

# Sławomir Zieliński

---

## Biblia w ujęciu apologetów francuskich XIX i XX wieku

---

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 5, 55-86

---

2010

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI

## BIBLIA W UJĘCIU APOLOGETÓW FRANCUSKICH XIX I XX WIEKU

Wieki XIX i XX to szczególny okres dla apologetyki we Francji. XIX stulecie charakteryzuje się wielką różnorodnością rodzajów i form apologii. Przełom XIX i XX wieku to narodziny apologetyki klasycznej jako odrębnej dyscypliny naukowej, a początek XX wieku został wyraźnie naznaczony wpływem metod typu podmiotowego w apologetyce, co z kolei przyczyniło się do powstania współczesnej teologii fundamentalnej.

Zaproponowany temat zostanie przedstawiony w trzech odsłonach: najpierw zostanie zarysowana w jej głównych przejawach tzw. apologetyka biblijna, następnie zostanie ukazana relacja apologetyki klasycznej do Pisma Świętego. Trzecia odsłona będzie poświęcona apologetyce typu podmiotowego oraz teologii fundamentalnej, a także otwarciu tych dyscyplin na studia biblijne w XX stuleciu.

### 1. APOLOGETYKA BIBLIJNA

Apologetyka XIX wieku zajmowała się głównie kwestią relacji nauka–wiara, natura–nadprzyrodzoność, a także analizą aktu wiary. Musiała się zmierzyć z wyzwaniem płynącymi ze strony scjenty-

---

Ks. dr hab. SŁAWOMIR ZIELIŃSKI – kierownik Zakładu Teologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

zmu (głównie racjonalizm). Pośród tych wszystkich trudności pojawił się również problem interpretacji Biblii, powstania tekstów biblijnych itp.<sup>1</sup> Przez cały XIX wiek bardzo popularną formą apologii we Francji była właśnie tzw. apologetyka biblijna.

W XIX stuleciu zderzyły się dwa źródła dochodzenia do prawdy: Biblia i nauka. Wnioski geografii, geologii, paleontologii, historii stawały coraz bardziej w sprzeczności z prawdami proponowanymi przez katechizm. Niekompatybilność między Biblią i nauką była coraz wyraźniejsza. Kościół odwoływał się do „objawionego depozytu”, wskazując, że posiada prawdę, którą otrzymał, i ma misję przekazania jej następnym pokoleniom<sup>2</sup>.

Francja w XIX stuleciu przeżyła bardzo ważne wydarzenie – sekularyzację nauki (*la sécularisation de la science*). Spora część apologetów, zajęta dyskusjami, kontrowersjami i kłótniami, nie zauważyła nawet tego zjawiska. Zaczęły rozwijać się nauki, które formując się, dotyczyły historii Objawienia, ogólnie mówiąc – rzeczywistości, którą przedstawiała także Biblia. Coraz częściej ludzie nauki zaczęli zajmować się chronologią, astronomią, fizyką, meteorologią, hydrografią, geografiami, antropologią czy etnografią. Owocem sekularyzacji nauki było powstanie nauk o religii (*sciences des religions*)<sup>3</sup>. Biblia, która wydawała się domeną Kościoła i teologów, teraz stała się również przedmiotem zainteresowania przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych.

W połowie XIX wieku studia biblijne w seminariach francuskich zajmowały drugorzędne miejsce. Uwagę poświęcano głównie teologii dogmatycznej i moralnej. O historii, prawie kanonicznym, liturgice, archeologii biblijnej nawet nie marzono. Przed 1827 rokiem nie było żadnego podręcznika do Pisma Świętego dla kleryków, a przecież był to czas tzw. manualistyki<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J.-M. Maldamé, *Le face-à-face Eglise et science au XX<sup>e</sup> siècle*, [w:] *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, dir. F. Bousquet, Paris 2003, s. 21–22.

<sup>2</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>3</sup> A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1902, s. 19.

<sup>4</sup> Tamże, s. 22–23.

W tradycji chrześcijańskiej Pismo Święte uważano za księgę, która rozwiązuje wszystkie kwestie, a zatem i naukowe, z zakresu astronomii, botaniki, zoologii, powszechnej historii świata, dziejów poszczególnych narodów itp. Wraz z rozwojem różnych dyscyplin naukowych wyniki badań tych dziedzin wiedzy były niejednokrotnie różne, albo wręcz sprzeczne z danymi biblijnymi. Prowadziło to często do kwestionowania danych biblijnych, a nawet prawd objawionych<sup>5</sup>.

Na początku XIX stulecia apologetyka zajęła się przede wszystkim zagadnieniem interpretacji I rozdziału Księgi Rodzaju. Kwestia ta była żywo dyskutowana aż do połowy tego wieku. W obliczu nowych propozycji nauki dotyczących początków świata i człowieka apologetyka we Francji została podzielona na trzy frakcje.

**Pierwszą frakcję** stanowili konserwatyści. Nie akceptowali oni żadnej krytyki. Wysuwali oskarżenia, że podejmuje ona próby wyjaśnienia Słowa Bożego na podstawie nauk humanistycznych, a nawet próbuje kontrolować Słowo Boże za pomocą słowa ludzkiego. Kiedy Bóg naucza, człowiek może jedynie ukorzyć się i uwierzyć. Jakiegokolwiek otwarcie na krytykę było rozumiane jako akceptacja racjonalizmu<sup>6</sup>. Bez żadnej dyskusji konserwatyści akceptowali tezę o stworzeniu świata w ciągu sześciu dni, gdzie dzień liczył 24 godziny. Przyjmowali oni tekst biblijny według absolutnego sensu literalnego (dosłownego). Ta grupa była najliczniejsza<sup>7</sup>. Po tej stronie znajdowali się także konserwatyści, którzy bronili nauczania ojców i jednocześnie śledzili rozwój nauki<sup>8</sup>.

**Druga grupa** (będąca pośrodku), chcąc nieco zdystansować się od palących problemów, zgromadziła się wokół propozycji François René de Chateaubrianda. W *Genie du christianisme* zainicjował

---

<sup>5</sup> M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 49–50.

<sup>6</sup> E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 3, Paris 1947, s. 124.

<sup>7</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 9 i nast., s. 28.

<sup>8</sup> We Francji chodzi tu głównie o kard. Meignana (autor *L'ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau et la critique moderne*, 1889–1896) i ks. Jaugeya. Zob. E. Hocedez, dz. cyt., s. 124–125.

on nowy sposób argumentacji apologetycznej. W swej publikacji podkreślił wyższość tradycji biblijnej (narracji o stworzeniu świata i człowieka) w stosunku do innych kosmogonii. Autor nie dyskuutował, lecz zachwycał się pięknem stworzonego świata, gdzie wszystko ma swe miejsce, gdzie istnieje harmonia, celowość itp.<sup>9</sup> Podkreślał piękno literackie Biblii, podejmując rodzaj egzegezy lirycznej opowiadań dotyczących stworzenia<sup>10</sup>.

**Trzecia grupa apologetów** tego okresu (nazywano ich progresistami) była wyczulona na wyniki badań naukowych. Znalazło się w niej wielu ludzi nauki, zwłaszcza geologów. Należy pamiętać, że dziedzina ta w tym okresie nie była jeszcze szeroko rozwinięta. Wciąż próbowano poszukiwać podobieństw między epokami geologicznymi a opisem biblijnym stworzenia świata<sup>11</sup>. Progresiści konstituowali grupę znaczącą, lecz niejednorodną. Jedni proponowali rewizję argumentów tradycyjnych. Jeszcze inni proponowali przyjęcie Biblii jako księgi religijnej, a zatem niestanowiącej źródła dla nauk ścisłych i historii świeckiej. Wszystko to prowadziło do konfliktu<sup>12</sup>.

Do najbardziej znanych przedstawicieli trzeciego nurtu należą: Paul de Broglie (specjalizował się w krytyce historii religii, żywo interesował się problemami Starego Testamentu), mgr Maurice d'Hulst (rektor Instytutu Katolickiego we Francji, zajmował się apologetyką w ogólności, bronił Loisy'ego), mgr Pierre Batiffol, a także Ecole biblique de Jérusalem, z o. Marie-Josephem Lagrange'em. W 1890 roku Lagrange założył w Jerozolimie szkołę studiów biblijnych (Ecole Pratique d'Études Bibliques)<sup>13</sup>. W 1921 roku nadano jej nazwę Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem. Ojciec Lagrange ukończył studia na uniwersytecie wiedeńskim. Studiował hebrajski, asyryjski, egipski, arabski. Doskonale znał

---

<sup>9</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 9–10.

<sup>10</sup> V. Baroni, *La contre-réforme devant la Bible. La question biblique. Avec un supplément: du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Genève 1986, s. 491.

<sup>11</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 10–11.

<sup>12</sup> E. Hocedez, dz. cyt., s. 125.

<sup>13</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 140.

grecki<sup>14</sup>. Wszyscy przedstawiciele tego kierunku (progresiści) charakteryzowali się solidnym przygotowaniem apologetycznym i pragnieniem stworzenia dzieła rzeczywiście naukowego<sup>15</sup>.

Dla przykładu François Lenormand w publikacji *Les origines de l'histoire et les traditions des peuples orientaux* (1880) uznawał natchnienie całej Biblii, ale nieomyślność dotyczyła tylko zdań odnoszących się do prawd dogmatycznych i moralnych. Bóg nie proponuje w Biblii prawd naukowych i historii powszechnej. Natchnienie nie wyłącza wykorzystania dokumentów ani odwołania się do innych tradycji ludowych. Nic nie przeszkadza, by uznać, że do Pisma Świętego zostały wprowadzone dawne mity chaldejskie, z zastrzeżeniem, że zostały w pełni oczyszczone ze śladów politeizmu<sup>16</sup>.

