

Ryszard Paciorkowski

Początki empiryzmu eklezjologicznego w metodach apologetyki nowoczesnej

Collectanea Theologica 21/1, 107-121

1949

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.

RYSZARD PACIORKOWSKI

POCZĄTKI EMPIRYZMU EKLEZJOLOGICZNEGO
W METODACH APOLOGETYKI NOWOCZESNEJ

Myśl chrześcijańska na przestrzeni dziejów w szerzeniu idei ewangelicznej stara się zawsze dostosować do najbardziej charakterystycznych dla danej epoki prądów¹⁾. Już pierwotny chrystianizm w swej ustnej katechezie zapożyczał język, formę i styl literacki z otoczenia zarówno judaistycznego, jak i hellenistycznego w tym przekonaniu, że szata zewnętrzna wciąż aktualna zapewnia przebogatej treści chrześcijańskiej trwałą siłę ekspansywną. Wobec wystąpień deizmu, racjonalizmu i naturalizmu apologetyka w. XVIII przybiera charakter wybitnie polemiczny. Rozwiązując w tym duchu coraz to nowe zagadnienia, rozbudowuje i systematyzuje swój materiał według ramowego schematu: Bóg, Chrystus, Kościół. Ta historyczno-geneptyczna metoda w swych podstawowych założeniach utrzymuje się dotąd w apologetyce jako metoda tradycyjna.

Jednakże już w drugiej połowie w. XIX powstaje w apologetyce kierunek nowy, który zapoczątkował późniejszy kardynał i prymas Belgii, Dechamps (1810—1883). Stojąc na pograniczu dwóch światów myśli o wielkiej podówczas dynamice — niemieckiego protestantyzmu i francuskiego liberalizmu, De-

¹⁾ Akomodacyjną funkcję chrystianizmu ujęła trafnie Winowska w porównaniu Kościoła do rybaka, który niezmordowanie łowi nurt czasu na wiekuiętą wędkę. Kościół doczesną stroną swej jaźni zaślubia nurt historii po to, by ją przeniknąć, uświęcić i zbawić tym, co jest w nim wieczne. Por. Tygodnik Powszechny 50 (1947) 1—2.

champs nawiązuje do bardziej radykalnego, obiera wspólną z nim doświadczalną płaszczyznę i daje mu poznać chrystianizm od strony rzeczywistości empirycznej.

Apologetyka nowoczesna poszła w kierunku wytkniętym przez Dechamps'a, rozumiejąc potrzebę przebudowy swego systemu w myśl przemian, jakim uległa umysłowość człowieka dzisiejszego. Pod wpływem modnych kierunków filozoficznych (egzystencjalizm, materializm dialektyczny i neopozytywizm), które przenikają świat współczesny jako reakcja przeciw przesadnemu idealizmowi i racjonalizmowi — więcej pociąga człowieka w. XX konkret od abstraktu, rzeczywistość aktualna od historycznej. Stąd, nie ujmując w niczym metodzie tradycyjnej jej wartości obiektywnej, apologetyka nowoczesna uwzględnia empiryczne nastawienie współczesnej sobie epoki i przy krytycznym wyświetlaniu samoobrony chrystianizmu posługuje się językiem dla otoczenia zrozumiałym, tj. metodą empiryzmu eklezjologicznego.

W Polsce myśl apologetyczna idzie jeszcze utartymi drogami ubiegłych stuleci. W dziedzinie naszej rodzimej literatury apologetycznej poza nielicznymi monografiami o charakterze ściśle fachowym są do zanotowania tylko prace popularno-naukowe, wśród których najpoważniejszą pod względem jakościowym pozycję stanowią podręczniki. Jedne z nich stosują wyłącznie metodę tradycyjną, inne dogmatyczną, a niektóre nawet polemiczną, odpowiadając na różne trudności, jakie nasuwa kwestia religijna. Polemika uwzględnia przy tym najczęściej prądy, które dawno już należą do przeszłości, względnie nie są aktualne na naszym terenie. Tylko ten ostatni typ polskich podręczników apologetyki nawiązuje na niektórych odcinkach kontakt ze współczesną umysłowością kosztem jednak przedmiotu samej nauki, która z istoty swej nie była i nie jest obroną wiary przed zarzutami ¹⁾.

