

Władysław Hładowski

Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej

Collectanea Theologica 25/1-2, 61-84

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.

WŁADYSŁAW HŁADOWSKI

APOLOGETYKA JAKO NAUKA NORMATYWNA W ŚWIETLE FENOMENOLOGII WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

I. Problem apologetyczny a struktura aktu wiary.

Apologetyka naukowa, będąc zainteresowana konkretnym zjawiskiem chrześcijaństwa w jego oryginalnych i specyficznych cechach, spotyka się na wspólnej płaszczyźnie z rozległymi badaniami nad chrześcijaństwem nauk szczegółowych, jak historii, psychologii, czy socjologii. Jednak przez swój przedmiot właściwy apologetyka wychodzi poza pozytywne stwierdzenie specyficznych cech chrześcijaństwa; apologetyka bada chrześcijaństwo z punktu widzenia aksjologicznego, czyli pod względem jego wartości.

Ten aksjologiczny kąt widzenia nadaje apologetyce charakter nauki normatywnej. Jeśli wszystkie nauki badające swój przedmiot pod kątem wartości, czyli w jego relacji do osobowego działania ludzkiego, nazywa się normatywnymi, jak etykę, prawo, teologię, czy pedagogikę, to apologetyka jest nauką normatywną w szczególnym znaczeniu. W badaniach nad chrześcijaństwem apologetyce nie chodzi o ustalenie konkretnej normy dla osobowego działania ludzkiego, lecz o rozwiązanie problemu poznawczego odnośnie samej normy jako normy; bada normę pod względem jej normatywności.

Apologetyka podejmuje ambitne zadanie zweryfikowania transcendentnego charakteru chrześcijaństwa, występującego jako wiążąca wszelkie działanie ludzkie wartość.

W tak pojętych normatywnych badaniach nad chrześcijaństwem apologetyka w y c h o d z i z przeżycia w i a r y. Mianowicie poddaje krytycznej analizie charakterystyczny dla przeżycia religijnego w ogóle, a dla wiary chrześcijańskiej w szczególności, rys apologetyczny, tj. specyficzne dążenie wierzącego, by przeżywaną treść uważać za obiektywnie prawdziwą. W ten sposób zamierzone zweryfikowanie transcendentnego charakteru chrześcijaństwa oznacza w apologetyce sprawdzenie o b i e k t y w n y c h p o d s t a w przeświadczenia chrześcijanina o tym, że przeżywana przezeń treść stanowi transcendentną i prawdziwą dla wszystkich wartość.

Te obiektywne podstawy wiary tradycyjna apologetyka usiłowała ustalić przez teoretyczne wyodrębnienie ze sfery osobowego przeżycia „obiektywnych elementów” na podobieństwo faktów naukowych, tj. podlegających obiektywnemu stwierdzeniu oraz krytycznej analizie odnośnie ich transcendentnej genezy (cud fizyczny, cud moralny).

Otóż możliwość już samego wyodrębnienia tych „obiektywnych elementów” w przeżyciu rzeczywistości chrześcijaństwa, będącym konkretnym faktem humanistycznym, w przekroju bądź historycznym, bądź psychologicznym, a następnie możliwość obiektywnej ich oceny należy uznać za problematyczną w n o w e j s y t u a c j i mentalnej, jaką wytworzyły najpierw Diltheyowska analiza rzeczywistości humanistycznej (historycznej) i zorientowane fenomenologicznie filozofie życia, a następnie egzystencjalizm ze swą fenomenologiczną analizą percepcji rzeczywistości.

Kierunki te bowiem zakwestionowały zasadniczo, odnośnie rzeczywistości humanistycznej, samo tradycyjne przeciwstawienie obiektywnych elementów w przeżyciu jako jego przedmiotu intencjonalnego i konkretnej świadomości jako podmiotu przeżycia i ustaliły tendencję do traktowania osobowej rzeczywistości ludzkiej jako odrębnej dziedziny, nie podlegającej obiektywistycznym badaniom (na podobieństwo badań matematyczno-przyrodniczych).

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy w dziedzinie tak wybitnie humanistycznej, jaką jest przeżycie wiary chrześcijańskiej, określanej przez samo objawienie jako osobowa decyzja, wolny wybór będący wynikiem spotkania osoby człowieka z osobą Boga, jest możliwe jakiegokolwiek krytyczne wyodrębnienie obiektywnych elementów wiary i jakiegokolwiek ich obiektywna ocena, a więc jakiegokolwiek obiektywna ocena rzeczywistości chrześcijaństwa; czy zatem są możliwe normatywne badania apologetyki nad chrześcijaństwem pojęte jako krytyczne ustalenie jego transcendentnego charakteru, czy raczej zadanie apologetyki nie powinno się sprowadzać do klarowania intelektualnej i psychologicznej sytuacji wiary chrześcijańskiej, tj. do analizy konkretnych możliwości aktu wiary.

Krytyczne rozwiązanie tego zagadnienia jest już dzisiaj możliwe dzięki wynikom podejmowanej ostatnio z punktu widzenia różnych koncepcji ludzkiego bytu fenomenologicznej analizy przeżycia wiary chrześcijańskiej.