Jedną z kwestii żywo dyskutowanych był problem potopu. Czy był to kataklizm naturalny obejmujący cały świat? Stawiano sobie pytania: czy najwyższe wierzchołki były także przykryte wodą? Czy należy mówić o potopie tylko lokalnie? Czy w końcu był to cud, czy tylko zwykłe zjawisko naturalne? Profesor geologii Instytutu Katolickiego w Paryżu, de Lapparent, stwierdzał w *Traité de géologie* (1899), że nie ma żadnych śladów ogólnoziemskiego kataklizmu, który mógłby przypominać potop. Z kolei Loisy sformułował wnioski, według których historia potopu była mitem zapożyczonym z podań babilońskich. Różnorodność publikacji apologetycznych dotyczących potopu świadczy również o zmianie podejścia do zagadnienia wielkich biblijnych cudów. Odczytanie hieroglifów postawiło w dość trudnej sytuacji postać Mojżesza i jego autorstwo Pięcioksięgu, przyjmowane wówczas powszechnie<sup>17</sup>.

Po 1870 roku głównym tematem kontrowersji była kwestia chronologii historii świata. Prawie wszyscy teologowie francuscy tego okresu pozostali głusi na wyzwania i impulsy płynące ze świata nauki. Jeśli chodzi o apologetów, zachowywali rozsądne

---

<sup>14</sup> Ch. Perrot, *L'épopée biblique au XX<sup>e</sup> siècle*, [w:] *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, dir. F. Bousquet, Paris 2003, s. 84–85.

<sup>15</sup> E. Hocedez, dz. cyt., s. 125.

<sup>16</sup> Tamże, s. 126.

<sup>17</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 13, 197–200.

milczenie<sup>18</sup>. Po Soborze Watykańskim I pojawiły się nowe kontrowersje dotyczące krytycznego podejścia do Pisma Świętego, błędności tekstów biblijnych, rozumienia natchnienia, a zwłaszcza scholastycznej dyskusji dotyczącej natury i istoty natchnienia<sup>19</sup>. Pod koniec XIX wieku stawiano bardzo wyraźnie pytanie, czy ostatecznie odkrycia w dziedzinie geologii, paleontologii i historii nie wymuszą zaniechania bądź zasadniczej modyfikacji systemu apologetycznego<sup>20</sup>.

Jednym z kierunków apologetyki francuskiej tego okresu był konkordyzm. We Francji nurt ten miał wielu zwolenników. Jednym z nich był François Duilhé de Saint-Projet (1822–1897), który należał do nurtu apologetyki konstruktywnej. W 1885 roku opublikował *Apologie scientifique du christianisme*. Wobec kryzysu naukowego i religijnego wyczuwał nagłą potrzebę nowej metody w apologetyce. Autor wyrażał przekonanie, że nie wystarcza już w niej tylko wiedza teologiczna. Musi ona zostać ubogacona nie tylko elementami filozofii, ale także powinna wziąć pod uwagę najnowsze osiągnięcia nauk zwłaszcza przyrodniczych i historycznych. Zaproponował tzw. naukową apologię wiary, polegającą na zestawieniu prawd wiary, czyli orzeczeń dogmatycznych prawd wynikających z Pisma Świętego czy też Tradycji Kościoła, z pewnikami nauk pozytywnych dotyczących omawianych prawd religijnych. W ten sposób rozwinął apologetykę konkordyzmu, próbującą uzgadniać dane wiary z osiągnięciami nauk przyrodniczych, a nawet wyklądać je w języku tych dyscyplin. Wkrótce okazało się, że konkordyzm nie przyniósł oczekiwanych rezultatów<sup>21</sup>. Zdaniem H. de Lubaca, nurt ten stał się poważnym problemem zarówno w wymiarze naukowym, religijnym, jak i społecznym<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 130 i nast.

<sup>19</sup> E. Hocedez, dz. cyt., s. 124.

<sup>20</sup> E. Grandclaude, *La question biblique d'après une nouvelle école d'apologues chrétiens*, Paris 1893, s. 6.

<sup>21</sup> M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 320.

<sup>22</sup> H. de Lubac, *Apologétique et théologie*, „Nouvelle Revue Théologique” 57, 5 (1930), s. 363, 369.

W 1835 roku zdjęto z indeksu dzieła Mikołaja Kopernika. Niektórzy egzegeci i apologety zaczęli używać terminu „epoka” czy „okres” (*période*) zamiast terminu „dzień”, oznaczającego kolejne stwarzanie poszczególnych części świata<sup>23</sup>. W tym samym czasie powstał tzw. periodyzm podobny do konkordyzmu. Jego celem było ukazywanie doskonałej zgodności między wynikami najnowszych nauk a tekstem Księgi Rodzaju dotyczącym stworzenia świata i człowieka. Periodyzm upadł wraz z końcem XIX stulecia, pojawiło się jeszcze około 12 interpretacji podobnych do wspomnianego nurtu, które nie zyskały większego uznania<sup>24</sup>.

Regionalny kongres katolików w Normandii (Rouen) w 1884 roku podsunął ks. Duilhé de Saint-Projetowi myśl włączenia do tych spotkań także sekcji apologetycznej. Wspomniany profesor retoryki i filozofii oddał się apologetyce całkowicie. Z czasem pojawiła się idea organizowania kongresów apologetycznych, które miałyby zająć się głównie relacją między naukami i religią. Pierwszy międzynarodowy kongres katolicki nauki miał odbyć się w Paryżu w 1887 roku z ogólną aprobatą Leona XIII. Wśród organizatorów byli wspomniany Duilhé de Saint-Projet, d’Hulst, de Broglie i dwóch świeckich profesorów<sup>25</sup>. W 1897 roku zorganizowano kolejny kongres we Fryburgu w Szwajcarii. Zgromadził 3000 uczestników. Od kongresu szwajcarskiego pojawiło się wielu przeciwników tych spotkań. Wiązało się to z poruszaniem trudnych i delikatnych kwestii egzegetycznych i doktrynalnych<sup>26</sup>.

Ojciec Lagrange na kongresie we Fryburgu w sławnym i ważnym wystąpieniu definitywnie odrzucił konkordyzm (poszukiwanie odpowiedników języka Biblii wśród terminów naukowych). Dla przykładu termin „dzień” z Rdz 1 rozumiano jako „era” (ter-

---

<sup>23</sup> V. Baroni, dz. cyt., s. 492.

<sup>24</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 207–210.

<sup>25</sup> Tamże, s. 121 i nast.

<sup>26</sup> J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1904, s. 163–165; S. Zieliński, *Podstawy apologii naukowej chrześcijańskiej wiary François Duilhé de Saint-Projeta*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 29 (2001), s. 179–180.



min używany w paleontologii). Lektura Biblii winna być dokonywana według pryncypiów naukowych, ukazanych przez metodę historyczną. Metoda ta interpretowała Biblię, pozwalając uniknąć konfliktu z odkryciami naukowymi. Tradycyjna interpretacja I rozdziału Rdz miała charakter dosłowny, literalny. Lagrange proponował poszukiwanie w tekście sensu, jaki mu został nadany przez autora, a zatem umieszczenie go w kontekście, a także w relacji z innymi tekstami. Wówczas można sprecyzować jego status literacki<sup>27</sup>.

W perspektywie apologetyki biblijnej nie można pominąć ważnego wkładu dwóch autorów, którzy na stałe wpisali się do kanonu tej problematyki. W 1835 roku D. F. Strauss opublikował w Tybindze *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (*Życie Jezusa krytycznie opracowane*). W 1839 roku praca została przetłumaczona na język francuski przez samego Emila Littrégo. Autor próbował dokonać analizy pewnych elementów legendarnych znajdujących się w Ewangeliach. We Francji przyjęto publikację za świętokradztwo i pozycję niegodną zainteresowania ze strony poważnych ludzi. Takie podejście okazało się błędne<sup>28</sup>. Praca Straussa stała się zachętą do formowania – w ramach *Leben-Jesu-Forschung* – całej serii „obrazów Jezusa” (rewolucjonista, anarchista, mędrzec, cudotwórca, egzorcysta, apokaliptyczny prorok itp.)<sup>29</sup>.

W latach 40. XIX wieku rozpoczął studia w seminarium Saint-Sulpice student, który na stałe wpisał się w problematykę krytyki biblijnej, Ernest Renan (1823–1892), nazywany w swej ojczyźnie „wielkim heretykiem Biblii”<sup>30</sup>. Pierwsze badania dotyczące Starego Testamentu doprowadziły go do wniosku, że między doktryną Kościoła i rzeczywistością krytyką tekstów Biblii zachodzi niemożliwa do zredukowania opozycja. Jego ambicją stało się krytyczne opracowanie historii początków chrześcijaństwa. W 1863 roku opublikował *La vie de Jésus*. Tą pracą wywołał skandal o wiele większy

---

<sup>27</sup> J.-M. Maldamé, dz. cyt., s. 22–23.

<sup>28</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 36–38; V. Baroni, dz. cyt., s. 492.

<sup>29</sup> Ch. Perrot, dz. cyt., s. 71.

<sup>30</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 46 i nast.

niż Strauss. Dla Renana Jezus był tylko prorokiem galilejskim, pełnym pokoju marzycielem. Zwrócił on jednak uwagę na rzeczywistość człowieczeństwa Jezusa, które bardzo często traciło swą realność w perspektywie Jego boskości. Jako pozytywista Renan odrzucił możliwość cudu, a postać Jezusa przedstawił, opierając się na psychologii. Odrzucił także ideę osobowego Boga interweniującego w historii ludzkości. Renan umarł w 1892 roku. Wydał przed śmiercią *Origines du christianisme* (1863–1883) oraz przygotował ostateczną wersję *Histoire du peuple d'Israël* (1887–1893)<sup>31</sup>.