¹⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna* (Warszawskie Studia Teologiczne, 14), Warszawa, 1937, 1, 155—156.

Nowe kierunki myśli apologetycznej, żywotne obecnie zagranicą, zdobędą z czasem prawo obywatelstwa i u nas, chodzi jednak o to, by proces unowocześnienia stosowanych dotąd w apologetyce metod przyspieszyć wobec szybkich i gruntownych przemian, jakim uległa psychika świata powojennego, a więc i nasza ¹⁾.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawić w sposób syntetyczny główne wytyczne metody empiryzmu eklezjologicznego, której gorliwym apostołem był kardynał Dechamps. W swych rozprawach i monografiach apologetycznych temu zagadnieniu Dechamps najwięcej poświęca miejsca ²⁾. Ex professo jednak tezę eklezjologiczną w jej empirycznym sformułowaniu omawiają następujące traktaty:

¹⁾ Na doniosłość empiryzmu eklezjologicznego pod kątem widzenia problematyki socjologicznej zwrócił u nas uwagę prof. Znanięcki. Kościół, jego zdaniem, przedstawia zjawisko wyjątkowe w zestawieniu z państwem jako grupą społeczną o podobnej strukturze organizacyjnej. Według panującego dotąd wśród socjologów poglądu przymus fizyczny stanowi warunek konieczny do istnienia państwa. Są wprawdzie kompleksy społeczne, opierające swe istnienie nie na przymusie, lecz na dobrowolnym uczestnictwie i współdziałaniu, z których największym jest naród, żaden z nich jednak nie osiągnął takich rozmiarów, takiej jedności i trwałości, ani tak doskonałej i złożonej organizacji, jak Kościół. Zbadanie powyższego faktu ma doniosłe znaczenie dla teorii i praw socjologicznych, przy ustalaniu których idea przymusu fizycznego, zaczerpnięta z wzoru państwa jako klasycznej grupy społecznej, odgrywała zasadniczą rolę. Wyniki dokładnych i wszechstronnych badań na tym odcinku rzeczywistości doprowadzić muszą do rewizji i prawdopodobnie odrzucenia wielu poglądów, panujących dotąd w socjologii. Por. F. Znanięcki, Wstęp do pracy ks. F. Mirka, Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej, Poznań, 1928.

²⁾ Kompletne wydanie dzieł Dechamps'a, obejmujące 17 tomów, ukazało się w r. 1874, *Oevres Complètes de S. E. le cardinal Dechamps, Malines (OOD)*. Por. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, Louvain, 1935. Niektóre traktaty i publikacje zamieszczone w tym wydaniu były już drukowane wcześniej, począwszy od r. 1843, inne po raz pierwszy. Wydanie z r. 1874 jest autoryzowane. W słowie wstępnym Dechamps zaznacza, że wszystkie swe prace przejrzał i poznił w nich pewne zmiany. Por. OOD 1, VII.

De la démonstration de la foi ou Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne (1856). Rodzaj literacki tej publikacji odpowiada dialogom platońskim, na których wzorowało się wielu późniejszych pisarzy, ożywiając wykład przez nadanie mu formy dyskusyjnej. U Dechamps'a w dyskusji biorą udział trzy osoby: prawnik (le magistrat), który stawia zagadnienie, pisarz (l'écrivain), który rozwiązuje trudności i wyjaśnia pozytywną naukę Kościoła oraz teolog (le théologien), który koryguje nieścisłe wyrażenia swego ucznia, pisarza. Skorygowane przez teologa wywody pisarza wyrażają myśl autora Entretiens¹⁾.

Wykład metody eklezjologicznej z pewnymi modyfikacjami spotykamy również w późniejszym dziele kardynała (1859): De la certitude en matière de religion ou la question religieuse résolue par les faits, 2 tomy. Traktat ten stanowi poniekąd streszczenie wcześniejszych publikacji: Entretiens i La divinité de Jésus-Christ (1856) na podstawie wspólnej im myśli przewodniej uzasadnienia obiektywnej wartości chrystianizmu na płaszczyźnie empirycznej. W sposób bardziej zwięzły, nie odciągając od głównych rysów opracowanego już argumentu, podaje Dechamps szkic swego systemu w małej rozprawie o charakterze polemicznym: Appel et défi²⁾ oraz w drugim liście filozoficzno-teologicznym³⁾.

