

Ryszard Paciorkowski

Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej

Collectanea Theologica 25/1-2, 10-40

1954

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DISSERTATIONES

RYSZARD PACIORKOWSKI

WEWNĘTRZNA BUDOWA APOLOGETYKI NOWOCZESNEJ

Apologetyka jako nauka żywa rozwija się i doskonali w myśl prawa rozwojowego każdej nauki w kierunku pełnego usamodzielnienia się w zespole nauk pokrewnych tak teologicznych jak religioznawczych. Kontakty apologetyki z teologią sięgają wieku XV, powiązania z naukami religioznawczymi zaistniały dopiero w dobie współczesnej, której religioznawstwo zawdzięcza swą genezę i rozwój. Dla wyświetlenia wewnętrznej budowy apologetyki nowoczesnej, jako nauki samodzielnej i odrębnej od innych nauk, należy zapoznać się z teologiczno-religioznawczym podłożem, na którym ta nauka się opiera.

Chronologicznie najstarsze jest zespolenie apologetyki z teologią, czyli tzw. teologiczne oblicze apologetyki, które do niedawna uchodziło za jedyne i wyłączne. Teologia jako nauka o wierze ma za przedmiot tezy objawione i przez urząd magisterski Kościoła podane do wierzenia (dogmaty). Stąd wynika, że teologia suponuje fakt objawienia, przekazywany przez magisterium Kościoła. Nie należy zaś do niej, jak i do żadnej innej nauki, uzasadnianie tez wyjściowych, czyli jej przedmiotu materialnego. Zadanie to podejmuje apologetyka, która bada w sposób historyczno-krytyczny fakt objawienia i uzależniony od niego fakt magisterium. Zagadnieniem tym zajmowali się

już teologowie pierwszych wieków chrześcijaństwa, ale tylko w sposób fragmentaryczny, uwarunkowany potrzebami chwili. Były to próby i przyczynki, które torowały drogę do powstania apologetyki jako nauki koniecznej dla teologii i od niej wyodrębnionej.

Zasługę usamodzielnienia i wyodrębnienia apologetyki od teologii zarówno pod względem przedmiotowym, jak i metodycznym, przypisać należy Savonaroli. Autor *Triumphus crucis* (1497) pierwszy opracował systematycznie dwie podstawowe dla apologetyki tezy, chrystologiczną i eklezjologiczną, niepowiązane jednak jeszcze ze sobą organicznie i poprzedzone balastem filozoficznym, który zresztą z pewnymi modyfikacjami przetrwał do w. XX ¹⁾. Savonarola, nawiązując do apologetycznej myśli augustyńskiej, zastosował przy opracowaniu materiału, jakim rozporządzał, dwie metody: historyczną przy tezie chrystologicznej a fenomenologiczną przy eklezjologicznej, ujmując Kościół jako zawsze aktualny motyw wiarygodności światopoglądu chrześcijańskiego ²⁾. Wykreśla przy tym w sposób zdecydowany kierunek wyłącznie rozumowy w apologetycznych badaniach nad chrystianizmem w przeciwstawieniu do autorytatywnego, właściwego dla teologii ³⁾.

Dopiero w 130 lat po ukazaniu się apologetyki Savonaroli Hugo Grotius, teolog protestancki, wydziela również tezę chrystologiczną z ujęcia teologicznego (1627). Dalsze etapy na drodze usamodzielniania się apologetyki w stosunku do teologii znaczą takie nazwiska, jak V. Pichlera (1755), a przede wszystkim J. Hoore'a i M. Gerberta (1760), którzy uchodzą za syste-

¹⁾ Por. H. Savonarola, *Triumphus crucis sive de veritate fidei* (wyd. G. Giraud) Parisiis 1852.

²⁾ Zbadanie konkretnie istniejącego faktu chrześcijaństwa stanowi punkt wyjściowy i kluczową pozycję dla apologetyki Savonaroli w myśl zasady: „...*praesentia siquidem praeteritis fidem adstruent manifestam*“. Tamże 34; por. A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, art. w *Etudes* 124 (1910) 491—495.

³⁾ „*Quia ergo rationibus duntaxat disputare contendimus, nullius auctoritati innitemur: atque ita in toto opere progrediemur, ac si nulli hominum quamlibet sapienti, sed soli rationi, ex iis quae videmus et experimur, credendum sit*“. H. Savonarola, dz. cyt. 2.

matyków apologetyki jako nauki odrębnej od teologii¹⁾. Tendencje do zacierania konturów między teologią a apologetyką trwają jednak i do chwili obecnej. Nietórzy autorowie, zwłaszcza podręczników dogmatyki, traktują apologetykę jako część tej dziedziny teologii, tą samą co i w teologii posługując się metodą, inni wprowadzają poprawkę teologiczną do wysuniętej przez sobór watykański zasady: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*²⁾.

Orzeczenie soboru o stosunku rozumu do wiary przyczyniło się do sprecyzowania właściwego stosunku między apologetyką a teologią. Stosunek ten wyraża również nazwa teologii fundamentalnej jako zamienna dla apologetyki. Apologetyka buduje dla teologii fundament w tym sensie, że stwierdza fakty, na których dogmat bezpośrednio się opiera.

Dotychczasowe, jednostronne nastawienie teologiczne apologetyki zostało z początkiem w. XX zrównoważone przez nowy aspekt religioznawczy, który pozwolił oprzeć badania nad rzeczywistością religijną na płaszczyźnie empirycznej. Rozwój tych badań umożliwił apologetyce nawiązanie ścisłego kontaktu z poszczególnymi dziedzinami religioznawstwa i zużytkowanie osiągniętych wyników (religioznawcze oblicze apologetyki).

Rzeczywistość religijna jako rzeczywistość wewnętrzna występuje w formie przeżycia religijnego. Zbadanie tego przeżycia należy do psychologii religii, która na drodze eksperymentu przeprowadza analizę psychicznej rzeczywistości religijnej, wykrywając w niej twór odrębny od wszelkiej innej rzeczywistości psychicznej³⁾. Nowa gałąź psychologii doświadczalnej w swym rozwoju i osiągnięciach poczyniła szybkie postępy. W wyniku przeprowadzonych badań nie można już dzi-

1) Por. A. Langhorst, Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik. art. w Stimmen aus Maria Laach 20 (1881) 468 ns; ks. W. Kwiatkowski, Apologetyka totalna (Warszawskie Studia Teologiczne 13) Warszawa 1937, 1, 10 ns.

2) DBU 1799; por. H. Felder, Apologetica sive theologia fundamentalis, Paderbornae 1920, 14; H. Straubinger, Apologetische Zeitfragen, Paderborn 1925, 38 ns.

3) Por. W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926. 15.

siaj stawiać znaku równości między uczuciem a przeżyciem religijnym, które zostało rozłożone na szereg składowych elementów¹⁾. Otto wykrył w przeżyciu religijnym dwa podstawowe a przeciwstawne sobie kierunkowo uczucia: grozy (*tremendum*) i uroku (*fascinans*). Girgensohn zaś przy możliwie daleko posuniętym uściśleniu metody badań stwierdził, że nie uczucie, lecz idea stanowi element zasadniczy, dynamiczny i kierowniczy w tym przeżyciu. Idea wpływa na wyobrażenia, kształtuje uczucia i kieruje przebiegiem przeżycia religijnego²⁾.

Fakt, że elementem głównym w tym przeżyciu jest idea, a wszelkie inne elementy składowe mają charakter wtórny i pochodny, potwierdza słuszność stanowiska apologetyki nowoczesnej w jej ujęciu totalnym, która cały swój rozległy materiał badawczy systematyzuje w sposób naukowy wokół idei chrystokratycznej jako centralnej w przeżyciu wiary. W świetle badań nowoczesnej psychologii religii idea stanowi element istotny, ale nie wyłączny przeżycia religijnego. Przeżycie to bowiem sprowadza się do jedynej w swoim rodzaju syntezy idei z funkcją jaźniową, dzięki której zostaje nawiązany ścisły kontakt między podmiotem a przedmiotem religijnego doznania³⁾. Religijna funkcja jaźniowa sprawia, że przedmiot jest przeżywany nie tylko jako byt rzeczywisty, *ens realissimum*, ale i transcendentny, całkowicie różny od podmiotu i wszelkiej innej rzeczywistości skończonej⁴⁾. Między podmiotem a przedmiotem religijnego przeżycia występuje związek najbardziej wewnętrzny, analogiczny do tego, jaki zachodzi między obcującymi

¹⁾ Por. tamże 47.

²⁾ Por. R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 47 1931, 5—55; K. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh 1930, 406—412. 436 ns. 465, 565.

³⁾ Por. W. Gruehn, dz. cyt. 43.

⁴⁾ Ujęcie przedmiotu jako bytu rzeczywistego stanowi rys oryginalny w przeżyciu religijnym, który należy do istoty przeżycia, warunkuje jego istnienie i wyodrębnia je od wszelkich innych aktów psychicznych, np. doznań estetycznych, gdzie podmiot jest obojętny na charakter obiektywny przeżywanej treści. Por. M. Scheler, *Das Ewige im Menschen*, Leipzig 1921, 527; W. Gruehn, dz. cyt. 51 ns; M. T. L. Penido, *La conscience religieuse*, Paris 1935, 7 ns.

ze sobą osobami. Nawiązanie żywego, wewnętrznego stosunku między „ja” i przedmiotem prowadzi do przyswojenia przeżywanej rzeczywistości, która dla jednostki staje się wartością najwyższą o charakterze normatywnym, *sacrum* ¹⁾).

