

Tadeusz Gogolewski

W obronie apologetyki

Studia Theologica Varsaviensia 14/2, 3-12

1976

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.

TADEUSZ GOGOLEWSKI

W OBRONIE APOLOGETYKI

Treść: Wstęp; I. Apologia i apologetyka; II. Apologetyka a świadomość Kościoła; III. Apologetyka wobec przemian w posoborowej teologii; Zakończenie.

WSTĘP

Wiele mówi się dzisiaj o kryzysie apologetyki. W dyskusji nad jej strukturą wysuwa się żądanie dokonania rewizji dotychczasowych założeń oraz gruntownej przebudowy całej dyscypliny. Jednocześnie wobec braku oryginalnych, twórczych rozwiązań w zakresie klasycznej apologetyki proponuje się zastąpienie jej współczesną teologią fundamentalną. Nowa nazwa wydaje się trafniejsza i bardziej właściwa dla tej nauki, która w myśl głoszonych dzisiaj postulatów powinna mieć charakter ściśle teologiczny, podejmując się nie tylko motywacji podstaw wiary, lecz również uzasadnienia metodologicznych przesłanek teologii. Tak pojęta teologia fundamentalna uznawana jest za legalną spadkobierczynię dawnej apologetyki, która obecnie nie ma rzekomo racji istnienia, a nawet — zdaniem autorów ulegających swego rodzaju panice antyapologetycznej — stanowi zagrożenie dla samej teologii.¹

Można jednak wątpić, czy teologia fundamentalna ma prawo zastępować tradycyjną apologetykę, a zwłaszcza czy całkowita rezygnacja z jej odrębności w stosunku do teologii jest

¹ Zob. S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna?* RTK 19 (1972) nr 2 s. 11—130.

obiektywnie uzasadniona. Zawsze bowiem istnieje potrzeba badania nie tylko treści objawienia, co jest domeną teologii, ale również wiarygodności faktu objawienia. Teologia fundamentalna, chociaż w zasadzie nie przestała zajmować się wykazywaniem tej wiarygodności, czyni to na płaszczyźnie języka religijnego. Natomiast apologetyka jako nauka nieteologiczna ma możliwość zachowania dystansu formalnego wobec języka, w jakim dokonuje się w Kościele proces uwierzytelniania. W rzeczywistości i ona nie zawsze zachowywała ten dystans, utożsamiając się często z konfesyjną obroną chrześcijaństwa, wskutek czego słusznie była i jest po dziś dzień przedmiotem wspomnianych ataków. Zamiast więc podważania apologetyki jako takiej należy raczej dążyć do nadania jej charakteru metanauki wobec uwierzytelniającej refleksji Kościoła, tj. do uczynienia z niej nie obrony, lecz nauki o obronie chrześcijaństwa. W obecnej ogólnej sytuacji metodologicznej, kiedy poszczególne nauki starają się uściślić swój przedmiot i zadania, taka apologetyka przeciwstawiona praktycznej apologii ma do spełnienia ważną rolę w zespole nauk teologicznych. Dla bliższego poznania tej roli warto prześledzić, chociażby w skrócie, historię apologetyki oraz przykładowo wskazać na charakter i zakres jej badań.

I. APOLOGIA I APOLOGETYKA

Obrona chrześcijaństwa jest tak stara jak samo chrześcijaństwo. W NT występuje często czasownik *apologeomai* i rzeczownik *apologia* na oznaczenie obrony, zdawania sprawy, składania świadectwa. Np. Łukasz zapowiada konieczność bronięcia się uczniów Jezusa w synagogach i urzędach (12,11; 21,24). W Dz mowa jest o samoobronie Pawła (22,1; 24,10; 25,8.16; 26,1.2.24). W listach swych Paweł przeprowadza obronę własnej misji apostoelskiej (1 Kor 9,3; 2 Kor 12,19; Flp 1,7.16; 2 Tm 4,16). Podobnie Piotr wzywa chrześcijan do obrony wiary w Chrystusa (1 P 3,15). W znaczeniu zwykłej

obrony, bez nawiązywania do Chrystusa, słowa te występują w NT rzadko (Dz 19,33; Rz 2,15; 2 Kor 7,11). Zachowały się liczne apologie wczesnochrześcijańskie, które miały na celu obronę przed konkretnymi zarzutami ze strony Żydów i pogan. W średniowieczu pisma apologetyczne nastawione były na wykazywanie doktrynalnej prawdziwości chrześcijaństwa (np. *Summa contra gentiles*). Apologia nowożytna, datująca się od H. Grotiusa, zajęła się przede wszystkim wykazywaniem boskiego pochodzenia chrześcijaństwa.