II. Fenomenologiczna analiza aktu wiary.

1. Analiza wiary z punktu widzenia Heideggerowskiej koncepcji egzystencji.

Zgoła negatywną odpowiedź na postawione wyżej pytanie nasuwają inspirujące się Heideggerowską koncepcją ludzkiej egzystencji badania Rudolfa Bultmanna nad chrześcijaństwem jako konkretnym przeżyciem wiary, powstałym w związku z faktem Bożego objawienia ¹⁾.

¹⁾ Główne dzieła egzegetyczne wybitnego współczesnego krytyka nowotestamentalnego, protestanckiego teologa z Marburga, R. Bultmanna przedstawiają się jako kolejne etapy fenomenologicznej analizy wiary pierwotnego chrześcijaństwa: *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen ² 1931 (1921); *Jesus*, Berlin 1926; *Theologie des N. T.*, Tübingen 1948-53; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kom., über das N. T.*, Göttingen 1950 (1941). Natomiast wydany przez Bultmanna w r. 1933 w Tubingdzie zbiór rozpraw p. t. *Glauben und Verstehen* przedstawia metodę jego egzegezy.

Bultmann pojmuję wiarę jako jedną z pośród wielu możliwości egzystencjalnych człowieka („Sein zu Gott“). Jest to konkretna sytuacja człowieka wyznaczona przez fakt Bożego objawienia.

Chociaż Bultmann rozróżnia wiarę (*fides qua creditur*) i jej przedmiot (*fides quae creditur*) oraz mówi o Bogu jako o przedmiocie wiary, to przecież wyklucza on jakąkolwiek możliwość przedmiotowego („gegenständlich“) traktowania objawiającego się Boga ¹⁾. Wprawdzie objawienie przynosi wierzącemu uprzedmiotowaną treść poznawczą. Z jednej bowiem strony Bóg wkracza do świadomości wierzącego w historycznym fakcie objawienia (niegdyś w ludzkiej postaci Jezusa z Nazaretu, a teraz w konkretnym fakcie tradycji chrześcijańskiej), a z drugiej — człowiek, nie mogąc wyjść poza siebie, tj. poza związaną swoją świadomością ze światem rzeczy, z konieczności ujmuje Boga przedmiotowo. Wszelka jednak treść poznawcza objawienia jest albo wyrażeniem już czyjejs wiary (Jezusa lub gminy), albo jest uprzedmiotowionym wyrazem własnej świadomości wierzącego; wiara zaś, jako właściwe poznanie rzeczywistości, — zgodnie z Heideggerowską strukturą poznania — transcendując owe uprzedmiotowienie objawienia, dosięga Boga jako absolutnie niepoznawalnego w kategoriach tego świata.

Jest więc oczywiste, że wiara u Bultmanna *n i e j e s t* źródłem *p o z n a n i a*, jej „przedmiot“ nie stanowi obiektywnie poznawalnej treści. Wszelka zaś treść myślowa chrześcijańskiego objawienia to tylko spójciowany kształt czyjejs konkretnej wiary. Może on być przedmiotem pozytywnych badań (teologicznych), zmierzających wszakże nie do ustalenia treści objawienia w sensie prawd religijnych, lecz jedynie do klaro-

¹⁾ Por. główną zasadę Heideggerowskiej metafizyki poznania: podstawowa dla wszelkiego poznania metafizyczna ekstaza transcendentnej w stosunku do świata rzeczy świadomości człowieka polega na obejściu wszelkiego możliwego przedmiotu, w odczuciu nie-bytu. *Sein und Zeit*, I, Niemayer, Halle, 1927, 184 ns; *Was ist Metaphisik*, Bonn, 1930. 11—15.

wania hermeneutycznej sytuacji poszczególnych wypowiedzi wiary, składających się na tradycję chrześcijańską. Dlatego Bultmann nazywa mitologicznym myśleniem tendencję do traktowania zebranych w chrześcijańskiej tradycji wypowiedzi wiary w oderwaniu od ich konkretnego charakteru, czyli do traktowania ich jako prawd religijnych albo światopoglądowych.

Tendencja taka, według Bultmanna, ma swój odpowiednik w strukturalnym motywie Ewangelii, będących w rzeczy samej mitem o Chrystusie. Ten swój mitologiczny charakter traci ewangelijna tradycja dopiero wtedy, gdy w „rzeczowej” interpretacji przywrócony zostanie jej poszczególnym fragmentom ich *s e n s e g z y s t e n c j a l n y*, konkretny.

Skoro wiara u Bultmanna nie jest źródłem poznania i skoro Bultmann negatywnie ocenia wszelką tendencję do traktowania przedmiotu wiary jako prawdy religijnej lub światopoglądowej, w jego systemie nie może być miejsca dla obiektywnego usprawiedliwienia wiary.

Z jednej strony Bultmann *explicite* *o d r z u c a* możliwość rozumowego *p r z y g o t o w a n i a* aktu wiary. Przede wszystkim wypowiada się krytycznie o t.zw. „naturalnej teologii“, ponieważ jest oparta na filozoficznej koncepcji Boga jako pierwszej przyczyny i jako taka nie zdolna jest ukazać rzeczywistego bytu Boga ¹⁾, a następnie Bultmann przekreśla możliwość obiektywnego ustalenia faktu objawienia. Wiara jako odpowiedź na słowo Boga jest aktem wolnym i konkretnym. Pomędzy świadomością wierzącego a rzeczywistością transcendentną objawiającego się Boga nie może pośredniczyć żadna obiektywna teoretyczna ocena faktu objawienia. Objawienie jak sama wiara, będąca jego korelatem, jest wydarzeniem egzystencjalnym. Jest ono o tyle tylko historycznym wydarzeniem, o ile historyczna jest w swojej zasadniczej strukturze

¹⁾ Por. R. Bultmann, *Das Problem der „Natürlichen Theologie“*. rozpr. w *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933, 294—312; por. tamże, 18. 27. nss.

egzystencja człowieka (wierzącego), t.zn. dokonywująca się z konieczności w czasie, nie zaś w tym znaczeniu, jak gdyby objawienie było obiektywnie stwierdzalne jako t. zw. fakt historyczny¹⁾.