I jeszcze jedna postać z kręgu francuskiego tego okresu. W 1878 roku otwarto Institut Catholique de Paris. Katedrę Pisma Świętego objął Paulin Martin. Ponieważ był przeciążony zajęciami, poprosił o pomocników. Jednym z pierwszych był ks. Alfred Loisy (1857–1940)<sup>32</sup>. Był uczniem Louisa Duchesne'a. Słuchał także wykładów Renana dotyczących Starego Testamentu w Collège de France. Najprzód zlecono mu wykłady języka hebrajskiego, później egzegezę Starego Testamentu, w końcu lektorat języka asyryjskiego. W założonym przez siebie periodyku „Enseignement biblique” zaproponował dopełnienie syntezy, ocenianej przez Renana jako niemożliwej do realizacji, dotyczącej katolickiej wiary i krytyki historycznej. W 1900 roku A. von Harnack, niemiecki specjalista początków chrześcijaństwa, opublikował serię konferencji noszących tytuł *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900). Była to apologia historyczna protestantyzmu liberalnego. Dwa lata później pojawiła się odpowiedź Loisy'ego nosząca tytuł *L'Évangile et l'Église*, która z kolei miała być apologią historyczną „oświeconego katolicyzmu”, a nie obowiązującego modelu rzymskiego. Loisy mocno podkreślał wzięcie pod uwagę rodzaju literackiego, w jakim został napisany tekst. Pojawienie się tej publikacji jest traktowane przez historyków jako początek modernizmu we Francji. W 1903 roku

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 146 i nast.; V. Baroni, dz. cyt., s. 493; Ch. Perrot, dz. cyt., s. 71; E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, t. 3, Paris 1997, s. 496–497; P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997, s. 116–120.

<sup>32</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 96–97.

Loisy opublikował kolejną „niebezpieczną” książkę *Autour d'un petit livre*. Te dwie pozycje wskazują na wyraźne rozejście się historii i teologii<sup>33</sup>.

W 1893 roku papież promulgował encyklikę *Providentissimus Deus*. Wypowiedział się m.in. negatywnie odnośnie do wykorzystania metody historycznej do studium Pisma Świętego. Papież podkreślał także dwutorowość nauczania Biblii: jedno dostosowane do specyfiki posłannictwa księży, a drugie dla tych, którzy zajmują się apologetyką katolicką. Wydział Teologiczny Instytutu Katolickiego w Paryżu przyjął pozytywnie nauczanie papieża. Specjalny list z akceptacją skierował do Leona XIII Alfred Loisy<sup>34</sup>. W 1907 roku Pius X w dekrecie *Lamentabili* odrzucił 65 propozycji modernistycznych, z których 38 dotyczyło kwestii biblijnej. W większości papież odnosił się do pism Loisy'ego. W 1908 roku Loisy został ekskomunikowany. Mimo wielu trudności otrzymał posadę profesora w katedrze historii religii w Collège de France. Próbował pogodzić Kościół z wymogami ówczesnej krytyki. Jednak odrzucenie ze strony Kościoła było nieodwołalne. Z biegiem czasu w pismach Loisy'ego zaczął pojawiać się ton coraz bardziej negatywny wobec Kościoła. Ciekawe jest to, że jedna z jego ostatnich publikacji (1938) dotyczyła obrony historyczności opowiadań ewangelicznych w perspektywie prac egzegety amatora Couchouda<sup>35</sup>.

Należy stwierdzić, że w przeważającej części XIX wieku we Francji funkcjonowała powszechnie metoda apologetyczna, która nie zajmowała się analizą argumentów przeciwników, a jedynie przeciwstawiała im autorytety<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Ch. Perrot, dz. cyt., s. 83; R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 1994, s. 174–178; S. Leblanc, *Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses mémoires*, [w:] *Une oeuvre clandestine d'Henri Bremond*, red. E. Poulat, Roma 1972, s. 111–186; P. Colin, dz. cyt., s. 12. Zob. *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy cent ans après. Actes du colloque international tenu à Paris, les 23–24 mai 2003*, dir. F. Laplanche, I. Biagioli, Cl. Langlois, Turnhout–Brepols 2007.

<sup>34</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 161, 166.

<sup>35</sup> V. Baroni, dz. cyt., s. 494.

<sup>36</sup> A. Houtin, dz. cyt., s. 44.

## 2. PISMO ŚWIĘTE I APOLOGETYKA TRADYCYJNA

Apologetyka tradycyjna ukonstytuowała się w zwarty system jako dział nauki odrębny od filozofii i teologii pod koniec XIX wieku i przetrwała aż do *Vaticanum II*. Z nowo powstałą dyscypliną są związane trzy nazwiska: Xavier M. Le Bachelet, Ambroise Gardeil i Réginald M. Garrigou-Lagrange. Za twórcę apologetyki jako nauki autonomicznej uznaje się A. Gardeila (1859–1931). Określił on dla niej przedmiot formalny, precyzując, że jest to wiarygodność religii chrześcijańskiej, lub wręcz wiarygodność dogmatu katolickiego. Uporządkował apologetykę w system naukowy, zgodnie z wymogami tomizmu. Swe przemyślenia zawarł w publikacji *La crédibilité et l'apologétique* (Paris 1907, 1912).

Cechą charakterystyczną propozycji Gardeila była tzw. wiarygodność racjonalna (*crédibilité rationnelle*). Apologetyka ma zatem doprowadzić człowieka do wiary, wykorzystując środki, jakie natura i rozum dają mu do dyspozycji. Wiarygodność racjonalna czy naturalna jest owocem poznania naturalnego, rozumowego. Ten rodzaj wiarygodności należy do kompetencji ludzkiego rozumu pozostawionego samemu sobie. Objawienie Boże jest pojmowane jako zespół danych dostępnych do poznania przez rozum. Akt wiarygodności racjonalnej nie sprawia aktu wiary, lecz jest tylko przyzwoleniem ze strony ludzkiej. Objawienie Boże znajduje swe potwierdzenie w rozumie, jako rzeczywiste wydarzenie i świadectwo Boga, wchodzącego w historię. Ten rodzaj wiarygodności nie dotyka treści ani wewnętrznej jakości dogmatu. Ma w stosunku do niego charakter całkowicie zewnętrzny<sup>37</sup>.

Wiarygodność racjonalna nie jest przyjęciem wiary w wymiarze nadprzyrodzonym i wolnym. Jest to etap poprzedzający przyjęcie wiary i zarazem konieczny, w czasie którego zostaje uza-

---

<sup>37</sup> A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris 1912, s. 53; S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przelomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa 2008, s. 144–145.

sadniona wiarygodność<sup>38</sup>. Sensem istnienia apologetyki jest dostarczenie argumentów czy uzasadnienia, że zewnętrzny przedmiot, zaproponowany przez katolicką prawdę, jest objawiony przez Boga, a zatem godny wiary i przyjęcia<sup>39</sup>. Sam proces przyjęcia wiary przebiega stopniowo. Należy przejść dziesięć etapów – ostatnim z nich jest przyjęcie i przyłgnięcie do wiary. Gardeil uważa, że na bazie całego procesu logicznego wiara winna „narzucić się” rozumowi. Byłoby czymś nierozumnym odrzucić jawiącą się możliwość przyjęcia wiary. Ponadto autorytetem jest tu sam Bóg, który nie myli się i mylić nie może, a przecież to On „podyktował” religię. Następnie dzięki Magisterium Kościoła człowiek może poznać prawdziwy sens prawd wypowiedzianych przez Boga. W obliczu takiej oczywistości może tylko ukorzyć się przed Bogiem i wyznać swoją wiarę<sup>40</sup>.

Metoda apologetyki klasycznej zawierała dwa etapy: porządku filozoficznego i historycznego. Zadaniem części filozoficznej było przedstawienie możliwości, konieczności poznania Objawienia, rozumianego jako zespół prawd Bożego pochodzenia, będących wyrazem Jego działania bezpośredniego, specjalnego i nadprzyrodzonego. Apologetyka klasyczna na tym etapie zatrzymuje się na idei Objawienia Bożego. Wskazuje więc na to, że Bóg jako najwyższa prawda i pierwsza przyczyna inteligencji stworzonej może zaproponować człowiekowi zespół prawd, które wykraczają poza możliwości rozumu, jak też mogą przeznaczyć człowieka do doskonałości i celu przewyższającego wymogi jego natury. Na tym etapie powstaje „teoria Objawienia”, ukazująca możliwość, użyteczność i poznawalność Objawienia nadprzyrodzonego<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> X. M. Le Bachelet, *Apologétique, Apologie*, [w:] *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. 1, dir. A. d'Alès, Paris 1911–1922, kol. 225.

<sup>39</sup> H. Donneaud, *Le dialogue entre Maurice Blondel et Ambroise Gardeil sur la question d'apologétique*, [w:] *Philosophie et apologétique. Maurice Blondel cent ans après*, dir. Ph. Capelle, Paris 1999, s. 48–49.

<sup>40</sup> L. Bellouvet, *Un grave problème d'apologétique*, „Revue du Clergé Français” 19 (1899), s. 63–65.

<sup>41</sup> X. M. Le Bachelet, dz. cyt., kol. 227–228; J. Schmitz, *La théologie fon-*

Przedmiotem części historycznej jest natomiast uzasadnienie Objawienia Bożego, wziętego w konkretnej rzeczywistości lub historycznej egzystencji. Argumentacja jest tu następująca: Bóg wszedł w kontakt z ludźmi w osobie Jezusa Chrystusa i apostołów, czego wynikiem było objawienie im prawdziwej religii. Kościół został ustanowiony, aby być depozytariuszem i stróżem tego Objawienia<sup>42</sup>.

