

# Szczepan Szydelski

---

## Apologetyka totalna ks. prof. W. Kwiatkowskiego

---

Collectanea Theologica 20/2, 209-234

---

1939

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## THEOLOGIA NOSTRI AEVI.

**Apologetyka totalna ks. prof. W. Kwiatkowskiego<sup>1)</sup>.**

Operis de Apologetica totali a prof. Kwiatkowski  
nuperrime in Polonia editi expositio.

Omawiając pierwszą część Apologetyki totalnej ks. W. Kwiatkowskiego w r. 1937 w Nowej Książce (Warszawa, Krakowskie Przedmieście 13), wyraziłem radość i uznanie, iż tego rodzaju książka mogła się już u nas w Polsce ukazać. Jest to bowiem teoretyczne rozprawianie o apologetyce naukowej, o jej stosunku do rozmaitych innych nauk pokrewnych, o jej miejscu w systemie nauk teologicznych, o jej odrębności między naukami. Tego rodzaju zagadnienia, leżące poza praktycznymi zagadnieniami apologetyki, dowodzą już wysokiego rozwoju nauk teologicznych, zrozumienia znaczenia samej nauki jako takiej, dlatego samo zjawienie się tej książki w naszej polskiej literaturze teologicznej powitałem ze szczerą radością.

Był jeszcze inny powód wysokiego uznania dla tej książki. Apologetyka Totalna ks. W. Kwiatkowskiego jest owocem dużej i wytrwałej pracy, jest syntezą wielu różnych nauk współczesnych, interesujących bliżej apologetykę katolicką, jest świadectwem bystrości umysłowej i oryginalności samego Autora. Wszystko to przecież ma swój walor, gdy idzie o stan nauk teologicznych w Polsce, o nasz dorobek na tym polu.

Pierwsza część tego dzieła ma podtytuł: „Przedmiot apologetyki totalnej“, z uwagą Autora: „Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej“. Podtytuł części drugiej opiewa: „Metody w apologetyce totalnej“.

Obydwa podtytuły świadczą, że w pierwszej części swej pracy Autor stara się ustalić przedmiot i zakres apologetyki, w części drugiej mówi o metodach, które Autorowi wydają się właściwymi dla czasów dzisiejszych i dla apologetyki totalnej, jak ją Autor pojmuje.

---

<sup>1)</sup> Apologetyka totalna, tom I, Warszawa 1937, str. XX + 168; tom II tamże 1938, str. XVI + 182. Nakładem Pol. Tow. Teol. w Warszawie. Wyd. Studia Teologiczne n. 14 i 17.

Za przedmiot apologetyki Autor uważa jedynie wykazanie prawdziwości chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego, czyli *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*.

Tak pojmują zadanie wszyscy apologetyci. Ale inni apologetyci kładą jeszcze nacisk na *praeambula fidei* i zajmują się także tymi wstępnymi zagadnieniami, ks. Kwiatkowski zaś temi zagadnieniami się nie zajmuje. Autor nie tłumaczy bliżej, dlaczego pomija *praeambula fidei*. Raz tylko w formie odpowiedzi na postawiony zarzut wyjaśnia, że inni apologetyci zajmują się temi także zagadnieniami dlatego, iż mają cele praktyczne na oku, Autor zaś traktuje apologetykę wyłącznie ze stanowiska teoretycznego i naukowego (tom II, str. VI).

Autor wprowadza tu w literaturze naszej teologicznej po raz pierwszy nazwę „apologetyki totalnej“. Nie tłumaczy jednak nigdzie ani w Przedmowach ani we Wstępach, dlaczego tę właśnie nazwę, a nie inną przyjmuje i co przez tę nazwę chce rozumieć. Tylko z układu paragrafów rozdziału 2-go części I-szej wynika, że apologetyka totalna jest pewną syntezą apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej.

Tak pojęta apologetyka totalna w literaturze francuskiej nie jest nowością, tylko nosiła tam dotąd nazwę apologetyki integralnej (*l'apologétique integrale*). Ks. Kwiatkowski tej nazwy jednak nie chce, uważa ją za odmienną od nazwy „apologetyka totalna“. Tylko ta nazwa „apologetyka totalna“ zdaje się odpowiadać jego wyobrażeniom o apologetyce „naukowej“, ale i tej sprawy bliżej nie tłumaczy. „Żadna bowiem — pisze Autor w Przedmowie Części I — z dotychczasowych nazw apologetyki (integralna, syntetyczna) jako obciążona inną treścią fachową nie nadaje się bez uprzedniego sprostowania i odpowiedniej akomodacji do uwydatnienia nowego zasięgu apologetyki zarówno pod względem jej systematyzacji jak i samego przedmiotu“. Żadnego innego uzasadnienia czy wytłumaczenia nowej nazwy w książce tej nie znajduję. Ale wiele innych pojęć ważniejszych, choć są u nas może nowymi, Autor nie tłumaczy i nie rozwija. W takiej książce, jaką chce być książka ks. prof. Kw., uważam to za lukę.

O nazwie apologetyki totalnej wspominam w moim drukującym się studium „Apologetyka w ostatnich 60 latach“ na łamach Ateneum Kapłańskiego, gdzie wspomniałem o tej nazwie, bo ją znalazłem już w pracy apologety francuskiego Gabriela Brunhes'a: *La foi et sa justification rationelle*, wydanej u Blouda i Gay'a (rok wydania na karcie tytułowej nie jest podany. Aprobata kościelna ma datę 1927. Druk tej pracy ukończono, jak świadczy ostatnia jej stronica ze spisem rzeczy, 6 listopada 1933 r.). Ks. Kwiatkowski w bardzo obszernym spisie źródeł i „dzieł oryginalnych“ i „literatury“, tej pracy ks. Brunhes'a, ani

drugiej jego pracy *Christianisme et catholicisme* z przedmową ks. bisk. d'Herbigny'ego, wydanej u Beauchesne'a w r. 1924, nie podaje, ale mógł ją znać, gdyż w szczególności literaturę francuską śledził. Kwestia zresztą, czy Autor znał czy nie znał pracy apologety ks. Brunhes'a, nie ma tu żadnego zasadniczego znaczenia.

Tyle w sprawie samej nazwy.

Układ obydwu części Apologetyki totalnej jest oczywiście taki sam. Jest naprzód krótka Przedmowa, potem podanie treści całego tomu („Spis treści“), potem bibliografia podająca, jak już nadmieniałem, „Teksty i dokumenty“, „Dzieła oryginalne“ i „Literaturę“, a dalej „Skróty“, a potem wszystkim dopiero „Wstęp“ obszerniejszy, w którym Autor porusza zagadnienia natury ogólniejszej, a dalej już poszczególne rozdziały książki z paragrafami i ustępami.

I tak w tomie I o przedmiocie apologetyki mamy rozdział o przedmiocie materialnym apologetyki z 2 paragrafami: 1. Teza chrystologiczna, 2. Teza eklezjologiczna i drugi rozdział o przedmiocie formalnym z 3 paragrafami: 1. Przedmiot formalny według apologetyki intelektualistycznej, 2. przedmiot formalny według apologetyki woluntarystycznej i 3. przedmiot formalny według apologetyki totalnej.

Rozdział drugi na tych 3 paragrafach się wyczerpuje, ale rozdział pierwszy z tezami chrystologiczną i eklezjologiczną obejmuje wiele ustępów, które tu podaję. Teza chrystologiczna obejmuje działy następujące: Okres dogmatyczny, okres filozofizmu, okres historyczny. Ten ostatni obejmuje w dalszym ciągu: a) kierunek krytyczno-historyczny, b) kierunek Formgeschichte, c) kierunek eschatologiczny, d) kierunek historyczno-religijny, e) kierunek teologii dialektycznej (Bartha).

Podobnie teza eklezjologiczna obejmuje okres dogmatyczny i okres apologetyczny czyli krytycyzmu, a ten ostatni zawiera: a) kierunek filozoficzno-historyczny, c) kierunek krytyczno-historyczny, c) kierunek historyczno-ewolucjonistyczny, d) kierunek modernistyczny.

Tom drugi o metodach dzieli się na 3 rozdziały. Pierwszy krótki o metodzie formalno-krytycznej; drugi znacznie dłuższy o metodzie psychologiczno-religijnej. Rozdział trzeci najdłuższy o metodzie historyczno-krytycznej. Rozdział II i III obejmują po kilka paragrafów.

W rozdziale II mianowicie mamy: 1. metodę „wewnętrzną“ (introspekcyjną), 2. metodę „psychologiczno-moralną“, 3. metodę „psychologiczno-biontyczną“, 4. metodę „doświadczalną“, 5. metodę „immanentną“.

Rozdział III zawiera: 1. metodę historyczno-porównawczą z podziałami: idea monoteistyczna, idea chrystologiczna, ta znowu

z poddziałami A) idea kultu cesarów, B) partogenezy C) idea soteriologiczna. Trzeci ustęp jest o idei Trójcy chrześcijańskiej.

Paragraf drugi w tym III rozdz. obejmuje metodę historyczno-fenomenologiczną z poddziałami a) metoda biblijna (genetyczna), b) metoda eklezjologiczna (empiryczna).

Taki jest układ całego dzieła ks. W. Kwiatkowskiego, o którym tu mówimy. Jest on oczywiście przemyślany przez Autora, jest jego dziełem niewątpliwie oryginalnym. W tym schemacie autor chciał zmieścić cały materiał apologetyczny, na jaki składały się wieki, a jaki jego zdaniem winien wejść do pomyślanej przez niego apologetyki naukowej, apologetyki totalnej. Cóż powiedzieć o samym tym podziale i rozkładzie materiału? Chyba to, że może mieć i ten podział, jak tyle innych, dobre i złe strony, może znaleźć aprobatę jednych, a nie spodoba się drugim.