Tu ma miejsce tzw. rys apologetyczny w przeżyciu religijnym, który wykrywa psychologia religii, a którego przejawy stwierdza codzienne doświadczenie, ponieważ każdy pragnie, by wyznawana przez niego religia była prawdziwa ²⁾). Ten rys charakterystyczny w przeżyciu religijnym tworzy podłoże genetyczne dla konkretnych apologii i prowadzi do apologetyki naukowej, która bada ich wartość od strony ściśle krytycznej. Budowa zaś syntetyczna przeżycia religijnego, wykryta przez psychologię religii, daje podstawę psychologiczną dla apologetyki totalnej do zorganizowania w jedną całość materiału badawczego, który dotychczas ujmowały częściowo zarówno apologetyka intelektualistyczna jak i woluntarystyczna. Przeżycie religijne bowiem występuje z jednej strony jako najgłębsza i najbardziej wewnętrzna ze wszystkich funkcja jaźniowa, obejmująca całą osobowość człowieka, z drugiej zaś jako organiczna jedność idei i jaźni ³⁾). W oparciu o tę jednolitą budowę charakteryzującą każde przeżycie religijne apologetyka totalna ujmuje również w sposób jednolity przeżycie wiary chrześcijańskiej ⁴⁾).

Dane psychologii religii, z których korzysta apologetyka nowoczesna, zostały wzbogacone osiągnięciami historii religii. Rzeczywistość religijna bowiem jest nie tylko prze-

¹⁾ Por. W. Gruehn, dz. cyt. 48; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*. Regensburg 1938, 15.

²⁾ Por. G. Wunderle, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie*, Eichstätt 1915, 50 ns.

³⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, *Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontologiczną i intencjonalną) przeżycia religijnego*, art. w *Polonia Sacra* 3 (1952) 225—228.

⁴⁾ Por. określenie wiary nadprzyrodzonej podane przez św. Tomazsa: „*Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*“. II—II q. 2 a. 9 in corp. (TSH 8, 37) i definicję soboru watykańskiego, *De fide* 3 (DBU 1789).

zyciem, ale i faktem, który uzewnętrznia się w formie wierzeń, praktyk moralnych i kultu. Zbadaniem tego zewnętrznego aspektu rzeczywistości religijnej, czyli tzw. faktów religijnych, zajmuje się historia religii. Zawdzięcza ona swe powstanie Max Müllerowi, który zorganizował tę gałąź religioznawstwa a w przeprowadzanych badaniach porównawczych zastosował metodę filologiczną. Nowa nauka przeszła fazy rozwoju, zmieniając metodę i uściślając badania (kierunek filologiczny, antropologiczny, historyczny, historyczno-porównawczy). W początkowej fazie była pod przemożnym wpływem tendencji ewolucjonistycznych, które upatrywały w religii wytwór wyłącznie psychicznego rozwoju człowieka oraz czynników zewnętrznych (środowiska, klimatu i epoki), nie zaś twór oryginalny. Wyprowadzano przy tym wnioski o genetycznej zależności między religiami na podstawie dostrzeżonych ogólnych podobieństw w kodeksie wierzeniowym, moralnym lub przejawach kultu religijnego. W świetle osiągnięć tak zorganizowanej porównawczej historii religii apologetyka pozbawiona była nie tyle samej problematyki religijnej, ile raczej jej pozytywnego rozwiązania.

Dzięki zasadniczym przeobrażeniom, jakim uległa nowoczesna historia religii przez wydzielenie elementu filozoficznego z metod badawczych, osiągnięto trwałe wyniki w tej dziedzinie religioznawstwa i rozwiązano w sensie pozytywnym zagadnienie stosunku historii religii do apologetyki. Przełomowym był tu rok 1908, w którym na kongresie historii religii w Oksfordzie ustalono zasadnicze wytyczne badań na tym odcinku nauk religioznawczych w oparciu o metodę ściśle historyczną. Wytyczne precyzowały trzy etapy zainteresowań nowej nauki: hierografię (rejestrowanie i opis) obserwowanych faktów, hierologię, czyli ich klasyfikację i interpretację oraz hierozofię, czyli wartościowanie tak opracowanego materiału.

W dalszym stadium systematyzacji zbudowanej na nowych podstawach historii religii Pinard de la Boullaye w znanej monografii temu zagadnieniu poświęconej wysunął główne

zasady metodologiczne dla historyków religii ¹⁾. Zasady te są następujące: pierwszeństwa, jedności organicznej, jednostajności, oryginalności i transcendencji.

Zasada pierwszeństwa głosi, że w każdym dziele ludzkim idea, która to dzieło inspiruje, a nie zewnętrzna strona czynności stanowi element główny i zasadniczy. Stąd i akt religijny określa nie jego budowa zewnętrzna, lecz element wewnętrzny, idea. Zasada ta pozwala właściwie sklasyfikować szereg przejawów kultu religijnego, zewnętrznie zbieżnych, a w istocie zasadniczo odmiennych ze względu na specyficzny charakter motywu poszczególnych czynności sakralnych, np. ryt komunijny w inicjacji mitriackiej, czy misteriach dionizyjskich a w chrystianizmie ²⁾. Zasadę pierwszeństwa uzupełnia zasada jedności organicznej w następującym sformułowaniu: w całości organicznej, czy to fizycznej (żywy organizm), czy moralnej (kodeks dogmatyczny, ascetyczny, liturgiczny lub prawny) każda z poszczególnych części winna być ujmowana w związku z całością. Nie można bowiem kawałkować zorganizowanej wewnętrznie całości organicznej, zniekształcając badaną rzeczywistość ³⁾.

Przy zestawianiu poszczególnych systemów religijnych przez poznanie idei w związku z całością, w wypadku podobieństwa może mieć zastosowanie zasada jednostajności lub zależności. Podobieństwa w podstawowych ideach religijnych czy praktykach kultu wskazują tylko na identyczność natury ludzkiej we wszystkich czasach i miejscach. Tak długo zasada ta obowiązuje jak długo nie zostaną wykryte specyficzne rysy w ideach religijnych ⁴⁾. Wtedy ma zastosowanie zasada zależności. Między ideami czy rytami zachodzi stosunek genetyczny, gdy treść ogólna danej idei (rytu) jest zindywidualizowana do tego

¹⁾ Por. H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* (1922) Paris⁵ 1929.

²⁾ Por. tamże 2, 59—62.

³⁾ Por. tamże 62 ns.; J. Wach, *La sociologie de la religion*, rozprawa w pracy zbiorowej. *Les grands problèmes de la sociologie (La sociologie au XXe siècle 1)* Paris 1947, 428.

⁴⁾ Por. H. Pinard de la Boullaye, dr. cyt. 69 ns.

stopnia przez rysy specyficzne, iż w zespole tych rysów powstać ona mogła tylko w tym jednym wypadku. Tak np. idea Stwórcy i Opiekuna świata jest zbyt ogólna, by dawała podstawę do wniosku o stosunku zależności poszczególnych systemów wierzeniowych, natomiast idea siedmiu dni stworzenia, wspólna Biblii i wierzeniom szczepu Bantu przez swój rys specyficzny wskazuje na taką zależność ¹⁾).

Porównanie systemów wierzeniowych wyświetla nie tylko podobieństwa, ale i różnice. Tu ma zastosowanie zasada oryginalności, która bada stopień różnicy między poszczególnymi ideami religijnymi i ustala ich specyficzny charakter nie w sensie nowości absolutnej, ale nowego niespotykanego ujęcia ²⁾. Zagadnienie oryginalności systemu wierzeniowego prowadzi do zbadania jego transcendencji. Zasada, którą stosuje porównawcza historia religii przy rozwiązywaniu tego zagadnienia, ustala, czy dany system wierzeniowy jest oryginalny w tym stopniu, że przewyższa swoją treścią wszystkie znane nam systemy wierzeniowe ³⁾.

W świetle powyższych zasad metodologicznych historia porównawcza religii stwierdza charakter oryginalny i transcendentny religii chrześcijańskiej. Wyniki te prowadzą do dalszych zagadnień, które wchodzi już bezpośrednio do zakresu badań apologetyki nad wartością obiektywną ustalonych przez porównawczą historię religii faktów ⁴⁾.

Rzeczywistość religijna nie ogranicza się jednak do samych faktów historycznych, lecz sięga również faktów kulturowych, które przejawiają się w kulturze duchowej istniejących jeszcze dotąd najstarszych szczepów ludzkości. Faktami tymi

¹⁾ Por. tamże 71 nss.

²⁾ Por. tamże 74 ns.

³⁾ Por. tamże 80 ns.

⁴⁾ Por. dwa ostatnie zbiorowe opracowania historii religii. Jedno, M. Gorce — R. Mortier, *Histoire générale des religions*, Paris 1947 ns (4 tomy), popularyzujące dawniejsze poglądy ewolucjonistyczne, drugie zaś F. König, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Wien 1951 (3 tomy), uwzględniające najnowsze osiągnięcia metodologiczne w tej dziedzinie.

zajmuje się etnologia, rozwijając swoje badania w dwóch kierunkach: ewolucjonistycznym jako dawniejszym i historyczno-kulturowym jako najnowszym.