Apologetyka klasyczna odwołuje się do Objawienia, które powinno być ukazane jako fakt historyczny. Wykorzystuje do tego kryteria zewnętrzne. W pierwszym rzędzie są to prorocтва Starego i Nowego Testamentu, cuda i inne znaki zewnętrzne. Gdy chodzi o cuda, to rozpatrywano je w trzech wymiarach: fizycznym (cuda zdziałane przez Jezusa Chrystusa i apostołów), psychologicznym (mądrość udzielana przez Ducha Świętego) i moralnym (fakt Kościoła jako nieustanny motyw wiarygodności)<sup>43</sup>. Ostatecznie cały ciężar uzasadnienia wiarygodności spoczywał na argumencie cudu. Pod uwagę brano tu przede wszystkim element przyczynowości, dzięki któremu cud zaistniał. Cud rozpatrywano jako wydarzenie dziejące się poza porządkiem naturalnym, stworzonym, nie zaś jako znak<sup>44</sup>.

Zdaniem Bouillarda, celem traktatu apologetycznego z początku XX wieku było wykazanie na podstawie historii ewangelicznej, że Jezus został posłany przez Boga, aby przynieść ludziom nadprzyrodzone Objawienie o zbawieniu. Ten objawiony depozyt powierzył założonemu przez siebie Kościołowi. W ten sposób Kościół wsparty Bożym autorytetem ma zadanie narzucić człowiekowi obowiązek przyjęcia kościelnego nauczania. Zadaniem apologety było zebranie doktryny Kościoła i wyciągnięcie z dogmatu, na drodze racjonalnej dedukcji, wniosków teologicznych<sup>45</sup>.

---

*damentale*, [w:] *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, dir. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, Tournai Casterman 1971, s. 13.

<sup>42</sup> X. M. Le Bachelet, dz. cyt., kol. 228–229.

<sup>43</sup> Tamże, kol. 229.

<sup>44</sup> J. Schmitz, dz. cyt., s. 13–14.

<sup>45</sup> H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, „Le Point Théologique” 2 (1972), s. 9.

Takie rozumienie apologetyki tradycyjnej w ostatnich latach XIX i na początku XX wieku spotkało się z silną krytyką. Pochodziła ona z różnych stron: filozofii (filozofia podmiotu, egzystencjalizm i personalizm), egzegezy, teologii biblijnej (nowe podejście do kwestii Objawienia, wiary i cudu), historii i w końcu samej teologii (odkrycie i powrót do najstarszych tradycji chrześcijaństwa)<sup>46</sup>.

Tak rozumiana apologetyka cechowała się specyficzną relacją do Biblii. Traktowała ją jako dokument literacki powstały w określonym czasie, wewnątrznie spójny i niezawierający błędu. Był to związek całkowicie zewnętrzny. Apologetyka posługiwała się instrumentalnie tekstem Pisma Świętego. Zwłaszcza w części historycznej poszukiwała potwierdzenia i uzupełnienia swych tez filozoficznych z pierwszej części.

Głównym problemem była kwestia rozumienia Objawienia. Apologetyka prowadziła do fatalnej w skutkach dychotomii w jego pojmowaniu – jako wydarzenia historycznego i misterium. Ten sztuczny podział zaciążył również na koncepcji znaków wiarygodności chrześcijaństwa, ponieważ został zredukowany i zniekształcony sam punkt wyjścia<sup>47</sup>.

Więcej uwagi poświęcano „prawdom objawionym” niż objawiającemu Bogu. O Objawicielu mówiono, że był Bożym wysłannikiem (Bożym legatem), tak jak prorocy. Nie podkreślano zbyt często, że był Synem Boga<sup>48</sup>. Powstała więc kolejna sztuczna dychotomia między koncepcją legata Bożego i Synem Ojca. Leon Cristiani w latach 50. XX stulecia na określenie misji Chrystusa używał terminu, prawie wojskowego, *lieutenant de Dieu* („Boży po-

---

<sup>46</sup> J. Schmitz, dz. cyt., s. 14.

<sup>47</sup> R. Latourelle, *L'Infini du sens: Jésus Christ*, Montréal 2000, s. 54; tenże, *Spécificité de la théologie fondamentale*, [w:] *Interpréter. Mélanges offerts à Claude Geffré*, dir. J. P. Jossusa i N. J. Séd, Paris 1992, s. 113; tenże, *Absence et présence de la fondamentale à Vatican II*, [w:] *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après*, t. 3, dir. R. Latourelle, Montréal–Paris 1988, s. 401–402.

<sup>48</sup> R. Latourelle, *L'Infini du sens: Jésus Christ*, s. 179–180.

rucznik"). Zadaniem apologetyki nie było uzasadnienie boskości Chrystusa, lecz raczej ukazanie boskości Jego misji<sup>49</sup>. Nie ujmowano całościowo wydarzenia Jezusa Chrystusa. Powierzono mu w apologetyce drugorzędne miejsce w całym wydarzeniu Objawienia: był narzędziem w rękach Boga Ojca.

Wiarygodność Objawienia opierano głównie na znakach zewnętrznych (cuda, prorocтва, historyczna analiza faktów eklezjologicznych). Prowadziło to do powrotu i rozwoju teorii „natury czystej” (*natura pura*), która została na nowo usankcjonowana przez ten typ apologetyki. Została zatem przecięta wewnętrzna więź istniejąca między rzeczywistością człowieka i boską ekonomią działania. Faworyzowano koncepcję autorytatywną i literalną Objawienia. Porządek nadprzyrodzony miał być sztucznie nałożony (*surajouté*) na naturę<sup>50</sup>.

Wspomniane wcześniej rozróżnienie w pojmowaniu Objawienia jako wydarzenia (fakt) i treści (misterium) prowadziło do ekstremscyzmu, groźnego w skutkach dla teologii XX wieku. Ta koncepcja zakłada rozumienie intelektualistyczne i abstrakcyjne Objawienia.

Argumentacja miała formę sylogizmu. Przesłanką większą była pewność racjonalna, mniejszą – czyste stwierdzenie faktu, który miał prowadzić do przyjęcia przez człowieka wniosku. Łaska przychodziła na końcu, by dokonać transformacji tego przyjęcia w przyłgnięcie wewnętrzne i nadprzyrodzone<sup>51</sup>.

Wiarygodność racjonalna wskazywała na brak możliwości samouwiarygodnienia się Objawienia, a mógł tego dokonać człowiek dzięki wykorzystaniu swych naturalnych możliwości rozumowych. Nic zatem dziwnego w tym, że jeszcze na początku XX stulecia uważano Biblię za księgę niebezpieczną dla zwykłego chrześcijanina.

---

<sup>49</sup> L. Cristiani, *Nos raisons de croire. Sens et vertu de l'apologétique*, Paris 1957, s. 48–49; S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej*, s. 452.

<sup>50</sup> H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, s. 15–17.

<sup>51</sup> H. de Lubac, *Apologétique et théologie*, s. 364–365.



### 3. BIBLIA I APOLOGETYKA TYPU PODMIOTOWEGO (POWSTANIE TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ)

Apologetyka tradycyjna, klasyczna, doktrynalna nie była jedyną formą apologetyki uprawianej we Francji na przełomie XIX i XX stulecia. W drugiej połowie XIX wieku pojawiły się nowe propozycje apologetyczne, które wzięły pod uwagę bardzo ważny nurt nowożytności, a mianowicie: prymat antropologii czy podmiotowości. W argumentacji apologetycznej zaczęto uwzględniać uwarunkowania podmiotu, który przyjmuje Objawienie i odpowiada na tę propozycję. Wypracowano wówczas następujące metody typu podmiotowego: Emil Bougaud (1824–1888) – metoda introspekcyjna (wewnętrzna), Léon Ollé-Laprune (1839–1898) – metoda psychologiczno-moralna, Georges Fonsegrive (1852–1917) – metoda psychologiczno-biontyczna. Najbardziej reprezentatywny dla tej grupy jest Maurice Blondel (1861–1949) z opracowaną filozofią działania i metodą immanentną. W sposób zasadniczy wpłynął on na kształt i rozwój teologii fundamentalnej we Francji, a także poza jej granicami. Można tu jeszcze wspomnieć postaci Ferdinanda Brunetière’a (1849–1906) czy Luciena Laberthonnière’a (1860–1932). Do wymienionych nazwisk należy dołączyć nazwisko francuskiego jezuitę, Pierre’a Rousselota (1878–1915), który za opracowaną na podstawie Pisma Świętego koncepcję aktu wiary (tzw. teorię oczu wiary, *les yeux de la foi*)<sup>52</sup> zapłacił wysoką cenę. Po jego śmierci generał jezuitów zakazał odwoływania się do jego propozycji.

Pod wpływem odnowy studiów biblijnych dostrzeżono poważne braki apologetyki klasycznej, zwłaszcza apologetyki manualistycznej, dotyczącej koncepcji Objawienia. Odnowa studiów biblijnych i patrystycznych doprowadziła teologów katolickich do skonkretyzowania i uściślenia pojęcia Objawienia Bożego, jego przekazu i jego przyjęcia. Podkreślano, że Objawienie to nie tylko

---

<sup>52</sup> P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, „Recherches de science religieuse” 1 (1910), s. 241–259; s. 444–475 (tłum. pol.: *Oczy wiary i inne pisma*, tłum. P. Rak, Kęty 2007, s. 5–43).

zespół prawd nadprzyrodzonych danych przez Boga, lecz to objawienie się samego Boga w historii zbawienia, którego punktem kulminacyjnym jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Przyczyniło się to do modyfikacji pojęcia dogmatu i jego rozwoju. Zaczęto lepiej rozumieć charakter osobowy i egzystencjalny chrześcijańskiej wiary<sup>53</sup>. Dowartościowano biblijną koncepcję cudu. Dzięki wysiłkom Blondela i Rousselota m.in. zdemaskowano i odrzucono ekstrynsecyzm i historyzm w myśleniu teologicznym czy teorię dotyczącą natury czystej. Studia poświęcone szczególnej i jedynej w swoim rodzaju roli Jezusa Chrystusa w Objawieniu prowadziły do rozwoju apologetyki progę, następnie znaku, sensu, a obecnie wymiaru hermeneutycznego teologii<sup>54</sup>.