Dzieło to nie jest podręcznikiem szkolnym, ale rozprawą profesorską na temat apologetyki totalnej.

Ks. Kwiatkowski całkiem słusznie pisze, że „apologetyka, chcąc być naukową, musi pozostawać w ustawicznym kontakcie z dzisiejszą kulturą naukową, musi ją poznać i wiedzieć, w jaki sposób z niej korzystać“ (I. str. V—VI). Atoli ogłoszone już części mojego studium o apologetyce w ostatnich 60 latach dostatecznie świadczą, że i dawniejsza apologetyka katolicka o tych słusznych żądaniach apologety pamiętała. Jest też rzeczą zupełnie zrozumiałą, że Autor pragnąłby apologetyce naukowej zapewnić jak najbardziej samodzielne stanowisko. Dlatego pisze w tej sprawie: „W okresie naukowej organizacji nowych dziedzin ducha ludzkiego, jak np. historii psychologii, socjologii, filozofii religii, nie może apologetyka, będąc najstarszą z wymienionych, zrezygnować z dążeń ku własnej samodzielności, by pozostać sobą“ (tom I. str. VI).

Autor w swojej monografii o apologetyce totalnej te wszystkie wyżej wspomniane nauki, w szczególności psychologię religii i historię religii, wciąga w dyskusję, korzysta z nich, wyzyskuje je, uwzględnia je w każdym razie w szerokiej mierze, aby uczynić swoją książkę jak najbardziej nowoczesną. W szczególności nowsza literatura psychologiczna wycisnęła na tym dziele ks. Prof. Kwiatkowskiego, zwłaszcza na tomie drugim, swoje charakterystyczne piętno.

Chcę jeszcze dodać na pochwałę omawianej tu pracy ks. Kwiatkowskiego, że Autor chce wszędzie być w zgodzie z nauką Kościoła, że sprawie Kościoła i wiary katolickiej pracę swoją poświęca, że kieruje się zawsze czystą intencją. Tę dobrą wolę, tak zresztą naturalną u uczciwego kapłana katolickiego i u świętłego apologety, należy również podnieść i uznać,

Omawianie takiej jednak w swoim rodzaju pierwszej książki w Polsce wymaga od referenta czegoś jeszcze więcej niż samych pochwał.

Apologetyka totalna ks. Kw. zawiera tak wiele rzeczy nowych, że powinna wywołać dyskusję. Czy wszystko, co w tej książce jest nowe, jest także słuszne i konieczne? A nie ulega żadnej wątpliwości, że bardzo wiele rzeczy w tej książce jest dobrych i słusznych.

Moją uwagę skupię przede wszystkim przy pewnych zagadnieniach ogólniejszej natury, a te ogólniejsze zagadnienia Autor porusza w swoich „Przedmowach“ i „Wstępach“. Nad tymi też ogólniejszymi zagadnieniami chcę się naprzód zastanowić, rozmaite inne szczegóły, jeśli przyjdzie ich również dotknąć, zostawiając na później.

Apologetyka totalna ks. Kw. ma bardzo mocny podkład psychologiczny. Już w I tomie rozpoczyna od psychologii religii, przypisuje psychologii empirycznej zasługę „przełamania kierunków niekrytycznego psychologizmu i duchowego atomizmu“ (I. str. 3).

Psychologia religii obaliła zdaniem Autora przesadne i mało krytyczne wpływy Kanta i Schleiermachera, sugerujące pogląd, że zjawiska religijne sprowadzają się ostatecznie do samych uczuć (I. 3). Najnowsze badania szkoły wircburskiej, dokonane przez Girgensohna i jego ucznia Grüna wykazały, że prócz wyobrażeń, uczuć i aktów woli istnieje w przeżyciu religijnym także „pierwiastek racjonalny (myśl, idea, poznanie), który uchodzi za najważniejszy, za najbardziej charakterystyczny“ (I. str. 4).

Autor podaje dalej jako wynik nauki historii religii, względnie etnologii, że „podłożem wierzeń religijnych u ludów nawet pierwotnych nie jest pierwiastek irracjonalny, lecz akty intelektualne, polegające ostatecznie na wnioskowaniu ze skutku do przyczyny“ (I str. 6).

Zgodnie z tymi wynikami z dziedziny psychologii religii i historii religii słusznie Autor pisze następnie: „Skoro pierwiastek racjonalny (myśli, idee) został dzisiaj ustalony jako czynnik kierowniczy przeżycia religijnego i skoro intencjonalne nastawienie tego pierwiastka nadaje przeżyciu religijnemu strukturę specjalną, nasuwa się z kolei nowe zagadnienie krytyczno-poznawcze, czy ten intencjonalizm i ta przedmiotowość w przeżyciu religijnym jest rzeczywistością tylko wyobrażeniową i wytworem naszego wyłącznie poznania, czy może jest zewnętrzną rzeczywistością obiektywną i niezależną od naszego myślenia? Zagadnienie to należy do filozofii religii“ (I. str. 6—7).

Z uznaniem notujemy powyższe słuszne zdania Autora, gdyż one podkreślają należycie rolę czynnika rozumowego, a na

tym przede wszystkim czynniku opiera się apologetyka i teologia katolicka jako nauki teologiczne. Może przeceniona jest przez Autora rola psychologii religii, psychologii doświadczałnej, która głównie opisuje zjawiska, dlatego w apologetyce jej rola nie może być decydująca. Jediną też pozytywną zdobyczą tej psychologii, jaką Autor w swym dziele wykazuje, jest stwierdzenie przez profesora Girgensohna faktu, iż w przeżyciach religijnych podstawową ich częścią jest pierwiastek rozumowy. Także inni apologetycy katolicy tę właśnie zdobycz psychologii eksperymentalnej podkreślają jako jedyną. Ale i ta zdobycz nie zawiera rzeczy jakiegokolwiek nowego, gdyż oddawna powtarzano w katolickiej literaturze apologetycznej właśnie to samo.

Z uznaniem jednak podnoszę to zgodne z tradycyjną apologetyką i z nauką soboru Watykańskiego stanowisko ks. Kwiatkowskiego, polegające na podkreśleniu konieczności uznawania czynnika rozumowego w zjawiskach religijnych.

Naturalnym porządkiem rzeczy to stanowisko pociąga za sobą pewne następstwa, tym bardziej, że Autor ustawicznie mówi o „aspekcie aksjologicznym“ i o „aksjologii“, co na polskie tłumaczy się, jeśli to słowo nie ma tu, jak u Hessena, podkładu tylko „wartościowego“, przez piękne słowo „wiarogodność“, a sprawa wiarogodności musi być rzeczą rozumu, nie woli lub uczuć.

Także we Wstępie tomu II spotykamy wyraźne stwierdzenie czynnika rozumowego. Autor pisze: Wykazaliśmy, że religijna rzeczywistość chrześcijaństwa należy do typu rzeczywistości przedmiotowej, ponieważ miejsce naczelne w religii zajmuje przede wszystkim idea, myśl, poznanie, rozum czyli pierwiastek racjonalny (II, str. 1). Mówi tu Autor o poznawaniu „prawdy religijnej“. Ale w dalszym ciągu tego Wstępu Autor przenosi dziedzinę religijną w dziedzinę wartości i mówi o „wartościach“, „wartościowaniu“ i „sądach wartościowych“ czy „wartościujących“.

„Dziedzina religijna należy niewątpliwie — pisze Autor — do ogólnej dziedziny wartości“. „Odpowiednikiem dziedziny wartości nie jest poznanie wyłącznie intelektualistyczne, lecz poznanie wartościujące, które tworzy sądy również wartościujące“. „Sąd wartościujący — pisze dalej Autor — opiera się nie na aktach intelektualnych czyli na pojęciach, których treść i orzeczenie podlega łączeniu podług praw logiki, lecz opiera się właściwie na przeżyciu (wartości), które stanowi pewną całość psychiczną, złożoną z aktów intelektualnych i wolitywnych“. „Ze względu więc na specyficzne właściwości dziedziny religijnej, jako dziedziny wartości, metodę humanistyczną, która zajmuje się badaniem tej właśnie dziedziny, można idąc za Hessenem, nazwać w odróżnieniu od metody czysto intelektualistycznej — raczej fenomenologiczną“ (II, str. 4).

W Przedmowie tego II tomu (na str. VI.) wyraźnie Autor stwierdza, że we Wstępie tegoż tomu „przedstawił przedmiot apologetyki totalnej na tle ogólnej fenomenologii wartości“.

Ale w tym samym tomie sam Autor pisze (na str. 15), że „i w dziedzinie religioznawczej doby obecnej szerzą się kierunki fenomenologiczny i irracjonalizmu, które usiłują ze sfery religijnej wykluczyć rozum lub poznanie dyskursywne na korzyść bezpośredniego poglądu lub uczucia“.

Okazuje się zatem, że mimo upadku irracjonalizmu wskutek odkrycia Girgensohna szerzą się w dalszym ciągu, właśnie w kołach zwolenników psychologii doświadczalnej, wrogie stanowisku katolickiemu prądy fenomenologiczne i irracjonalne. Dzieje się to właśnie na terenie doświadczalnej psychologii religii. Przeciż to Johann Hessen, na którego się Autor powołał, na samym wstępie (Vorwort) swojej *Wertphilosophie* z r. 1937 wyraźnie stwierdza, że kto się chce zapoznać z zagadnieniami wartościującymi, ujrzy się postawionym wobec chaotycznego mnóstwa rozmaitych kierunków i stanowisk.

Mimo to Autor uważa za plus swojej apologetyki totalnej, w stosunku oczywiście do apologetyki tradycyjnej, że „traktuje wiarę i przekonanie chrześcijańskie o prawdziwości swej religii nie jako wynik rozważań ściśle rozumowych lub teoretycznych, ile raczej jako pewne doświadczenie, doznanie lub przeżycie, którego wartość specyficzną bada należycie metoda fenomenologiczna, względnie psychiczno-religijna“ (II, str. 16).