W tym samym liście znajduje się charakterystyczna wzmianka o dacie powstania metody empirycznej⁴⁾. W r. 1837 metoda jest już w wytycznych liniach gotowa. Chronologicznie

¹⁾ Por. tamże, 1, XII (Préface).

²⁾ Por. tamże, 9, 101—244. Autor nie podaje daty pierwszego wydania, prawdopodobnie rozprawka ta w Opera Omnia ukazała się po raz pierwszy.

³⁾ Listy te uzupełniają w pewnych punktach myśli autora, zawarte w pismach apologetycznych, głównie jednak służą polemice ze współczesną Dechamps'owi krytyką nowej metody. Drugi list w Opera Omnia nosi datę 1857. Por. OOD 16, 11—60.

⁴⁾ Por. tamże, 16, 59.

jednak pierwszą pracę na ten temat, ogłoszoną drukiem, stanowi konferencja o Kościele, wydana z polecenia biskupa Liège, Van Bommel'a, w r. 1843, a zamieszczona w wyjątkach jako *n o t a* przy końcu I rozdziału *E n t r e t i e n s*¹⁾.

Na wymienione prace, poświęcone metodzie eklezjologicznej, wskazuje sam autor²⁾, jednakże różne jej elementy znajdziemy w każdym niemal tomie *Opera Omnia*, ponieważ Dechamps chętnie powraca do ulubionego tematu.

Za fundament dla swej konstrukcji apologetycznej obiera autor *E n t r e t i e n s* syntezę dwóch faktów: wewnętrznego, który tworzy nasza świadomość religijna, i zewnętrznego, jaki stanowi dostrzegalny, żywy i zawsze aktualny autorytet Kościoła³⁾. Dokładna i wnikliwa obserwacja faktu zewnętrznego spełnia, zdaniem Dechamps'a, rolę zasadniczą w nowej metodzie i stanowi właściwy argument eklezjologiczny. Część psychologiczna, poświęcona skonstatowaniu faktu wewnętrznego, jest tylko wstępem i przygotowaniem do faktu zewnętrznego⁴⁾. Ma ona na celu podobnie, jak i u Pascal'a zbliżenie człowieka *i n c o n c r e t o* do chrystianizmu.

Analizę faktu wewnętrznego, która w kilku miejscach dzieł Dechamps'a podana jest z pewnymi wariantami, można w głównych rzutach przedstawić w następujący sposób. Z wielu zagadnień, jakie powstają w człowieku, zagadnienie religijne przeżywa on niewątpliwie jako jedno z najbardziej zasadniczych. Jednakże sam człowiek o własnych siłach nie umie rozwiązać kwestii religijnej, bo nie zna zadawalającej odpowiedzi na niepokojące go zagadnienia protologiczne i eschatologiczne⁵⁾. O ile więc z jednej strony zdaje sobie sprawę z konieczności rozwią-

¹⁾ Por. tamże, 1, 107—117.

²⁾ Por. tamże, 1, XIII—XIV; 16, 10. 140—141.

³⁾ Por. tamże 16, 54. 95.

⁴⁾ Stosunek obu faktów pod względem ich wartości dowodowej określa Dechamps wyraźnie, nazywając argumentację z faktu zewnętrznego *decisiva in se, relative efficax*. Por. OOD 16, 151. Por. tamże, 1, XV. XIX; 7, 52—53; 16, 89. 190.

⁵⁾ Por. tamże, 1, 21; 16, 75. 206.

zania stających przed nim zagadnień, o tyle z drugiej odczuwa swoją wobec nich bezsilność i konsekwentnie spodziewa się, a nawet pragnie interwencji jakiejś siły wyższej i pomocy od niej, jak gdyby pewnego objawienia z góry — to pierwszy element występujący przy analizie faktu wewnętrznego ¹⁾.