Z drugiej strony według Bultmanna nie możliwe jest także r e f l e k s y j n e usprawiedliwienie wiary.

Wszelka refleksja wierzącego nad swoją wiarą może dać w wyniku tylko spojęciowany wyraz jego religijnej świadomości, dla której Bóg będzie zawsze rzeczywistością immanentną, egzystencjalną, nie zaś światopoglądową, intersubiektywną. Stąd w teologicznym systemie Bultmanna Jezus z Nazaretu jest Synem Bożym tylko dla wiary, a nie dla światopoglądowego poznania. Nowotestamentalna zaś tradycja chrześcijańska, przedmiot krytycznych badań Bultmanna, to wierzeniowa interpretacja osoby Jezusa z Nazaretu, a nie źródło historyczne dla poznania Jego transcendentnej osobowości.

Wniosek zatem, jaki nasuwa przeprowadzona przez Bultmanna fenomenologiczna analiza wiary chrześcijańskiej, jest następujący: Od konkretnego przeżycia wiary chrześcijańskiej, będącej wolnym i konkretnym aktem, nie ma poprawnego przetrzutu myślowego do ujęcia rzeczywistości chrześcijaństwa w sposób obiektywny, ani też do obiektywnej oceny jego transcendentnego charakteru.

Wszelkie krytyczne badania nad chrześcijaństwem, dostępnym tylko w wierze, są w gruncie rzeczy klarowaniem kon-

¹⁾ Zadaniem zresztą historii według Bultmanna (i Heideggera) nie jest ustalenie i ocena faktów historycznych, obiektywnie stwierdzalnych. Jeśli badania historyczne zajmują się takimi faktami, klarując hermeneutyczną sytuację źródła historycznego, to ocena tych faktów jest już sprawą subiektywną czytelnika i dokonuje się z konkretnej, własnej jego perspektywy. Konsekwentnie, krytyczne badania teologiczne nad chrześcijaństwem, które dla Bultmanna możliwe są jedynie jako pozytywne badania nad historycznymi źródłami tradycji chrześcijańskiej, nie prowadzą w żadnym razie do obiektywnego ustalenia i oceny objawienia jako historycznie stwierdzalnego faktu. Por. R. Bultmann, *Das Problem einer theologischen Exegese des N. T.*, art. w *Zwischen den Zeiten*, 1925, 334—357.

kretnych możliwości intelektualnych i psychologicznych aktu wiary. Tylko w tym sensie można je nazwać normatywnymi, że przygotowują uznanie chrześcijaństwa przez konkretnego człowieka za wartość transcendentną. Ze względu na specyficzny charakter swego przedmiotu nazywają się one badaniami teologicznymi, pod względem zaś metody są badaniami historycznymi.

Zasadniczo odmienne wnioski nasuwają się w świetle wyników fenomenologicznej analizy wiary chrześcijańskiej, podejmowanej ostatnio z punktu widzenia personalistycznej koncepcji ludzkiej egzystencji.

2. Analiza wiary z punktu widzenia personalistycznej koncepcji egzystencji.

Personalistyczną interpretację wiary chrześcijańskiej znajdujemy u Gabryela Marcel'a.

Filozoficzna myśl Marcel'a, kształtująca się współcześnie z filozofią Heideggera i Sartra, lecz zupełnie niezależnie od nich ¹⁾, charakteryzuje się na tle innych kierunków egzystencjalizmu personalistycznym teizmem.

Inaczej niż Heidegger, który — uważając wiarę za jedną z konkretnych struktur ludzkiego bytu — nie interesuje się nią w swojej podstawowej ontologii, zmierzającej do ustalenia zasadniczych struktur egzystencji, Marcel uważa wiarę w Boga za najbardziej podstawową strukturę metafizyczną konkretnego bytu ludzkiego ²⁾. Stąd jego zarys ontologii „Po-

¹⁾ Por. P. Colin, *Exstentialisme chrétien*, rozpr. w pracy zbiorowej pod tym samym tytułem, Paris, Plon, 1947, 43.

²⁾ Kiedy Heidegger, który przesunął punkt ciężkości w fenomenologicznym opisie ludzkiej egzystencji na jej witalistyczne związanie ze światem rzeczy, widzi jej podstawową strukturę metafizyczną w zasadniczej wolności człowieka, wyrażającej się w obejściu wszelkiego przedmiotu poznawczego, czyli w metafizycznym odczuciu nie-bytu, Marcel, który podkreślając osobowe momenty ludzkiego bytu, upatruje w fakcie koniecznego dla człowieka związania ze światem rzeczy wolną inicjatywę osobowego Absolutu, ukazuje podstawową strukturę metafizyczną świadomego bytu ludzkiego nie w obejściu wszelkiego możliwego przedmiotu poznawczego, lecz — wszelkiego przedmiotu w sensie rzeczy,

sition et approches concrètes du Mystère ontologique“, Paris, Vrin, 1949 jest w gruncie rzeczy fenomenologią przeżycia wiary chrześcijańskiej ¹⁾).

