Gardeil, była oparta na arystotelesowskim modelu nauki dedukcyjnej. Wychodziła z oczywistych (dla wiary) aksjomatów. Zakładała bowiem istnienie nadprzyrodzonego źródła poznania (*lumen revelationis*). Korzystając z niego, teologia była nauką świętą (*doctrina sacra*), podporządkowaną wiedzy samego Boga (*scientia subalterna*). W świetle takiego rozgraniczenia dwóch równoległych porządków poznania Gardeil pojmował objawienie Boże jako apriorycznie dany w wierze fakt pierwotny, na podobieństwo bezpośredniego kontaktu umysłu z bytem w poznaniu naturalnym⁵⁰.

Dzisiejsi teoretycy teologii fundamentalnej, nawiązując do idei Gardeila, tak samo za punkt wyjścia teologii fundamentalnej biorą rzeczywistość objawienia, daną w wierze. I tak samo widzą w nowej teologii fundamentalnej tylko bardziej ogólną sprawność teologiczną. Niemniej współcześni autorzy, w związku z pogłębionym rozumieniem objawienia i w zależności od egzystencjalnego stylu myślenia, inaczej pojmują formalny stosunek teologii fundamentalnej do teologii w ogóle i inną wskazują regułę logiczną dla procesów konfrontacji wiary z doświadczeniem.

W ostatnich dziesiątkach lat decydujący wpływ na kształtowanie się teorii rozumowego usprawiedliwienia wiary wywiera kierunek podkreślający w objawieniu i w wierze znaczenie czynnika ludzkiego. Dziś człowiek raczej odrzuci Boga, który by przemawiał z zewnątrz i wyłącznie z przeszłości. Za konstytutywny element Bożego objawienia uważa się działanie ludu Bożego. I dlatego objawienie to już zawsze tradycja, a nawet hermeneutyka. Nie ma *quoad nos* czystej prawdy Bożej, w sensie objawionego Słowa Bożego, które by nie było jednocześnie słowem ludzkim. Wychodząc z tych spostrzeżeń, podkreśla się konieczność nowej koncepcji teologii, jako pełniącej przede wszystkim funkcję krytyczną, głównie z pozycji transcendentarno-antropologicznej⁵¹.

⁵⁰ *L'objet révélé ne se prouve pas; il est donné par la foi; tout comme l'être ne se prouve pas: il est donné par la connaissance naturelle.* Tamże, s. 250.

⁵¹ Por. K. Rahner, *Theology a. anthropology*. W: *The Word in History*, N. York 1968; H. Fries, *Theologie*. W: *Handbuch Theologi-*

Ponieważ objawione Słowo Boże nie może być inaczej przez człowieka poznane jak tylko przez krytyczną hermeneutykę przekazów biblijnych i dokumentów Urzędu Nauczycielskiego, teologia nie zakłada już oczywistych zasad wyjściowych, danych w nadprzyrodzonym poznaniu. Jest ona nadal nauką wiary (*scientia fidei*), ale światło wiary, z którego czerpie, jest jednocześnie światłem naturalnego rozumu. Już z tego względu, że odbiorcą objawienia jest cały człowiek, do którego totalnej struktury, w zakresie życia duchowego, należy wiara rozumiejąca, moment rozumowego poznania jest nieodłączny od wiary religijnej. Rozumienie w wierze nie jest jakby dodane z zewnątrz do samej wiary autorytatywnej, ale stanowi istotny element w jej strukturze i w jej przebiegu, ponieważ rozumienie jest podstawowym sposobem osobowego istnienia człowieka i jego kontaktów z rzeczywistością. Na tym wewnętrznym związku poznania naturalnego i wiary religijnej opiera się możliwość i konieczność teologii jako nauki. Teologia jest spojęciowanym i krytycznym rozumieniem wiary, osiągniętym w wierze: teologia jest wiarą w postaci naukowej (*fides in statu scientiae*)⁵².

Tak pojęta teologia nie znajduje się już na innej zupełnie, niż wiedza naturalna, płaszczyźnie i nie potrzebuje epistemologicznego zabezpieczenia przez apologetykę, pełniącą tradycyjnie rolę pomostu między teologią i naukami naturalnymi. Na miejsce apologetyki przychodzi nowa teologia fundamentalna, która jednak stanowi jedynie określoną funkcję teologii właściwej⁵³.

Podkreślenie antropologicznego aspektu objawienia pozwoliło ująć zadania teologii, a szczególnie teologii fundamentalnej

scher Grundbegriffe, t. 2, s. 641—654; F. Schupp, *Kritisches Denken in der Theologie*, ZkTh 92 (1970) s. 328—341.

⁵² H. Fries, *Theologie*, art. cyt., s. 647.

⁵³ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 1. Köln 1958 s. 9—47; tegoż *Ueber theoretische Ausbildung künftiger Priester heute*. W: *Schriften*, t. 6, Einsiedeln 1965, s. 139—167; J. Walgrave, *Parole de Dieu et existence*, Paris 1967; H. Fries, *Fundamentaltheologie, Sacramentum mundi*, t. 2, Freiburg 1968 s. 140 nn.; R. Latourelle, *Apologétique et Fondamentale. Problèmes de nature et de méthode*, Salesianum 28 (1965) s. 256—273; por. także cały nr *Concilium* (pol.) 1969, nr 6—10.

w stosunku do rzeczywistości objawienia i wiary jako postępowanie transcendentalne.

Najpierw transcendentalnie jest pojęty stosunek całej teologii do objawienia i wiary. Jeśli objawione Słowo Boże jest dostępne jedynie poprzez wyjaśnianie antropologicznych i historycznych jego determinacji, to głównym zadaniem teologii musi być ustalenie i wyjaśnienie tych determinacji, czyli wyjaśnienie transcendentalnych uwarunkowań samego objawienia i wiary w człowieku. Za transcendentalne uważa się to, co jest apriorycznym uwarunkowaniem życia umysłowego, dzięki czemu staje się możliwy jakikolwiek przedmiot myśli, woli czy miłości⁵⁴. Zastosowanie metody transcendentalnej w teologii ma polegać na pytaniu o warunki danego przedmiotu dogmatycznego w podmiocie, czyli na ukazywaniu więzi między orzeczeniem dogmatycznym i ludzkim doświadczeniem w ich wzajemnym powiązaniu tematycznym⁵⁵. W ten sposób teologia uzyskuje pewien dystans formalny w stosunku do objawienia i wiary. Jej język w stosunku do autorytatywnego języka religii objawionej na relację metalogiczną⁵⁶.