Refleksem tego religijnego przeżycia jest historycznie stwierdzone, powszechne w czasie i przestrzeni zjawisko wiary w objawienie ²⁾. Człowiek szuka rozwiązania zagadnienia religijnego nie u filozofów, lecz u Istoty Najwyższej, od której z pełnym zaufaniem oczekuje odpowiedzi. Nie chodzi przy tym o jakieś martwe świadectwo z góry, lecz o żywe słowo. Innymi słowy człowiek, zdaniem Dechamps'a, pragnie pouczenia ze strony autorytetu religijnego i nie wystarcza mu depozyt wiary, utrwalony na piśmie. Szukamy autorytetu żywego, naucającego, tradycyjnego, któryby przekazywał nienaruszony i niezmienny depozyt wiary ³⁾. Syntetyzując poszczególne elementy faktu wewnętrznego, Dechamps określa to podstawowe przeżycie religijne, jako świadomość potrzeby autorytetu transcendentnego w zagadnieniach religijnych ⁴⁾.

Uznanie tej potrzeby pozwala nam spojrzeć pod właściwym kątem widzenia na fakt zewnętrzny, który stanowi odpowiedź na postulaty rozumu i serca, odnoszące się do kwestii religijnej. Jest nim żywy autorytet Kościoła, uzasadniający, zdaniem Dechamps'a, swą nadprzyrodzoną genezę przez cechy, jakimi się odznacza ⁵⁾. Takie ujęcie Kościoła różni się od zna-

¹⁾ Por. tamże, 1, 24—25; 7, 53—54; 15, 361; 16, 68 ns.

²⁾ Por. tamże, 1, 27—28. 32. Por. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1935, 6, 491—508.

³⁾ Por. tamże, 1, 37 ns.; 16, 27 ns.

⁴⁾ „Le fait intérieur, c'est le besoin qu'éprouve incontestablement la raison d'une autorité divine enseignante en matière de religion“. Dz. cyt. 16, 406. Por. tamże, 9, 214—217.

⁵⁾ Zarzut naturalizmu, wysunięty przez krytykę, uchyla Dechamps, wyjaśniając, że świadomość potrzeby autorytetu transcendentnego nie dowodzi bynajmniej konieczności, a tym więcej istnienia porządku nadprzyrodzonego. Fakt wewnętrzny przygotowuje tylko człowieka do przyjęcia objawienia, a objawienie z kolei wprowadza w sferę transcendentną, do

nego w apologetyce klasycznej argumentu *ex notis ecclesiae*. Apologetyka tradycyjna wniosowała na podstawie Biblii, że prawdziwy Kościół musi być jeden, apostołski, powszechny, święty i, stosując te cechy do Kościoła katolickiego, dawała przez to odpowiedź, gdzie istnieje obecnie Kościół autentyczny. Dechamps bada aktualnie istniejący Kościół na podstawie intuicji i dokładnej obserwacji tego zjawiska. Dla wyjaśnienia różnicy między obu metodami używa następującego porównania. Podobnie jak piękno budynku ocenić możemy za pomocą własnej obserwacji i nie jest do tego rzeczą konieczną zestawiania budowy z jej planem, tak i bezpośrednie zetknięcie się ze zjawiskiem Kościoła wystarcza do poznania jego cech istotnych, choć fundamenty budowli kryje przed nami przeszłość¹⁾.

Znane w apologetyce klasycznej cztery cechy Kościoła Dechamps sprowadza do dwóch: jedności i świętości, gdyż, jego zdaniem, powszechność Kościoła można uważać za jedność w przestrzeni, a apostołskość za jedność w czasie²⁾.

Jedność w czasie — to stałe trwanie Kościoła mimo przesładowań, jakie na przestrzeni wieków ustawicznie go spotykały bądź zewnętrznych (fizyczna przemoc panujących, wrogie kierunki filozoficzne), bądź wewnętrznych (herezje, zgorszenia)³⁾. Jedność w nauczaniu — to niezmienność nauki Kościoła, który depozyt wiary przechowuje nieskażony w swej treści, podczas gdy systemy religijne i filozoficzne trwają czas dłuższy tylko wtedy, o ile przystosowują się do nowych warunków, zmieniając

której kierują się w sposób nieokreślony aspiracje człowieka, oraz określa źródło i istotę nowego porządku. W tym jedynie znaczeniu można mówić, że natura jest „kamieniem oczekiwania“ w stosunku do pierwiastka nadprzyrodzonego, *pierre d'attente*. Por. tamże, 16, 67—68, 202 ns.