To jest ten nowy język, jakiego w tradycyjnej katolickiej literaturze apologetycznej dotąd nie spotykałem.

Zobaczymy jeszcze później, że filozofia wartości Hessa prowadzi do chaosu i do sceptyzmu, gdyż w religii przede wszystkim idzie o prawdę obiektywną, a badanie prawdy obiektywnej należyć musi do logiki i do *Seinsphilosophie*, nie do uczuć, doświadczeń psychologicznych i *Wertphilosophie*,

Mnie się zdaje, że kto głosi, jak Autor, w poznaniu religijnym prymat rozumu, ten nie może, przynajmniej nie powinien ustawicznie zbaczać ku fenomenologii wartościowej, bo tą drogą do pewności się nie dojdzie..

Autor na innym miejscu twierdzi, że „poznanie religijne jest zagadnieniem psychologii i syntezy, poznanie zaś naukowe jest przede wszystkim zagadnieniem logiki, analizy i syntezy“ (II, 123). Mimo to gdzieindziej w swojej Apologetyce totalnej, która oczywiście chce być apologetyką naukową, nawet kwestię „ustalenia różnicy oryginalnej i transcendentnej między ideami religijnymi przekazuje sądom wartościującym“ (str. II, 115).

To przesuwanie apologetyki i zagadnień wiarogodności chrześcijaństwa z dziedziny rozumowej w dziedzinę fenomenologiczną i wartościową jest dla apologetyki bardzo niebezpieczne,



a tym samym i niedopuszczalne. Sprzeciwia się to moim zdaniem z rozumowym stanowiskiem w tomie I. Tą drogą moglibyśmy dojść do chaosu, jaki wytworzył się nie od dzisiaj w teologii protestanckiej, która zerwała z intelektualistyczną filozofią chrześcijańską, a przeszła głównie na pole doświadczalnej psychologii religii. Jest to z natury rzeczy droga do subiektywizmu.

Ks. Dr. Krzesiński, bawiąc na Cejlonie, prowadził długie rozmowy z bonzami buddyjskimi, którzy nie przyjmują Boga osobowego. Jakżeż mamy sobie przedstawić ewentualnie nawracanie tych mnichów do chrześcijaństwa? Potrzebaby ich przekonać o istnieniu Boga osobowego, przed czym się bronią i raczejby jakiś idealny monizm indyjski wybierali. Jakżeż wobec tych bonzów uprawiać apologetykę fenomenologiczną i wartościującą na podstawie ich własnych przeżyć?

Autor tu może odpowiedzieć słowami, jakie czytamy w jego Apologetyce: „Niebezpieczeństwo subiektywizmu wykluczamy przez to, że za sprawdzian sądu wartościującego przyjmujemy nie maximum tego, co daje lub zawiera dana idea religijna, lecz minimum tego, co przeciętną miarę przewyższa“ (II, 115).

Nie mogę sobie przedstawić, w jaki sposób owi bonzowie, dumni ze swej starej kultury buddyjsko-hinduskiej przez sądy wartościowe przekonają się chociażby tylko o owym minimum, co przeciętną miarę przewyższa?

To jedna wielka wątpliwość, wątpliwość jednak natury zasadniczej, jaka mi się nasuwa przy czytaniu Apologetyki totalnej ks. prof. Kwiatkowskiego.

Nie wydaje mi się następnie rzeczą pewną, czy każda religia, nawet pogańska, chociażby nawet uchodziła za żywotną, rzeczywiście chce też zostać jedynie prawdziwą, „wzniesić się ponad wszystkie i zostać normatywną czyli absolutną, a także powszechną“ (tom II, str. 5). Ja się z czymś podobnym w historii religii nie spotkałem.

Wiadomo, że religie pogańskie nie miały i nie mogły mieć ściśle określonego *credo*, że ulegały wpływom religij innych, tworzył się w rozmaitych czasach i miejscach synkretyzm religijny czyli mieszanina różnych kultów, a to wszystko przeczy tezie ks. Kwiatkowskiego. Tylko przy religiach pozytywnych, utworzonych i podanych przez pewnych twórców, o ile ci wyznawcom ich systemu religijnego nadali wyraźne *credo*, możnaby mówić o czymś podobnym.

Sądy wartościujące mogą naturalnie przemawiać za każdą religią, odziedziczoną po przodkach. Każda religia zespala się z życiem społecznym, narodowym i państwowym, dlatego dane ludy i dani władcy swojej religii bronią, chcą jej zapewnić wyższość nad innymi podbitymi religiami, ale i to nie zawsze okazuje się w historii.

Cyrus, wielki król perski, nie był, jak przypuszczamy, wyznawcą religii głoszonej przez Zaratustrę, ale w każdym razie miał swoją dawną religię irańską. Gdy jednak zdobył Babilon, dziękował babilońskiemu bogu Mardukowi za zwycięstwo, uznał go nadal bogiem babilońskim i polecał jego opiece siebie i państwo. Swojej religii nawet nie próbował narzucać podbiteму narodowi, ani nie słał do nich misjonarzy swojej religii.

Ale nawet Mahomet, choć chciał uchodzić za proroka jednego Boga, nie wykazywał charakteru absolutnego swojej religii i był tolerantnym dla religii chrześcijańskiej i żydowskiej. Tylko religia starozakonna i religia Chrystusa czuły się i występowały w historii jako religie ekskluzywne.

W dalszym ciągu nie mogę zrozumieć, a tem mniej aprobować, takiego zdania Autora: „Apologetyka totalna, która ma na celu systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony chrystianizmu z punktu widzenia aksjologicznego, żeby nie sprzeniewierzyć się temu zadaniu, nie może zająć się tworzeniem nowych metod dla obrony chrystianizmu, gdyż jest to obowiązkiem i potrzebą psychiczną każdego wierzącego chrześcijanina i należy do kompetencji całego chrystianizmu, który sam siebie broni zarówno w stosunku do rozwijającej się struktury psychicznej w człowieku, jak i w stosunku do innych religii“ (tom II, str. 5).

Takiemu stanowisku sprzeciwia się jak najbardziej sama Apologetyka totalna Autora. Pocóż byłaby apologetyka, gdyby obrona chrześcijaństwa i Kościoła miała być pozostawioną wyłącznie samym wiernym i chrześcijaństwu pojętemu zbiorowo? Chrześcijaństwo jako takie ma własną broń, którą się broni i obroni, ale po to właśnie Kościół chował apologetów i apologetykę, aby oni niekiedy wyręczali go, ale też i kształcili się na zawodowych jego obrońców. Wynajdywanie nowych metod obrony chrześcijaństwa właśnie do tych specjalistów należy; ks. Kwiatkowski sam to zresztą czyni w swojej pracy.

Inną znowu wątpliwość napotykam w Przedmowie tomu pierwszego w ustępie o stosunku apologetyki do magisterium Kościoła. Spotykam tu kilka myśli wątpliwych i niejasnych.

Apologetyka — pisze Autor — czerpie swój materiał z poznania przednaukowego i posługuje się zarówno samoobroną chrystianizmu, jak i związaną z nią terminologią na podstawie relacji magisterium Kościoła jako źródła jedynie miarodajnego w znaczeniu historycznym (T. I, str. 12).

Rozdział I o przedmiocie materialnym apologetyki Autor rozpoczyna w ten sposób: Apologetyka (teoretyczna) czerpie materiał, dotyczący samoobrony chrystianizmu, z magisterium Kościoła, jako ze swego źródła (Cz. I, str. 13).

Stwierdzić należy, że magisterium Kościoła nie jest źródłem materiałów dla apologetyki. Kościół jest dla apologetyki kato-

lickiej czynnikiem normatywnym, nie źródłem. Magisterium Kościoła swoimi dekretami prostuje drogi apologetyce, wskazuje cele, chroni przed wykolejeniem, dlatego apologetyka katolicka przestałaby być katolicką, gdyby się na orzeczenia Kościoła nie oglądała. Ale materiał apologetyka zbiera z rozmaitych źródeł, z historii i z nauk przyrodniczych, z filozofii i z historii religii, nawet z psychologii religii.

Nie można z drugiej strony mówić, jak to czyni Autor, że orzeczenia magisterialne Kościoła w apologetyce nie przewyższają świadectw historycznych, dlatego ich zespolenie z apologetyką jest inne niż z teologią.

Orzeczenia magisterium Kościoła tak dla teologii katolickiej, jak dla apologetyki katolickiej, muszą być tym czym są, t. j. orzeczeniami nieomylnymi i absolutnie wiążącymi. Autor pomieszał tu prawdopodobnie rolę ksiąg Nowego Testamentu z rolą orzeczeń Kościoła. Pisma Nowego Zakonu, tak ważne dla apologetyki, są ludzkim źródłem historycznym i równocześnie nieomylnym źródłem natchnionym. W apologetyce możemy i musimy posługiwać się tymi pismami jako źródłami historycznymi, t. j. ludzkimi, bo nimi są, bo to są pisma naocznych wiarogodnych świadków osoby i dzieła Chrystusa, ale o dekretach Kościoła w tradycyjnej apologetyce mówi się dopiero po przeprowadzeniu części *demonstratio catholica*. Ja w moich *Prolegomenach* przytaczam wprawdzie w części I o *praeambula fidei* dekrety soboru Watykańskiego, ale tylko na końcu rozdziałów i jedynie dla orientacji katolickiej, że postępowanie nasze, nasze wywody i wnioski, do jakich dochodzimy, są zgodne z nauką Kościoła.