W ramach tak pojętej teologii rola teologii fundamentalnej sprowadza się zasadniczo do krytyki istoty, metody i języka samej teologii oraz do ukazywania antropologicznych wymiarów teologii właściwej przez analizę antropologicznych podstaw objawienia i wiary. Tę drugą funkcję teologii fundamentalnej uważa się za specyficznie apologetyczną, ponieważ ma na celu usprawiedliwienie decyzji wiary. Chodzi w niej o ukazanie warunków możliwości wiary i wyeksplikowanie zrozumiałości wiary⁵⁷.

Refleksja nad zrozumiałością wiary przebiega jako swego rodzaju konfrontacja wiary z doświadczeniem. Ma to być tłumaczenie doświadczenia ludzkiego w świetle wiary. Chociaż wyjaśnienie antropologicznych możliwości wiary ma charakter

⁵⁴ K. R a h n e r, *Theology and anthropology*, dz. cyt., s. 100—101.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. E. G u t w e n g e r, *Jaką rolę odgrywa Magisterium w wierze wspólnoty kościelnej?*, Concilium (pol.) 1970 nr 1—5 s. 45.

⁵⁷ Por. K. R a h n e r, *Intellektuelle Redlichkeit u. christlicher Glaube*, W: *Schriften* t. 7, Einsiedeln 1966 s. 54—76; F. S c h u p p, *Zwei Reflexionsstufen*, ZkTh 93 (1971) s. 62 nn.

głównie filozoficzny⁵⁸, to jednak we współczesnej teologii fundamentalnej postuluje się ukazywanie egzystencjalnych warunków wiary w bardzo szerokim zasięgu, nie wykluczając jej konfrontacji z danymi historycznymi i osiągnięciami nauk naturalnych⁵⁹.

Przyjmuje się możliwość, a nawet konieczność historycznych argumentów, jedynie krytykuje się wyłączenie ich stosowanie oraz sposób historycznego uzasadnienia, na ile nie liczy się z pluralizmem światopoglądowym i teologicznym (K. Rahner) albo z trudnościami, jakie stwarza krytyczny rozum i nowoczesna wizja świata (H. F r i e s). Obiektywnie usystematyzowany i jakby zamknięty wywód historyczny należy zastąpić ukazaniem egzystencjalnie skutecznych podstaw wiary, tzn. takich, które w przednaukowej refleksji faktycznie dzisiaj działają i wystarczają⁶⁰. Jednak metodologiczną strukturę tej konfrontacji wiary z doświadczeniem wyznacza w sposób decydujący transcendentalne traktowanie rzeczywistości objawienia.

Argument z danych historycznych chrześcijaństwa, stanowiący w apologetyce tradycyjnej samodzielny dowód, tutaj wchodzi do procesów poznawczych, które ostatecznie podporządkowane są metodzie transcendentalnej. Skoro punktem wyjścia krytycznej refleksji nad objawieniem i wiarą jest rzeczywistość objawienia wzięta historycznie, jako egzystencja chrześcijańska, do pojęcia której wchodzi zarówno element boski (Słowo Boże jako apel), jak i ludzki (wiara historycznego człowieka jako odpowiedź na Słowo Boże), to jest rzeczą zrozumiałą, że nie udawadnia się w tej refleksji ani faktu objawienia, ani jego wiarygodności czy nawet tylko sensowności. Nie ma tutaj przejścia od empirii do transcendencji. W gruncie rzeczy nie konfrontuje się tu danych doświadczenia z wiarą jako dwóch rzeczywistości oddzielnych, gdyż egzystencjalnie

⁵⁸ Por. podstawowe w tym względzie dzieło K. Rahnera, *Hörer des Wortes*, München 1941.

⁵⁹ R. L a t o u r e l l e postuluje orientację teologii fundamentalnej historyczną, antropologiczną, personalistyczną, polityczną, przy tym wyznacza jej rolę scalającą i ekumeniczną. Por. *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*, Concilium (pol.) 1969 nr 6—10 s. 25 n.

⁶⁰ K. R a h n e r, *Ueber die theoretische Ausbildung*, dz. cyt. s. 152.

objawienie i wiara dopełniają się w jedną rzeczywistość. Krytyczna refleksja ukazuje jakby immanentną zrozumiałość tej rzeczywistości, wyjaśnia że wiara chrześcijańska, jako wydarzenie egzystencjalne, zawiera wszystko, czego potrzeba do jej pewności. W świetle tej refleksji okazuje się, że istnieją aprioryczne warunki poznania tego przedmiotu dogmatycznego, że już w tych warunkach tkwi coś z tego przedmiotu, sposobu, metody i granic poznania. Nazywa się to ludzką wiarogodnością chrystianizmu, kryterium bowiem prawdziwości stanowi to, czy i gdzie w postawie wiary została w sposób przekonujący przyjęta nieuszczipiona i niesfałszowana rzeczywistość człowieka i jego świata ⁶¹.

Przechodząc do uwag krytycznych, trzeba przyznać, że z punktu widzenia nowej teologii, kształtującej się w związku z historycznym i osobowym rozumieniem objawienia i wiary, włączenie naszej dyscypliny do tej nowej teologii nie jest pozbawione podstaw. Zbliżenie w tym ujęciu apologetyki i teologii jest wynikiem raczej przypisania teologii funkcji krytycznej, podobnej do tej, jaką pełniła tradycyjna apologetyka, niż zteologizowania apologetyki. Nowa teologia fundamentalna nie jest wyłącznie refleksją nad postępowaniem teologii właściwej. Zajmuje się także objawieniem jako wydarzeniem ⁶². Ten problem rozwiązuje w postępowaniu odpowiadającym zadaniom apologetyki obiektywnej, wprawdzie w świetle danych wiary i kościelnego urzędu, ale te dane nie są zasadami, z których się argumentuje ⁶³.