Leżąca według Marcela u samych podstaw refleksyjnego poznania rzeczywistości wiara religijna jest aktem wybitnie *o s o b o w y m*, spotkaniem osoby człowieka z absolutną osobowością Boga.

To poznanie Boga w wierze, choć jest konkretne i egzystencjalne, stanowi jednocześnie — dzięki swemu osobowemu charakterowi — akt transcendencji i przynosi w wyniku intersubiektywną treść poznawczą ²⁾).

Poznanie Boga przez wiarę, w której człowiek afirmuje własny byt, uznając Boga za metafizyczną podstawę swego istnienia, jest przede wszystkim aktem vitalnym, nie znajdującym obiektywistycznego wyodrębnienia Boga jako przedmiotu w przeciwstawieniu do świadomości wierzącego ³⁾).

w metafizycznej ekstazie ku Bogu jako najpełniejszemu bytowi osobowemu. Człowiek Heideggera zagubiony w świecie („verfallen“) odnajduje własną egzystencję w transcendencji świata rzeczy (= przedmiotów) ku niebytowi, człowiek Marcela pogrążony w świecie z woli osobowego Absolutu afirmuje swój osobowy byt wcielony („incarné“) nie przez nieosięgalną transcendencję swojej sytuacji, lecz w wolnym uznaniu osoby Boga jako metafizycznej podstawy swego bytu. W ten sposób Bóg jest u punktu wyjścia personalistycznej filozofii Marcela. Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, 1927, 46. 41. 62. 64; *Du Refus à l'Invocation*, Paris, 1940, 89.

¹⁾ Marcel w fenomenologicznej analizie wiary jako zasadniczej struktury konkretnego istnienia człowieka traktuje zjawisko wiary całościowo, nie wyróżniając wiary naturalnej i wiary chrześcijańskiej.

²⁾ Por. G. Marcel, *Homo Viator*, Paris, 1945, 192.

³⁾ Poznanie bytu (u Marcela zawsze bytu „konkretnego“) oznacza dla człowieka wcielonego poznanie swojej egzystencji (Por. *Homo Viator*, dz. cyt. 18; por. 27). Dokonuje się ono poza wszelkim obiektywistycznym wyodrębnieniem przedmiotu od podmiotu i jest absolutnie niesprawdzałne. Obiektywistyczne wyróżnienie elementów rzeczywistości jako przedmiotów poznawczych (ciało, świat, Bóg) w przeciwstawieniu do elementu subiektywnego, t. j. własnej jaźni, jest osiągalne jedynie za cenę zburzenia tej tajemniczej jedności, jaką stanowi konkretny byt człowie-

Człowiek, wychodząc w wierze poza świat rzeczy ku Bogu jako bytowi osobowemu, nie dosięga Go w żadnym wypadku jako rzeczy, w sensie zobiektywizowanego przedmiotu poznania. Bóg poznany w wierze nie jest Bogiem — Ideą, czy Bogiem — Przyczyną, lecz Bogiem żywym, będącym aktualnie fundamentem konkretnej egzystencji. A drogą, która wiedzie do Boga żywego, nie jest rozumowanie dyskursywne, lecz proste uznanie. Jest to w pewnym sensie pozaprzeciwmiotowe, duchowe doświadczenie obecności Boga („*experience spirituelle*”). Stąd poznanie Boga, osiągalne w wierze, jest zasadniczo niesprawdzalne ¹⁾.

Tym nie mniej nie jest ono beztreściowe, ani ślepe. Człowiek Marcela w refleksji nad swoją konkretną sytuacją osiąga intersubiektywną prawdę o sobie i o Bogu ²⁾.

W pierwszym stadium refleksji człowiek, z konieczności związany ze światem rzeczy, usiłuje osiągnąć prawdę o swojej egzystencji w sensie prawdy obiektywnej, podlegającej wery-

ka. A ponieważ życie ludzkie dokonuje się w czasie i człowiek z konieczności uczestniczy w historii, nie tylko nie może on wyodrębnić się jako jaźń myśląca od własnego ciała i otaczającego świata, by je traktować jako przedmiot obiektywistycznego poznania, ale też tak samo nie może on traktować historii jako przedmiotu obiektywistycznego poznania bez odejścia od rzeczywistości konkretnego istnienia.

¹⁾ Por. G. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, 1935, 141 ns; 170—173.