Inna znowu wątpliwość. Autor mówiąc o swojej apologetyce totalnej, broni, zresztą całkiem słusznie, jej samodzielności, ale ją całkiem oddziela od teologii i odżegnuje się od praktycznych celów apologetyki, pozostawiając te zadania apologetyce „dydaktycznej lub polemicznej“ (II. str. VI). Spotyka się takie myśli w kilku miejscach Apologetyki totalnej. Mnie ta sprawa znowu przedstawia się inaczej.

Uważam, że wszelka apologetyka, naukowa czy mniej naukowa, musi mieć na oku także cele praktyczne, inaczej mijająby się ze swoim celem. Nie rozumiem sztuki dla sztuki, tem bardziej nie mógłbym zrozumieć apologetyki dla apologetyki. Apologetyka chrześcijańska musi być nastawiona na obronę chrześcijaństwa i Kościoła, jak to zresztą Autor czyni, w takim jednak razie apologetyka „naukowa“ czy totalna nie może się odgradzać od rzekomej apologetyki „praktycznej“ czy „polemicznej“.

Z drugiej strony nawet apologetyka jako nauka samodzielna w systemie nauk teologicznych, jak to bywa na naszych

Wydziałach Teologicznych, zajmuje rolę przygotowawczą w stosunku do właściwych nauk teologicznych. Nie jest to dla apologetyki żadnym ubliżeniem, gdyż tak bardzo rozbudowane dziś nauki biblijne i historyczne mają spełniać rolę również tylko przygotowawczą dla teologii dogmatycznej.

Jeszcze poruszę parę innych rzeczy drobniejszych, ale natury ogólnej.

Autor kładzie wielki nacisk w swojej Apologetyce totalnej na charakter doświadczalny apologetyki i mówi na wielu miejscach o metodach eksperymentalnych, o apologetyce eksperymentalnej, jako odpowiedniej dla naszych czasów. Na doświadczenia i przeżycia religijne powołuje się przede wszystkim doświadczalna psychologia religii, kto więc na tej psychologii chce oprzeć apologetykę nowoczesną, będzie w konsekwencji swego stanowiska mówił o apologetyce doświadczalnej.

Apologetyka tradycyjna opierała się na podstawie filozoficzno-historycznej, a za swój przedmiot formalny uważała naturalny rozum, który zarówno w filozofii, jak w naukach historycznych swobodnie się obraca, bada, poznaje i stwierdza prawdę.

Apologetyka tradycyjna wskutek tego nie wprowadzałaby pojęcia Kościoła, jako *Corpus mysticum Christi*, gdyż uważa, że ta sprawa należy do nauki o łasce, a zatem do teologii, nie do apologetyki.

Ks. Kwiatkowski z dotychczasowej metody filozoficzno-historycznej przeszedł do metody historyczno-psychologicznej i uważa, że także badania historyczne należą do metody eksperymentalnej. „Poznanie historyczne — pisze Autor (II. str. 84) — jest poznaniem empirycznym, które sięga o wiele dalej niż do rzeczywistości nas otaczającej“. Na str. 6 tomu II Autor mówi, że w dobie obecnej dominuje w apologetyce ujęcie raczej „psychologiczno-historyczne czyli empiryczne“. W związku z takim pojmowaniem rzeczy Autor na str. 6 tomu II rzuca założenie, że „apologetykę można traktować bądź w sposób teologiczny, bądź też w sposób empiryczny“.

Otóż sędzę, że podobne tezy domagają się korektury. Dziś nikt nie uprawia apologetyki w sposób teologiczny, gdyż apologetykę od teologii ze względu na odmienny ich przedmiot formalny zasadniczo się odróżnia. Ale nie sama tylko droga empiryczna pozostaje apologetyce. Jeśli słowa mają zachować swój sens, to nie można uważać badań historycznych za badania doświadczalne. Badania humanistyczne wogóle chyba tylko w drobnej części mogą się posługiwać doświadczeniem. Nie negując psychologii doświadczalnej prawa w apologetyce, musimy jednak pozostawić tam miejsce także dotychczasowej metodzie filozoficzno-historycznej, przyczem zaznaczę, że filozofię pojmujemy

tu szeroko, aby znalazło się w niej miejsce dla Pascala i dla Bourgeta, dla Brunetiere'a i dla ks. kard. Dechamps'a.

Należy jeszcze podnieść, że metoda eksperymentalna w apologetyce nawet psychologicznej wystarczyć nie może, że doświadczenia psychologiczne czy socjologiczne doprowadzają do wniosku tylko prawdopodobieństwa i możliwości, nie do ściślej wiarygodności. Sam Autor przecież na str. 34 tomu II doprowadza wywody Ollé-Laprune'a do wniosku, że „chrystianizm pod względem swej wartości najlepiej odpowiada rzeczywistości psychologiczno-moralnej“. Apologetyka jednak ma obowiązek poprowadzić dowód jeszcze dalej, aby wykazać, że chrześcijaństwo jest rzeczywiście religią objawioną i dlatego winno być wierzone. Tutaj winnoby mieć zastosowanie to, co sam Autor mówi na str. 123 tomu II, że poznanie naukowe jest przede wszystkim zagadnieniem logiki, analizy i syntezy.

Chociaż w dziele ks. Prof. Kw. wydaje mi się duży przesrost psychologizmu, to jednak w pewnym punkcie wystąpiłbym przeciw niemu z obroną psychologii.

Idzie mianowicie o pewne analogie w wierzeniach ludów, które niektórzy tłumaczą — mówi Autor — hipotezą „etnopsychologiczną“, t. j. podobieństwa między religiami tłumaczą przejawem jednakowej reakcji psychicznej. Ks. Kwiatkowski uważa jednak za więcej krytyczną hipotezę „teleologiczną“, która podobieństwa między chrystianizmem a innymi religiami wyjaśnia czynnikiem poza psychicznym, a mianowicie „jednakowym celem i jednakowym przeznaczeniem“ wszystkich religii, które mają zaspokoić słuszne potrzeby i aspiracje człowieka (tom II, str. 114). Uważam, że w tym ustępie Autor nie docenił etnopsychologii.

Czytałem na jednym z moich wykładów z Gressmanna: *Texte u. Bilder* jedną z rzeźbnych pieśni z prośbą do bogini babilońskiej Ishtar. Mimowoli przy czytaniu tej modlitwy przypominały mi się podobne zwroty w katolickich modlitwach do Matki Najśw. Podobne uczucie udziela się nam, gdy czytamy modlitwy Lucjusza do bogini Izdy w *Metaforach* Apulejusza. Otóż te analogie potrzeba tłumaczyć jednakową w gruncie rzeczy psychiką ludzką. Wszelkie modlitwy do Boga czy do bogów są w gruncie rzeczy do siebie podobne i to właśnie świadczy o tem, że dusza ludzka, czując swoją niedolę i niemoc, zawsze i wszędzie w analogicznych warunkach wylewa się na zewnątrz w podobny sposób.

Można wprawdzie przyjąć za św. Augustynem, że P. Bóg nas dla siebie stworzył i dlatego duszę odpowiednio do tego celu nastroił, ale i to strojenie duszy przez P. Boga odbywa się chyba przez duszę ludzką, przez jej rozum i uczucia, jest tu więc psychologia.

Na str. 124 tomu II w rozważaniu sprawy cudu Autor stwierdza, że „determinizm został już obalony przez zasadę niepewności Heisenberga“.

Możliwie, że nie udały się Heisenbergowi pewne obliczenia i że wyszła stąd jakaś „niepewność“, ale to jeszcze nie dowód, że determinizm w przyrodzie został już pokonany. Autor sam mówi o stałym i regularnym następstwie pewnych zjawisk. To następstwo nie jest dziełem przypadku, ale wynikiem niezmiennych praw, a te właśnie prawa niezienne w przyrodzie określamy nazwą determinizmu, gdyż działają zawsze w kierunku z góry im wyznaczonym. Jeśliby nie było tej niezmienności praw w przyrodzie, tobyśmy nie mogli wogóle mówić o cudach i rozstrzynać cudów, jako faktów działanych interwencją czynnika ponadświatowego.

Parę uwag pragniemy z kolei poświęcić układowi i treści w tym układzie zawartej. Sam ten układ t. j. jego schemat podług spisu rzeczy podaliśmy już na początku naszych uwag.

Wspomnieliśmy tam, że Autor przyjmuje jako przedmiot apologetyki tezę chrystologiczną i tezę eklezjologiczną, a łączy *praeambula fidei*. Sformułowanie pierwszej tezy nie ze wszystkim odpowiada charakterowi apologetyki jako nauce różnej od teologii, gdyż chrystologia jako nauka o Chrystusie jest przedmiotem teologii dogmatycznej. To, na czym zależy apologetyce, obejmujemy zazwyczaj terminem łacińskim *Demonstratio christiana*. Idzie tu tylko o posłannictwo nadprzyrodzone Chrystusa, które winno być w apologetyce wykazane. Ale nazwa to rzecz nieistotna. Może być ostatecznie użyty tytuł: teza chrystologiczna.

W tym niedługim zresztą traktacie o Chrystusie (40 parę stron) Autor chciał dać rzut oka na sposób ujmowania kwestji misji Chrystusa w ciągu wieków ubiegłych i czasów dzisiejszych. W dawnych wiekach, gdy wiara była silna, traktowano dzieło historyczne Chrystusa w sposób dogmatyczny; w wiekach XVII i XVIII, gdy począł się szerzyć sceptycyzm, wiara religijna słabła, a nabierała wielkiego znaczenia filozofia, chciano traktować to samo zagadnienie filozoficznie. W wieku XIX, gdy zakwitły nauki z metodami badania historyczną i doświadczalną, także do zagadnienia dzieła Chrystusowego wprowadzono metodę historyczną i krytykę. Jest to okres, mówi Autor, historycyzmu. Okres ten znamy dobrze z dzieła Alberta Schweitzera *Geschichte Leben-Jesu Forschung* (1913), w pierwszym wydaniu *Von Reimarus bis Wrede* (1906). Okres ten bardzo obszernie traktuje następnie *Meyenberg*, profesor i ksiądz katolicki, w wielkim dziele, obejmującym wszystkie wieki, jak u ks. Kwiatkowskiego, *Leben-Jesu-Werk* (3 tomy w 4 częściach, 1922—1932).