### 3.1. Integralna koncepcja Objawienia Bożego (odrzućenie ekstrynsecyzmu i historyzmu)

W 1904 roku ukazały się w „La Quinzaine” trzy artykuły Blondela pod tytułem *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*<sup>55</sup>, które były związane z publikacją A. Loisy'ego noszącą tytuł *L'Évangile et l'Église* (1902). Praca ta wzniciła wiele kontrowersji i emocjonalnych debat. Po jej opublikowaniu między dwoma autorami doszło do gruntownej wymiany myśli. Za namową swych przyjaciół Blondel zdecydował się na oficjalną interwencję, zwłaszcza że jego filozofia działania była często wymieniana w samej debacie, a także posługiwano się nią w argumentowaniu swych stanowisk. Filozofa z Aix nie zniechęciła nawet decyzja

---

<sup>53</sup> H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, s. 20.

<sup>54</sup> Blondel był filozofem (nazywany był często „filozofem z Aix”) i nie miał przygotowania teologicznego, był człowiekiem głęboko wierzącym, który miał bardzo bliski kontakt z Pismem Świętym. Jego głęboka i żywa wiara, czytanie Pisma Świętego sprawiły, że jego propozycje filozoficzne zostały później potwierdzone przez wyniki badań nauk biblijnych czy teologię biblijną.

<sup>55</sup> 56 (1904), s. 145–167; s. 349–373; s. 433–458. Korzystamy z tekstu umieszczonego [w:] M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, Paris 1997, s. 390–453.

Rzymu nakazująca umieszczenie książki Loisy'ego w indeksie<sup>56</sup>. Pierwsza część *Histoire et dogme* przedstawia w sposób ogólny problematykę, druga – prezentuje rozwiązania niekompletne i niemożliwe do przyjęcia (ekstrynsecyzm i historyzm). Trzecia dotyczy „pryncypium mediacji”, witalnej roli i filozoficznego fundamentu Tradycji<sup>57</sup>. We wspomnianym studium *Histoire et dogme* Blondel usiłował skonstruować rodzaj prolegomeny do przyszłej egzegezy. Chodziło o krytyczną refleksję dotyczącą warunków teorii Objawienia i świętych ksiąg<sup>58</sup>. Podstawowym zamierzeniem pracy było ukazanie dystansu, niemożliwego do pokonania, między wydarzeniami rekonstruowanymi przez historyka chrześcijaństwa i prawdami dogmatycznymi dotyczącymi Chrystusa. Blondel przypominał, że ani same wydarzenia chrześcijańskie (historia), ani idee (dogmaty) wzięte w separacji jedno od drugiego nie wystarczą do wiary. Chodzi zatem o poszukiwanie elementu, który byłby zdolny do wytworzenia syntezy, o wspólny teren spotkania się historii i dogmatu, na którym mogłaby się dokonać wzajemna wymiana i uzupełnienie<sup>59</sup>.

Blondel przywołuje dwa pojęcia, dwa neologizmy: „ekstrynsecyzm” i „historyzm”. Obydwa rozwiązania są niekompletne i ryzykowne dla wiary. Reprezentują dwie przeciwne strony, dwa ekstremalne stanowiska, zawierają podobne braki filozoficzne, powiększając tym samym konflikt między nimi<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Notice, [w:] M. Blondel, *Ceuvres complètes*, t. 2, Paris 1997, s. 387.

<sup>57</sup> P. Gibert, *Blondel et l'intelligence de l'exégèse biblique*, [w:] Maurice Blondel. *Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 60.

<sup>58</sup> R. Marlé, *Herméneutique et Ecriture*, [w:] *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, dir. R. Latourelle, G. O'Collins, Tournai–Montréal 1982, s. 109–110. J. Greisch sądzi, że *Histoire et dogme* jest analizą interwencji filozoficznej powstałego problemu. Ponadto argumentacja Blondela składa się z trzech części (triada), co przywołuje logikę konceptu Hegla. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985, s. 94–95.

<sup>59</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 393.

<sup>60</sup> Tamże, s. 394: „j'userais de néologismes barbares, mais qui serviraient à fixer l'attention et à mettre en saillie le caractère exclusif de chacune des

W celu ukazania boskiego pochodzenia chrześcijaństwa i uzasadnienia wiarygodności Kościoła oraz wyrażenia wiary w natchnienie Pisma Świętego i prawdy Objawienia nie wystarczy ogólne odwołanie się do wydarzeń historycznych i do tekstów<sup>61</sup>. Jeśli fakty historyczne znajdują się u podstaw wiary, to jednak same nie wystarczą do jej zrodzenia i uzasadnienia<sup>62</sup>. Historyzm, jako teza wypływająca z pozytywizmu historycznego, zwraca uwagę wyłącznie na same wydarzenia zewnętrzne. Tym samym domaga się uznania go za wyłączny środek prowadzący do rzeczywistości historycznej w całej jej pełni. Wyklucza to możliwość udziału nadprzyrodzonej w historii, *a priori* odrzucanej pod pretekstem jej charakteru niepoznawalności<sup>63</sup>.

Blondel wskazuje wyraźnie na konieczność istnienia pośrednika między historią i dogmatem, na konieczność więzi, która będzie prowadzić do syntezy. To pryncypium syntetyczne powinno mieć oryginalną siłę i własną podstawę, ponieważ ani same fakty, ani idee, ani rozumowanie nie pozwalają na wyjście z podstawowego pytania: W jaki sposób Biblia utrzymuje i gwarantuje Kościół

---

thèses. *L'extrinsécisme et l'historicisme* sont, du problème essentiel qui est aujourd'hui posé devant la conscience chrétienne, deux solutions diversement incomplètes, mais également périlleuses pour la foi; ce sont deux extrêmes opposés, mais du même genre, et se fondant sur de mêmes habitudes d'esprit, souffrant d'analogues lacunes philosophiques, s'aggravant par leur conflit même. Quiconque, voulant soumettre ses croyances à un examen réfléchi et se gouverner d'après ses conclusions critiques, s'inspirerait de l'une ou de l'autre de ces thèses exclusives, risquerait d'être perdu pour la foi". Zob. także J. Greisch, dz. cyt., s. 98–100; J. Królikowski, *Uwarunkowania doktrynalne wiary*, Mielec 2002, s. 104.

<sup>61</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 391.

<sup>62</sup> Tamże, s. 392: „s'il est vrai que les faits historiques sont à la base de la foi catholique, ils ne l'engendrent pas à eux seuls nie ne suffisent à la justifier totalement”.

<sup>63</sup> Ch. Mollette, *Le rayonnement d'une sainteté de l'intelligence, Maurice Blondel. Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 46–47; P. Gibert, dz. cyt., s. 63–64.

oraz jak Kościół utrzymuje i interpretuje Biblię? Problem tkwi w tym, że sama historia nie może wyznaczać dogmatom ich sensu, wartości i treści. Stąd pojawia się potrzeba pryncypium różnego od tekstu i formuł, pryncypium, które może je razem wiązać, uzgadniać i organizować. Tą ożywiającą mocą (*puissance vivifiante*) czy wspólnym miejscem (*un lieu commun*), na którym opiera się Kościół, jest Pismo Święte i Tradycja<sup>64</sup>.

Studium to doskonale mieści się na przedłużeniu filozofii działania. Jest to szczególna i sugestywna aplikacja tej filozofii. Aby związać wydarzenie z ideą i ideę z wydarzeniem, należy wziąć pod uwagę wierność postawy Kościoła. Blondel identyfikuje to wierne działanie z Tradycją, której przypisuje rolę zarówno prospektywną, jak i retrospektywną<sup>65</sup>. Zdaniem P. Henriciego, przez swą przenikliwość artykuły Blondela wyprzedziły późniejszy rozwój teologii i należą obecnie do klasyki teologii fundamentalnej<sup>66</sup>. W trzecim opracowaniu poświęconym roli witalnej i podstawom filozoficznym tradycji Blondel użyje terminu „teologia fundamentalna”<sup>67</sup>.

Wypracowanie nowej relacji natura–nadprzyrodzoność było związane z odrzuceniem apologetyki o charakterze czysto racjonalnym, która nie brała pod uwagę wolności oraz nie uwzględniała sytuacji adresata Objawienia. Chodziło tu o odrzucenie tzw. ekstrynsecyzmu, który był tendencją w teologii, stawiającej

---

<sup>64</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 431; R. Virgoulay, *Philosophie et théologie chez Maurice Blondel*, Paris 2002, s. 157–160. Jak przypomina Virgoulay, Blondel nie miał zamiaru przedstawiać pełnego studium dotyczącego tradycji. Chodziło głównie o ukazanie relacji tradycji i dogmatu – tamże, s. 159.

<sup>65</sup> *Notice*, [w:] M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, s. 388. Zob. także T. Tshibangu, *Théologie comme science au XX<sup>e</sup> siècle*, Kinshasa 1980, s. 36–39; P. Gibert, dz. cyt., s. 63–64.

<sup>66</sup> P. Henrici, *Préface*, [w:] Maurice Blondel (Testis), *Une alliance contre nature: catholicisme et intégrisme. La semaine sociale de Bordeaux 1901*, Bruxelles 2000, s. VII.