Trzeba jednak krytycznie ocenić wyeksponowanie metody transcendentno-antropologicznej na niekorzyść postępowania historycznego, jak również pozostawienie bez wyjaśnienia formalnego stosunku pomiędzy postępowaniem historycznym,

⁶¹ Por. H. Fries, *Od apologetyki do teologii fundamentalnej*, Concilium (pol.) 1969 nr 6—10 s. 33.

⁶² Por. H. Fries, *Fundamentaltheologie*. W: *Sacramentum mundi*, t. 2, s. 140 n.; K. Rahner, *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, art. cyt., s. 155 n. W krytyce poglądów przedstawicieli nowej teologii fundamentalnej, przeprowadzonej przez W. Kwiatkowskiego (*Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie*, SThV 9 (1971) nr 2, s. 57—68), nie doszło do właściwej konfrontacji stanowisk z braku uwzględnienia nowego języka autorów zachodnich.

⁶³ Por. K. Rahner, *Dogmatik*, LThK t. 3 (21959) k. 488.

w zwykłym słowa znaczeniu, a postępowaniem transcendentalno-antropologicznym, które zgodnie z intencjami tych autorów ma przede wszystkim charakter analityczny i aprioryczny⁶⁴. W tej sytuacji można mieć uzasadnione wątpliwości, czy istotna funkcja teologii fundamentalnej, pełniona w ramach teologii jako takiej, osiąga swój właściwy cel.

Niewątpliwie celem wszelkiej konfrontacji wiary z doświadczeniem w ramach refleksji apologetycznej jest stworzenie rozumowych podstaw dla osobowej decyzji względem rzeczywistości religijnej chrześcijaństwa. Taki cel stawiają także nowej teologii fundamentalnej jej teoretycy⁶⁵. Wiadomo na podstawie danych naukowych religioznawstwa, że stałym i powszechnym rysem przeżycia religijnego jest dążność do osiągnięcia sądu pewnego co do prawdziwości twierdzeń doktrynalnych religii, przede wszystkim o istnieniu Boga i jego zbawczym dziele. Tymczasem metoda transcendentalno-antropologiczna nie jest w stanie — jak przyznaje zresztą sam Rahner — doprowadzić do takiego sądu⁶⁶.

Jest rzeczą zrozumiałą, że krytyczna refleksja nad podstawami wiary jest tylko wtedy celowa, gdy może osiągnąć formalny dystans w stosunku do autorytatywnego języka religii i przepowiadania kościelnego. Dystans, jaki osiąga w nowej teologii fundamentalnej refleksja nad podstawami wiary, mierzy się jej transcendentalnym charakterem w stosunku do wiary i nie jest większy niż ten, jaki osiąga cała teologia, która również według tych autorów stosuje metodę transcendentalną. Wprawdzie dzięki stosowaniu metody transcendentalnej język teologii posiada w pewnym stopniu stosunek metalogiczny wobec języka religii⁶⁷. Pod tym względem nowa teologia fundamentalna ma pozycję istotnie różną od stanowiska protestanckiej teologii dialektycznej, która w gruncie rzeczy sama siebie przekreśla i pozostaje na płaszczyźnie nierefleksyjnego

⁶⁴ Por. K. Rahner, *Theology and anthropology*, dz. cyt., s. 100 n.

⁶⁵ Por. K. Rahner, *Zur Reform des Theologiestudiums* (Quaestiones Disputatae 41) Freiburg i Br. 1969 s. 32 nn.; F. Schupp, *Zwei Reflexionsstufen*, art. cyt., s. 62 nn.

⁶⁶ *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, art. cyt. s. 56; F. Schupp, *Zwei Reflexionsstufen*, art. cyt., s. 68.

⁶⁷ Por. wyżej s. 23.

myślenia, gdy twierdzi: biblista dowodzi istnienie Boga z tego, że Bóg mówi w Biblii (K. Barth)⁶⁸. Niemniej i ten dystans formalny, jaki osiąga nowa teologia fundamentalna w stosunku do objawienia, wydaje się niewystarczający, by stworzyć podstawę dla rozumnej decyzji wiary. Wszak główne twierdzenia teologii zawierają z natury rzeczy treści dogmatyczne sformułowane w autorytatywnym języku wiary i kościelnego przepowiadania⁶⁹.

A jeśli słusznie się podkreśla refleksyjny charakter teologii fundamentalnej w stosunku do całej teologii, to nie widać dostatecznej racji, dlaczego teologia fundamentalna nie miałaby być w swej zasadniczej funkcji odrębną od teologii właściwej dyscypliną. Względ na przedmiotową jedność (przedmiot materialny) nie może być w tym wypadku racją decydującą, zwłaszcza że trudno przyjąć, by samo wydarzenie objawienia nie wymagało empirycznego sprawdzenia co do jego rzeczywistości.

Przedstawione wyżej próby integracji całokształtu postępowania apologetyki względnie teologii fundamentalnej w ramach teologii, choć wszystkie zgodnie wyznaczają jej jako główne zadanie eksplikację i usprawiedliwienie uwarunkowań poznania teologicznego, to jednak wykazują pewien postęp w kierunku przyznania doświadczeniu istotnego znaczenia dowodowego. Podczas gdy według Gardeila postępowanie historyczne w naszej dyscyplinie otrzymuje ostatecznie swoją doktrynalną konsystencję ze strony objawienia i wiary, to według sformułowania Rahnera dane wiary i kościelnego urzędu nie są zasadami, z których się argumentuje w nowej teologii fundamentalnej, a Latourelle przypisuje już teologii fundamentalnej bardzo szeroką orientację, wymagającą odwołania się niemal do totalnego doświadczenia ludzkiego⁷⁰.