²⁾ W przeciwieństwie do witalistycznie zorientowanej filozofii Heideggera i agnostycyzmu Sartra, filozofia Marcela zna pojęcie prawdy obiektywnej, osiągalnej w refleksji. Marcel jest twórcą *epistémologii personalistycznej* (w przeciwieństwie do *epistémologii obiektywistycznej*). Oto jej główne tezy: 1) Poznanie ludzkie jest samo w sobie tajemnicą. 2) Podstawową strukturą ludzkiego poznania jest poznanie osoby. 3) Poznanie osoby jest *ex definitione* nie-obiektywistyczne. 4) Pewność poznania osoby wspiera się na wierności (*fidelité*) tej osoby, wszelkie zaś elementy obiektywne, osiągnięte krytycznie, nabierają znaczenia dowodowego w refleksyjnym oglądzie całej rzeczywistości, wchodzącej w grę, w świetle świadectwa osoby. 5) Interpersonalny charakter poznania wspiera się na momencie świadectwa (*témoignage*). Por. *Etre et Avoir*, dz. cyt. 183; *Du Refus à l'Invocation*, dz. cyt. 95.

fikacji. Wyodrębniając w sposób dualistyczny swoją jaźń jako podmiot w przeciwstawieniu do świata przedmiotów (ciało, świat, Bóg), dąży do obiektywistycznego rozwiązania zagadki zależności swojej jaźni od otaczającego świata poprzez ustalenie relacji w świecie na zasadzie fizycznej przyczynowości. Ale idąc po linii mechanistycznych przyczyn w świecie, człowiek nie może wyjść poza spłot tych przyczyn, ani stwierdzić wolnej inicjatywy drugiego podmiotu i dlatego nie jest w stanie na tej drodze rozwiązać zagadki swego wcielenia w świecie rzeczy.

Dopiero w drugim stadium refleksji, w akcie myśli zaangażowanej osobowo, człowiek przewycięża swoje dualistyczne nastawienie. Konkretnie swoje istnienie rozumie teraz nie jako problem ogólnoludzki, lecz jako misterium, w którym dostrzega wolę osobowego Boga ¹⁾.

To uznanie osoby Boga jako fundamentu własnej egzystencji jest ze strony człowieka ratyfikacją, a jednocześnie transcendencją związania swojej jaźni ze światem rzeczy. Jako akt prawdziwej transcendencji jest ono podstawową strukturą poznania ludzkiego w ogóle.

Rozszerzając zaś perspektywy swojej refleksji, człowiek Marcela stwierdza w podobny sposób obecność Boga w świecie i w historii.

Poznaje on Boga w świecie i w historii bez pośrednictwa wnioskowania od skutków do przyczyny. Wydarzenia i znaki, w których Bóg objawia swoją interwencję w świecie, rozumie jako empiryczne kształty obecności osoby Boga, nie zaś jako fizyczne skutki (cudowne) działającej fizycznie transcendentnej przyczyny²⁾. Ukazują one świadomości poznającego bezpośrednio osobę Boga, w porządku bowiem poznania nie można oddzielić wyrazów obecności osoby od niej samej: poznając wyrazy jako wyrazy, poznajemy jednocześnie osobę.

¹⁾ Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, dz. cyt. 45.

²⁾ Por. tamże, 32. 36. 52. 87.

Ponieważ poznanie Boga w wierze wspiera się na osobowej relacji wierzącego z Bogiem, k o m u n i k a t y w n o ś ć prawdy o Bogu ma charakter również nie-obiektywistyczny. Prawda o Bogu nie może być przekazana w formie komunikatu. Niemożliwe też jest jej sprawdzenie przez odtworzenie drogi, którą przeszedł umysł wierzącego, ponieważ nie była to droga wnioskowania, lecz droga prostego uznania osoby Boga. Prawda o Bogu — zauważa Marcel — może być przekazana jedynie w ś w i a d c z e n i u (t \acute{e} m \acute{o} ignage), które samo wspiera się na relacji osobowej pomiędzy świadkiem a rzeczywistością, o której świadczy. Obecność tej rzeczywistości, w tym wypadku osoby Boga, jest fundamentem wierności świadka. Ta wierność i zaangażowanie się świadka stanowi dla innych apel, który stwarza konkretną możliwość zaangażowania się osobowego cych ¹⁾).

Świadczenie z natury konkretne i indywidualne, o ile dokonuje się w społeczności wierzących, nabiera charakteru powszechnego, interpersonalnego. Wierzący przez wymianę swego doświadczenia obecności Boga tworzą u n i v e r s a l e konkretnie istniejące, społeczność, pośród której należy stanąć, by prawdziwie zrozumieć sens chrześcijaństwa lub te intelektualne elementy prawdy, w których się wyraża refleksja wierzących ¹⁾).

Nie przesądzając rzeczywistych rozmiarów wpływu filozofii Marcela na kształtowanie się u współczesnych fenomenologów personalistycznej koncepcji wiary ²⁾), przedstawimy główne linie personalistycznej struktury wiary chrześcijańskiej, tak jak się one zarysowują u wybitnego współczesnego fenomenologa Augusta Brunnera T. J. i u Romano Guardiniego.

¹⁾ Por. G. Marcel, *Du Refus à l'Invocation*, dz. cyt. 238. 13; *Journal Métaphysique*, dz. cyt. 52; *Etre et Avoir*, dz. cyt. 138.

Intuition et Religion, Paris, 1947, 144 ns.

ocenia wprost krytycznie pesonelizm Marcela jako niedostatecznie skoordynowany z założeniami egzystencjonalnej jego filozofii. Por. Postegat, *Intuction et Religion*, Paris, 1947, 144 ns.