Apologetyka jako nauka wyodrębniła się dopiero na przełomie XVII i XIX w. w wyniku nowej systematyzacji nauk teologicznych zapoczątkowanej w środowisku protestanckim (G. J. Planck, F. D. E. Schleiermacher, K. H. Sack — którzy pierwsi posłużyli się terminem „apologetyka”). Początkowo zadaniem jej miała być obrona boskiego charakteru Pisma św. jako jedyne źródła poznania w teologii protestanckiej. Później przekształciła się w naukę o podstawowych, niezmiennych elementach doktryny chrześcijańskiej zgodnie z tezą Schleiermachera, że przedstawienie istoty chrześcijaństwa jest jego najlepszą obroną. Dalszego uściślenia zadań apologetyki dokonał J. S. Drey (1777—1853), który uczynił z niej naukę badającą samo zjawisko, a nie istotę chrześcijańskiego objawienia. Na tej podstawie usystematyzował dotychczasowe sposoby uwierzytelniania objawienia stając się właściwym twórcą katolickiej apologetyki. Jednocześnie po raz pierwszy poddał krytycznej analizie język religijny, w jakim przeprowadzana jest refleksja nad wiarygodnością chrześcijaństwa. Mianowicie poprzedził zasadniczy wywód chrystologiczno-eklezjologiczny obszerną analizą pojęcia religii i objawienia oraz podatności na nie człowieka (tzw. teoria objawienia), jak również możliwości uwierzytelniania objawienia, m. in. na podstawie jego historycznego przekazu (tzw. krytyka objawienia). W ten sposób Drey nie tylko ostatecznie oddzielił apologetykę od apologii, ale zarazem wskazał na jej podwójną naturę. Apologetyka bowiem, według niego, może pełnić wobec uwierzytelniania chrześcijaństwa funkcję

bądź systematyzującą (apologetyka jako systematyzacja apologii), bądź metasystemową (apologetyka jako krytyka apologii).²

Po Soborze Watykańskim I rozwój apologetyki poszedł raczej w pierwszym z tych kierunków. Spowodowało to ponowne zacieranie się jej odrębności w stosunku do apologii, czego wyrazem może być np. uprawianie tzw. apologetyki intelektualistycznej czy woluntarystycznej. W gruncie jednak rzeczy podział ten dotyczy apologii, nie zaś apologetyki, która jako nauka musi pozostawać na płaszczyźnie prawdy, a nie wartości.³ Z drugiej strony zaniedbywanie metasystemowej funkcji apologetyki prowadziło do jej uzależnienia od teologii, czego znamienym dowodem jest nowa nazwa „teologia fundamentalna”, jaką zaczęto nadawać tej dyscyplinie i to w ramach stworzonej przez Dreyę tzw. katolickiej szkoły tybińskiej (J. N. Ehrlich). Dopiero w systemie apologetyki totalnej W. Kwiatkowskiego odżyła myśl o apologetyce jako systematyzacji i krytyce apologii, chociaż bez nawiązywania do Dreyę. Pod wpływem jednak polemiki z modernizmem autor ograniczył się do nowego usystematyzowania tradycyjnej samoobrony chrześcijaństwa, zamiast krytycznego badania jej wartości, jak to pierwotnie zamierzał uczynić. W rezultacie jego system stał się biblijno-historycznym komentarzem do orzeczeń Soboru Watykańskiego I o instytucjonalnej strukturze Kościoła.

² Zob. T. Gogolewski, *Świadomość religijna a objawienie według J. S. Dreyę, założyciela katolickiej szkoły tybińskiej*, STV 8 (1970) nr 2 s. 33—59; *Jezus Chrystus i Jego Kościół według J. S. Dreyę*, tamże 9 (1971) nr 1 s. 359—366.