Tymczasem w innym, równoległym przebiegającym nurcie dociekań aposterioryczne postępowanie w naszej dyscyplinie w swej postaci historycznej stało się właściwym przedmiotem analiz epistemologicznych.

⁶⁸ *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich³ 1960 s. 278. Cyt. za F. Schupp, *Kritisches Denken*, art. cyt., s. 329.

⁶⁹ K. Rahner przyznaje: „nie jest całkowite odróżnienie sformułowań wiary od teologii”. *Punkt wyjścia współczesnej teologii*, Coll Th 41 (1971) nr 2 s. 8. Por. także A. Kolping, dz. cyt., s. 77 nn.

⁷⁰ Por. wyżej, s. 67.

2. Tendencje integrujące typu historycznego

W połowie XIX w., jak wiadomo, nastąpiło powszechne zwrócenie się umysłów od abstraktu do konkretności (J. A. Möhler i W. Dilthey w Niemczech, S. Kierkegaard w Danii, J. H. Newman w Anglii). W tym samym czasie w krytycznych badaniach nad chrześcijaństwem zaznacza się odwrót od skrajnie racjonalistycznej metody (E. Renan) do całościowych ujęć rzeczywistości chrześcijaństwa. Te zasadnicze zmiany w sposobie myślenia znalazły również swój wyraz w teoretycznych dociekaniach nad strukturą apologetyki, mianowicie jako dążenie do wykorzystania w pełni metody historycznej dla rozwiązania problemu wiarygodności objawienia.

Jeżeli na początku XIX w. twórca Szkoły Tybińskiej, J. S. Drey, pod wpływem idealistycznej filozofii upatrywał decydującą siłę historycznych dowodów na boski charakter chrześcijaństwa ostatecznie w zgodności historycznej rzeczywistości chrześcijaństwa z podstawową ideą religii, daną przez Boga człowiekowi i przez objawienie historyczne jakby z zewnątrz w nim rozbudzoną⁷¹, to późniejsi przedstawiciele tej Szkoły (Möhler) oraz neoscholastycy drugiej połowy XIX w. poszli w kierunku w całej pełni historycznego traktowania rzeczywistości chrześcijaństwa. A szybki rozkwit w tym czasie naukowego religioznawstwa pozwolił ująć problematykę apologetyczną w bezpośredniej korelacji z wynikami badań religioznawczych, zwłaszcza empirycznych.

Miało to zasadnicze znaczenie dla teorii postępowania w apologetyce. Punktem wyjścia w jej badaniach nie jest już ani filozoficzna idea Boga i religii, ani objawienie w sensie teologicznego systemu, ale historyczna rzeczywistość chrześcijaństwa jako zjawiska religijnego. Apologetyk, badając z pozycji historyka pisma biblijne, znajduje w nich samych religijnych pojęć, przede wszystkim ideę zbawczego objawienia.

⁷¹ J. S. Drey, *Die Apogetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung*, Mainz 1838; por. L. Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit*, Bremen 1965 s. XV; A. Kolping, dz. cyt. s. 54; T. Gogolewski, *Świadomość religijna a objawienie według J. S. Dreya*, SThV 8 (1970) nr 2 s. 35—59.

Wyrazem konsekwentnie stosowanego podejścia historycznego u apologetyków pierwszej połowy XX w. było porzucenie trójczłonowego układu tradycyjnej apologetyki: traktat o religii w ogóle, o objawieniu chrześcijańskim i o Kościele kat. Zaczęto opuszczać traktat o religii.

W procesie uhistoryczniania *Apologetyka totalna* W. Kwiatkowskiego stanowi znaczny krok naprzód.

Według ujęcia Kwiatkowskiego apologetyka w jej zastosowaniu do chrześcijaństwa bada krytycznie refleksyjną wiarę chrześcijaństwa, czyli sprawdza wartość krytyczną apologii chrześcijaństwa. Miarodajnym w sensie historycznym źródłem dla apologetyki jest świadectwo chrześcijańskie, utrwalone w pismach pierwotnego chrześcijaństwa i dokumentach Kościoła pod kierunkiem Urzędu Nauczycielskiego. Mimo wynikającej stąd zależności apologetyki od Urzędu Nauczycielskiego apologetyka zachowuje status nauki nieteologicznej, gdyż zależność jej od *Magisterium* jest tylko zewnętrzna. Inaczej niż teologia, apologetyka posiada istotny dystans w stosunku do autorytatywnego języka wiary i kościelnego przepowiadania. Czerpiąc ze źródeł historycznych chrześcijaństwa pojęcia religijne, niezbędne przy interpretowaniu danych empirycznych, apologetyka traktuje te pojęcia nie teologicznie, ale religioznawczo. Stanowią zatem one dla apologetyki element wiedzy teoretycznej, odczytanej ze źródeł i podlegającej krytyce w ramach naukowej wiedzy o zjawisku religijnym w ludzkości⁷².

W ustalaniu przesłanki empirycznej, zgodnie z zasadami nowoczesnej metody historycznej, dane źródeł chrześcijańskich ujmują się tu całościowo, w osobowej syntezie, jak fakt Jezusa Chrystusa. W ten sposób szczegółowe zdarzenia niezwyczajnie odczytywane są w kontekście osobowej świadomości Jezusa i celów jego misji. Także w wykorzystaniu empirycznej przesłanki Kwiatkowski argumentuje z historycznych danych w sposób, który różni się istotnie od klasycznego argumentu *ex miraculo*.