Brunner w opublikowanej w r. 1951 pracy pt. *Glaube und Erkenntnis*,¹⁾ która jest wyczerpującą syntezą jego licznych artykułów i wypowiedzi w problemie wiary jako źródła poznania, daje jakgdyby teorię personalistyczną poznania zwanego wiarą. Oto jej główne tezy:

W wierze istotnym elementem jest duchowo-zmysłowe poznanie osoby świadka. W osobie świadka wierzący poznaje rzeczywistość, przedmiot swej wiary. Dzieje się to w ten sposób, że wierzący w akcie transcendencji swego dotychczasowego własnego poznania przyjmuje wiedzę, oceny i kategorie poznawcze świadka jako własne²⁾.

Jasnym jest, że wiara pojęta personalistycznie nie może mieć usprawiedliwienia w swoim przedmiocie, lecz w osobie świadka, w której przedmiot został poznany. Poznanie zaś osoby nie jest dyskursywne. Ma ono strukturę nie rozumowania, lecz prostego oglądu, osobowość bowiem jest rzeczywistością wielowymiarową³⁾.

Nie mniej jednak poznanie osobowe, na którym wspiera się strukturalnie wiara religijna, może być poznaniem krytycznym, o charakterze intersubiektywnym.

Najprzód poznanie osoby nie jest czysto duchowe; uznanie drugiego podmiotu zawiera wiele elementów przedmiotowego i zmysłowego poznania. Elementy duchowe i zmysłowe są tu szczegółowymi momentami jednego zjawiska. Dlatego w krytycznej analizie tego zjawiska, nie należy przeciwstawiać duchowego uznania drugiego podmiotu, jako elementu niesprawdzalnego, percepcji zmysłowej jako podlegającej obiektywistycznej weryfikacji⁴⁾.

Poznanie osoby, będące jednolitym zjawiskiem duchowo-zmysłowym, ma swoją wewnętrzną sprawdzalność w kon-

¹⁾ *Glaube und Erkenntnis*. Philosophisch-theologische Darlegung. München, Kösel-Verlag, 1951.

²⁾ Por. *Glaube u. Erkenntnis*, dz. cyt. 35 ns. 84.

³⁾ Por. tamże, 53.

⁴⁾ Por. tamże, 85 ns.

w e r g e n c j i poszczególnych percepcji duchowo-zmysłowych, dopełniających się w harmonijną całość obrazu. Co więcej poprzez konwergencję poznający eliminuje subiektywność poszczególnych oglądów, dokonanych z konkretnej perspektywy, i w ten sposób osiąga punkt widzenia jak gdyby intersubiektywny, zbliżając się do czystego oglądu, nie uwarunkowanego konkretną sytuacją ¹⁾.

Wiara chrześcijańska polega na tym, że chrześcijanin uznaje w człowieku Jezusie osobę Boga i oczyma tej osoby widzi rzeczywistość ²⁾.

Jakkolwiek osoba Boga jest samą duchowością, wymykającą się wszelkiemu uprzedmiotowieniu, to jednak w objawieniu chrześcijańskim to, co Boże, zostało przetłumaczone w ludzkiej naturze Jezusa na język ludzki oraz uobecnione zostało w ten sposób w świecie i w historii. Dlatego poznanie osoby Jezusa Chrystusa to poznanie osoby Boga transcendentnego. Jezus to wielki „antropomorfizm” Boga. Motywem wiary chrześcijańskiej jest Bóg jako Jezus Chrystus ³⁾.

Poznanie boskiej osoby Jezusa jest duchowym uznaniem Jego osobowości jako najwyższej kategorii wartościowania, jako nowej kategorii. Autorytetowi Jezusa wierzący poddaje wszelkie swoje poznanie i wszelką zdolność poznawczą ⁴⁾.

Ale z drugiej strony — poznanie osoby Jezusa ma swoją s p r a w d z a l n o ś ć krytyczną, właściwą poznaniu osobowemu. Jest to sprawdzalność konwergencyjna; kryterium jej jest harmonijność Jego osobowości, nauki i dzieła. Zna ono stopniowanie wnikliwości, a także stopniowanie pewności ⁵⁾. Dla nas dziś żyjących, inaczej niż dla współczesnych Jezusowi, boska osoba Jego jest uobecniona w Kościele. Kościół odgrywa w sto-

¹⁾ por. tamże, 85.

²⁾ Por. tamże, 162.

³⁾ Por. tamże, 150 nss. 142. 164 ns. 172.

⁴⁾ Por. tamże, 158. 162 ns.

⁵⁾ Por. tamże, 175 nss.

sunku do nas tę rolę, jaką Jego ciało fizyczne odgrywało w stosunku do współczesnych Mu ¹⁾ .

Personalistyczna struktura wiary chrześcijańskiej, której główne kontury zarysowały się w przeprowadzonej przez Marcela filozoficznej analizie konkretnego bytu ludzkiego i której epistemologiczne uzasadnienie daje w swych kryterio-poznawczych pracach A. Brunner, tworzy perspektywę, z której R. Guardini w swoich teologicznych badaniach ogląda chrześcijaństwo jako przedmiot wiary dogmatycznej. Ten fenomenologiczny ogląd chrześcijaństwa, jaki daje Guardini, stanowi **pendant** do przedstawionej wyżej analizy chrześcijaństwa przeprowadzonej przez Bultmanna z punktu widzenia witalistycznej koncepcji egzystencji.

G u a r d i n i ukazuje chrześcijaństwo jako najwyższą, nową kategorię i transcendentną normę osobowego bytu ludzkiego, a jednocześnie jako rzeczywistość uprzedmiotowioną. Chrześcijaństwo to konkretna, historyczna osoba Jezusa z Nazaretu ²⁾).