Ten olbrzymi materiał, dotyczący badań nad Chrystusem w XIX i w XX wieku, Autor krótko chciał przedstawić w rozdziale o okresie historycyzmu. Materiał ten rozmieścił w pięciu, powiemy, paragrafach w formie różnych pięciu kierunków.

Z tych kierunków może słusznie Autor najobszerniej potraktował kierunek historyczno-religijny (kilkanaście stron), najkrócej kierunek Bartha (niecałe 3 stronicie), i to słusznie i kierunek eschatologiczny (4 strony). Tej właśnie eschatologicznej szkole ks. Meyenberg poświęcił aż kilkaset stron druku, ale pisał dla Niemców, gdzie ten kierunek teologiczny wymagał szczególnej rozprawy.

Kierunek „Formgeschichte“ w teologii biblijnej niemieckiej jest tak nieznacznym, że szkoda było poświęcać mu aż osobny rozdział. Nawet u Schweitzera ten kierunek większej roli nie odgrywa, ale książka wspomniana wyszła w r. 1913, a Formgeschichte jest tworem — twierdzi Autor — już powojennym. Właściwie jest to tylko jedna z wielu odmian teorii ewolucjonistycznej o powstaniu chrześcijaństwa. D i b e l i u s, B u l t m a n n, pisali oczywiście wiele, a w duchu ewolucjonistycznym, już przed wojną. Bultmann jednak w pracy swojej *Jesus* (Die Unsterblichen) z r. 1926 obszerniej rozprawia we Wstępie o wartości źródłowej Ewangelii, uważa ją za wytwór późniejszej wiary w chrześcijaństwie, ale o Formgeschichte nic nie wspomina. Przy Dibeliusa *Geschichtliche u. übergeschichtliche Religion im Christentum* z r. 1925 wyraźnie zaznacza Bultmann, że jego wywody (Bultmanna) pozostają w ostrym przeciwieństwie do wywodów Dibeliusa; trudno ich tedy zaliczać do jednego kierunku teologicznego. Tłumaczenie Ewangelii jako owocu rozwijającej się wiary w Kościele mamy już u Dawida Straussa w *Leben-Jesu* z r. 1835 (teoria o Mythos).

Autor podaje też krytykę tych teorii i to jest właśnie praca apologety.

Poza uwagami krytycznymi nad tymi kierunkami w teologii protestanckiej o szkole i pracach katolickich, ks. Lagrange'a nad Ewangeliami, ks. De Grandmaisona nad życiem Jezusa Chr., ks. Meyenberga nad historią walk o Chrystusa w ciągu wieków — Autor oczywiście w swoim krótkim stosukowo studium nie wspomina.

Drugą część przedmiotu apologetyki w dziele ks. Kw. stanowi nauka o Kościele jako instytucji Bożej czyli *Demonstratio catholica*. Znowu ten traktat jest ujęty w przeglądzie historycznym, jak poprzedni traktat o Chrystusie, ale jest tu mowa tylko o 2 okresach (dogmatycznym i apologetycznym czyli krytycyzmu). W okresie apologetycznym mamy tylko 4 paragrafy, względnie 4 kierunki przedstawione. I ten traktat liczy niespełna 50 stron.

Obszerniej tu wypadł okres dogmatyczny. Autor przedstawia w nim uwagi o Kościele u św. Augustyna, u św. Tomasza, u św. Bonawentury, którzy traktowali naukę o Kościele ze stanowiska wiary, dlatego mówili o nim jako o *corpus mysticum Christi*. Apologetyka zadowala się zazwyczaj wykazaniem boskiego założenia Kościoła i pochodzenia jego władzy od Chrystusa i wykazaniem zapewnionej mu nieomyślności, a wszystko, co łączy się z życiem nadprzyrodzonym i z łaską, pozostawia teologii dogmatycznej. Takie jednak teologiczne ujmowanie Kościoła wydało się Autorowi odpowiednim może ze względu na II część swej pracy o metodach.

Mówiąc o Kościele i jego początkowym rozwoju, należało bezwarunkowo wspomnieć o Ignacym z Antiochii, a nie rozpoczynać nauki o Kościele dopiero od Ireneusza (I. 64), ale jest wzmianka o Klemensie Rzymskim.

Słusznie Autor podkreślił przy Ritschlu tendencje do usunięcia „sądów ontycznych“, a sprowadzenia poznania religijnego do kategorii sądów wyłącznie wartościowych (str. 1. 87). Płynie stąd pewna nauka także dla naszych czasów, aby mianowicie wobec wprowadzania sądów wartościowych do apologetyki, jako kryteriów zachować, jak największą ostrożność.

Na str. 96 w ustępie o Abfallstheorie Sohma coś opuszczono, dlatego ten ustęp jest niejasny. Należałoby tam wstawić słowa „a organizacją społeczno-prawną“ jako korelat do słów o Kościele jako instytucji czysto religijnej“.

Na str. 110—111 Autor z powołaniem się na Lagrange'a *Le judaïsme avant Jésus Christ* twierdzi, że według apokaliptyków żydowskich z epoki przed Chr. eon mesjaniczny nie ma charakteru religijnego. Powołuję się na Parabolę w Księdze Henocha, o których pisałem w *Collectanea Theolog.*, że ten eon miał charakter wybitnie nawet religijny.

Tom drugi Apologetyki totalnej zajmuje się również zagadnieniem wiarogodności chrześcijaństwa i Kościoła, jak tom pierwszy, ale rozpatruje tę obronę od strony metod. Różne drogi prowadzą do Rzymu, różnymi też drogami, tj. przy pomocy rozmaitych metod może zdążać do swoich celów apologetyka. Metody te Autor sprowadza do dwu kategorii: psychologicznej i historyczno-krytycznej. Jest i trzecia kategoria „formalno-krytyczna“, względnie czysto logiczna, ale tę metodę Autor słusznie potraktował krótko, gdyż ona w apologetyce, która stara się wykazać nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa i Kościoła, wystarczyć nie może. Autor wspomina tu i o logistycę, której przypisuje zasługi uściślenia dyskusji i wprowadzania jej śladem wzory matematyczne. Na ścisłości każdej nauce oczywiście zależy, ale posługiwanie się znakami-symbolami metody nie upraszcza, bo gdy zastąpimy znaki pojęciami konkretnymi, bę-



dziemy znowu tam, skądśmy wyszli. Głównie tedy do dwu kategorii sprowadzają się metody, o jakich Autor referuje: psychologicznej i historycznej.

Autor niewątpliwie dużą wagę przywiązuje do metody psychologiczno-religijnej i cała jego Apologetyka totalna, jak wyżej zaznaczyliśmy, jest ze stanowiska psychologii ujęta. Tłumaczy się to u Autora tym, że psychologia religii jest nauką stosunkowo jeszcze młodą i w szerszych kołach mniej znaną; następnie, że psychologia religii jest dziś uprawiana, jako część psychologii doświadczalnej, a nawet, jak mówi ks. prof. Skibniewski, jako część doświadczalnej psychologii stosowanej, musi opierać się zatem na doświadczeniu, a tym samym odpowiada dzisiejszym tendencjom w naukach ścisłych, aby opierać badania na doświadczeniu.

Także apologetyka, posługując się metodą psychologiczno-religijną, odpowiada duchowi czasu, staje się jak najbardziej nowoczesną i przemawia zrozumiałym dziś dla ludzi językiem.

Autor kładzie jak największy nacisk na doświadczalność, na metody doświadczalne, dlatego specjalnie uwzględnia w swojej apologetyce psychologię doświadczalną jako podstawę obrony chrześcijaństwa i Kościoła.

Oprócz tych powodów, możnaby rzec, natury konjunkturalnej, za metodą doświadczalną w apologetyce przemawiają także pewne specjalne fakty, z których apologetyka rezygnować nie chce i nie powinna. Te właśnie fakty Autor przedstawia w rozdziałach o metodzie „wewnętrznej“, psychologiczno-moralnej, psychologiczno-biontycznej, doświadczalnej i immanentnej. Te fakty są przeważnie natury psychologicznej i socjologicznej. Nie są one nowymi, skoro nimi właśnie posługiwał się już P a s c a l w XVII wieku. Faktami tymi są prawdy życiowe, że człowiek bez wiary w Boga nie może być szczęśliwym, ani mieć pokoju wewnętrznego i że społeczeństwo bez Boga nie może się normalnie rozwijać. Pascal nie dowodził swoich tez w *Pensées* dowodami logicznymi. Są to raczej sądy wartościujące, są to bardzo głębokie i rzetelne ujęcia życia i jego wartości, wewnętrznego życia jednostkowego i zbiorowego. Późniejsi myśliciele francuscy, o których Autor rozprawia, Ollé-Lapruné, Fonsegrive i inni, budują już na tym, co dał Pascal, tylko te same myśli więcej systematycznie rozbudowują i nowymi doświadczeniami wzmacniają.

Także myśli Leclercq'a z tablicami *absentiae* i *praesentiae* — tablica trzecia *variationis* jest mętna i zbyteczna — nie wybiegają poza Myśli P a s c a l a. Ale te fakty były przez długie czasy zapomniane i dopiero w ostatnich dziesiątkach lat przypomnieli je sobie myśliciele francuscy, których własne doświadczenia wewnętrzne i wyrastające gwałtownie potrzeby społeczne doprowadzały do tych samych wniosków.