W tradycyjnej apologetyce obowiązywał schemat następujący: 1) opis danych empirycznych, 2) ich analiza w świetle

⁷² *Apologetyka totalna* dz. cyt. t. 1, s. 39 n.

praw natury, 3) stwierdzenie, przy zastosowaniu określonej definicji cudu, transcendentnej i boskiej przyczyny. Konfrontacja wiary z danymi zjawiskowymi była w każdym wypadku uchodzącym za cudowny bezpośrednia i samoistna, wniosek bowiem opierał się logicznie na analizie danych empirycznych z punktu widzenia ich transcendentnego uprzączynowania. Tymczasem tutaj rezygnuje się z budowania argumentu na podstawie szczegółowego faktu uchodzącego za cudowny, natomiast traktuje się poszczególne fakty jako dane, które wskazują na transcendentny charakter osoby i dzieła Jezusa. Tu obowiązuje inny schemat: 1) ustalenie deklaracyjnej treści świadectwa Jezusa, 2) ustalenie danych historycznych (empirycznych), 3) wprowadzenie na podstawie konfrontacji danych historycznych z deklaracyjną treścią świadectwa wniosku nie tyle o transcendentnym charakterze poszczególnych faktów analizowanych, co raczej o tym, że te fakty dobrze wyjaśniają fakt świadomości religijnej Jezusa i fakt wiary w transcendentny i boski charakter jego osoby⁷³.

Jednak Kwiatkowski nie wyjaśnia teoretycznie sposobu stosowania metody historycznej w rozstrzygnięciu pytania apologetyki, chociaż wiadomo, że w obecnej sytuacji metodologicznej i ze względu na aktualny stan krytyki źródeł chrześcijańskich stosowanie metody historycznej stwarza bardzo złożone problemy. Podana w *Apologetyce totalnej* teoria cudu i jego poznawalności⁷⁴ nie nawiązuje do szczegółowych metod opisanych w pierwszym tomie dzieła, ani do współczesnego stanu krytyki źródeł chrześcijańskich. W rezultacie nie wiadomo, na jakich założeniach i według jakiej formuły logicznej przebiega konfrontacja deklaracji Jezusa z danymi historycznymi źródeł.

Dalszym krokiem w kierunku opracowania pełnej teorii historycznego postępowania w apologetyce względnie w teologii fundamentalnej są publikacje tych autorów współczesnych, którzy usiłują podbudować historyczny wywód ukazaniem teoretycznych jego założeń.

⁷³ Por. argumentację ze zmartwychwstania Jezusa. *Apologetyka totalna*, dz. cyt., t. 2, s. 238 nn.

⁷⁴ Tom 2 (Załącznik II) s. 509—528.

A. Lang⁷⁵, który już stawiając problem ma przed oczyma rzeczywistość historycznego chrześcijaństwa, nie tylko bierze pod uwagę osobliwy charakter źródeł jako świadectw opartych na przeżyciach wiary i w związku z tym odpowiednio organizuje historyczną argumentację, ale ponadto uznaje konieczność dopełnienia historycznego postępowania wyjaśnieniem i usprawiedliwieniem jego teoretycznych założeń⁷⁶. Co prawda trudno się zgodzić na sposób, w jaki rozwiązał tę sprawę. Aby uniknąć nadmiernej rozbudowy treściowej samej teologii fundamentalnej, Lang ogłosił osobną pracę zawierającą główne zagadnienia filozofii religii, przy tym książkę tę uważa za konieczne dopełnienie swojej teologii fundamentalnej⁷⁷. Pozostałą zaś partię zagadnień teoretycznych umieścił w swej Teologii fundamentalnej bezpośrednio przed krytyką i interpretacją historycznych źródeł, jako problem nadprzyrodzonego objawienia. Rozwiązanie takie kryje w sobie niepokojące niedomówienia.

Uświadomienie sobie epistemologicznej przynależności partii filozoficzno-teoretycznej rozważań do samej apologetyki staje się coraz powszechniejsze. Ze względu na pluralizm filozoficzny i brak jednej filozofii (teistycznej), powszechnie uznanej, na której można by było oprzeć aposterioryczne postępowanie apologetyki, przyznaje się, że apologetyka sama musi „filozofować” (J. B. Metz)⁷⁸. Mówi się o pre-apologetyce, która by jednak była istotną częścią apologetyki właściwej względnie teologii fundamentalnej⁷⁹.

Wśród prób podręcznikowych opracowań opublikowany ostatnio 1. tom Teologii Fundamentalnej A. K o l p i n g a nosi

⁷⁵ *Fundamentaltheologie* t. 1, München 41967 (1954); t. 2, München 31962 (1955).

⁷⁶ Tamże, t. 1 s. 38. 34.

⁷⁷ *Wesen und Wahrheit der Religion*, München 1957; por. tegoż *Fundamentaltheologie*, dz. cyt., t. 1 s. 38, przyp. 9

⁷⁸ J. Schmitz, art. cyt., s. 226.

⁷⁹ H. L a i s, *Probleme der zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956 s. 15 n. Tegoż *Apologetik*, LThK t. 1 (2 1957) k. 723—728. Lais ze względu głównie na psychologiczne uwarunkowania fundamentalno-teologicznej refleksji nad podstawami wiary proponuje oddzielenie apologetyki od teologii fundamentalnej, na ile apologetyka jest skierowana do nie mających wiary, jednak twierdzi, że w płaszczyźnie intelektualnej dialog z niewierzącymi musi posługiwać się tą samą metodą, która obowiązuje w teologii fundamentalnej. Por. *Apologetik*, art. cyt., s. 725.

nazwę teorii poznania wiarogodności objawienia⁸⁰. Ten traktat Kolpinga zdaje się być najbliższy tego, co trzeba by postulować jako wyjaśnienie i usprawiedliwienie założeń aposteriorycznego (historycznego) postępowania w apologetyce. Zawiera on podstawowe prawdy filozoficzno-religijne, ale — inaczej niż dawniejszy traktat *de religione* — ma bezpośrednie odniesienie do historycznej rzeczywistości chrześcijaństwa, przepowiadanego przez Kościół katolicki. Ustala się tutaj główne pojęcia religijne, przede wszystkim pojęcie nadprzyrodzonego porządku i objawienia, warunków poznawalności objawienia, tak jak apologetyka znajduje to wszystko w przepowiadaniu Kościoła. Przy tym autor konfrontuje szeroko te pojęcia i twierdzenia z danymi aktualnej wiedzy naukowej. Ze sposobu, w jaki Kolping traktuje zagadnienia teoretyczne, można wnosić, że i jego wywód historyczny w traktatach (dwa), które mają się ukazać, weźmie pod uwagę skomplikowane zagadnienia metodologiczne, wynikające z osobliwego charakteru i z obecnego stanu źródeł historycznych apologetyki. Zauważyć jednak należy, że we wstępnych rozważaniach nad strukturą swojej teologii fundamentalnej Kolping nie wyjaśnia dostatecznie formalnej relacji, w jakiej pozostaje przedstawiona w 1. traktacie teoria poznania wiarogodności objawienia do zamierzonego wywodu aposteriorycznego.