³ Zob. Cz. Bartnik, *Polska myśl apologetyczna w latach 1945—1956*, RTK 5 (1958) nr 2 s. 115 n. Por. dzieła, których same tytuły wskazują na nieodróżnianie postawy apologijnej (obronnej) od apologetycznej (badawczej): A. Deboutte, *Die apologetische Methode von Kardinal Dechamps*, Bruxelles 1945; R. Paciorewski, *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna* (Warszawskie Studia Teologiczne 23), Poznań 1952; J. Bernard, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie* (Erfurter Theologische Studien 21), Leipzig 1968.

II. APOLOGETYKA A ŚWIADOMOŚĆ KOŚCIOŁA

Aktualność apologetyki jako nauki o apologii chrześcijaństwa wynika również z charakteru przekazów biblijnych. Tradycyjnie wiarogodność objawienia była wykazywana bezpośrednio w oparciu o te przekazy. Ponieważ jednak — jak to się ostatnio podkreśla — same przekazy łączą się ściśle ze świadomością Kościoła jako głosiciela Bożego objawienia, wiarogodność ta powinna być badana przez analizę świadomości Kościoła. Oznacza to, że przedmiotem apologetyki jest refleksja Kościoła nad swym boskim pochodzeniem, nie zaś samo boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Refleksja ta wyraża się przede wszystkim w wypowiedziach magisterium Kościoła, które apologetyka musi zatem uwzględnić w swych badaniach.

Od czasów tzw. *Theologia Wirceburgensis* (sławny jezuicki podręcznik dogmatyki z XVIII w.) magisterium uważane było w teologii za *norma fidei remota*. Obecnie teologia podkreśla raczej rolę Pisma św. i tradycji, ale nadal nie podważa swego wewnętrznego zespolenia z magisterium. Natomiast dla apologetyki magisterium może być co najwyżej normą zewnętrzną: bądź negatywną jako źródło do poznania samoobrony chrześcijaństwa (apologetyka typu religioznawczego), bądź pozytywną, jeżeli się wprowadza przesłanki objawione do uzasadniania wiarogodności chrześcijaństwa (teologia fundamentalna). Tymczasem nowa apologetyka widzi w orzeczeniach magisterium jedynie przedmiot, a nie normę badań.

Przykładowo można wskazać na zmiany, jakie zaszły w świadomości Kościoła po Soborze Watykańskim I. Interpretując biblijne podstawy instytucji prymatu Sobór ten posłużył się nazwą *primatus iurisdictionis*, która — jak wykazały nowsze badania — pojawiła się dopiero na przełomie IV i V w.⁴ Nie podważa to bynajmniej soborowej nauki o pry-

⁴ Por. W. Ullmann, *Il papato nel medioevo, Roma—Bari 1975* s. 10; *Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat*. W: H. Stirnimann — L. Vischer, *Papsttum und Petrusdienst*, Frankfurt a. M. 1975 s. 94. 97. 102.

macie, a tylko świadczy o jej historycznym uwarunkowaniu widocznym w posługiwaniu się ówczesnymi jurydycznymi pojęciami.

W dalszym rozwoju świadomości Kościoła apologetyka zwraca uwagę na encyklikę *Mystici corporis Christi*, która przyjęła określenie „mistyczne Ciało Chrystusa” za swego rodzaju definicję Kościoła rzymskokatolickiego. Przy tym encyklika wyprowadza je z Pisma św. i tradycji patrystycznej (*ex us effluit ac veluti efflorescit*), chociaż Pismo św. zna tylko wyrażenie „Ciało Chrystusa”. Zwrot *corpus mysticum* — jak wykazał H. de Lubac — pojawił się w IX w. i to pierwotnie w odniesieniu do Eucharystii; dopiero w XII w. zaczęto go używać na oznaczenie Kościoła jako jedności wiernych w Chrystusie. W 1302 r. Bonifacy VIII w bulii *Unam sanctam* nadał temu zwrotowi sens jurydyczno-instytucjonalny, który przetrwał do wspomnianej encykliki. Jeszcze dalej w tym kierunku poszła encyklika *Humani generis* utożsamiając mistyczne Ciało Chrystusa z Kościołem rzymskokatolickim. Pod wpływem prac historyczno-teologicznych, zwłaszcza Y. Congara, Sobór Watykański II zrezygnował z tego utożsamiania nadając pojęciu mistycznego Ciała Chrystusa szerszy, eschatologiczny wymiar (KK 50), a jednocześnie wprowadzając nowe, biblijne ujęcie Kościoła jako ludu Bożego. Podobnie interesuje apologetykę znamienny szczegół, że Sobór pominął wyraz *reapse*, który w dokumentach Piusa XII określał prawną rzeczywistość przynależność do Kościoła, dopuszczającą poza jego granicami (*qui inscio quodam desiderio ac voto ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinantur*) tylko indywidualną możliwość zbawienia. Na jego miejsce Sobór posłużył się terminem *plene* (KK 14) wskazując tym samym na perspektywy także społecznego zbawienia poza widzialnym organizmem Kościoła.⁵