Ewolucjonistyczna etnologia w. XIX wykreślała schemat rozwoju psychiki człowieka na odcinku życia religijnego w skali od ateizmu do monoteizmu. Warianty w ustalaniu tych etapów nie były istotne (fetyszyzm, animizm, totemizm czy magizm pierwotną formą wierzeń praczłowieka). Dla uzasadnienia sugestywnej tezy o religijnym rozwoju ludzkości powoływano się na dotychczasowe badania etnologiczne wśród ludów pierwotnych a jako klasyczny szczep areligijny wymieniano za Darwinem Yamanów, mieszkańców Ziemi Ognistej. Pierwszy Lang, dotychczasowy zwolennik animizmu i uczeń słynnego pioniera ewolucjonizmu, Taylora, zakwestionował wartość naukową przyjętej powszechnie teorii i metody, która odwoływała się do faktów, nieściśle sprawdzonych i zbyt pośpiesznie uogólnionych. Jednocześnie wysunął Lang tradycyjną tezę o pierwotnym monoteizmie, popartą bogatym materiałem etnologicznym¹⁾. W tym samym czasie prof. historii religii w Brukseli, d'Aviella, opracował zagadnienie stosunku prehistorii do etnologii, wskazując na zbieżność kultury materialnej współczesnych ludów pierwotnych z kulturą człowieka prehistorii, rekonstruowanej na podstawie dostępnych nam wykopalisk.

Podjmując tezę Langa i nawiązując do wniosków d'Aviella, słynny lingwista i etnolog, W. Schmidt, przystąpił wspólnie z Gräbnerem, prof. Uniwersytetu w Bonn, do zastosowania w badaniach etnologicznych metody historyczno-kulturowej²⁾. Metoda ta pozwoliła wyodrębnić kultury późniejsze od wcześniejszych i ustalić kręgi kulturowe, zamykające w sobie najstarsze etnologicznie ludy świata. Zahamowane w swym hi-

¹⁾ Por. A. Brunner, Vom Gottesglauben primitiver Völker, art. w *Stimmen der Zeit* 2 (1950 ns) 94.

²⁾ Por. W. Schmidt, Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée, art. w *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 5 (1911) 46—74.

storycznym rozwoju skamieniałe warstwy kultury uobecniły niejako uczonym zamierzchły okres prądziejów ludzkości, do którego docierano dotąd poprzez fragmenty wykopalisk. Etnologia dopomogła prehistorii w zbliżeniu do psychiki praczołwieka i jego kultury nie tylko materialnej, ale i duchowej a zwłaszcza najsubtelniejszego przejawu tej kultury, religii ¹⁾. Prowadzone od lat blisko 50 badania nad religią ludów pierwotnych w najodleglejszych zakątkach naszego globu przez fachowych etnologów, na czele z W. Schmidtem i jego szkołą (Gusinde, Koppers, Schebesta, Lebzelter, Schumacher i inni), doprowadziły do doniosłych wyników. Teza o pierwotnym monoteizmie została uzasadniona obszernym materiałem doświadczalnym, który stale narasta i potwierdza słusność metody, jaką stosuje nowoczesna etnologia religii ²⁾.

Studia nad materiałem badawczym są prowadzone według ścisłych wymagań nauki. Charakterystyczną ilustrację sumiennosci tych badań stanowi eksperyment ze szczepem Yamana, zamieszkującym Ziemię Ognistą ³⁾. Szczep ten, który Darwin uznał za pozbawiony pojęć i przeżyć religijnych, został uratowany dla nauki w ostatnim niemal momencie swego istnienia. W r. 1880 liczył on około 2000 członków, podczas gdy w 1920, tj. w roku etnologicznej wyprawy M. Gusindego, zaledwie stu.

¹⁾ Por. W. Koppers, *Urmensch und Urreligion*, Olten 1946, 128 ns; *Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie*, rozprawa w publikacji, *Kultur und Sprache* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 9) Wien 1952, 25—28.

²⁾ Por. W. Koppers, *Primitive Man and His World Picture*, tłum. E. Raybould, London — New York 1952, 131; „Es unterliegt nunmehr keinem Zweifel, dass W. Schmidt die zuerst von dem positivisten Comte aufgestellte einfache Entwicklungsreihe: Fetischismus — Polytheismus — Monotheismus, oder diejenige Tylors: Animismus — Polytheismus — Monotheismus widerlegt hat. Ebenso wenig kann Marretts Verbesserung: Präanimismus (Dynamismus) — Animismus — Polytheismus — Monotheismus radikaler Änderung entgegen.“ W. F. Albright, *Von der Steinzeit zum Christentum. Monotheismus und geschichtliches Werden*. München 1949, 170; „Man kann den Monotheismus ruhig als Ur- und All-gemeinbesitz der Menschheit hinstellen.“ T. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie*, Krailling v. München 1950, 442.

³⁾ Por. W. Koppers, *Primitive Man and His World Picture*, 136—165.

Darwin wnioski swe oparł na pobieżnych obserwacjach w czasie dwukrotnego pobytu wśród Yamanów, który łącznie nie przekroczył dwóch miesięcy. Z pięciu ekspedycji Gusindego do Ziemi Ognistej, w tym czterech do szczepu Yamana, ostatnia (1923—4) trwała czternaście miesięcy. W wyprawie trzeciej, czteromiesięcznej (1922), brał udział również W. Koppers. Badania obydwóch uczonych poprzedziło gruntowne przygotowanie lingwistyczne. Autor „Pochodzenia gatunków“ nie znał natomiast języka tubylczego a dziedzina etnologii, która wówczas należała do nauk przyrodniczych, interesowała go jako przyrodnika. Stąd poczynione spostrzeżenia powstały na marginesie badań nad fauną i florą, wykazując szereg niedociągnięć obserwacyjnych. Tu ma swe źródło zarzut kanibalizmu postawiony mieszkańcom Ziemi Ognistej. Sam Darwin zresztą, zapoznawszy się z napływającymi sprawozdaniami misjonarzy o duchowej i materialnej kulturze Yamanów, uznał później swą omyłkę¹⁾.

Dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności, że syn protestanckiego misjonarza ożenił się z rodowitą Yamanką i ta czyniła możliwe ułatwienia, by etnologowie osiągnęli cel swoich badań, zarówno Gusinde jak i Koppers zostali członkami plemienia i jako tacy dopuszczeni do tajemnic szczepu. Te korzystne warunki sprawiły, że badania przeprowadzane być mogły gruntownie i wszechstronnie²⁾. Zebrany materiał in s i t u został opracowany w monografiach i artykułach liczą-

¹⁾ Por. tamże 137 ns.

²⁾ Zastrzeżenia co do oryginalności idei religijnych Yamanów uchyla Koppers, wysuwając następujące racje: 1. Zawsze te same i jednomyślne wypowiedzi Yamanów na temat systemu ich wierzeń wskazują na dawność i specyficzny charakter materiału badawczego. 2. Wskazują na to również archaiczne zwroty i wyrażenia w terminologii religijnej Yamanów, zwłaszcza w formułach modlitewnych, bez śladu jakiegokolwiek zbieżności z terminologią chrześcijańsko-europejską, co nie mogłoby mieć miejsca, gdyby system wierzeniowy Yamanów zależny był w swej genezie od obcej ideologii. 3. Nie można w systemie wierzeniowym Yamanów odnaleźć elementów specyficznych dla chrześcijaństwa. 4* Od wpływu idei chrześcijańsko-europejskich chroniła Yamanów nieufna i zamknięta w sobie postawa wewnętrzna w stosunku do misjonarzy, spowodowana zresztą niewłaściwymi metodami akcji misyjnej zarówno ze strony protestantów jak i katolików. Por. tamże 160—164.

cych ogółem ponad 4000 stron, utrwalono ponadto na taśmie dźwiękowej szereg autentycznych tekstów i melodii (pieśni religijne Yamanów). Legenda o areligijnym szczepie na najbardziej na południe wysuniętym skrawku Ameryki została definitywnie obalona a monoteizm etyczny Yamanów z naukową pewnością udokumentowany.

Jest to jednak tylko fragment gromadzonego i krytycznie opracowywanego od lat kilkudziesięciu materiału, który pozwolił już W. Schmidowi na stwierdzenie następujących faktów kulturowych: 1. W kulturach ludów pierwotnych (U r v ö l k e r) i najstarszych (A l t v ö l k e r) brak elementów antyreligijnych czy pseudoreligijnych naturyzmu, animizmu, manizmu i magizmu. Tam zaś, gdzie te elementy występują, nie mają związku z religią i w żadnym wypadku nie wchodzi do zjawiska religijnego jako główne czy konstytutywne. 2. Wspólne zaś elementy pozytywne dla kultury pierwotnej i najstarszej sprowadzają się do względnie jasnej i żywej wiary w Najwyższą Istotę i do Jej kultu. 3. Religijny stosunek do Najwyższej Istoty, jako Stwórcy wszechświata i opiekującego się nim Ojca, wyraża w pierwszym rzędzie modlitwa i ofiara pierwocin. 4. Moralność ściśle związana z religią kieruje się wiarą we wszechwiedzącego Sędziego i najwyższego Prawodawcę, który na początku stworzenia ustalił porządek moralny dla jednostki, rodziny i społeczności, i który czuwa nad jego zachowaniem ¹⁾).