Niewątpliwie wiele jeszcze kwestii pozostaje do wyjaśnienia. Nie mniej można już teraz wskazać szereg pojęć metodologicznych opracowanych przez poszczególnych autorów. Powstały one w wyniku zastosowania ogólnych zasad historycznego postępowania do osobowej i religijnej rzeczywistości chrześcijaństwa. Z kolei przedstawimy ważniejsze pojęcia metodologiczne, które według zdania piszącego winny wejść do pełnej teorii empirycznego sprawdzania twierdzeń w apologetyce.

Na uwagę zasługuje najpierw tzw. metoda indukcyjna E. Masure'a. Masure proponuje na miejsce tradycyjnego dowodu z cudu indukcyjny schemat rozumowania, opar-

⁸⁰ Dz. cyt., s. 87.

ty na zasadzie zbieżności szczegółów składających się na fakt Chrystusa, oglądany na tle zjawiska religijnego w ludzkości⁸¹. Głównymi elementami strukturalnymi indukcyjnej metody Masure'a są: pojęcie religijnego znaku (cud) oraz funkcja wiedzy teoretycznej, tj. przede wszystkim wiary.

Do istoty znaku należy zarówno element empiryczny jak i znaczenie odbierane w wypadku znaku religijnego przez wiarę. Znak w płaszczyźnie religijnej to zwykle cud. Znaki cudowne są dla wierzących same w sobie czytelne, ponieważ ich znaczenie narzuca się z połączenia elementów empirycznych z elementem wiary. Wiara jest tą wizją, która dokonuje syntezy szczegółowych elementów zjawiskowych między sobą i odczytuje ich znaczenie religijne.

Analogicznie się rzecz ma w krytycznym odbiorze znaków. Elementy oddzielone od siebie nie dają nic, tak jak kłódka bez klucza. W sylogistycznej dedukcji przesłanki nawet rozłączone mają swoją wartość poznawczą. Tymczasem w indukcji siła poznawcza zależy od syntezy zbioru elementów zjawiskowych z elementem znaczeniowym. Szczegółowe znaki są w stosunku do końcowego wniosku jakby zewnętrzne. Oddzielnie wzięte nie są one w stanie zweryfikować hipotezy, w naszym wypadku nadprzyrodzonej, gdyż same stanowią fragmenty tej rzeczywistości, którą nam uobecniają i która dopiero widziana w całości staje się zrozumiała.⁸²

Masure kładzie szczególny nacisk na rolę, jaką pełni drugi element strukturalny jego metody indukcyjnej, tj. na wiedzę teoretyczną. W procesie umysłowym polegającym na przejściu od wielu szczegółów do wizji całości, która te wypadki obejmuje i wyjaśnia, umysł dorzuca do analizy ubogich faktów pojedynczych swoje bogactwo i z tego spotkania powstaje stwierdzenie przekraczające znacznie treść danych doświadczalnych. W ten sposób konkluzja powstaje ze spotkania dwóch postaci wiedzy: jednej dostarczonej przez aktualne do-

⁸¹ *L'Apologétique du signe*, RA 1934 s. 408 nn.; *La grand-route apologétique*, Paris 1939; *Le signe qui donne la foi*. W: *Le passage du visible à l'invisible. Le Signe*, Paris 1953 s. 139—164.

⁸² *L'Apologétique du signe*, art. cyt., s. 411; *Le signe qui donne la foi*, art. cyt., s. 160.

świadczenie i drugiej, zdobytej przez czynność umysłową albo poprzednie akty poznania⁸³.

Sam Masure zauważa, że krytyczne posługiwanie się metodą indukcyjną, w odróżnieniu od jej przednaukowej i religijnej funkcji, winno stosować wszelkie przewidziane w naukowym postępowaniu środki, służące zarówno obiektywnemu ustaleniu elementów empirycznych jak i krytyce wiedzy teoretycznej⁸⁴. W szczególności podkreśla, że wiedza teoretyczna, na ile pochodzi z deklaracyjnej części świadectwa chrześcijańskiego, pod względem formalnym nie jest wiedzą teologiczną, ale religioznawczą, wchodzi bowiem do procesów wyjaśniania historycznego jako element zjawiska religijnego, danego w historycznym lub bezpośrednim doświadczeniu⁸⁵.

Tego rodzaju postępowanie A. Brunner nazwał z punktu widzenia kryterio-poznawczego syntetycznym oglądem konkretnym⁸⁶. Brunner wykazał na drodze fenomenologicznych analiz ludzkiego poznania, że podstawowym prawem i ostatecznym kryterium prawdziwości ludzkiego poznania jest zasada zbieżności: zbieżność wyników niezależnych od siebie aktów poznania danego konkretnego jest kryterium prawdy⁸⁷.

Brunner nawiązuje do myśli H. Newmana (*Grammar of Assent*). Według Newmana naturalny zmysł wnioskowania (*illative sense*) prowadzi człowieka nieodzownie i samorzutnie w dziedzinie konkretnego do uznania za oczywiste sądów, za którymi przemawiają nagromadzone prawdopodobieństwa. Newman jednak, nie wychodząc poza psychologiczne ujęcie procesów poznawczych, nie określił logicznej budowy naturalnego, jak je nazywa, wnioskowania. Już M. D'Arcy, uzupełniając jego psychologiczne analizy, zastępuje bliżej nieokreślony zmysł wnioskowania empirycznie stwierdzoną cechą naszego poznania, wyrażającą się w interpretacyjnym i całoś-

⁸³ *L'Apologétique du signe*, art. cyt., s. 409 nn.