¹⁾ Por. tamże, 1, 67. 90. 298; 16, 185; 17, 197.

²⁾ Por. tamże, 1, 586; 17, 245—247.

³⁾ Por. tamże, 1, 114; 2, 281; 3, 51—52; 10, 292. Wzorując się na *Discours sur l'Histoire universelle*, Bossuet'a, kreśli Dechamps w *Entretiens* poetycki opis triumfalnego pochodu Kościoła poprzez wieki. Por. dz. cyt. 1, 47—63.

zasady pod naporem czynników zewnętrznych¹⁾. Jedność w przestrzeni — to powszechność Kościoła, który jako potęga duchowa, nie stosując przemocy fizycznej, szerzy się wśród ludzkości, łącząc we wspólnej wierze różne warstwy społeczne i narody w różnych epokach, podczas gdy sekty religijne zacieśniają się do jednego narodu, państwa lub rasy, mając stałe poparcie władzy świeckiej. Prócz powszechności o charakterze ilościowym wymienia Dechamps powszechność jakościową, rozumiejąc przez to szczególną właściwość nauki Kościoła, polegającą na możliwości zaspokojenia potrzeb duchowych wszystkich ludzi²⁾.

Dla powyższych cech Kościoła nie można odnaleźć analogii w żadnym innym kompleksie społecznym w czasie i przestrzeni. Kościół stanowi tu wyjątek jako zjawisko niezwykle, oryginalne i to w takim stopniu, że nie da się wyjaśnić genezy i istnienia tego rodzaju zjawiska żadną przyczyną naturalną, ponieważ, jak uczy doświadczenie historyczne, wszelkie społeczności ludzkie są nietrwałe i zmienne, a w swej terytorialnej ekspansji ograniczone. Logiczną eksplikację tego jedyne go faktu otrzymujemy, zdaniem Dechamps'a, tylko przy założeniu, że jest to trwały cud moralny, *miracle subsistant*³⁾.

Do tego samego wniosku prowadzi analiza przejawów świętości Kościoła. Świętą jest ta nauka, która stawia za cel człowiekowi miłość i posiadanie samego Boga przez pełnienie w życiu Jego woli. Tylko Kościół głosi takie zasady, dając możliwość każdemu osiągnięcia najwyższego stopnia doskonałości⁴⁾. Nie wszyscy członkowie Kościoła są święci, bo przynależność do Kościoła nie usuwa wolnej woli, ale przejawy nadprzyrodzonego życia łatwo dostrzec i to nie tylko w świętych kanonizowanych,

¹⁾ Niezmienności nauki Kościoła nie sprzeciwia się rozwój dogmatów, który Dechamps rozumie w sensie klasycznego określenia, jakie podał św. Wincenty z Lerynu. Por. OOD 1, 381—382.

²⁾ Por. tamże, 1, 87—88. 225—227; równoległe myśli spotykamy i w innych tomach.

³⁾ Por. tamże, 1, XIV; 101—104; 3, 186; 4, 346; 6, 32; 7, 236, 16, 180.

⁴⁾ Por. tamże, 1, 433—457; 4, 171—185; 16, 57.