Apologetyka oczywiście, jak już wspomniałem, z tych doświadczeń rezygnować nie chce i nie powinna i dlatego właśnie na przełomie wieku XIX i XX zjawiła się we Francji apologetyka zwana „wewnętrzną“ lub „nową“, która na tych faktach natury psychologicznej i społecznej się opiera, co zresztą omawiam w drukującej się obecnie rozprawie na łamach *Ateneum Kapł.*

Nowa ta apologetyka opierała się w dużej mierze na przeżyciach i doświadczeniach wewnętrznych, na uczuciach, zwracała się do woli, aby ją poruszyć i pchnąć na drogę do Boga, podczas, gdy apologetyka dawniejsza, apologetyka klasyczna, choć nigdy nie zapominała o roli woli w procesie aktu wiary, zwracała się jednak przede wszystkim do rozumu, przemawiała wywodami logicznymi i historycznymi.

Formował się więc w apologetyce kierunek intelektualistyczny i woluntarystyczny. Obydwa te kierunki poczęto łączyć, tworząc w ten sposób apologetykę integralną, którą ks. Brunhes nazwał też „totalną“.

W moich *Prolegomenach* przed 20 laty uwzględniałem naturalnie tę apologetykę wewnętrzną, wspominałem o Jamesie, twórcy psychologii religii, ale tym argumentom z doświadczeń wewnętrznych teoretycznie przyznałem tylko rolę pomocniczą, gdyż noszą one cechę wybitnie subiektywną. W *Prolegomenach* zgodnie z ogółem apologetów katolickich przyznałem też prymat czynnikowi rozumu.

Ks. Prof. Kwiatkowski w zasadzie w swojej *Apologetyce totalnej*, jak zaznaczyłem na wstępie, zajął takie samo stanowisko, ale w praktyce, przeprowadzając wiarogodność chrześcijaństwa i Kościoła, przeszedł na stanowisko psychologii doświadczalnej i filozofii wartościującej. Metody psychologiczno-religijne Autora to stanowisko jego ilustrują, ale same przez się nie mogą wywołać żadnego sprzeciwu. Dobrze się nawet stało, że Autor tę nowoczesną apologetykę doświadczalną w sposób specjalny przedstawił i uwypuklił. Obawy moje i zastrzeżenia, którym dałem tu wyraz, dotyczą podstawowych tez wysuniętych przez Autora, nie psychologicznych i socjologicznych argumentów, o jakich jest mowa w rozdziale o metodzie psychologiczno-religijnej.

Aby jednak moje powyższe zastrzeżenia i obawy nie wydały się wynikiem jakiegoś uprzedzenia czy jednostronności z mej strony, pozwolę sobie jeszcze na tem miejscu zwrócić uwagę na pewne „fenomeny“.

Johann Hessen, profesor filozofii na uniwersytecie w Kolonii, autor dzieła *Wertphilosophie* (Paderborn, Schöningh 1937) swoją *Przedmowę* w tej książce rozpoczyna od stwierdzenia faktu, że w dziedzinie psychologii religii panuje wielki chaos.

Na str. 238 ks. Hessen mówi: „Wartości, jako takie nie są rzeczywistością“. Należą one do dziedziny, którą w przeciwieństwie do rzeczywistości musimy nazwać nierzeczywistą (*irreale Ordnung*). Właśnie w tym leży trudność poznaniowo-krytyczna dla myśli o zakotwiczeniu wartości (*für den Gedanken der Wertverankerung*).

Na str. 244 oddziela wartość i byt, jako dwie całkiem różne dziedziny i dochodzi na str. 246 do wniosku, że dopiero przyjęcie przyczyny bytu i wartości (rzeczywistych wartości) stwarza metafizyczną podstawę wartości i ich urzeczywistnienia. Powołuje się następnie na Kanta, który uznał w Krytyce rozumu praktycznego za konieczne przyjąć wiarę w Boga, jako w rzeczywistość bezwzględną. Powołuje się na teologa protestanckiego Jägera, który w książce *Zur Überwindung des Zweifels* (Tübingen 1906) mówi między innymi: „W całym świecie zewnętrznym nie istnieje ani dobre ani złe, ani piękne ani brzydkie, ani szlachetne ani ordynarne, ani prawdziwe ani nieprawdziwe. To wszystko wogóle nie istnieje, jeśli niema osoby. Człowiek dopiero stwarza te wartości“. Autor dochodzi w dalszym ciągu do wniosku, że podobnie w świecie całym musi istnieć jakieś serce, podobne do życia osobowego. „Dlaczego — woła pod koniec ustępu — nie mielibyśmy tej wielkiej tajemnicy, o jakiej mówimy i z której rodzi się w nas to, co jest najlepsze, nie dać jakiegoś imienia? Nazywamy ją Bogiem“.

Czy jednak ten Bóg, *ein Weltgrund*, rzeczywiście istnieje?

U Kanta był on tylko postulatem, u Jägera podobnie: ale i u Hessena jest tylko postulatem. Ks. Hessen pojmuje zasadę przyczynowości po swojemu. Jego zdaniem z tej zasady istnienie Boga wypływa tylko jako postulat, podobnie, jak z poczucia i potrzeby jedności w świecie wynika istnienie Boga jako postulat. Chce więc dowód z przyczynowości uzupełnić dowodem z filozofii wartości: czy nie jest to błędne koło? Stąd też rozumem, dlaczego ks. Skibniewski, który ks. Hessena zna osobiście i z nim w obronie zasady przyczynowości polemizował, uważa filozofię jego za mętną i niebezpieczną. Dlatego słusznie przypuszcza w Zakończeniu ks. Hessen (str. 260), że ściśli neotomiści nie przebaczą mu jego filozofii wartości.

Wspominam o konkluzjach tego głównego, jak się zdaje, przedstawiciela filozofii wartości w obozie katolickim, aby okazać, jak ta filozofia jest niepewną, jak prowadzić musi do sceptycyzmu, jak konieczną jest w apologetyce i w filozofii katolickiej filozofia budująca prawdę na logice i metafizyce. Apologetyka katolicka musi być budowana na logice i na historii, nie na filozofii wartości.

Słówek jeszcze o samym Pascalu.

Pascal jest wielką postacią w dziejach myśli ludzkiej. Dziśejsza apologetyka wewnętrzna ciągle do niego wraca i sam także ks. Prof. Kwiatkowski we wszystkich swoich ustępach o metodach psychologiczno-religijnych o nim mówi, a w szczególności poświęca mu rozdział o metodzie „wewnętrznej“. Bogata jest literatura naukowa o Pascalu, autorze *Pensées*. Z jego „Myśli“ może najbardziej jest charakterystyczną i najczęściej może dziś cytowaną myśl 277 i 278: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna“. „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu“. Podobny jest jego ustęp 248: „Wiara jest czymś różnym od dowodu: jedno jest ludzkiem, drugie jest darem Boga. Tę to wiarę Bóg sam kładzie w serca, a dowód jest często jej narzędziem“.

Z tych miejsc z *Myśli* łatwo poznać, że Pascal, wielki Pascal, genialny umysł i potężny rozum, rozum stawia na dalszym planie, a na czoło w poznaniu Boga wysuwa serce. Serce oznacza u Pascala uczucie, jakby instynkt. To stanowisko w dużej mierze antyintelektualistyczne wywołało zaraz wówczas ostrą krytykę ze strony pewnego teologa francuskiego, gdyż stało w sprzeczności ze stanowiskiem tradycyjnej teologii katolickiej.

Czym wytłumaczyć to stanowisko Pascala?

Ks. Malvy T. J. w broszurze *Pascal et le problème de la croyance* (Paris, Beauchesne 1923) zajmuje się tym pytaniem i stwierdza, że stanowisko Pascala należy tłumaczyć naprzód osobistymi przeżyciami, a następnie wpływami jansenistów z *Porte Royale*. Janseniści podobnie, jak protestantyzm, pesymistycznie oceniali naturę człowieka po grzechu pierworodnym. Wszystko przypisywali więc łasce boskiej.

Pascal przeżywał w tym czasie stany mistyczne, stąd mówił też o objawianiu się Boga przez łaskę w sercu człowieka. „Oczywistość mistyczna, oto nazwa, jaka najbardziej odpowiada tej wierze bez rozumowania, przez bezpośrednie odczuwanie Boga, w czym Pascal upatrywał stan wierzącego idealny, jeśli nie stały“ (str. 86). Teologicznie — zaznacza jeszcze ks. Malvy — stanowisko Pascala z tego okresu jansenistycznego zbliżało się do teologii Lutera, który mówił o natchnieniu indywidualnym, o objawianiu się Boga bezpośrednio poszczególnym duszom (str. 88).

Pascal upokarzał się przed Bogiem, aby stać się godnym łaski wiary. To stanowisko subiektywnie jest bardzo piękne, ale obniżanie praw rozumu mogło prowadzić do sceptycyzmu, co mu też współczesny ks. de Villars zarzuca.

Jedną więcej przestroga, aby w apologetyce trzymać prymat rozumu, nie woli i uczuć. O prawdzie religijnej ma rozstrzygać logika i historia, nie psychologia doświadczalna. Natu-

ralnie mówimy o apologetyce naukowej i teoretycznej, nie o subiektywnych procesach powrotu do Boga.

Co do ilości metod psychologiczno-religijnych, pozwoliłbym sobie jeszcze na uwagę, że możnaby tych 5 dróg proponowanych przez ks. Prof. Kwiatkowskiego sprowadzić do trzech, ale należy szanować indywidualność Autora.

Parę słów jeszcze odnośnie do kategorii metody historyczno-krytycznej.