Z tak zabezpieczonym od wpływów zewnętrznych materiałem badawczym zetknęli się etnologowie, zdobywając w czasie swego pobytu wśród Yamanów cenne osiągnięcia dla nauki. Por. charakterystyczną uwagę Koppersa: „I think ethnology might count itself a happy science if all its data were as well attested as those we established for the Yamana's religion, particularly their belief in a high god.” Tamże 165; „Es gibt also sicher nicht viele Urstämme, die in so umfassenden und gründlichen Untersuchungen studiert worden wie die Yamana...” W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster i. W. 1931—1949, 2, 921.

¹⁾ Por. tamże 6, 369—508 W. Koppers, *Primitive Man and His World Picture*, 168; *Ethnologie und Prähistorie in ihrem Verhältnis zur Geschichtswissenschaft*, art. w *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 25 (1951) 415.

Stwierdzone przez etnologię religii fakty wskazują na religijny dekadentyzm, jakiemu ulegała ludzkość w swym kierunku rozwojowym. Na tle takiego obrazu apologetyka nowoczesna bada chrześcijaństwo w jego funkcji zapobiegawczej temu procesowi i pogłębiającej zrozumienie dla wartości religijnych.

Rzeczywistość religijna ujęta wszechstronnie występuje skolei nie tylko jako fakt historyczny i kulturowy, lecz także grupowy, którego zbadaniem zajmuje się *s o c j o l o g i a r e l i g i i*. Ta dziedzina religioznawstwa w początkach swego istnienia przybrała formy socjologizmu, który na podstawie przesłanek ewolucjonistycznych ujmował jednostronnie genezę i rozwój religii, przyjmując jej wyłączną zależność od społecznego podłoża. Tendencje ewolucjonistyczne w socjologii religii zostały przełamane w znacznym stopniu dzięki zdobyczom naukowym szkoły W. Schmidta, które przyczyniły się do nakreślenia właściwej dziedziny badań nowej nauce w oparciu o fakty ¹⁾. Nadal jednak trwa dyskusja co do zakresu przeprowadzanych badań (socjografia czy socjozofia) i ich metody (empiryczna czy filozoficzna). Różnice poglądów w kwestii przedmiotu materialnego i formalnego tej gałęzi religioznawstwa doprowadziły do wyraźnego wyodrębnienia dwóch płaszczyzn badawczych: socjograficznej i socjozoficznej ²⁾. Socjografia religii rejestruje i bada krytycznie udokumentowane lub

¹⁾ Por. H. Pinard de la Boullaye, dz. cyt. 2, 464.

²⁾ Por. J. Wach, rozprawa cyt. 426; G. Mensching, *Sociologie religieuse*, Paris 1951, 7. Według Hasenfussa uzupełnieniem metody fenomenologicznej w socjologii religii powinny być dociekania filozoficzno-spekulatywne nad istotą i wartością faktu religijnego w jego powiązaniach ze społecznym podłożem, gdyż w ten sposób fakt ten można poznać dogłębnie a nie tylko peryferycznie. Słusznie jednak Weber i Wach wydziela ją z zakresu socjologii religii zagadnienia o charakterze filozoficzno-spekulatywnym i aksjologicznym, ponieważ stanowią one przedmiot innych nauk religioznawczych (filozofii religii i apologetyki). Por. J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*, Paderborn 1937, 308. 312 nss. Wach, abstrahując od wszelkich filozoficznych, metafizycznych i aksjologicznych ścieżek w dziedzinie socjologii religii, stosuje metodę historyczno-opisową, uzupełnianą interpretacją badanego zjawiska w świetle kontekstu, do którego zjawisko to należy, czyli w świetle grupy, która sama siebie interpretuje. Por. J. Wach, dz. cyt. 426—429.

zaobserwowane fakty religijne w ich aspekcie społecznym. Socjologia religii interpretuje te fakty w świetle filozoficznym względnie światopoglądowym.

Socjografia religii wykrywa w społecznym fakcie religijnym znamienne szczegóły, że fakt ten nosi cechy swego środowiska. Istnieją religie klanu, szczepu, narodu a klasy społeczne lub poszczególne zawody wywierają wpływ na formę religijną z danym ugrupowaniem związaną¹⁾. Te wpływy społeczne, które znajdują swe odbicie w przeżyciach religijnych poszczególnych jednostek, stanowią przedmiot badań społecznej psychologii religii²⁾.

Analizując głębiej funkcję religii jako faktu grupowego, socjografia stwierdza, że religia wysuwa się na miejsce naczelne wśród elementów wiążących daną grupę czy środowisko³⁾. Idee religijne bowiem wpływają nie tylko na wewnętrzną stronę życia zbiorowego klanów, szczepów, ludów, ale oddziałują również na jego stronę zewnętrzną, zwłaszcza na formy organizacyjne tych grup społecznych. U ludów pierwotnych, jak to wykazały badania etnologiczne, idee religijne o charakterze monoteistycznym normują całokształt życia zbiorowego, które się na tych ideach opiera i z nich wyrasta. Wszystkie doniosłe wydarzenia w życiu klanu czy szczepu znajdują się pod wpływem idei, wyobrażeń, praktyk i instytucji religijnych. Również i wśród narodów kulturalnych świata starożytnego, jak w Grecji i Rzymie, religia⁴⁾ zajmowała miej-

1) Por. G. Mensching, dz. cyt. 276—282; J. Hasenfuss, dz. cyt. 328 ns.

2) Przeprowadzone już zostały badania eksperymentalne nad psychologią religijną różnych zawodów i grup społecznych. Por. W. Gruehn, dz. cyt. 141 ns.

3) Por. J. Hasenfuss, dz. cyt. 328.

4) Por. J. Hasenfuss, dz. cyt. 331 ns; „Il ne faut pas perdre de vue que, dans les anciens âges, ce qui faisait le lien de toute société, c'était un culte... la religion intervenait dans tous les actes. Elle était partout présente, elle enveloppait l'homme. L'âme, le corps, la vie privée, la vie publique, les repas, les fêtes, les assemblées, les tribunaux, les combats, tout était sous l'empire de cette religion de la cité... Elle gouvernait l'être humain avec une autorité si absolue qu'il ne restait rien qui fût en dehors d'elle.” F. de Coulanges, *La cité antique*, Paris²⁸ 1923, 166. 193 ns.

sce dominujące. Stąd już Wergiliusz trafnie scharakteryzował tę społeczną funkcję religii w słowach: *Jovis omnia plena* ¹⁾.

Socjografia religii w swych badaniach nad funkcją religii jako faktu grupowego notuje również znamieny szczegół, że w miarę zanikania poczucia moralnego w danym środowisku zaznacza się charakterystyczne rozluźnienie spójności wewnętrznej tego środowiska ²⁾. Badając zaś sam proces powstawania zespołów religijnych, stwierdza, że przybierają one zawsze kształty grupy konkretnej (kościół, sekta, związek mistyczno-duchowy), która narasta wokół komórki grupowej (mistrz i uczniowie). Mistrz (wódz religijny) wywiera na swe otoczenie wpływ o wyjątkowo silnej dynamice, przewyższającej wpływ wodza grupy pozareligijnej, ponieważ autorytet swój opiera na motywach, które docierają do głębi psychiki ludzkiej ³⁾.

Psychologiczno-socjologiczne powiązania, jakie stwarza społeczna funkcja religii, wyświetla socjografia, korzystając z badań nowoczesnej psychologii religii. W wyniku tych badań ustalono, że funkcja jaźniowa w przeciwieństwie do funkcji intelektualnej działa przyswajająco w stosunku do przeżywanego treści i nadaje tym samym życiu religijnemu jednostki nastawienie wybitnie społeczne. Sięgając do najgłębszych warstw życia psychicznego, nawiązuje kontakt z wrodzonymi człowiekowi dążeniami społecznymi. Na związek przeżycia religijnego z tymi dążeniami zwrócił uwagę Girgensohn, wykazując, że przeżycie idei Boga jako najwyższej wartości wiąże się wewnętrznie z ideą społeczną w tej wartości zawartą i konsekwentnie jest genetycznym podłożem dla zespolenia w grupę społeczną jednostek o podobnych przeżyciach i dążeniach ⁴⁾. Najbardziej wewnętrzny impuls dla tych społecznie twórczych sił, jakie ujawnia przeżycie religijne, pochodzi nie tyle od czynni-

¹⁾ Ecloga 3, 60 (P. Vergili Maronis Opera, wyd. O. Ribbeck, Lipsiae 1907, 8).

²⁾ Por. J. Hasenfuss, dz. cyt. 330. 334 ns.

³⁾ Por. tamże 234. 321, 323.

⁴⁾ Por. W. Gruehn, dz. cyt. 142 ns.

ków emocjonalnych, ile od idei, która zapładnia uczucie i pobudza do działania wolę¹⁾. Społeczne dążenia jednostki zostają spotęgowane przez wpływy otoczenia, którego jest ona członkiem. Jednostka bowiem nie staje nigdy wobec przeżywanej treści religijnej jako odizolowana od swego środowiska, lecz jako cząstka grupy, która wpływa dodatnio czy ujemnie na jej religijno-społeczne przeżycia²⁾.

Interpretację dalszą zjawiska społecznej więzi religijnej podaje psychologiczna analiza wartości, zwłaszcza religijno-moralnych, które jako najgłębsze wytwarzają najsilniejszą więź społeczną³⁾. Osiągnięcia te uwzględnia apologetyka nowoczesna, wykazując, że wartości chrystianizmu jako najbardziej dogłębne wytwarzaną przez religię więź społeczną potęgują w sposób zgoła oryginalny.