⁸⁴ Tamże, s. 416.

⁸⁵ *Le signe que donne la foi*, art. cyt., s. 159.

⁸⁶ *La connaissance humaine*, Paris 1943; *La Personne Incarnée*, Paris 1947; *Erkenntnistheorie*, Köln 1948; *Glaube und Erkenntnis*, München 1951. Por. W. Hładowski, *Metoda oglądowa w apologetyce*, Coll Th 30 (1959) s. 20—42.

⁸⁷ *La connaissance humaine*, dz. cyt., s. 91.

ciowym ujmowaniu rzeczywistości. Dlatego, zauważa, przyjmujemy za pewne niesprawdzalne w sobie sądy o konkretach, ponieważ są one powiązane z całym zespołem sądów bezpośrednich, tworzących nasz pogląd na świat oraz pogląd na świat naszego otoczenia, czasem całej ludzkości⁸⁸.

Brunner rozwija teorię oglądowego poznania konkretnego jako systematyzację potocznego poznania osoby. Właściwie tylko osoba drugiego człowieka jest prawdziwie oryginalną jednostką, przedmiotem poznania, który jedynie sam może się otworzyć od wewnątrz i objawić. Ponieważ poznanie drugiego podmiotu jest uwarunkowane jego samoobjawieniem, dlatego istotnym elementem poznania osoby jest świadectwo, które z kolei może być odebrane w zasadzie przez wiarę, kierującą się ku osobie świadka. Dopiero w wizji wielu czynów i deklaracji może być uchwycona i zrozumiana osoba, która z natury rzeczy nie wypowiada się nigdy cała w pojedynczym czynie czy słowie.

Przenosząc swoją teorię na płaszczyznę refleksyjnej wiary chrześcijańskiej, Brunner ukazuje logiczną strukturę tej wiary jako oglądowego poznania osoby Jezusa Chrystusa⁸⁹.

Ze swej strony J. G u i t t o n, nawiązując również do myśli Newmana, przeprowadził wnikliwą krytykę świadectwa chrześcijańskiego, głównie w aspekcie logicznym⁹⁰. Guitton, wychodząc z humanistycznej koncepcji świadectwa, uważa życie Jezusa za typowy fakt-ideę czyli znak. Jezus jest znakiem o nieskończonym wprost bogactwie znaczeniowym. Dlatego jego osoba i życie jako wielkość historyczna mogą być przekazane jedynie przez świadectwo, w którym zachodzi komunikacja świadomości jednej osoby ze świadomością drugiego podmiotu⁹¹.

Ponieważ świadectwo jest oparte w sposób istotny na pewnej intymności między osobami i moralnym zaangażowaniu

⁸⁸ *Nature of Belief*, London 1931. Por. W. Hładowski, *Metoda oglądowa w apologetyce*, art. cyt., s. 22.

⁸⁹ *La Personne Incarnée*, dz. cyt., s. 253—96.

⁹⁰ *Le problème de Jésus*, dz. cyt., s. 1; *Jésus*, Paris 1956. Już w czasie druku niniejszego studium ukazała się zbiorowa praca wybitnych autorów na temat świadectwa: *Témoignage*, Paris 1972.

⁹¹ *Le problème de Jésus*, dz. cyt., t. 1, s. 177. 180.

świadka, co w wypadku chrześcijańskiego świadectwa oznacza decyzję wiary w transcendentny charakter osoby Jezusa, wynika stąd ważna zasada metodologiczna, obowiązująca przy ocenie świadectwa pierwotnego chrześcijaństwa. W świadectwach przekazanych w ewangeljach nie tyle zostały zrelacjonowane zdarzenia z życia Jezusa, ile raczej utrwalone intymne doświadczenia małej grupy osób, osiągnięte w obcowaniu z Jezusem, istotą nieporównaną⁹². Toteż dzisiaj analizując krytycznie świadectwاً pierwotnego chrześcijaństwa, nie można sztucznie wydzielać z tej naturalnej całości, jaką one stanowią, każde z osobna i wszystkie razem, elementów zdarzeniowych, aby je analizować w oderwaniu od wierzeniowej treści świadectwa.

Guillon postuluje sprawdzanie chrześcijańskiego świadectwa nie przez bezpośrednią konfrontację jego wierzeniowej treści z niezwykłymi zdarzeniami jako po prostu zrelacjonowanymi w świadectwie, ale przez krytykę samych świadectw jako opartych na przeżyciach religijnych i widzianych w ich historycznym kontekście (dzieje St. Testamentu, historia pierwotnego chrześcijaństwa, starożytna historia powszechna). Krytyka świadectwa chrześcijańskiego ma prowadzić ostatecznie do poznania prawdziwego (historycznego) Jezusa jako obiektywnej podstawy samego świadectwa, na ile mianowicie fakt Jezusa wyjaśnia zarówno samą wiarę uczniów w jego boskie posłannictwo, jak i cały fakt pierwotnego chrześcijaństwa. Decydującym kryterium prawdy jest tu logika samego świadectwa, polegająca na zbieżności szczegółowych świadectw w zgodnym i przekonującym wyjaśnianiu niewątpliwych danych historycznych⁹³.

W nawiązaniu do logicznej analizy chrześcijańskiego świadectwa, przeprowadzonej przez Guillaona, A. Dulles ogłosił zwięzły zarys apologetyki realistycznej, tzn. uwzględniającej swoje realne uwarunkowania, poddając rów-

⁹² *Et le témoignage n'est pas d'abord le récit d'un ou de plusieurs faits; il est d'abord l'irradiation de cette première lumière, l'attestation de cette expérience qui consiste dans le commerce avec un être incomparable.* Tamże, s. 163. Por. także J. Moingt, *Certitude historique et foi*, art. cyt., s. 564.