⁵ Por. T. Gogolewski, *Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, CT 36 (1966) s. 93—111.

Ponadto Sobór wzbogacił dotychczasową naukę zarówno o sprawowaniu władzy w Kościele, kładąc nacisk na jej kolegialny charakter, jak i o funkcjach urzędu nauczycielskiego. Przypomniawszy mianowicie, że główne zadanie magisterium Kościoła polega nie na sporadycznym definiowaniu prawd objawionych, wywołanym najczęściej błędami doktrynalnymi, ale na stałym, normatywnym kierowaniu procesem przekazywania wiary, w którym bierze udział cały lud Boży obdarzony nadprzyrodzonym zmysłem wiary (KK 12; 25).⁶

III. APOLOGETYKA WOBEC PRZEMIAN W POSOBOROWEJ TEOLOGII

Wśród zwolenników zastąpienia apologetyki teologią fundamentalną utrzymuje się przekonanie, że tego rodzaju postulat wynika z trzech obiektywnych przyczyn: osiągnięć nauk biblijnych, rozwoju eklezjologii dogmatycznej i ruchu ekumenicznego.⁷ Tymczasem są to czynniki raczej potwierdzające potrzebę wprowadzenia zmian do samej apologetyki przy zachowaniu jej samodzielności w stosunku do teologii.

Współczesna apologetyka uwzględnia w szerokim zakresie osiągnięcia nauk biblijnych. Zwłaszcza rozróżnienie okresu przed — i popaschalnego w źródłach nowotestamentalnych zmusza ją do liczenia się z faktem, że słowa i czyny Jezusa zostały przekazane za pośrednictwem pierwotnej gminy, tj. oprócz treści historycznej zawierają również refleksję kerygmatyczną. Apologetyka powinna więc zacząć swoje historyczno-krytyczne badania nie od religijnej świadomości Jezusa, do której ma dostęp tylko pośredni, lecz od przeżycia wiary w Kościele apostoelskim, w którym się dokonywało pierwsze uwierzytelnianie chrześcijańskiego objawienia. Nie

⁶ Por. T. Gogolewski, *Zywe magisterium w aktualnej świadomości Kościoła*, CT 37 (1967) nr 4 s. 83—96.

⁷ Zob. w niniejszym numerze: T. Gogolewski, *Współczesna eklezjologia apologetyczna. Sprawozdanie z obrad sekcji teologii fundamentalnej*, s. 269. Por. S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, RTK 22 (1975) nr 2 s. 37—58.

ma jednak powodu odwoływać się do argumentacji teologicznej, o ile zachowa właściwą sobie postawę metajęzykową zarówno wobec pierwotnej, jak i wszelkiej późniejszej apologii.

Eklezjologia dogmatyczna stanowi cenne uzupełnienie apologetycznych badań nad wiarogodnością boskiego pochodzenia oraz wspólnotowo-hierarchicznej struktury i posłannictwa Kościoła jako przekaziciela Bożego objawienia, ale nie może ich ani zastępować, ani przekreślać. Z drugiej zaś strony zadaniem apologetyki jest całościowa ocena zjawiska samoobrony Kościoła, nie zaś przedstawianie pełnej nauki o Kościele, do czego może sobie rościć prawo eklezjologia dogmatyczna.