których Kościoł posiada w różnych okresach swej historii ¹⁾), nie tylko w klasztorach i zakonach wśród osób poświęcających się modlitwie, pokucie i dziełom miłosierdzia ²⁾), ale i w życiu zwykłym większości wiernych, którzy, stosują środki uświęcenia, jakimi dysponuje Kościół, walczą ze swymi słabościami i dążą do doskonałości. Poza Kościołem żadna społeczność religijna nie potrafiła utrzymać mas na wyższym poziomie moralności ³⁾). Przejawem ducha uświęcenia, ożywiającego Kościół, jest również praktyka pokutna wśród wiernych. Żadna siła ludzka, zdaniem Dechamps'a, nie byłaby zdolna wydać skutecznego rozkazu, by ludzie odkrywali jedni przed drugimi głębię swych upadków moralnych. Jednak tego rodzaju praktyka jest wykonywana w Kościele przez wiernych, którzy odczuwają na sobie skutki tego środka uświęcenia ⁴⁾). Świętość Kościoła stanowi odpowiedź na dążenia ludzkiego serca, które szuka dobra i szczęścia. Przejawem tych dążeń są liczne konwersje przy zetknięciu się niekatolików z życiem Kościoła i odwrotnie odstępstwa od Kościoła mają swą genezę w obniżeniu religijnego i moralnego poziomu jednostek. Nawet wrogowie Kościoła zdają sobie sprawę z jego świętości, toteż wszelkie zgorzenia, jakie trafiają się w Kościele, wywołują oburzenie na skutek widocznego kontrastu między popełnioną zbrodnią, a świętością instytucji, do której sprawca zgorzenia należy ⁵⁾).

Obydwa omówione wyżej fakty: wewnętrzny i jego korelat — zewnętrzny, rozważane ze względów praktycznych oddzielnie, dążą w rzeczywistości do wzajemnego zespolenia w tym znaczeniu, że człowiek przez uświadomienie sobie na drodze introspekcji faktu wewnętrznego jest przygotowany psychologicznie do poznania faktu zewnętrznego, czyli autorytetu Kościoła ⁶⁾).

¹⁾ Por. tamże, 1, 473—488.

²⁾ Por. tamże, 1, 468—473; 4, 156—161.

³⁾ Por. tamże, 1, 459—461; 4, 151—152.

⁴⁾ Por. tamże, 1, 461—463; 4, 152—156.

⁵⁾ Por. tamże, 1, 492—493.

⁶⁾ „Il n'y a que deux faits a vérifier, l'un en vous et l'autre hors de vous, ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même“. Dz. cyt. 16, 406; por. tamże, 1, 16; 16, 54. 95.

Fakt ten stanowi motyw wiarygodności zawsze aktualny, jawny, żywy i sam się narzucający¹⁾. Może być poznany przez każdego, byleby zostały zachowane warunki wymagane przy wszelkiej obserwacji. Jeżeli do poznania każdego zjawiska koniecznym jest ustosunkowanie się obiektywne to, zwraca uwagę Dechamps, i w tym wypadku, gdy chodzi o rzecz tak wielkiej wagi, jak poznanie faktu Kościoła, trzeba wyzbyć się wszelkich uprzedzeń i z góry powziętych założeń.

W listach filozoficznych i teologicznych podaje autor *Entretien*s charakterystykę metody eklezjologicznej, którą nazywa metodą Opatrzności, ponieważ tą drogą, jego zdaniem, tj. przez bezpośrednie zetknięcie się z faktem Kościoła, a nie przez studium Biblii, prowadzi zwykle Opatrzność ludzi do wiary, *saltem via ordinaria*²⁾. Rysem znamiennym nowej metody w odróżnieniu od tradycyjnej jest jej popularny charakter. Obydwie metody opierają się na faktach, ale podczas, gdy jedna bada rzeczywistość historyczną (dokumenty pisane), druga poddaje obserwacji rzeczywistość żywą, obecną i dostrzegalną (autorytet Kościoła). Metoda genetyczna przechodzi długą drogę od stwierdzenia historyczności i autentyczności Pisma św. do aktualnie istniejącego Kościoła, metoda eklezjologiczna stawia nas bezpośrednio wobec faktu, który sam poucza o swej przeszłości³⁾. Dowodzenia, podawane w metodzie genetycznej oddzielnie, tzw. *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica* tu przedstawione są jednocześnie jako *demonstratio catholica revelationis christianae*⁴⁾. Metoda tradycyjna jest niedostępna dla osób nieprzygotowanych do historyczno-krytycznych badań nad źródłami objawienia. W świetle nowej metody badania te, choć pożyteczne i celowe, nie są jednak konieczne do stwierdzenia wiarygodności chrystianizmu. Nie

¹⁾ Por. tamże, 1, 105—106; 3, 86; 6, 31, 33; 7, 406; 16, 4—5. 322.