Poszczególne osiągnięcia nauk religioznawczych (psychologii-, historii-, etnologii- i socjologii religii) łączy w jedną całość filozofia- i fenomenologia religii celem poznania najgłębszej, czyli zasadniczej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej. Filozofia religii, która już od dawna usiłowała dotrzeć do istoty rzeczywistości religijnej, opierała się w swych dociekaniach na materiale nieopracowanym źródłowo i krytycznie ze względu na nierozwinięte jeszcze badania religioznawcze. Nowoczesna zaś filozofia religii, rozporządzając już materiałem religioznawczym, nie osiąga jednak celu swych badań, ponieważ stoi temu na przeszkodzie brak sprawdzianu do odróżnienia autentycznej formy religijnej od jej namiastki. Do wykrycia więc najgłębszej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej przystępuje najmłodsza gałąź religioznawstwa, zwana fenomenologią religii, przejmując funkcję filozofii religii⁴⁾.

¹⁾ Por. G. Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie, Paderborn² 1922, 210.

²⁾ Por. J. Hasenfuss, dz. cyt. 352. 353.

³⁾ Por. O. Spann, Gesellschaftslehre, Leipzig³ 1930, 184—207; J. Hasenfuss, dz. cyt. 360.

⁴⁾ Apologetyka nowoczesna nie korzysta z osiągnięć filozofii religii, ponieważ ta nie doszła do wyników jednoznacznych. Ortegat w ostatniej

Znamienne w tej dziedzinie są dociekania Van der Leeuwa, według którego zasadniczy element rzeczywistości religijnej stanowi „moc inna”, względnie „zupełnie inna” (augustyńskie *valde aliud*) o charakterze osobowym, bezosobowym i wyłącznie immanentnym¹⁾. Takie ujęcie budzi zrozumiałe zastrzeżenia krytyczne od strony formalnej, ponieważ łączy cechy sprzeczne między sobą. Podstawowa jednak treść tego ujęcia jako samej idei „mocy innej” (w sensie transcendentnym i osobowym) jest słuszna i do niej nawiązuje apologetyka nowoczesna, analizując słowa i czyny Jezusa i dostrzegając w nich przejaw mocy Boga²⁾.

Próby dotarcia do istoty rzeczywistości religijnej, przeprowadzane ze strony filozofii- i fenomenologii religii, nie mogą ustalić, co tworzy zasadniczą treść tej rzeczywistości, nie wyświetliwszy uprzednio, jaki fakt religijny jest autentyczny a jaki stanowi jego namiastkę. Zagadnienie to należy do apologetyki, która występuje jako konieczne uzupełnienie i ukoronowanie całokształtu badań religioznawczych.

Rozwój nauk teologicznych oraz religioznawczych doprowadził z jednej strony do wydzielenia apologetyki z teologii,

swej pracy, syntetyzującej nowoczesne kierunki filozofii religii, omawia cały wachlarz prób usiłujących rozwiązać kryteriopoznawcze zagadnienie kwestii religijnej. Próby te, również i najnowsze (idealizm metafizyczny i fenomenologiczny, determinizm pozytywistyczny, intuicjonizm i realizm w różnych postaciach, egzystencjalizm), rozwiązują zagadnienie istoty religii w myśl założeń każdemu kierunkowi właściwych. Por. P. Ortega, Philosophie de la religion, Louvain-Paris 1948, 2, 690—828. Wobec takiego stanu rzeczy apologetyka nowoczesna zmuszona jest szukać punktów stycznych z pokrewnym odcinkiem religioznawstwa, tj. z fenomenologią.

¹⁾ Por. G. van der Leeuw, La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion, tłum. J. Marty, Paris 1948, 531. 528 ns; wydanie francuskie nie jest tylko tłumaczeniem oryginału niemieckiego, ale przepracowaniem i uzupełnieniem tego wydania dokonany przez autora, współpracującego z tłumaczem.

²⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, Próba aksjomatyzacji materiału biblijnego w apologetyce tradycyjnej, art. w Collectanea Theologica 22 (1950 ns) 91. „Les miracles que le Fils opère en exorcisant les démons sont les premières offensives de la force divine mobilisée. Le règne de Dieu est une *dynamis*, une force qui se réalise dans le combat...” Van der Leeuw, dz. cyt. 571. Otto zwrócił uwagę na silne refleksy emocjonalne, jakie wywoływało przeżycie tej mocy wśród bezpośredniego otoczenia Jezusa. Por. Das Heilige (1917) Gotha¹⁶ 1927, 68.

z drugiej zaś do położenia kresu procesowi powstawania nowych nauk religioznawczych. Nasuwa się z kolei zagadnienie, jak apologetyka nowoczesna organizuje i systematyzuje swój materiał badawczy celem osiągnięcia jedności pod względem merytorycznym i metodycznym, właściwej dla samodzielnej i odrębnej dziedziny wiedzy. Jedność merytoryczną wprowadza apologetyka nowoczesna tak jak każda dziedzina wiedzy do swego materiału badawczego i sposobu jego ujęcia. Materiał ten, na który składają się rozbudowywane w ciągu wieków apologetyki chrystianizmu, organizuje apologetyka, zwana totalną, w sposób jak najbardziej jednolity. Klasycznym typem apologetyki chrystianizmu są roszczenia deklaracyjne Jezusa oraz nakreślona przez Niego ich motywacja. Stąd ostatecznie przedmiotem apologetyki totalnej sprawdza się do zbadań religijnej świadomości Jezusa.

Apologetyka totalna wykrywa, że podwójny aspekt tej świadomości (świadomość mesjańska jako funkcyjna i synostwa bożego jako genetyczna) koncentruje się wokół idei chrystokratycznej, która jako pierwotna i niesprowadzalna do innej pozwala na wprowadzenie do rozbudowanego w ciągu wieków materiału apologetycznego wewnętrznej jedności według zasady wynikania treściowego¹⁾). Scalenie na tej drodze materiału badawczego stanowi jedno z naczelných osiągnięć w systematyce apologetyki totalnej. Osiągnięcie to stało się możliwe dzięki wynikom ostatnich badań nad literaturą biblijną i judaistyczną.

Dotychczasowe próby usystematyzowania materiału badawczego w apologetyce, wychodzące z innych niż historyczne przesłanki metodycznych, wprowadzały do tego materiału jedność tylko formalną i zewnętrzną. Największą przeszkodę w uzyskaniu jedności wewnętrznej stanowiły różnego rodzaju przybudówki, filozoficzno-metafizyczne zagadnienia z przedpola apologetyki, które przejmowano tradycyjnie z nieznac-

¹⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, art. cyt. 86—97.

nymi tylko zmianami i uproszczeniami¹⁾. Nawet właściwy trzon zagadnień apologetycznych, sprowadzający się dotąd do dwóch tez, chrystologicznej i eklezjologicznej, nie miał również jednolitej budowy wewnętrznej (treściowej). Obydwie tezy połączone były przygodnie. Wiązało stanowiła zależność przyczynowa dzieła od jego twórcy²⁾. W samej tezie chrystologicznej klasyczne dwa zagadnienia (świadomość mesjańska i synostwa bożego u Jezusa), podobnie jak i główne tematy z eklezjologii (ustanowienie prymatu władzy i autorytatywnego urzędu nauczycielskiego w Kościele) omawiane w apologetyce nie wiązano z sobą organicznie i wewnętrznie. Przy takiej przygodnej i zewnętrznej łączności materiał biblijny, uzasadniający poszczególne zagadnienia, nie miał charakteru jednolitego, lecz był dobierany stosownie do nasuwającej się tematyki z pominięciem dedukcji treściowej.

Charakterystyczna różnica między apologetyką tradycyjną a totalną zarysowuje się w ujęciu związku, jaki zachodzi między świadomością deklaracyjną a motywacyjną Jezusa. Apologetyka totalna związek ten wyprowadza na podstawie klucza implikacji treściowej. Jezus sam jest świadom potrzeby umotywowania swej wyjątkowej godności i motywuje ją nie tylko własną jaźnią, która przejawia transcendentny charakter, ale i dziełami mocy, jakich dokonywa i do jakich się odwołuje: *operibus credite*³⁾. Ujęcie spotykane w apologetyce tradycyjnej jest odmienne. Dzieła mocy, jakie spełnia Jezus, wskazują przede wszystkim na potęgę Boga, który uwierzytelnia wiarogodność składanego świadectwa, darząc je niejako pieczęcią poręczenia⁴⁾. Tak więc apologetyka totalna usuwa ze swego

¹⁾ Por. np. H. Felder, dz. cyt. 1, 24—102; B. Goebel, *Katholische Apologetik*, Freiburg i. B. 1930, 29—85; H. Straubinger, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, Paderborn 1936, 11 ns. 37—73.

²⁾ Por. np. H. Dieckmann, *De revelatione christiana*, Friburgi Br. 1930, 329; B. Goebel, dz. cyt. 232 ns.

³⁾ Jan 10, 38. Por. ks. W. Kwiatkowski, art. cyt. 91 ns.

⁴⁾ „Die Wunder Jesu, die in ihrer Tatsächlichkeit unzweifelhaft feststehen, müssen angesehen werden als von Gott gewirkt zur Beglaubigung des Selbstzeugnisses Jesu; ihre

materiału z jednej strony elementy przygodne, zwłaszcza o charakterze metafizycznym, obce dla niej jako nauki empirycznej, z drugiej zaś strony wykrywa w tradycyjnym materiale biblijnym, którym się posługuje, jednolitą całość podporządkowaną idei chrystokratycznej jako wyjściowej i naczelnej.