Ekumenizm w sensie doktrynalnym jest istotnie nie do pogodzenia z apologetyką. Nie oznacza to jednak konieczności likwidacji apologetyki jako takiej, czego dowodem mogą być podejmowane ostatnio próby zbudowania apologetyki „ekumenicznej”. Próbą taką jest np. apologetyka historiozabawcza, tj. szukająca w historii zbawienia podstaw dla weryfikacji całego chrześcijaństwa, lub projektowana w ramach apologetyki totalnej dyscyplina konfrontująca apologię konfesyjne z tzw. apologią klasyczną samego Jezusa.⁸ Również zaproponowana wyżej apologetyka może być uznana za ekumeniczną. Nie stawia ona sobie wprawdzie takiego celu, ale wprowadzając język metareligijny przesuwa dialog ekumeniczny na płaszczyznę niekonfesyjną i tym samym stwarza realną podstawę do wzajemnego zbliżenia wyznań chrześcijańskich.

ZAKOŃCZENIE

Apologetyka jako metanauka kontynuuje dotychczasową linię rozwojową tej dyscypliny, a zarazem uwzględnia przemiany w aktualnej świadomości Kościoła oraz w posoborowej teologii. Nie kwestionuje przy tym celowości współczesnej teologii fundamentalnej ani potrzeby innych prób przybliże-

⁸ Zob. Cz. Bartnik, *Apologia ekumeniczna?*, RTK 20 (1973 nr 2 s. 31—40; J. Myśków, *Apologetyka a ekumenizm*, CT 46 (1976) nr 2 s. 53—69.

nia chrześcijaństwa dzisiejszemu człowiekowi. Stara się tylko uniknąć dylematu grożącego zwłaszcza teologii fundamentalnej, która zakłada możliwość racjonalnego wykazywania wiarygodności objawienia, a jednocześnie z uwagi na podmiotowe uwarunkowania tej argumentacji odwołuje się do przesłanek wiary. Postulowana apologetyka podejmuje się jedynie krytyki procesu uwierzytelniania chrześcijaństwa i dlatego pozostaje na płaszczyźnie poznania racjonalnego. Dzięki temu spełnia w systemie nauk teologicznych odrębną funkcję, która czyni z niej samodzielną naukę o charakterze nieteologicznym. Taka apologetyka mogłaby też zainteresować fundamentalistów na Zachodzie Europy, gdzie kryzys w tej dziedzinie występuje szczególnie wyraźnie.

Pour la défense de l'apologétique

Résumé

Il est beaucoup question de nos jours d'une crise de l'apologétique à laquelle on essaie de substituer la théologie fondamentale contemporaine. L'auteur propose une autre solution, à savoir de modifier l'apologétique elle-même en lui restituant son sens étymologique de la science de l'apologie. La nécessité d'une telle apologétique découle du fait que toute apologie religieuse exige à être l'objet d'une réflexion critique dans un langage meta-religieux. En ce qui concerne la chrétienté, dont l'apologie est avant tout l'oeuvre de la conscience de l'Eglise, de problème se pose de savoir quelle devrait être l'attitude de l'apologétique ainsi conçue envers le magistère. A la différence de la théologie, dont l'union avec le magistère est essentiellement interne, l'apologétique était traditionnellement considérée comme extérieurement liée au magistère. Par ailleurs, l'apologétique traditionnelle voyait dans le magistère une norme externe négative, soit une source historique de ses investigations, tandis que la théologie fondamentale contemporaine y voit plutôt une norme externe positive. Néanmoins, dans les deux cas, cette discipline n'est pas libre d'une tendance apologique, car elle veut démontrer — à l'aide des prémisses rationnelles ou bien aussi théologiques — que seule l'Eglise catholique est l'Eglise du Christ. Puisque le Concile Vatican II a fait une distinction entre ces deux

réalités, l'apologétique telle que la propose l'auteur gagne en actualité. Apologétique qui reconnaîtrait le magistère — sur un pied d'égalité avec les autres manifestations de l'autodéfense chrétienne — comme l'objet et non la norme de ses recherches. Elle devrait commencer ses recherches historico-critiques par l'apologie de la foi à l'origine de l'Eglise et, ensuite, suivre le phénomène apologique tout le long de l'histoire de l'Eglise. Cela permettrait de juger objectivement l'apologie catholique et en conséquence, l'apologétique apporterait sa contribution scientifique au dialogue oecuménique contemporain, en facilitant la compréhension mutuelle des chrétiens.

T. Gogolewski