<sup>67</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 443.

obok siebie, bez organizacji i więzi, porządek natury i porządek nadprzyrodzoneści. Odrzucenie ekstrynsecyzmu będzie jednym z wielkich sukcesów *Vaticanum II*. Zdaniem de Lubaca, ekstrynsecyzm był chorobą nowożytnej teologii<sup>68</sup>, był nieobecny w tradycji, niefilozoficzny i niereligijny<sup>69</sup>. Do zdemaskowania tej choroby przyczynili się m.in. Blondel, Rousselot, a wraz z nimi inni reprezentanci apologetyki typu podmiotowego i opracowanej w XX stuleciu teologii fundamentalnej. Wśród nich poczesne miejsce zajmuje H. de Lubac<sup>70</sup>. Wprawdzie jezuita przedstawia się jako uczeń Blondela w perspektywie odrzucenia ekstrynsecyzmu, należy jednak podkreślić, że francuski teolog nie przyjmował bezkrytycznie uwag Blondela czy szkoły, która uformowała się wokół Rousselota. Refleksje filozofa z Aix inspirowały de Lubaca do podjęcia poszukiwań w zakresie tej problematyki<sup>71</sup>.

Zasługą Blondela było podkreślenie, że dwa porządki, nadprzyrodzony i naturalny, nie są nałożone jeden na drugi, nie są zestawione razem ani nie są w opozycji. Wprost przeciwnie, wzajemnie się uzupełniają i przenikają, zachowując swą odrębność. Miejscem spotkania wiary i nauki jest działanie<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> H. de Lubac, *Entretiens autour de Vatican II*, Paris 1985, s. 28. Zob. J.-P. Wagner, *La théologie fondamentale selon Henri de Lubac*, Paris 1997, s. 44; E. Guibert, *Le mystère du Christ d'après Henri de Lubac*, Paris 2006, s. 35. Guibert mocno akcentuje wpływ rozróżnienia (*extrinsèque – intrinsèque*) podkreślanego przez Blondela, które zostało przejęte przez de Lubaca.

<sup>69</sup> H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*, Paris 1991, s. 180.

<sup>70</sup> Tenże, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; tenże, *Surnaturel. Etudes historiques*.

<sup>71</sup> Tenże, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989, s. 189; J.-P. Wagner, dz. cyt., s. 44–45.

<sup>72</sup> M. Blondel, *Lettre au Directeur de la „Revue de métaphysique et de morale” à propos du compte rendu de L. Brunschvicg sur L'Action*, [w:] M. Blondel, *Œuvres complètes*, t. 2, s. 52: „entre la croyance et la science, il m'a paru qu'il y a un point de jonction perpétuelle, c'est l'action: en elle, les deux ordres qu'on avait superposés, juxtaposés, opposés, se composent et se compènètrent”.

Chcąc zdefiniować ekstrynsecyzm, Blondel stawia szereg pytań dotyczących sposobu określenia relacji między wydarzeniem (fakt chrześcijański, historia) i prawdą dogmatyczną<sup>73</sup>. Czego zatem oczekuje się od wydarzenia chrześcijańskiego? Otóż trzeba zadowolić się tylko tym, że można z niego wyciągnąć jedynie znak dla poznania sensu wydarzenia. Po określeniu znaku dzięki rozumowaniu można dokonać uzasadnienia Bożego pochodzenia całości. Następnie na podstawie tez racjonalnych następuje dedukcja i wypracowanie wniosków. To, co ustalono na podstawie wydarzeń, nie jest jednak ich istotną zawartością czy treścią lub ich rzeczywistą relacją ze środowiskiem, w którym się pojawiły. To, co poznaje się na podstawie wydarzenia, ma charakter przygodny, zewnętrzny i ogólny (*un caractère accidentel, extrinsèque et générique*). Oznacza to, że od wydarzenia oderwano znak, który stał się tylko zewnętrzną etykietą, nałożoną następnie na prawdę. Należy jeszcze raz zauważyć, co wyraźnie podkreśla Blondel, że wszystko to ma charakter zewnętrzny, i to zarówno w odniesieniu do wydarzeń, jak i do samych idei. Wynika zatem z tego, że fakty historyczne są tylko nośnikiem (*vehicule*), którego zadanie ograniczono do celów apologetycznych. Cała ta argumentacja przyjmuje nadprzyrodzoność jako znak czy instrukcję, jednak bez prawa czy możliwości dotarcia do więzi, jaka istnieje między wydarzeniem historycznym i jego charakterem cudownym, a zwłaszcza, gdy chodzi o szczególną relację zachodzącą między wydarzeniem i ideą lub więź, jaka powinna powstać między danymi obiektywnymi i ludzką myślą lub indywidualnym życiem człowieka<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 394. H. Bouillard charakteryzuje ekstrynsecyzm w następujący sposób: ekstrynsecyzm teologiczny rozumiał dogmat jako blok dany raz na zawsze, bez relacji wewnętrznej do historii, oczekując od faktów biblijnych dowodu ze strony autorytetu Kościoła. H. Bouillard, *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*, „Recherches de science religieuse” 36 (1949), s. 355.

<sup>74</sup> M. Blondel, *Histoire et dogme*, s. 394–395.

### 3.2. Chrystocentryzm

Pojęcie Objawienia zawiera w sobie ideę mediatora, pośrednika, zbawiciela. Tematyka ta prowadzi więc wyraźnie do chrystologii. Problem chrystologiczny jest obecny w dziele Blondela, i to w zróżnicowanym wymiarze. Najprzód była to jego osobista wiara w Chrystusa i głębokie życie duchowe<sup>75</sup>. Poświadczają to między innymi *Carnets intimes*. Później przychodzi refleksja filozoficzna dotycząca Chrystusa. René Virgoulay sądzi, że kwestia chrystologiczna inspiruje całą filozofię Blondela<sup>76</sup>. Wskazuje się nawet na swoistego rodzaju „blondelowski chrystocentryzm”, którego uwieńczeniem jest ostatnia część myśli blondelowskiej, tzw. tetralogia<sup>77</sup>.

Apologetyka, biorąca pod uwagę uwarunkowania podmiotu, winna powstawać wokół podstawowej idei Bożej ekonomii, którą jest Wcielenie Chrystusa. Wcielenie ma typową celowość antropologiczną, jest „dla człowieka”<sup>78</sup>.

Blondel często przypomina, że orędzie chrześcijańskie nie redukuje się do idei. Jest to bowiem bulwersujące odkrycie Osoby, przemieniające spotkanie miłości, odkrycie pewności, że Bóg żyje i jest silniejszy niż śmierć oraz wzywa człowieka do wspólnoty życia. To przekonanie, jak często podkreśla Blondel, nie jest przeciwne rozumowi. Wprost przeciwnie – odpowiada na jego najgłębsze oczekiwania. Podobna pewność nie mogła być zakomunikowana

---

<sup>75</sup> Zob. Y. Périco, *De la foi au Christ à la Christologie philosophique*, [w:] *Le Christ de Maurice Blondel*, dir. R. Virgoulay, Paris 2003, s. 11–27.

<sup>76</sup> R. Virgoulay, *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, [w:] *Philosophies en quête du Christ*, dir. P. Gire, Paris 1991, s. 201. Zob. H. Bouillard, *Ce que la théologie doit à la pensée de Maurice Blondel*, [w:] Centre d'Archives Maurice Blondel, *Journées d'inauguration 30–31 mars 1973*, Louvain 1974, s. 48; X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996, s. 141–153.

<sup>77</sup> M.-J. Coutagne, *Le Christ et l'énigme de monde. La christologie blondélienne 1916–1925*, [w:] *Le Christ de Maurice Blondel*, s. 86–87.

<sup>78</sup> R. Saint-Jean, *L'apologétique philosophique. Blondel 1893–1913*, Paris 1966, s. 234.



na sposób pojęciowy czy abstrakcyjny. Zawiera się tu wezwanie do osobistego zaangażowania się i przyłgnięcia do propozycji obecnej w Objawieniu<sup>79</sup>.

Rola Chrystusa nie ma nic z charakteru zewnętrznego. Nie ma także charakteru przypadkowego czy akcydentalnego, ponieważ dotyczy ona nadprzyrodzonego wypełnienia i realizacji całego stworzenia. Chrystus jest kimś wewnętrznym w stosunku do rzeczywistości, której jest elementem konstytutywnym<sup>80</sup>. Blondelowi chodzi o ukazanie chrześcijaństwa w jego pełnej realizacji, gdzie Objawienie Boże ukazuje człowiekowi „jedność substancjalną” doskonale zrealizowaną między Stwórcą i stworzeniem, a dokonaną w Chrystusie, Wcielonym Słowie<sup>81</sup>.

Zarysowana perspektywa rodzącego się nowego rozumienia koncepcji Objawienia wykroczyła – zdaniem Bouillarda – poza zwykłą „apologetykę progę”, rozwijaną na początku XX wieku. Następnie przekroczyła „apologetykę znaku”, rozwiniętą w latach 30. przez Masure’a i Tiberghiena, uczniów Blondela i Rousseta. Począwszy od lat 40. XX wieku, pojawił się nowy element, który odegrał decydującą rolę. Dalszy rozwój studiów biblijnych i patrystycznych doprowadził teologów katolickich do skonkretyzowania i uściślenia pojęcia Objawienia Bożego, jego przekazu i jego przyjęcia. Podkreślano, że Objawienie to nie tylko zespół prawd nadprzyrodzonych danych przez Boga, lecz to objawienie się samego Boga w historii zbawienia, którego punktem kulminacyjnym jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Przyczyniło się to do modyfikacji pojęcia dogmatu i jego rozwoju. Zaczęto lepiej rozumieć charakter osobowy i egzystencjalny chrześcijańskiej wiary. Te

---

<sup>79</sup> P. Poupard, *Maurice Blondel: le service de l'intelligence de la foi*, [w:] *Maurice Blondel, Une dramatique de la modernité. Actes du colloque Maurice Blondel Aix-en-Provence*, dir. D. Folscheid, Paris 1990, s. 220.