Skonkretyzowana w suwerennych roszczeniach Jezusa idea chrystokratyczna stanowi przedmiot badań apologetyki totalnej pod aksjologicznym kątem widzenia, czyli od strony jej wartości. Jest to przedmiot formalny apologetyki totalnej, którego dokładniejsze sprecyzowanie wymaga nakreślenia przynajmniej w ogólnym zarysie linii rozwojowej apologetyki tradycyjnej na tym odcinku jej wewnętrznej organizacji.

Proces wyodrębniania się apologetyki w naukę samodzielną zdobył mocną podstawę krytyczną dzięki Gardeilowi, który jasno i wyraźnie wytknął cel badaniom apologetycznym, wysuwając wiarogodność dogmatu jako przedmiot formalny nowej nauki, złączonej jednak wewnętrznie z teologią¹⁾. Gruntownie uzasadniona teoria Gardeila stanowiła ważny etap rozwojowy na drodze systematyzacji materiału badawczego apologetyki i pogłębienia badań apologetyce właściwych, tj. chrystologicznych i eklezjologicznych. W ten sposób ujęcie Gardeila organizowało apologetykę wewnątrznie nie tylko ze względu na przedmiot materialny, ale i formalny.

Tu jednak krytyka wysunęła swe zastrzeżenia. Apologetyka intelektualistyczna Gardeila nie daje bowiem rozwiązania problematyki aksjologicznej, ponieważ ujmuje chrystianizm jako religię fakultatywną, a nie normatywną, za jaką chrystia-

r e l a t i v e Wahrheit ich nicht zu leugnen. Sie sind somit ein vollwertiger Beweis, ein untrügliches Gottessiegel für die innere Wahrheit des Selbstzeugnisses Jesu". B. Goebel, dz. cyt. 194.

¹⁾ „L'apologétique sera la somme de la crédibilité du dogme catholique, ou il n'y aura pas d'apologétique". A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique* (1908) Paris³ 1928, 212; „...nous pouvons définir en deux mots l'apologétique: une doctrine de la crédibilité". *Crédibilité*, art. w DTC 3, 2, 2228.

nizm pragnie uchodzić. W tym ujęciu zacierają się oryginalny i absolutny charakter chrześcijaństwa, ponieważ na płaszczyźnie wiarygodności następuje zrównanie objawienia chrześcijańskiego ze starotestamentalnym. Jednostronność teorii Gardeila nie pozwala na wyczerpanie bogatej rzeczywistości chrześcijaństwa, która sięga daleko poza dziedzinę wartości intelektualnych, a wyłącznie doteologiczne traktowanie apologetyki zwięża płaszczyznę jej badań aksjologicznych, które z natury rzeczy mogą i powinny dotyczyć również i innych religii ¹⁾.

Uwzględniając nieprzychylnie nastawienie umysłowości nowoczesnej do wszelkiego intelektualizmu religijnego, Blondel organizuje apologetykę woluntarystyczną celem zastąpienia, względnie uzupełnienia apologetyki dotychczasowej, intelektualistycznej. Stawia jako postulat konieczność zbadania chrześcijaństwa pod kątem widzenia jego wartości dla woli (*appetibilitas*), której potrzeby i dążenia w dziedzinie religijno-moralnej znajdują w chrześcijaństwie całkowite zaspokojenie ²⁾. Autor *L'action* nie rozwiązuje jednak, podobnie jak Gardeil, problematyki aksjologicznej w apologetyce, ponieważ, zacieśniając dziedzinę badań nad chrześcijaństwem do sfery wartości wolitywnych, zajmuje stanowisko również jednostronne. Osiągnięcie dobra nie jest równoznaczne z poznaniem prawdy. Stań

¹⁾ Por. E. Seiterich, *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* (Freiburger Theologische Studien 49) Freiburg i. B. 1938, 109—122; ks. W. Kwiatkowski, dz. cyt. 1, 121, nss.

²⁾ „L'histoire prouve le fait de la révélation; elle prouve aussi l'authenticité des Livres Saints, l'autorité de l'Église. Le catholicisme se trouve donc établi sur une base rationnelle véritablement scientifique. Plus simplement encore, et sans faire directement intervenir les ressources historiques qui sont d'un autre ordre, on peut dire que l'exposé complet et harmonieux de la vérité, de ses convenances infiniment riches, de sa beauté rayonnante est une preuve et une preuve excellente: connue, et parfaitement connue, elle est, à elle-même, sa propre démonstration”. M. Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, art. w *Annales de philosophie chrétienne* 33 (1895 ns) 477. Kontrowersję, jaka wyłoniła się na tle śmiałych, ale nie zawsze jasnych wypowiedzi Blondela, omawia szczegółowo E. Seiterich, dz. cyt. 85—109.

zagadnienie weryfikacji, czy wartości chrystianizmu są rzeczywistością obiektywną, czy tylko fikcją, pozostaje w apologetyce woluntarystycznej nadal otwarte. Ponadto w konstrukcji Blondela, podobnie jak i Gardeila, chrystianizm ujmowany jest jako wartość fakultatywna, a nie normatywna, co nie odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy i roszczeniom, jakie wysuwa chrystianizm konkretny ¹⁾. Przy wprowadzeniu uzupełnień do obydwóch teorii nie można już mówić o jednolitym charakterze przedmiotu formalnego apologetyki.

Dalsze stadium procesu uściślenia tego przedmiotu stanowią osiągnięcia Poulpiquet'a z zakresu systematyki materiału badawczego nowej nauki. Poulpiquet nawiązał do wcześniejszych prób Dechamps'a i Blondela ²⁾, którzy ujęli przedmiot formalny apologetyki jako syntezę religijnej rzeczywistości psychicznej z historyczną (Dechamps), względnie z metafizyczną (Blondel), ale pogłębił uzasadnienie psychologiczne tej syntezy. Wyściową pozycją przy systematyce materiału apologetycznego jest dla Poulpiqueta psychologiczno-teologiczna geneza wiary religijnej. Analizując tę genezę, uwarunkowaną funkcjami intelektu i woli, Poulpiquet wyprowadza wniosek, że na skutek najściślejszych powiązań czynników psychicznych z procesem genetycznym wiary problem przygotowania podmiotu do zetknięcia się z chrystianizmem nie może należeć do propedeutyki badań apologetycznych, lecz stanowi dla tych badań element integralny ³⁾. Stąd według Poulpiqueta w systematyce tzw. apologetyki integralnej przedmiot formalny nowej nauki

¹⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, dz. cyt. 1, 136.

²⁾ Por. P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'Oeuvre Philosophique de Maurice Blondel* (Cahiers de la Nouvelle Journée 12) Paris 1928, 87 ns.

³⁾ „De plus, l'apologétique étant une préparation à la foi, comprend dans son objet l'étude des raisons intellectuelles et volontaires qui concourent à sa formation c'est-à-dire la démonstration, de la *crédibilité* et de l'*appétibilité* du christianisme. Précisément, l'apologétique interne étudie ces attraites objectifs de la révélation, elle montre la religion comme aimable. Elle est donc partie constituante d'une apologétique intégrale“. E. A. de Poulpiquet, *L'Objet intégral de l'Apologétique*, Paris 1912, 338; por. tamże 314—340.

sprowadza się do krytycznego poznania wiarogodności i wartości chrystianizmu ¹⁾.

Uzasadnienie „integralnego” ujęcia apologetyki opiera Poulpiquet na obserwacji przejawów życia psychicznego w jego różnych dążeniach o treści transcendentnej. Człowiek bowiem konkretny nie jest ani samym intelektem, ani samą wolą, lecz psychiczną całością (*l'humanité intégrale*), która w najgłębszych i najbardziej wewnętrznych swych aspiracjach pragnie zarówno prawdy jak dobra i piękna ²⁾. Ujęcie chrystianizmu pod tymi różnymi aspektami i wykazanie pełnej harmonii między dążeniami człowieka a rzeczywistością religijną stanowi cel (przedmiot formalny) apologetyki integralnej. Brak jedności wewnętrznej w tak pojętym przedmiocie formalnym tłumaczy Poulpiquet specyficzną budową aktu wiary religijnej, w genecie której biorą udział dwie władze człowieka: intelekt i wola ³⁾. Należy zaznaczyć również, że chrystianizm i w tej systematyce materiału apologetycznego występuje jako rzeczywistość fakultatwna, a nie normatywna.

Uzupełniając konstrukcję Poulpiqueta oraz opierając się na ostatnich zdobyczach psychologii, która w psychice podmiotu wykrywa jedność i całość wewnętrzną, a nie zespół elementów zewnętrznie powiązanych, ks. prof. Kwiatkowski ujmuje przedmiot formalny apologetyki pod ściśle aksjologicznym kątem widzenia, wiążąc wewnętrznie apologetykę intelektualistyczną z woluntarystyczną. W ujęciu tym chrystianizm (Chrystus) stanowi wartość bezwzględna, *sacrum*, przewyższającą wszelkie inne wartości (*verum, bonum, pulchrum*). Wartość o takim charakterze uaktywnia w pełni funkcję jaźniową, angażując całego człowieka, który wszystkie swe władze kieruje ku tej wartości ⁴⁾. Apologetyka totalna bada chrystianizm pod

¹⁾ „...l'apologétique est la démonstration de la crédibilité et de l'appétibilité du dogme”. Tamże 464.