²⁾ Por. tamże, 16, 318. 396. 401—405.

³⁾ Por. tamże, 4, 347; 6, 33—34; 9, 220; 15, 340.

⁴⁾ Por. tamże, 16, 190—194. 340.

trzeba bowiem, zdaniem Dechamps'a, zawieszać swego *judicium credibilitatis* aż do momentu sprawdzenia drogą osobistych dociekań, czy chrystianizm w formie katolickiej jest zgodny z rzeczywistością obiektywną, wystarcza nieuprzedzona obserwacja faktu Kościoła, który sam spełnia rolę pierwszorzędnego motywu wiarogodności i to zarówno dla ludzi intelektualnie zaawansowanych, jak i dla ogółu wiernych, któremu brak zarówno czasu, jak i zdolności do studiów teoretycznych ¹⁾).

Z tak ujętej przez Dechamps'a argumentacji eklezjologicznej wynika, że autor *Entretien* s rzucił tylko zasadnicze zręby pod budowę nowej metody w apologetyce. Pomysł tego typu dowodzenia nie był zresztą oryginalny, jak sam Dechamps wyraźnie zaznacza, wskazując jako pionierów argumentu eklezjologicznego ojców Kościoła: św. Ireneusza, Tertuliana, św. Wincentego z Lerynu, a zwłaszcza św. Augustyna ²⁾, z nowszych zaś autorów Pascal'a, Fénelon'a, Bossuet'a, de Maistre'a, a ze współczesnych sobie Möhler'a i Lacordaire'a. Dechamps pierwszy zwrócił uwagę na niedocenianą dotąd należycie wartość metody empirycznej i jej znaczenie dla apologetyki. Do umiejętnego szerzenia umiłowanej idei przyczynił się oratorski talent kardynała. Uwieńczeniem zaś niestrudzonych wysiłków na tym odcinku popularyzatorsko-naukowym była definicja dogmatyczna soboru Watykańskiego, który schemat przedstawiony przez De-

¹⁾ Por. tamże, 15, 339—341; 16, 63—73. 202—216.

²⁾ Słynne zdanie Augustyna z *sermo* 116 o paraleli między wiarą religijną apostołów i naszą Dechamps często komentuje, przytaczając równoległe wypowiedzi biskupa Hippony, w których widzi początek i genialny skrót metody empirycznej. Łańcuch cudów ewangelijnych nie został, zdaniem Augustyna, przerwany. Dalszym jego ogniwem to istniejący Kościół, który występuje jako zawsze żywe i aktualne zjawisko. Jak dla apostołów motywem wiarogodności były cuda Chrystusa, Jego osobowość i Jego nauka, tak dla nas obecnie tę samą funkcję apologetyczną spełnia Kościół empiryczny. Apostołowie, widząc Chrystusa, wierzyli w Jego dzieło, Kościół, którego jeszcze nie widzieli, my, pozostając pod urokiem transcendentnego charakteru Kościoła, wierzymy w Chrystusa. Por. *sermo* 116, 6 (ML 38, 660).

champs'a usankcjonował, pomijając tylko część przygotowawczą argumentu eklezjologicznego, czyli tzw. fakt wewnętrzny¹⁾.

Mając na uwadze specyficzny charakter apologetycznych traktatów Dechamps'a, nie można przy krytycznej ocenie ich wartości obiektywnej stosować kryteriów ściśle naukowych. Orator i duszpasterz usuwa na plan drugi apologetę. Stąd brak należytego pogłębienia rzuconych myśli i udokumentowania materiałem dowodowym na tle krytyczno-porównawczym poszczególnych członów argumentu, co stanowi dla tego typu dowodzenia moment zasadniczy. Stąd w coraz to nową formę przyoblekane te same twierdzenia, często ogólnikowe i nieściśle, co nie zawsze przyczynia się do lepszego zrozumienia treści²⁾.