Są tu dwie metody: historyczno-porównawcza i historyczno-fenomenologiczna. Pierwsza operuje analogiami z historii religii, broni transcendencji chrześcijaństwa wobec innych religii w pochodzie wieków; druga ma przedstawić genezę chrześcijaństwa i Kościoła w świetle źródeł i tą drogą historyczną wykazać boskość naszej religii.

Zdaje mi się, że metoda eklezjologiczna, którą Autor poniekąd słusznie nazywa empiryczną, nie podpada pod kategorię historyczno-krytyczną; ale nie możnaby jej również sprowadzić do kategorii metody psychologicznej. Możliwe zatem z tej metody zrobić jakąś metodę osobną. Jest ona jednak przeprowadzona dobrze, streszcza mianowicie wywody ks. kard. Dechamps'a i jego b. sekretarza ks. Didiota.

Metoda „biblijna“ jest przedstawiona może za pobieżnie, ale materiał ten był już częściowo omówionym w tomie I, albowiem układ dzieła jest taki, że niektóre rzeczy w części I o przedmiocie i w części II o metodach powtarzają się, choć Autor starał się o to, aby w tych paralelnych paragrafach nie powtarzały się te same fakty.

Niejasnym mi jest jednak ustęp na str. 138 cz. II o eklezjologii do XVI wieku, jakoby wtenczas mówiono systematycznie o wszystkich sprawdzianach (*notae Ecclesiae*). Ta część obrony autentyczności Kościoła katolickiego poczęła się rozwijać dopiero w walce przeciw protestantom.

Nie wspomniano przytem w tym paragrafie o biskupach, a przecież należą oni do podstawowych części w ustroju Kościoła.

Należy wspomnieć, że Autor na str. 149 cz. II. w dopisku obszerniejszym informuje o dyskusji na temat aktualności i siły przekonywującej dowodu *ex notis Ecclesiae*. Zdania są podzielone, mimoto nie wolno tego rozdziału w Eklezjologii pomijać.

Metoda „historyczno-fenomenologiczna“ zajmuje się cudem, jako sprawdzianem nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Jest to zatem jedna z metod, jakimi może się posługiwać apologetyka. Ale dlaczego następne metody „biblijna“ i „eklezjologiczna“ są oznaczone w stosunku do „fenomenologicznej“ przez a) i b), jak gdyby owe dwie dalsze metody zawierały się w metodzie historyczno-fenomenologicznej? Wszystkie trzy metody w obecnym układzie książki winne być uważane za współrzędne

i oznaczone literami *a*), *b*) i *c*). Jeśli zaś Autor chciał metodę biblijną czyli genetyczną i eklezjologiczną czyli empiryczną traktować *per modum miraculi*, to należało to w jakiś sposób w książce zaznaczyć.

W rozdziale o cudzie przy rozróżnianiu poznania religijnego i naukowego (II. 123) nie można tylko tego ostatniego uważać za zagadnienie logiki. Logika musi być w jednym i drugim poznawaniu. Poznawanie bez zachowania praw logiki nie miałoby żadnego znaczenia. Poruszyłem jednak tę wątpliwość, jak i drugą odnośnie do zagadnienia determinizmu (str. II. 124), już wyżej. Tutaj dodam jeszcze jedną niejasność odnośnie do używania pojęcia „transcendentny“ na str. II. 128, gdzie użyto tego wyrazu w przeciwstawieniu do „cudu“ w znaczeniu *portentum, praeternaturale*, ale z reguły oznacza ten termin cud.

Metoda historyczno-religijna jest potraktowana obszernie i podaje szereg zagadnień nawet szczegółowych, które mogłyby być omawiane z pożytkiem przy dogmatach poszczególnych. Ale i tutaj są one dopuszczalne. Autor przez porównywanie analogicznych, zbliżonych więc do siebie zewnętrznie zjawisk w historii religii pogańskich, stara się wykazać wyjątkowy i nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa. Poddaje w tym celu analizie ideę monoteistyczną, chrystologiczną i ideę Trójcy chrześcijańskiej. W rozdziale o idei chrystologicznej zwraca uwagę na kult cesarów w czasie *imperium Romanum*, na ideę partogenezy (idzie Autorowi w szczególności o ideę poczęcia dziewiczego (II. 99), winien więc tu być użytym termin *partenogenezy*) i na ideę soteriologiczną.

Cezarom państwo rzymskie oddaje cześć boską, zowie ich *kyriosami, soterami*, nawet bogami, a niektórzy historycy pierwotnego chrześcijaństwa pragnęliby z kultu religijnego, oddawanego cesarom, wyprowadzać początek kultu Chrystusa. Autor słusznie podkreśla charakter polityczny tego kultu i wyróżnia go od kultu religijnego, oddawanego Chrystusowi. Ale nie ma racji, gdy kult cesarów pojmuje jako tylko polityczny. Był on także religijnym, dlatego staruszek Polikarp tak nieugięcie wzbierał się powiedzieć *Domine Caesar*, choć prokonsul Heród tłumaczył mu łagodnie i dobrotliwie: „Cóż to złego w tem, jeśli kto powie, Panem jest cesarz, a potem składa ofiarę“. Odpowiedział Polikarp: Nie zrobię tego, co mi radzicie (Euzebiusz: Historia Kościoła IV. cap. 15).

Oddawano cześć boską jako synom boga faraonom egipskim, oddawano podobną cześć także innym starożytnym władcom Wschodu, Sargona Starego przedstawiano już z rogami na tiarze jako odznakę bóstwa. Byli nazywani bogami władcy Egiptu i Syrii, wyraźnie *deoí*. Ze Wschodu ten kult religijny przyszedł do Rzymu.

Początek czci Chrystusa nie ma nic wspólnego z czcią oddawaną cesarzom, ale nie można kultowi cesarów odmawiać charakteru także religijnego.

„Soter“ bywał niekiedy tytułem dawanym np. niektórym Ptolemeuszom w Egipcie w uznaniu ich zasług: ale ten sam tytuł dawano też bogom i półbogom, dlatego i ten tytuł zawierał wiele z charakteru religijnego. Mógł rzeczywiście nie mieć charakteru specjalnie moralnego, mimo to mógł mieć charakter religijny. Asklepios, bóg zdrowia, był nazywany Soterem, jako bóg uzdrawiający, nie jako święty lub stróż moralności.

Przy idei zbawiciela należy ze stanowiska apologetyki podkreślać w sposób szczególniejszy nie niereligijny rzekomo charakter tej nazwy, ale odrębny charakter religijny tej nazwy. Soter przy Chrystusie oznacza Jego charakter Odkupiciela, Redemptoris, przez śmierć krzyżową. Tej idei nie spotykam w żadnej religii pogańskiej. Jak to podkreśliłem za ks. Lagrangem w artykule moim w *Przegl. Biblijnym*: Lagrange jako apologeta i historyk religii (1938), tylko przez dowolną interpretację chrześcijańską pewnych zjawisk w świecie hellenistycznym chce się widzieć analogię z Chrystusem w Attisie, Heraklesie, czy Dionizosie nawet z misterii Orfickich. Może niektórych bałamuci fakt, że nawet na Tygodniach etnologii religijnej, urządzanych przez ks. W. Schmidta, była mowa o „Heilbringer“ w pogaństwie, że obchodziło się śmierć pewnych bóstw w misteriach hellenistycznych i wyglądało się od tych bóstw zbawienia bliżej nieokreślonego. Moim zdaniem nie ma w mitach hellenistycznych czy innych śladów pierwotnego objawienia o przyszłym Mesjaszu i niema w świecie pogańskim wyobrażeń o ofiarowaniu się jakiegoś boga na odkupienie ludzi od grzechów. Niema też w świecie pogańskim tradycyj o grzechu pierwotnym, choć jest wyraźna tradycja o utracie raju pierwotnego. Pewne analogie z chrześcijaństwem w misteriach hellenistycznych mogą być późniejszego pochodzenia chrześcijańskiego lub chrześcijańskiej interpretacji ze strony pisarzy chrześcijańskich. „Heilbringer“ oznacza raczej dawcę łask, a nie odkupiciela.

Nie piszę się na zdanie ks. prof. Kwiatkowskiego, jakoby całkiem upadła hipoteza plagiatu w pogaństwie przez zapożyczenie się z chrześcijaństwa (II, 113). W artykule moim *In aeternum renatus* (Księga Pamiątkowa ku czci prof. Balzera), starałem się wykazać, że ta formuła w pewnym napisie z IV wieku na pomniku pewnego czciciela Mitry w związku z poddaniem się jego taurobolium, jest pochodzenia chrześcijańskiego. Może to samo można powiedzieć o formule przekazanej nam przez Firmikusa: „Ufajcie wtajemniczeni boga zbawionego, albowiem przyjdzie na nas wybawienie z trudów“. Cumont przyjmuje, że witanie Mitry przez pasterzy jest zapożyczony z chrześcijaństwa.

Staram się wykazać w pracy mojej *Eschatologia irańska a biblijna*, że z chrześcijaństwa i z żydostwa pochodzi wiara irańska w przyszłego mesjasza Saoszyanta i w zmartwychwstanie ciał.

Upadło oczywiście tłumaczenie analogii przez interwencję złych duchów, którzy, jak przyjmował św. Justyn, jeden rzeczywiście z pierwszych apologetów, wykradali te rzeczy z prorocत्व mesjańskich Star. Zakonu, ale nie upadło zagadnienie wpływów chrześcijaństwa na świat pogański.

O Synu Człowieczym i Gayomardzie mówię w moim artykule o 70 tygodniach Daniela i w *Eschatologii irańskiej*. Przeciw podsuwaniu wyobrażeniom pogańskim z okresu hellenistycznego myśli chrześcijańskich, wypowiadam się w artykułach moich *Hellenizm a chrześcijaństwo* (Ateneum Kapł. 1938) i w *Lagrange jako apologeta i historyk religii* (Przeł. Biblijny 1938).