²⁾ Por. tamże 463 ns.

³⁾ Por. tamże; por. E. Seiterich, dz. cyt. 122—127.

⁴⁾ Por. A. Brunner, dz. cyt. 157 ns; por. J. Hessen, Wertphilosophie, Paderborn 1937, 91; F. Klenk, Wert Sein Gott, Rom 1942, 18 nss.

jednym aksjologicznym kątem widzenia i to zarówno w sensie podmiotowym jak i przedmiotowym. W sensie podmiotowym, wykazując doskonałą harmonię między najbardziej wewnętrznymi dążeniami człowieka o charakterze ogólno-transcendentnym a konkretną i historyczną rzeczywistością chrystianizmu (suwerenne i normatywne roszczenia Jezusa); w sensie przedmiotowym, stwierdzając zgodność chrystianizmu (mesjańskich roszczeń Jezusa) z rzeczywistością historyczną¹⁾.

Zbadana w ten sposób rzeczywistość historyczna chrystianizmu występuje jako wartość normatywna, która uzależnia od siebie całą osobowość człowieka. Takie stanowisko apologetyki totalnej nawiązuje nie tyle do tomistycznego ujęcia chrystianizmu jako wartości fakultatywnej, lecz do myśli augustyńskiej, opartej na Ewangelii i listach pawłowych. Św. Augustyn bowiem patrzy na chrześcijaństwo jako na wartość absolutną, która stanowi *motivum credentitatis* i prowadzi do wiary²⁾.

Osiągnięcie jedności przedmiotowej w systematyce apologetyki nowoczesnej daje podstawę do ujednostajnienia zależnych od przedmiotu materialnego i formalnego metod, jakie stosuje ta nauka w badaniach nad chrystianizmem. Apologetyka tradycyjna posługiwała się i posługuje dotąd udoskonaloną i coraz bardziej uściślaną metodą historyczno-krytyczną, której założenia metodologiczne są wspólne z innymi naukami o typie humanistycznym. Jednocześnie z tą metodą od początków apologetycznej myśli chrześcijańskiej rozwija się metoda psychologiczna.

Już św. Augustyn stawia jako konieczny warunek przy stosowaniu metody obiektywnej (historycznej) przygotowanie podmiotu do zajęcia właściwej postawy wobec religijnej rzeczywistości chrystianizmu, w myśl zasady: *non intratur in*

¹⁾ Por. ks. W. Kwiatkowski, dz. cyt. 1, 147—156. Por. uwagi krytyczne na temat tej pracy, ks. A. Pawłowski, *Ateneum Kapłańskie* 40 (1937) 516—523; ks. S. Szydelski, *Collectanea Theologica* 20 (1939) 209—234; ks. F. Sawicki, *Collectanea Theologica* 21 (1949) 129—134; J. Cr., *Divus Thomas* 42 (1939) 346 i *Angelicum* 16 (1939) 377.

²⁾ Por. ks. R. Paciorek, *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*, Poznań 1952, 98.

*ueritatem nisi per caritatem*¹⁾. W apologetyce nowszej, porczynając od Pascala, zwrócono większą uwagę na znaczenie metody psychologicznej jako przygotowawczej w badaniach nad chrystianizmem. Autor *Myśli* wskazał na konieczność przygotowania intelektu przez uwydatnienie harmonii między rzeczywistością psychiczną człowieka a chrystianizmem oraz na konieczność przygotowania woli tak ze strony negatywnej (usunięcie przeszkód), jak i pozytywnej (praktyki religijne) do podjęcia problematyki religijnej²⁾.

Myśl Pascala, rozwijaną przez późniejszych apologetyków, jak Bougaud, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Laclercq, Blondel³⁾, przejęła filozofia wartości, wykazując oryginalną budowę poznania religijnego, które należy do dziedziny wartości i jako takie różni się zasadniczo od poznania wyłącznie logicznego. Do poznania wartościującego bowiem wchodzi obok funkcji intelektualnej również funkcja jaźniowa, która wywiera wpływ na poznający rzeczywistość obiektywną intelekt⁴⁾. W stosunku do rzeczywistości religijnej, a zwłaszcza chrystianizmu, wpływ ten osiąga wyjątkowe nasilenie. Chrystianizm bowiem występuje jako wartość bezwzględna i najwyższa, która podporządkowuje sobie bez reszty całego człowieka. Ze względu na jak najdalej idące konsekwencje życiowe tego rodzaju roszczeń, wysuwanych przez chrystianizm, apologetyka totalna, podobnie jak i tradycyjna, musi się liczyć z oporami psychicznymi, jakie w większym lub mniejszym stopniu oddziałują na podmiot, gdy ten zetknie się z obiektywną rzeczywistością chrystianizmu⁵⁾. Stąd powstaje konieczność zastosowania metody psychologicznej, która nie jest wprawdzie w stanie zastąpić me-

¹⁾ Contra Faustum 32, 18 (CV 25, 1, 779).

²⁾ Por. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa² 1952, fragm. 194. 425. 233; por. ks. W. Kwiatkowski, *Experimentum fidei* w apologetyce nowoczesnej, art. w *Znaku* 17 (1949) 240.

³⁾ „Ce n'est jamais du côté de la vérité divine c'est du côté de la préparation humaine qu'il y a défaut et que l'effort de la démonstration doit porter.“ M. Blondel, art. cyt. 478.

⁴⁾ Por. J. Hessen, *Wertphilosophie*, Paderborn 1937, 121 ns.

⁵⁾ Por. A. Brunner, dz. cyt. 174 ns.

tody zewnętrznej (obiektywnej), lecz spełnia doniosłą rolę pomocniczą jako metoda ochronna, umożliwiająca nie tylko zaistnienie eksperymentu badawczego, ale i prawidłowy jego przebieg. Eksperyment ten przeprowadza metoda obiektywna zarówno biblijna jak i eklezjologiczna.

Metoda biblijna w oparciu o historyczno-krytyczne kryteria bada nagromadzone w ciągu wieków motywy wiarogodności chrystianizmu. Zakresem swym obejmuje integralnie powiązane w apologetyce tradycyjnej traktaty: de revelatione, de Christo, de ecclesia. Apologetyka totalna, zacieśniając swój przedmiot materialny do idei chrystokratycznej, uwalnia metodę historyczno-krytyczną od wszelkich uzupełnień, które były i są wprowadzane z tytułu heterogenetycznych elementów w przedmiocie materialnym tej nauki ¹⁾.

Jednocześnie z metodą biblijną rozwijała się w apologetycznej myśli chrześcijańskiej tzw. metoda eklezjologiczna, która bada chrystianizm drogą bezpośredniej obserwacji („oglądu”) jako rzeczywistość zawsze aktualną, a nie tylko historyczną, dostępną poprzez teksty i dokumenty. Metoda ta nie była wprawdzie w takim stopniu rozwijana i systematyzowana jak biblijna, nie mniej jednak sięga źródeł chrześcijaństwa (ewangelii i listów św. Pawła), a podjęta przez św. Augustyna, Savonarolę, Lacordaire’a, Dechamps’a i usankcjonowana przez sobór watykański, przemawia więcej, niż metoda biblijna, do człowieka współczesnego, którego umysłowość nastawiona jest raczej na rzeczywistość empiryczną podpadającą pod obserwację, niż na żmudne badania nad tekstami i dokumentami historycznymi. Metoda eklezjologiczna poddaje obserwacji przejawy aktualnej rzeczywistości chrystianizmu, które

¹⁾ „Praeter methodum historicam primäre adhibendam etiam philosophica suum locum habet, nimirum in tractatu praevio de (religione et de) revelatione, natura sua theoretico... Ita quidem *methodus* partim est *historica*, partim *philosophica*; utraque *rationalis*.” H. Dickmann, dz. cyt. 40; „Grundlegend ist und bleibt für die katholische Apologetik jederzeit das *h i s t o r i s c h - m e t a p h i s i s c h e* Beweisverfahren.“ B. Goebel, dz. cyt. 9; por. S. Tromp, *De revelatione christiana*, Romae 1937, 11. 16 ns.

wiążą się bądź z istnieniem Kościoła, bądź z jego działalnością, i wyświetla zagadnienie genezy badanego faktu w sensie transcendentnym, widząc w Kościele żywy, obecny i dla każdego dostępny motyw wiarygodności światopoglądu chrześcijańskiego ¹⁾.

Apologetyka współczesna koordynuje obydwie metody, ujmując je jako jedną drogę o dwóch przeciwnych kierunkach i dwóch etapach: Chrystus — Kościół, Kościół — Chrystus. Metoda „regresywna“ przez poznanie Jezusa dochodzi do poznania Jego dzieła, Kościoła, metoda „progresywna“ poprzez Kościół jako dzieło Jezusa poznaje jego Twórcę ²⁾. Na dwukierunkowość tak scalonej metody wskazywał św. Augustyn, kiedy przeprowadzał paralelę między wiarą religijną apostołów a współczesnych sobie wyznawców chrystianizmu. Apostołowie, zdaniem Augustyna, widząc Chrystusa i Jego cuda, wierzyli w Kościół, którego nie widzieli, członkowie aktualnie istniejącego Kościoła, obserwując przejawy transcendentnego charakteru tej instytucji wierzą w Chrystusa, którego nie widzą ³⁾.