Strona psychologiczna metody empiryzmu eklezjologicznego (fakt wewnętrzny) zyskała dopiero pogłębienie między innymi w znanej pracy Maurice Blondel'a, *L'action*³⁾. Filozof czynu na podstawie wnikliwej i wszechstronnej analizy psychologicznej wykazał intelektualną i moralną niewystarczalność człowieka, czyli jego heteronomię, a nie autonomię, zastrzegając się przy tym przed przesadą naturalizmu. Jest to, jak się ostatnio wyraził Blondel w referacie podczas *Tygodnia Społecznego* (Paryż, sierpień, 1947), stwierdzenie „głodu transcendencji“ i „szukania wylotów ku górze“. Właściwy argument eklezjologiczny z obserwacji Kościoła empirycznego został systematycznie rozbudowany po raz pierwszy przez Didiot'a, teologa soboru Watykańskiego⁴⁾. Pracę Didiot'a kontynuują nowsi apologety, jak Bainvel, Sertillanges, Kirsch, Krebs, Dieckmann, Straubinger, Lippert, Kösters i inni. Trudności w osiągnięciu

¹⁾ Por. DBU 1793 ns. Redakcję przygotowanego przez Komisję soboru schematu omawia M. Bliguet, *L'apologétique „traditionelle“*. *De Savonarole et du P. Lacordaire au concile du Vatican*, art. w *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2 (1929) 243—263.

²⁾ Trudność w rozumieniu Dechamps'a odczuwali i współcześni, jak świadczą o tym listy kardynała w odpowiedzi krytyce, która w zasadniczych nawet kwestiach błędnie interpretowała myśli autora.

³⁾ M. Blondel, *L'action*. *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1893.

⁴⁾ J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris—Lille, 1892.

definitywnych wyników mają swe źródło w braku dostatecznego materiału psychologiczno-socjologicznego. Od możliwie wszechstronnego zbadania tego materiału i ustalenia praw rządzących obserwowaną rzeczywistością zależy wartość krytyczna nowej metody. Metoda ta na odcinku eklezjologicznym stanowi charakterystyczny przykład prób, jakie podejmuje apologetyka dzisiejsza celem rozbudowy swego systemu od strony empirycznej, by w ten sposób nawiązać kontakt z umysłowością współczesną.

(R é s u m é)

LES COMMENCEMENTS DE L'EMPIRISME ECCLESIOLOGIQUE
DANS LES METHODES DE L'APOLOGETIQUE
CONTEMPORAINE

L'apologétique d'aujourd'hui prend en considération les tendances intellectuelles des esprits contemporains, et, voulant éclairer d'une manière critique l'auto-défense du christianisme, emploie un langage compréhensible pour ceux qui sont pénétrés par ces tendances. Et c'est en ceci que consiste la méthode de l'empirisme ecclésiologique.

Le vrai apôtre et le pionnier le plus zélé de cette méthode, qui fut déjà prise en considération par les apologistes des premiers siècles du christianisme (st. Augustin), fut le cardinal-primat de la Belgique, Dechamps.

Dans ses oeuvres et surtout dans ses *E n t r e t i e n s* il examine le christianisme sans prendre pour intermédiaire la Bible, mais par l'observation immédiate de l'Eglise actuelle. Le résultat de l'analyse de ce phénomène est la conclusion suivante: la genèse et l'existence des marques caractéristiques qui distinguent l'Eglise empirique ne peuvent pas être expliquées par des causes naturelles. Les lois historiques et sociologiques que nous connaissons n'expliquent pas ce phénomène. La seule explication logique de ce phénomène unique est seulement possible en prenant comme principe qu'il s'agit ici d'un miracle moral subsistant.

La méthode ecclésiologique, ébauchée par Dechamps et définie par le Concile du Vatican, est développée et approfondie par l'apologétique contemporaine.

Les difficultés qui retardent les résultats définitifs de cette méthode ont comme source l'insuffisance du matériel qui nous est offert par la sociologie et la psychologie expérimentale d'aujourd'hui. La valeur de cette méthode dépendra des résultats des études précises sur les matériaux sociologiques et psychologiques.

Cette méthode est un exemple caractéristique des tentatives qui ont été entreprises dernièrement par l'apologétique, ayant pour but de présenter dans une nouvelle forme les vérités inchangeables de l'Évangile. De cette manière les apologistes cherchent un contact avec l'humanité moderne.