Jezus Chrystus to najpierw najwyższa k a t e g o r i a, nie podlegająca żadnemu sprawdzeniu; ma ona być przyjęta w wolnej decyzji wierzącego. W tej decyzji, w której wierzący w sposób paradoksalny rezygnuje z własnego życia osobowego, konstytuuje się jego nowe życie w Jezusie Chrystusie. Postać Jezusa, jego życie i dzieło stają się f o r m ą i t r e ś c i ą nowej egzystencji chrześcijanina ³⁾).

Opisywana w kategoriach egzystencjalnych — tak jak u Bultmanna — w i a r a Guardiniego nie jest określoną formą świadomości, lecz konkretnym udziałem w życiu Jezusa Chrystusa. To, co wierzący uświadamia sobie jako przedmiot wiary, nie jest ani z dziedziny prawdy, ani z dziedziny wartości, lecz

¹⁾ Por. tamże, 184 nss.

²⁾ Por. R. Guardi, Das Wesen des Christentums, Werkbund-Verlag Würzburg, 1949, 12 ns.

³⁾ Por. tamże, 28. 46 ns.

jest samą rzeczywistością, rzeczywistością Boga w żyjącym Chrystusie ¹⁾.

Rzeczywistość Boża w Jezusie Chrystusie ma też w Jego o s o b i e m o t y w y w i a r o g o d n o ś c i.

Jezus świadczy sam za sobą. On daje początek. Nikt nie może za nim świadczyć, bo kto jest poza Nim, nie stanowi z nim początku w historii. Przyjęcie lub odrzucenie Chrystusa nie wyraża się w sądzie: „to jest prawdziwe”, lub „to jest fałszywe”, ale sama osoba Chrystusa wywołuje witalne nastawienie afirmacji lub dezafirmacji ²⁾.

A jednak przyjęcie Jego świadectwa nie jest ślepym przyzwoleniem. Wystarczy wejść w zasięg żywej prawdy, jaką jest Jezus, aby p o z n a ć w i a r o g o d n o ś ć jego świadectwa. Tylko wtedy, w wierze, stanie się jasne, że obok Jezusa stoi inny świadek, Ojciec ³⁾.

Jezus Chrystus, jako rzeczywistość osobowa uprzedmiotowiona w historii, jest dostępny dla poznania intersubiektywnego. Chrystus wiary dogmatycznej to Chrystus historii, osoba Jezusa z Nazaretu, ta, którą poznajemy w ewangelijnej tradycji. Zapewne Chrystus ewangelijny, jako najwyższa norma wszystkiego (Der Herr), objawia się osobie wierzącego nie jako fakt historyczny, obiektywistycznie, z punktu widzenia neutralnej wiedzy uprzednio stwierdzony, to przecież w refleksji nad wiarą krytyczny umysł poznaje Chrystusa wiary jako prawdę.

E w a n g e l i j n y obraz Chrystusa ma sens nie dialektyczny — jak w systemie Bultmanna — lecz h i s t o r y c z n y, w zwykłym tego słowa znaczeniu. Opis ewangelijny, będący niewątpliwie wynikiem refleksji pierwotnej gminy chrześcijańskiej nad swoją świadomością religijną, nie jest wyrazem wiary gminy w transcendentną rzeczywistość Boga uobecnioną w empirycznych znakach i historycznych wydarzeniach,

¹⁾ Por. R. Guardini, Der Herr, Alsatia, Colmar⁵, 1, 235 ns.

²⁾ Por. R. Guardini, Das Wesen des Christentums, dz. cyt. 29. 45.

³⁾ Por. R. Guardini, Der Herr, dz. cyt. 1, 166 nr.

ale wyraża samą tę rzeczywistość uprzedmiotowioną w empirycznych znakach i w historii.

Postawiony tak ostro przez Bultmanna, w związku z interpretacją ewangelicznej tradycji, problem *m i t u*, Guardini uważa za rozwiązany w świetle personalistycznego rozumienia bytu ludzkiego¹⁾.

Dla Bultmanna, kierującego się witalistyczną koncepcją egzystencji, każda wypowiedź o Bogu w kategoriach tego świata jest mitem, ponieważ oznacza włączenie transcendentnej rzeczywistości Boga do świata rzeczy, w którym tkwi z konieczności człowiek Bultmanna (Heideggera), i tylko wtedy wypowiedź ta jest prawdziwa, gdy jest rozumiana dialektycznie, tzn. jako wyraz konkretnej egzystencji, nie zaś jako prawda intersubiektywna²⁾.

Tymczasem Guardini, tak jak Marcel i Brunner, przypisuje człowiekowi-osobie zdolność do prawdziwej *t r a n s c e n d e n c j i* swojej konkretnej sytuacji i do stwierdzenia w sposób intersubiektywny obecności osoby Boga w świecie i w historii. A zatem Guardini nazywa mitem tylko taką wypowiedź o Bogu, w której człowiek, nie mogąc się wznieść do osobowego poznania Boga, włącza transcendentnego Boga i Jego działanie w krąg witalistycznej swej rzeczywistości jako element kosmiczny czy antropologiczny³⁾. Natomiast zdania wypowiadające osobowe relacje pomiędzy Bogiem i człowiekiem, takie jakie spotykamy w nowotestamentalnej tradycji, nie mają według Guardiniego nic wspólnego z myśleniem mitologicznym i wyrażają rzeczywistość Boga w sposób intersubiektywny⁴⁾.