Przy takiej koordynacji obydwóch metod uzyskujemy jednak jedność tylko formalną i przygodną, a nie wewnętrzną i istotną, ponieważ między dwoma aspektami badanej rzeczywistości religijnej, historycznym (Jezus) i empirycznym (Kościół), zachodzi spójnia przyczynowa i zewnętrzna, jaka istnieje między twórcą i jego dziełem. Apologetyka totalna przeprowadza swe badania nad chrystianizmem jedną tylko metodą fenomenologiczną, która dociera do jednej tylko rzeczywistości religijnej albo na drodze historycznej za pośrednictwem tekstów i dokumentów (*via historica*), albo na drodze bezpośredniej obserwacji (*via empirica*). Podstawę dla takiego jednolitego

¹⁾ Por. ks. R. Paciorek, Początki empiryzmu eklezjologicznego w metodach apologetyki nowoczesnej, art. w *Collectanea Theologica* 21 (1949) 107 ns. 115—119; *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*, Poznań 1952, 98 ns; *L'apologétique nouvelle et la pensée augustinienne*, art. w *Collectanea Theologica* 24 (1953) 235—240.

²⁾ Por. A. Goupil, *Apologétique*, Laval, 1943, 141.

³⁾ Por. sermo 116, 6 (ML 38, 660).

ujęcia tej metody stanowi jedność przedmiotu materialnego w apologetyce totalnej, który sprowadza się do chrystokratycznej świadomości Jezusa tak indywidualnej jak społecznej.

Do budowy metody fenomenologicznej w apologetyce totalnej wchodzi oprócz elementu poznawczego (opisowego) element krytyczny. Metoda ta bowiem ustala, że nie ma żadnego związku przyczynowego między poznaną historycznie, względnie zaobserwowaną empirycznie, chrześcijańską rzeczywistością religijną a psychologicznymi, socjologicznymi i historycznymi przyczynami, jakie mogłyby ją wywołać, oraz wskazuje na transcendentną genezę tej rzeczywistości i jej normatywny charakter.

Podana wyżej systematyka apologetyki nowoczesnej (totalnej), gdzie idea chrystokratyczna jest ideą fundamentalną i naczelną dla wewnętrznej budowy tej nauki, stanowi fakt już dokonany. Z faktem tym zbiegają się charakterystyczne próby ujęcia materiału tak teologii dogmatycznej jak i moralnej w sposób również chrystocentryczny w myśl zasady św. Augustyna: *totus Christus in plenitudine Ecclesiae*¹⁾.

Podstawę do chrystocentrycznej systematyki materiału badawczego stanowi dla teologii dogmat o widzialnym i trwałym związaniu się Boga z ludzkością przez Wcielenie. Teologia nowoczesna uwydatnia w motywie wiary dogmatycznej element konkretny (*auctoritas Christi*) w miejsce abstrakcyjnego (*auctoritas Dei revelantis*), licząc się z faktem, że chrześcijanin nie szuka Boga filozofów i metafizycznych dociekań, ale Boga żywego, który stał się człowiekiem²⁾. Przez Wcielenie zostaje usunięta największa przeszkoda w poznaniu transcendentnego

¹⁾ Por. sermo 341, 1 (ML 39, 1493); por. ks. R. Paciorkowski, Wkład myśli św. Augustyna do problematyki rozwoju dogmatów, art. w *Collectanea Theologica* 22 (1950 ns) 84; por. najnowszą monografię o chrystocentryzmie w teologii św. Augustyna, E. Scano, *Il Cristocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*, Turin 1951.

²⁾ Por. J. Daniélou, Transcendance du christianisme, art. w *Études* 6 (1952) 290 ns; A. Brunner, dz. cyt. 164 ns; É. Mersch, *L'objet de la Théologie et le Christus Totus*, art. w *Recherches de science religieuse* 26 (1936) 156.

Absolutu. Absolut ten przestaje być niedostępną bliżej ponadświatową mocą, która ku sobie pociąga i jednocześnie przeraża (*mysterium fascinans i tremendum*), lecz w osobie Jezusa staje się widzialną, najbardziej uchwytłą i wyobraźną rzeczywistością religijną, nawiązującą najściślejszy kontakt ze światem. Teologiczne poznanie Boga sprowadza się więc w chrześcijaństwie do poznania Jezusa jako *Verbum incarnatum*¹⁾.

Chrystocentryczne ujęcie materiału badawczego w teologii nowoczesnej jest tylko próbą, która prowadzi do głębszego ujęcia tego materiału w oparciu o ideę chrystokratyczną jako naczelną i wyjściową, analogicznie do zorganizowania materiału badawczego wokół tej idei przez apologetykę nowoczesną. Należy sądzić, że próby usystematyzowania materiału teologicznego pod tym kątem widzenia mogą nadać nowe oblicze teologii, zapoczątkowane już w apologetyce nowoczesnej, która dzięki idei chrystokratycznej zaksjomatyzowała swój przedmiot materialny, scalając przy tym w sposób jednoznaczny zarówno przedmiot formalny jak i metody badań.

R é s u m é

STRUCTURE SCIENTIFIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE NOUVELLE

L'apologétique, science vivante, comme les autres sciences, soumise à évolution, a conquis sa parfaite indépendance. Distinguée de la théologie depuis le XV s. elle reste en contact stricte avec les diverses branches de la science des religions, évoluées au XX s. Pour la théologie elle éclaire les faits qui en sont le fondement, ce qui lui vaut le nom de théologie fondamentale. En regard des études concernant les religions, elle devient leur couronnement et résoud le problème axiologique

¹⁾ „Durch Christus ist Gott gewissermassen sichtbar und greifbar geworden und lässt sich darstellen.“ A. Brunner, dz. cyt. 199; por. tamże 131. 151. 168. 197.

(de valeur) qui est le but vers lequel elles tendent. Ce problème surgit du fait que ni la philosophie, ni la phénoménologie religieuse, dans leur synthèse des découvertes faites par les diverses branches de la science des religions, ne sont capables de pénétrer la couche ultime de la réalité religieuse, tant que n'est pas démontré quel fait est vraiment religieux et quel autre ne l'est qu'en apparence. Ce problème dépasse les compétences de la science des religions: il est l'objet spécial de recherches qui appartiennent en propre à l'apologétique.

L'apologétique nouvelle, dite totale, en tant que science spéciale et indépendante, synthétise la matière de ses recherches, visant à obtenir l'unité des objets matériel et formel et des méthodes (Kwiatkowski). Dans cette apologétique l'objet matériel qui consiste à étudier la conscience religieuse de Jésus a obtenu une unité intérieure par l'organisation de l'élément biblique propre à l'apologétique au moyen d'implication matérielle (*i m p l i c i t e — e x p l i c i t e*). L'essentiel de cette implication est la prédominante et irréductible idée christocratique (l'affirmation par Jésus de sa dignité royale). Grâce à cela l'apologétique totale peut éliminer de son champ de recherches tous les éléments accidentels, surtout appartenant à la métaphysique, étant donné qu'elle est désormais une science empirique.

L'unité d'objet formel est obtenue par l'apologétique totale par l'union intime de l'apologétique intellectualiste (Gardeil) et de la volontariste (Blondel). Cette unité n'est pas encore obtenue par l'apologétique intégrale (Poulpiquet) qui, en vérité, unit les deux mais seulement d'une manière accidentelle, extérieurement, par association. L'apologétique totale, au contraire, donne à son matériel de recherche une unité intérieure (formelle) embrassant la réalité historique du christianisme (l'affirmation royale de Jésus) sous son angle axiologique. A la lumière d'une systématique de ce genre, le christianisme apparaît comme une valeur absolue (*s a c r u m*) qui d'elle-même s'impose à la personnalité tout entière de l'homme (*t o t u m*)

L'apologétique totale part, moins du point de vue qui considère le christianisme comme valeur facultative (Gardeil), que de celui qui s'oriente vers la pensée augustinienne selon laquelle le christianisme s'impose comme *m o t i v u m c r e d e n t i t a t i s* et conduit à la foi.

L'obtention d'une unité des objets matériel et formel de l'apologétique nouvelle permet d'unifier les méthodes dépannantes de ces deux objets. L'apologétique totale unit par l'intérieur les méthodes biblique et ecclésiologique utilisées par l'apologétique traditionnelle. Dans l'étude du christianisme elle emploie uniquement la méthode phénoménologique qui pénètre jusqu'à la même réalité religieuse par la voie des études historiques, scrutant les textes et les documents (*v i a h i s t o r i c a*) et par l'observation directe de l'Eglise actuellement existante (*v i a e m p i r i c a*).

La méthode psychologique (Pascal) bien connue de l'apologétique traditionnelle remplit, dans cette systématique, la mission auxiliaire (défensive dans les débuts et préservatrice dans l'évolution des recherches), ce qui rend possible l'usage de la méthode objective (phénoménologique).

L'essai d'axiomatisation de l'objet matériel, tout en faisant simultanément cas de l'objet formel et de la méthode de recherche utilisée par l'apologétique totale, s'accorde avec les essais analogues de la théologie contemporaine qui centre, elle aussi sur l'idée christologique toute la matière de ses recherches. Il semble dès lors qu'on peut espérer voir ces essais conduire à une plus ample unification du matériel théologique, dans son orientation vers l'idée christocratique, ce qui donnerait un autre visage à la théologie.