<sup>80</sup> R. Virgoulay, *La christologie philosophique de Maurice Blondel*, s. 203. M. Neusch, *Les traces de Dieu. Elements de théologie fondamentale*, Paris 2004, s. 105–128.

<sup>81</sup> M. Leclerc, *L'Action et l'union substantielle*, „Gregorianum” 76, 4 (1995), s. 742.

nowe spojrzenia, zawarte w pracach H. de Lubaca, M. D. Chenu, K. Rahnera, H. U. von Balthasara i wielu innych, zostaną docenione przez *Vaticanum II*, zwłaszcza Konstytucję dogmatyczną o Bożym Objawieniu *Dei verbum*<sup>82</sup>.

Henri de Lubac, komentując I rozdział *Dei verbum*, wskazuje na Jezusa Chrystusa jako centralną postać Objawienia (KO, nr 2, 4). Jest on zarazem „pośrednikiem” (*médiateur*) i „pełnią” (*plénitude*) Objawienia. Jezuita przywołuje refleksję Rousselota z 1910 roku, który już na początku ubiegłego stulecia dostrzegał centralną i jedyną w swoim rodzaju rolę Chrystusa w Objawieniu. Na oznaczenie tej szczególnej misji Chrystusa de Lubac używa wyrażenia „koncentracja chrystologiczna” (*concentration christologique*). Chrześcijaństwo jest przede wszystkim wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Objawienie nabiera swego splendoru i znaczenia wokół Jego misterium, które jest rozumiane w całej swej pełni (*dans sa totalité*)<sup>83</sup>. „Koncentracja chrystologiczna”, jak zauważa de Lubac, „nie jest jednak czystym ‘chrystocentryzmem’ ani tym bardziej czystym ‘chrystomonizmem’ Jezus Chrystus – Pełnia Słowa – jest Słowem Ojca, Jego dzieło jest darem Ojca, działa w imię Ojca i dzięki Jego mocy, a chwała z tego przynależy Ojcu”<sup>84</sup>.

Zadaniem teologii fundamentalnej nie jest uzasadnienie historyczne faktu Objawienia, oddzielonego od treści i sensu, zgodnie z metodą apologetyki antydeistycznej. Chodzi o rozpoznanie „w” i „przez” fakt Objawienia judeochrześcijańskiego, „w” i „przez” jego znaczenia, obecności Boga i nadejścia jego królestwa. Naród wybrany, idea Przymierza, ludzka rzeczywistość Jezusa Chrystusa, orędzie dwóch Testamentów czy widzialna rzeczywistość Kościoła – są to fakty historyczne, które mogą być studiowane zgodnie z metodami historycznymi. Żaden argument historyczny nie wystarczy do uzasadnienia, że te fakty ukazują obecność Boga i nadejście Jego królestwa. Wydarzenie chrześcijańskie staje się dla

---

<sup>82</sup> H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, s. 20.

<sup>83</sup> H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire. La Révélation divine*, Paris 1974, s. 33–37. Zob. J.-P. Wagner, dz. cyt., s. 79–83.

<sup>84</sup> H. de Lubac, *Dieu se dit dans l'histoire*, s. 36.

człowieka manifestacją Boga i zapowiedzią Jego królestwa tylko w osobistym akcie uznania i przyjęcia. To, co nazywa się Objawieniem Bożym, nie jest tylko zwykłym faktem historycznym, jak to ukazywała apologetyka antydeistyczna, lecz także „wcielonym sensem i rozpoznaniem w tym wydarzeniu” (*un sens incarné, et discerné, dans ce fait*). Jest to zatem aktualizacja idei Boga w historii i w człowieku. Zadaniem teologii fundamentalnej nie jest więc stwierdzenie zaistnienia „faktu Objawienia”, lecz odczytanie w tym fakcie aktualizacji idei Boga i relacji historii ludzkiej do Niego<sup>85</sup>. Nie chodzi o to, aby na podstawie cudownych wydarzeń uzasadnić boskie pochodzenie Jezusa i Kościoła. Chodzi bardziej o rozpoznanie w postaci, dziełach i przeznaczeniu Jezusa, co Kościół wspomina w swym własnym życiu, misterium obecności Boga, które przenika relacje człowieka do samego siebie, do świata i do innych, nadając ludzkiej historii wymiar wieczności<sup>86</sup>.

### 3.3. Biblijne i semejologiczne rozumienie cudu

Na początku XX wieku, podczas kryzysu modernistycznego, Blondel dokonał decydującego zwrotu w podejściu do rozumienia cudu. W perspektywie m.in. jego refleksji współczesna teologia fundamentalna wyraźnie podkreśla semejologiczną koncepcję cudu. Koncepcja ta odchodzi od ujmowania cudu jedynie jako zjawiska przekraczającego porządek natury i nie ogranicza się do jego rozpoznania naukowego. Cud jako znak domaga się ustalenia trzech elementów składowych: elementu znaczącego (empirycznego), znaczonego (treściowego) oraz koniecznościowego związku pomiędzy tymi dwoma elementami<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> H. Bouillard, *De l'Apologétique à la Théologie fondamentale*, „Les Quatre Fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses” 1 (1973), s. 69.

<sup>86</sup> Tamże, s. 69–70. J. Doré zauważa, że obok troski o integralny przekaz Objawienia, należy także zatroszczyć się o właściwy i dostosowany do wymogów czasu i odbiorcy sposób jego przekazu – zob. J. Doré, *La grâce de croire*, t. 1: *La Révélation*, Paris 2003, s. 196.

<sup>87</sup> Por. A. Anderwald, *Rozpoznanie cudu*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 1042.

Pierwszym studium dotyczącym cudu, w którym można odnaleźć wpływ Blondela, są artykuły J. Wehrlégo<sup>88</sup>. Nacisk Blondela na charakter znakowy cudu zainspirował wielu innych myślicieli (L. de Grandmaison, P. Tiberghien, E. Masure, J. Mouroux, L. Monden, Y. de Montcheuil, K. Rahner, W. Kasper)<sup>89</sup>. Bez większego trudu, jak sądzi Rodé, można dostrzec podobieństwa między pojęciem cudu proponowanym przez Blondela i wkładem do problematyki ze strony egzegezy biblijnej. Egzegeza biblijna zajmująca się cudem odkryła trzy aspekty cudu, które w zadziwiający sposób zgadzają się z propozycjami Blondela. Po pierwsze, cud jest wewnętrznie powiązany dziełem Jezusa Chrystusa. Następnie egzegeci odkryli również więź cudu z wiarą. Cud to znak zbawienia, który zaprasza człowieka do rozpoznania Zbawiciela w Osobie Jezusa Chrystusa. W jego przyjęciu lub odrzuceniu wielką rolę odgrywają dyspozycje wewnętrzne. W końcu – egzegeci podkreślili także znaczenie eschatologiczne cudu. Cud zapowiada ostateczną odnowę całego wszechświata<sup>90</sup>.

### 3.4. Odnowiona koncepcja aktu wiary

Rozwój egzystencjalizmu, personalizmu, antropologii teologicznej i filozoficznej oraz nauk religioznawczych i biblijnych, wraz z powrotem do źródeł patrystycznych na początku XX wieku, przyczynił się do nowego ujmowania aktu wiary, zwłaszcza w aspekcie personalistycznym<sup>91</sup>. Przemiany, jakie dokonały się w XX wieku w teologii, potwierdziła Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, ukazując wiarę jako akt całej

---

<sup>88</sup> F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris 1965, s. 244–247.

<sup>89</sup> J. Schmitz, dz. cyt., s. 19; F. Rodé, *Le miracle dans la controverse moderniste*, s. 243–244; B. Sesboüé, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris 1994, s. 177–178.

<sup>90</sup> F. Rodé, dz. cyt., s. 257–268. Zob. M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.

<sup>91</sup> Por. J. Mastej, *Od objawienia do wiary. Personalistyczna koncepcja aktu wiary chrześcijańskiej*, Lublin 2001, s. 16–17.

osoby ludzkiej powierzającej się Bogu dzięki Jego łasce (KO, nr 5). Akt wiary ma strukturę wydarzenia interpersonalnego, gdyż jest spotkaniem człowieka z osobowym Bogiem. Inicjatorem spotkania jest objawiający się Bóg, a człowiek, rozpoznawszy Jego wezwanie, powinien odpowiedzieć osobową decyzją wiary<sup>92</sup>.

Nawiązując do ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Augustyna, Roussetot proponuje biblijną koncepcję aktu wiary, podkreślając, że w wierze jest coś „do zobaczenia”. Chrześcijańska wiara zakłada nową możliwość ujrzania rzeczywistości. Bóg chce pokazać rzeczywistość, która może być dostrzeżona tylko dzięki wierze. Balthasar zauważa w tej koncepcji dwie postaci stojące za Roussetotem: z jednej strony św. Tomasz, a z drugiej Blondel z jego ideą dynamicznego otwarcia ducha na pełnię bytu<sup>93</sup>. Wpływ koncepcji Roussetota zwłaszcza na rozumienie aktu wiary jest niekwestionowany i należy do klasyki teologii fundamentalnej<sup>94</sup>.

Pod wpływem Newmana (*illative sense*)<sup>95</sup> Roussetot określa swą metodę jako indukcję. Na podstawie indukcji Roussetot stwierdza, że wszystkie władze człowieka (rozum, wola, wolność, miłość)

<sup>92</sup> Tenże, *Wiara*, [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1323–1324; J. Doré, *La grâce de croire*, t. 2: *La Foi*, Paris 2003, zob. zwł. rozdz. VII: *La possibilité de croire*, s. 129–138.