Na str. II, 104 Autor mówi o „powtórnej walce Mitry, która skończy się obdarzaniem ludzi życiem nieśmiertelnym“ i zapewne na podstawie tego mówi dalej, że czyn Mitry zbliża się poniekąd do soteriologii chrześcijańskiej.

Wzmiankę o tej drugiej walce Mitry przy końcu świata Autor uczynił, jak przypuszczam, na podstawie referatu ks. Van Crombrugge'ego z Tygodnia etnologii religijnej w r. 1922 w Tilburgu. Crombrugge powtórzył to, jak sam to zaznacza, za Cumontem, Cumont zaś w *Misteriach Mitry* podaje te rzeczy na podstawie pewnego ustępu z księgi Bundehisz.

Prof. Cumont, gdy idzie o religię Mitry, jest wielką powagą i słusznie mówi prof. Haas, że kto pisze dziś o Mitrze, opiera się na Cumontcie (*Die Religion des Mithra*, str. III. *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1930). Ale Cumont eschatologii w kulcie Mitry nie znalazł na pomnikach, lecz skonstruował ją, jak i mit o Czasie, na podstawie źródeł irańskich. Wyraźnie to sam zaznacza, jeśli idzie o ową drugą walkę z bykiem przy końcu świata (*Mysterien des Mithra*, przekład Gehrich-Latte, Leipzig, Teubner 1923, str. 132 w dopisku ad 1). Otóż w 30 rozdz. Bundehisz nic nie ma o Mitrze i nie wiadomo wcale, czy wolno do niego stosować ten rozdział i czy idzie tu o ofiarę z byka dla zbawienia ludzi. Wzmianka więc o ofierze z byka przy końcu świata w religii Mitry jest bardzo niepewną.

Nie wiadomo również, czy w III wieku w państwie Rzymskim wśród czcicieli Mitry mówiono o wiecznym Czasie, który podług mitu miał być ojcem braci bliźniaczych Ahurymazdy i Angramanyu, gdyż w tym czasie kult Mitry przeszedł przez religię babilońską, złą się z bogiem-Słońcem, stał się bóstwem solarnym i stary mit o Czasie mógł tu stracić wszelkie znaczenie. To co tu podaje Cumont, jest znowu tylko jego domysłem.



Wiedzieć należy w każdym razie, że żywotność kultu Mitry nie kończyła się na III wieku, gdyż mamy liczne pomniki jego czcicieli właśnie z wieku dopiero IV po Chr., i to nie tylko sławny tekst dedykacyjny Dioklecjana z r. 307 z Cornuntum: *Mithrae Soli Invicto Fautori imperii sui*, ale także liczne teksty na pomnikach osób prywatnych jeszcze z połowy IV wieku.

Pisze ks. prof. Kw. na str. 102 o misteriach Osirisa, że są stosunkowo najlepiej udokumentowane. Tak jest, jeśli idzie o te misteria w starożytnym Egipcie i to właśnie wykazuje referat Junkera, na który się Autor powołuje. Ale w okresie hellenistycznym i poza Egiptem misteria Osirisa zostały całkiem przyćmione przez błyskotliwy kult egipskiej Izidy, o której Autor nie wspomina, choć jej świątynie po dziś dzień pokazują w odkopanych Pompei i Herkulanum. Mamy wspaniały opis procesji na cześć Izidy w Kendrach i opis wtajemniczenia się w jej misteria w *Metamorfozach* Apulejusza (por. moje *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych*, str. 5, 8, 10, 73). O Osirisie tu prawie nic.

Na str. 94 Autor mówiąc o monoteizmie i nazwie Boga „Ojciec“, pisze: „Ten zwrot obrazowy pochodzi według dość prawdopodobnego zdania Schmidta z personifikacji pierwotnego altruizmu rodzinnego, gdzie *pater familias* był najwyższą i najbardziej szanowaną osobistością“. Powołuje się w tym miejscu Autor na Prümma, *Der christliche Glaube u. die altheidnische Welt*, tom I, str. 92, Leipzig, Hegner 1935. Ks. Prümme w zupełności polega na wywodach ks. W. Schmidta. Otóż cytowane zdanie Autora należy nieco stonować w duchu samego ks. Schmidta i Prümma, który za nim idzie.

Prümme dosłownie cytuje Schmidta, a ks. Schmidt zupełnie nic nie mówi o personifikacji pierwotnego altruizmu rodzinnego, bo toby nas prowadziło do socjologicznej teorii Durkheima, którą zwalczamy, i nie mówi o władzy ojca *patris familias* u Rzymian. Ks. Schmidt ma na względzie raczej skromną biedną rodzinę pierwotną, kiedy nie było jeszcze żadnej innej wyższej organizacji społecznej na świecie i kiedy obrazy można było brać tylko z życia tej rodziny. Otóż w owych czasach ta osobistość Boża, której człowiek pierwotny przypisywał stworzenie świata i siebie, przedstawiała mu się także na podobieństwo ojca w rodzinie, jedynej wówczas władzy na świecie. O takim właśnie spotkaniu idei Boga z altruizmem społecznym wspomina ks. Schmidt. Kładzie on nacisk na poznawanie Boga na podstawie logicznego i przyczynowego wnioskowania jako Osoby konkretnej, będącej nad światem i stwórcą świata.

Skoro jesteśmy przy historii religii, wypada zwrócić uwagę na pewne omyłki. Na str. I, 41 podano imię boga babilońskiego Tamis, a ma być Tamuz. Na str. II, 117 mamy Plutarcha, a ma

być Plotyn, bo tylko do Plotyna mogą się odnosić podane tam daty. Na str. II, 100 jest mowa o narodzeniu Zaratustry (ze spermy), a to się może odnosić jedynie do jego synów mitycznych. Na str. II, 103 jest mowa o walce Busirisa z Horusem. Busiris jest miastem w Dolnym Egipcie, nie królem. Horus walczył przeciw Setowi, mówi to i referat Junkera. Na str. III, 118—119 przy konkluzjach z tego rozdziału jest napisane o religii chrześcijańskiej, że jest religią bez analogii historycznych czyli jest religią transcendentną. To „czyli“ jest tu niedopuszczalne, jako zanadto wielki skrót myśli. Tu potrzeba coś jeszcze dodać, że np. ta wyjątkowość religii chrześcijańskiej nie da się w sposób naturalny wyjaśnić, musi się zatem przyjąć, że jest religią transcendentną. Na str. II, 113 Autor mówi o pierwszych apologetach chrześcijaństwa, a podaje w nawiasie imiona Klemensa Aleks., Tertuliana, św. Augustyna. Tymczasem pierwszymi apologetami, i to głośnymi w chrześcijaństwie, byli św. Justyn i Atenagoras, a byli jeszcze inni przed nimi, ale mniej głośni. Na str. II, 154 mówi Autor, że „buddyzm i islamizm liczą o wiele więcej wyznawców niż katolicyzm“. Tak nie jest. Mahometan liczy się coś ponad 200 milionów, znacznie mniej niż katolików; z buddystami rzecz niejasna. Niektórzy liczą ich aż do 400 milionów, ale niektórzy tylko około 40 milionów, gdyż nie wiadomo, czy zaliczać do nich Japończyków i Chińczyków.

Zwróciłbym wreszcie uwagę jeszcze na to, że zbyt wiele w tym dziele ks. Kw. spotykamy wyrazów obcych, tam nawet, gdzie łatwoby je można zastąpić wyrazami polskimi. Nie harmonizuje to z prostotą i naturalnością. Również żałował Autor na niektórych stronicach przecinków, tak że zdania przyczynowe i inne nie są nimi oddzielone (np. II, 39, 69 i inne).

O *praeambula fidei*, którym Autor odmówił miejsca w swojej Apologetyce totalnej, należałoby jeszcze parę słów powiedzieć. Powiem przynajmniej tyle, że należę do tych, którzy nie rozumieją w czasach dzisiejszych apologetyki bez *praeambula fidei*. Rację podałem w studium o Apologetyce w ostatnich 60 latach.

W uwagach moich, poświęconych I tomowi Apol. tot., jakie ogłosiła Nowa Książka w r. 1937, wytknąłem, że Autor prawie całkiem pominął naszą polską literaturę apologetyczną. Ja w moich Prolegomenach starałem się tę literaturę, o ile wówczas mogłem, zebrać, bo uważałem, że jest moim obowiązkiem poznać i przedstawić to, co jest u nas wartościowego, jakkolwiek ze względu na brak wystarczających pomocy bibliograficznych napotykałem na trudności. Ks. Kwiatkowski jest widocznie innego zdania.

System podawania w dopiskach tytułów źródeł i dzieł cytowanych może być rzeczą dowolną. System użyty przez Autora

jest systemem pod względem ekonomicznym dobry, ale utrudnia orientację czytelnika i kontrolowanie tych dopisków.

Kończę na tym moje spostrzeżenia. Są one dość obszerne, ale dlatego właśnie poświęciłem tej pracy ks. prof. Kwiatkowskiego obszerniejsze uwagi, ponieważ do samej tej pracy przywiązuję wielką wagę; uważam ją bowiem w naszej literaturze apologetycznej za pierwszą w swoim rodzaju i dlatego dyskusja obszerniejsza była tu wskazana.

Podniosłem szereg obaw, zastrzeżeń i pewnych sprostowań, ale to wszystko nie zmniejsza zasługi Autora, iż napisał i ogłosił *Apologetykę totalną*. Dzieło jest owocem wielkiej pracy, przemyślenia i dużego odczytania, świadczy o pracowitości i zdolności Autora. Ale należało wobec pewnych zagadnień zachować więcej ostrożności, aby nie zejść na drogę, która mogłaby nas prowadzić ku mętnym zaułkom myśli.

*Lwów w marcu 1939*

*Ks. Szczepan Szydelski.*