⁹³ *Le problème de Jésus*, dz. cyt., t. 1 s. 71. 209—218.

nocześnie krytyce apologetykę uprawianą historycystycznie (bez założeń). Według Dullesa apologetyka nie może rozwiązać swego problemu z punktu widzenia czystej historii czyli po prostu naukowej, ale z pozycji zainteresowań religijnych, przyjmując właściwe sobie założenia i stosując odpowiednie metody⁹⁴. Ideę Dullesa należy uznać za słuszną. Jedynie nasuwa się spostrzeżenie, że autor w krótkim zresztą szkicu nie podniósł *explicite* istotnej w sensie epistemologicznym kwestii, w jaki sposób apologetyk, rozwiązując swój problem na terenie zainteresowań religijnych, osiągnie prawomocne wyniki, które by miały wartość także dla tych, co nie mają zainteresowań religijnych.

Na koniec historycznych analiz tendencji w nowszej apologetyce, integrujących całokształt jej postępowania, trzeba dodać, że szereg autorów⁹⁵, przenosząc ideę Blondela apologetyki immanentnej na grunt badań historycznych, proponuje postępowanie, które by było częściowo filozoficzne, a częściowo historyczne i prowadziło do ukazania chrześcijaństwa jako historycznej determinacji stosunku człowieka do Absolutu⁹⁶. Postępowanie to pojęte jest jako dialog pomiędzy wiarą chrześcijańską a ludzkim doświadczeniem w pełnym jego wymiarze i rozumowej strukturze, która niczym innym nie jest jak tylko logiką ludzkiego istnienia⁹⁷.

Chociaż zachodzi bliskie podobieństwo między zasadą odwoływania się w argumentacji apologetycznej do logiki ludzkiego istnienia, sformułowaną przez blondelistów (H. Bouillard), a postępowaniem transcendentalno-antropologicznym, proponowanym przez K. Rahnera, jednak w omawianej grupie autorów o orientacji blondelowskiej postępowanie historyczne jest traktowane jako główne i samoistne, a odwoływanie się do logiki doświadczenia ludzkiego ma ukazać tylko jego uwarunkowania. Niemniej trzeba zauważyć, że sposób,

⁹⁴ *Chrystus a Ewangelia*, dz. cyt., s. 13 nn.

⁹⁵ E. Masure, E. Borne, H. Bouillard.

⁹⁶ Por. H. Bouillard, *Logique de la Foi*, Paris 1964 s. 37. 41 nn.

⁹⁷ Por. H. Bouillard, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, Concilium (pol.) 1965—1966 nr 1—10 s. 444 nn.

w jaki ci autorzy rozumieją samo uwarunkowanie, nie jest jasny. Pojmują je raczej psychologicznie, niż ściśle epistemologicznie⁹⁸.

WNIOSKI

Przeprowadzone wyżej historyczne dociekania nad stosowanymi w apologetycznej myśli chrześcijańskiej sposobami rozstrzygnięcia pytania o zasadność roszczeń chrześcijaństwa do rangi religii objawionej przez Boga pozwalają sformułować następujące wnioski:

1. Zarówno pierwsza apologia chrześcijaństwa jak i wszystkie główne kierunki krytycznej jej systematyzacji zakładają empiryczną rozstrzygalność pytania apologetyki, tzn. pojmują sprawdzanie religijnej interpretacji początków chrześcijaństwa jako konfrontację wiary z danymi doświadczenia.

2. Podczas gdy obowiązujący w tradycyjnej apologetyce względnie teologii fundamentalnej układ filozoficzno-historyczny badań był heterogeniczny, na ile historyczny trzon postępowania był poprzedzony zbiorem twierdzeń teoretycznych, wziętych z teodycei lub z określonej filozofii religii, to w nowszej apologetyce względnie teologii fundamentalnej są podejmowane próby zmierzające do epistemologicznej integracji całokształtu postępowania.

3. Integrujące tendencje, czy to typu teologicznego czy historycznego, nie zostały uwieńczone opracowaniem adekwatnej teorii empirycznego sprawdzania religijnej interpretacji historycznych początków chrześcijaństwa. Niemniej w toku badań ustalono szereg metodologicznych pojęć, które — według zdania piszącego — winny wejść do tego rodzaju teorii jako jej strukturalne elementy. Jest to przede wszystkim pojęcie religijnego świadectwa jako źródła dla apologetyki oraz zasada ubocznej afirmacji faktu objawienia na drodze historycznego wyjśnienia świadectw religijnych jako takich.

⁹⁸ Tamże, s. 446.

Vérification empirique en apologétique
(développement historique du problème)

Résumé

Cette étude forme la première partie d'un travail sur la vérification empirique en apologétique. C'est l'aspect historique du problème qui est développé dans cette partie.

Le premier chapitre s'occupe du principe méthodologique fondamental qui apparaît au fond de l'apologie chrétienne dès son début ainsi qu'ensuite, dans les essais d'une systématisation critique de cette apologie. C'est le principe de la confrontation de la foi avec les données de l'expérience humaine. C'est par une explication graduelle de ce principe fondamental que l'apologétique, dans son développement historique, s'affirme comme une discipline empirique.

Le second chapitre présente une analyse du procédé traditionnel de l'apologétique: son aspect philosophique et historique. Un manque d'intégration y est signalé, qui apparaît dans la preuve classique „ex miraculo”. Cette démonstration fut fondée sur des principes explicites d'un système philosophique, qui pourtant ne sont pas suffisants. Pour que cette démonstration soit probante, d'autres affirmations théoriques y sont nécessaires, mais elles ne furent pas énoncées explicitement dans la preuve classique.

L'objet du troisième chapitre font deux tendances intégrantes dans les exposés de l'apologétique et de la théologie fondamentale. La première tendance s'exprime par une réflexion théologique sur les éléments théoriques et historiques de la révélation divine. L'autre tendance cherche à découvrir, dans l'argumentation historique de l'apologétique contemporaine, la plus fondamentale formule logique qui précède la distinction entre les règles du raisonnement et la connaissance spontanée.

Cette recherche historique aboutit à la conclusion, qu'une théorie adéquate de la vérification empirique en apologétique ne fut pas élaborée jusqu'à présent. Pourtant, des importants concepts méthodologiques viennent d'être précisés. Ils devront être appliqués dans l'élaboration de cette théorie.

W. Hładowski