<sup>93</sup> H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. 1: *Apparition*, Paris 1990, s. 147. Zob. V. Holzer, *De l'ancienne apologétique au statut contemporain de la théologie fondamentale. Entre histoire et interprétation*, [w:] *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, red. F. Bousquet, H.-J. Gagey, G. Médevielle, J.-L. Souletie, Paris 2002, s. 77.

<sup>94</sup> Por. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, s. 452–512; B. Pottier, *Les yeux de la foi après Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique” 106, 2 (1984), s. 177–203; P. Watté, *Anthropologie théologique et hamartologie*, [w:] *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, t. 2, dir. R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, Tournai Casterman 1971, s. 290–308.

<sup>95</sup> To, co Newman traktuje jako *illative sense*, staje się decydującym środkiem poznawczym, który w sposób pewny prowadzi człowieka od wiedzy do wiary. W ten sposób przewyższony został racjonalizm teo-

biorą udział jednocześnie w akcie wiary. Racjonalność aktu wiary nie wypływa wyłącznie z aktywności rozumu, która wyprzedzałaby sam akt wiary. Wszystkie „władze człowieka” działają równocześnie. Ponadto wszystkie są pod wpływem łaski, która kieruje je ku Bogu. „Elementy” te spotykają się razem, rozpoznają się i wzajemnie się potwierdzają<sup>96</sup>.

Dla Rousselota ważna jest aktywna synteza znaków Objawienia i światło, które ją umożliwia, ponieważ wpisują się one w sposób rzeczywisty w tzw. naturalny *appetitus entis* (naturalne dążenie do bytu, pragnienie bytu). Oznacza to, że to, co jest dostrzeżone w Chrystusie, może być odczytane i zrozumiane na drodze realizacji samego siebie poprzez dążenie do Boga. Można to podsumować następującą konstatacją: poprzez poznanie samego siebie do poznania Boga<sup>97</sup>.

Apologetyka tradycyjna przyjmowała, że osąd wiarygodności jest uprzedni do aktu wiary i czysto racjonalny. Rousselot uważa, że ten osąd nie jest czynnością uprzedzającą, lecz należącą do aktu wiary. To światło wiary pozwala poznać wiarygodność. W duchu Rousselota podjęli prace Tiberghien i Masure<sup>98</sup>. Opierając się na charakterze aktywnym i syntetycznym ludzkiego intelektu, Rousselot wskazuje na model organiczny i syntetyczny aktu wiary. Oznacza to koncentrację w tym samym akcie wszystkich czterech elementów niezbędnych do zaistnienia wiary: rozumności, pewności, wolności i nadprzyrodzoneści. Oznacza to, że osąd wiarygodności jest organiczną częścią samego aktu wiary i powstaje pod wpływem łaski nadprzyrodzonej<sup>99</sup>.

---

logiczny i apologetyka typu racjonalnego oraz zostały pokazane spójne możliwości rozumienia wiary – por. J. Królikowski, dz. cyt., s. 63.

<sup>96</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 148.

<sup>97</sup> Tamże, s. 148.

<sup>98</sup> C. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, s. 26. Por. R. Virgoulay, *La philosophie de l'action et la théologie fondamentale*, „Recherches de science religieuse” 81, 3 (1993), s. 395–398.

<sup>99</sup> P. Rousselot, *Les yeux dla foi*, s. 251–253. Zob. S. Zieliński, *Se gagner soi-même et gagner Dieu. Esquisse anthropologique basée sur la confrontation*

### 3.5. Hermeneutyczny wymiar teologii fundamentalnej

Z relacji między prawdą objawioną a historią rodzi się nowy problem – bardzo mocno akcentowany współcześnie problem hermeneutyki. Kwestia relacji chrześcijaństwo a historia prowadzi do postawienia problemu hermeneutycznego, tzn. problemu relacji tekstu Pisma Świętego do Słowa oraz słowa do wydarzenia. Konfrontacja Biblii z wymogami nauk krytycznych, filologicznych i historycznych uwrażliwiła na problem interpretacji<sup>100</sup>. Refleksja dotycząca wiarygodności chrześcijaństwa musi zawierać trzy wymiary: hermeneutyczno-historyczny, filozoficzny i teologiczno-semejologiczny<sup>101</sup>.

Jak zauważa R. Winling, problematyka hermeneutyki jest na porządku dziennym współczesnej teologii francuskiej. Coraz bardziej dojrzewa świadomość przewyżczenia spojrzenia fundamentalistycznego, próbującego utożsamiać Słowo Boże z tekstem Pisma Świętego, prawdę z historycznie ukonstytuowanymi sformułowaniami<sup>102</sup>.

Pod wpływem hermeneutyki biblijnej ciekawe propozycje prezentuje Claude Geffré, francuski dominikanin. Główne idee programowe tzw. teologii hermeneutycznej zawarł w *Le Christianisme au risque de l'interprétation* (Paris 1983). W 2001 roku opublikował *Croire et interpréter. Tournant herméneutique de la théologie*. Hermeneutyka staje się nowym paradygmatem, nowym modelem uprawiania teologii. Mówi się wręcz o zwrocie hermeneutycznym teologii<sup>103</sup>.

---

*des philosophies d'esprit et de l'amour avec la grâce surnaturelle dans les écrits publiés et inédits de Pierre Rousselot*, Fribourg 1997, s. 476–509; tenże, *Intelekt – Miłość – Łaska nadprzyrodzona w antropologicznej wizji Pierre'a Rousselota*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 27 (1999), s. 316–322.

<sup>100</sup> R. Latourelle, *Démembrement ou renouveau de la théologie fondamentale*, „Concilium” (Fr) 46 (1969), s. 34–35.

<sup>101</sup> Tenże, *L'Accès à Jésus par les évangiles*, Paris–Montréal 1978, s. 9.

<sup>102</sup> R. Winling, *La théologie catholique en France au XX<sup>e</sup> siècle. Evolution et renouvellement*, „Nouvelle Revue Théologique” 111, 4 (1989), s. 551.

<sup>103</sup> C. Geffré, *Croire et interpréter. Tournant herméneutique de la théologie*,

Z problemem hermeneutyki jest także związana kwestia teologii sensu. Henri Bouillard wyakcentował ten wymiar refleksji Blondela, w którym podkreślał on, że Objawienie nie jest tylko zbiorem abstrakcyjnych prawd, ale jest tam również zawarte konkretne przesłanie dla każdego człowieka, sens, który należy odczytać. Objawienie to jest jak lustro, w którym człowiek może poznać integralną prawdę o sobie<sup>104</sup>. Podobnie ukazuje to J. Mouroux w *Sens chrétien de l'homme* (Paris 1945). Jeszcze bardziej rozwinął ten aspekt R. Latourelle, wskazując na Jezusa Chrystusa, który jest kluczem do zrozumienia człowieka, „egzegetą człowieka i jego problemów”, jest „nieskończonością sensu” (*l'infini du sens*)<sup>105</sup>. Myśl Blondela rozwijają i pogłębiają, zwłaszcza w perspektywie poszukiwania sensu, prace jezuita Ch. Theobalda<sup>106</sup>.

#### 4. PODSUMOWANIE

Podsumowując, należy stwierdzić, że kwestia biblijna i rozwój nauk biblijnych wywarły duży wpływ na przekształcenia w apologetyce i teologii fundamentalnej we Francji. Apologetyka biblijna z początków i połowy XIX stulecia zajmowała się głównie konkordyzmem.

Apologetyka tradycyjna, klasyczna, doktrynalna, zdefiniowana na przełomie stuleci, potraktowała Biblię instrumentalnie, wybiórco i dokonała rozerwania tego, co jest w niej jednością. Potraktowała Pismo Święte jako dodatek do ludzkiego sylogizmu. Za taką interpretację zapłaciła najwyższą cenę: musiała odejść.

---

Paris 2001, s. 11; S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej*, s. 482–483. Zob. J. Cuda, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.

<sup>104</sup> H. Bouillard, *Logique de la foi*, Paris 1964.

<sup>105</sup> R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai–Montréal 1981; tenże, *L'infini du sens: Jésus Christ*, Montréal 2000; tenże, *Sens ultime en Jésus Christ*, [w:] *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, dir. R. Latourelle, R. Fisichella, Montréal–Paris 1992, s. 1243–1247.

<sup>106</sup> S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej*, s. 480 i nast.



Późniejsze próby apologetyczne, zwłaszcza typu podmiotowego, charakteryzowały się otwarciem na badania biblijne. Powstała teologia fundamentalna. Nie satysfakcjonuje się ona tylko zwykłym powtarzaniem wyników badań teologii biblijnej, lecz formułuje wnioski i uprawia refleksję pod kątem wiarygodności chrześcijaństwa, co stanowi specyfikę i tożsamość tej dyscypliny.

THE BIBLE ACCORDING TO FRENCH APOLOGISTS  
OF THE 19<sup>TH</sup> AND 20<sup>TH</sup> CENTURY  
SUMMARY

The 19<sup>th</sup> century found a clash between a literal exegesis of the Bible, especially the Book of Genesis, as well as a traditional apologetics, with the theory of evolution. The French theologians such as P. de Broglie, M.-J. Langrange, P. Batiffol, A. Loisy diverted from concordism to exegesis, which took historic research into consideration. At the turn of the 20<sup>th</sup> century the French school (E. Bougaud, L. Olle-Laprune, M. Blondel, P. Rousselot) created an integral, personalistic and christocentric concept of Revelation. This way it prepared a background for the concept of Revelation by the *Vaticanum II*.