¹⁾ Por. R. Gaurdini, *Le mythe et la vérité de la Révélation*, art. w *Recherches de Science Religieuse*, 1950, 161—175. Por. A. Brunner, *Mythus und Dogma*, art. w *Stimmen der Zeit*, 1937, 1—9; *Glaube und Erkenntnis*, dz. cyt. 205 nss.

²⁾ Por. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, rozpr. w pracy zbiorowej „*Kerygma und Mythos*“, Hamburg, 1948, 23.

³⁾ Por. R. Guardini, *Le Mythe et la vérité de la Révélation*, art. cyt. 168. 173.

⁴⁾ Por. tamże, 169 nss.

W y n i k i fenomenologicznej analizy wiary chrześcijańskiej, przeprowadzone z punktu widzenia personalistycznej koncepcji bytu ludzkiego, stwierdziły, będąc w tym zgodne z wnioskami Bultmanna, że: 1) wiara jest nie-objektywistycznym poznaniem, dosięga ona swego przedmiotu w akcie transcendencji poza świat rzeczy. 2) Wiara nie może być usprawiedliwiona dyskursywnie. Jednocześnie jednak przynoszą one zasadniczo o d m i e n n e rozumienie t r a n s c e n d e n c j i ku przedmiotowi wiary i dlatego ukazują pozytywne możliwości nieobjektywistycznego usprawiedliwienia wiary.

Dla Bultmanna wiara o tyle tylko jest poznaniem rzeczywistości Boga, o ile dosięga Go poza wszelkim uprzedmiotowieniem, w absolutnie wolnej transcendencji świata. Dzieje się to — według Bultmanna — w akcie wiary. Stąd przedmiot wiary jest prawdziwy tylko w samym egzystencjalnym akcie wiary, dla świadomości wierzącego, na ile zaś bywa wyrażony intersubiektywnie poprzez uprzedmiotowienie w kategoriach tego świata, oznacza odejście od rzeczywistości.

Tymczasem z punktu personalistycznej koncepcji bytu ludzkiego osoba Boga bywa poznana przez człowieka w akcie wiary, mającym strukturę poznania duchowo-zmysłowego, posługującego się zasadniczo k a t e g o r i a m i u p r z e d m i o t o w a n e g o myślenia. Akt wiary o tyle tylko jest wolny, a wierzący na tyle tylko transcenduje swoje uprzedmiotowione poznanie, że nie szuka w nim przesłanek do stwierdzenia obecności Boga osobowego, czyli transcenduje swoje poznanie jako dyskursywne. Akt wiary nie jest jednak poznaniem czystej duchowości Boga, poza wszelkimi kategoriami przedmiotowymi.

W wierze Bóg bywa poznany jako duchowość uprzedmiotowiona w świecie i w historii. Wierzący poznaje osobę Boga w empirycznych znakach Jego obecności. Poznając empiryczne wyrazy Jego obecności, poznaje samego Boga.

Stąd w świetle personalistycznej epistemologii poznanie Boga osiągnięte w wierze jest poznaniem j e d n o z n a c z-

n y m, a nie dialektycznym. Stwarza to możliwość poprawnego metodologicznie przerzutu od konkretnego przeżycia wiary do intersubiektywnego ujęcia jej przedmiotu, od wiary chrześcijańskiej do rzeczywistości chrześcijaństwa.

I choć poznanie Boga przez wiarę nie może być usprawiedliwione dyskursywnie, ponieważ dokonuje się w akcie transcendencji poza myślenie obiektywistyczne, więc i poza myślenie dyskursywne, to jednak dzięki temu, że ma charakter myślenia uprzedmiotowanego, możliwe jest refleksyjne u s p r a w i e d l i w i e n i e w i a r y.

Uznanie osoby, mające strukturę oglądu, bywa usprawiedliwione, w refleksji nad tym oglądem, jako roztropne, gdy obraz w swej harmonijnej całości przedstawia się jako wewnętrznie prawdziwy.

Uznanie osoby Boga S t w o r z y c i e l a znajduje swoje krytyczne usprawiedliwienie w całokształcie empirycznych wyrazów Jego obecności, czyli Jego dzieł, mających s e n s z n a k ó w, danych przez Boga wolnej osobie człowieka. To usprawiedliwienie jednak jest możliwe dopiero jako refleksja nad wolnym uznaniem osoby Boga-Stworzyciela. Marcel stwierdza wręcz: metafizycznie jest rzeczą niemożliwą, by czysta nauka doprowadziła do Boga ¹⁾.

Uznanie zaś w wierze C h r y s t u s a może być krytycznie usprawiedliwione harmonijnością Jego historycznej postaci, nauki i dzieła. Ale i tu uznanie Jego bóstwa nie jest wymuszone logiką stwierdzonych obiektywnie faktów, prowadzących dyskursywnie do wniosku: „credendum est”. Motywacyjna f u n k c j a z n a k ó w (cudów) jest u w a r u n k o w a n a wolnym uznaniem osoby dającej te znaki ²⁾.

¹⁾ Por. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, dz. cyt. 6. Por. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, dz. cyt. 20; *La Personne Incarnée*, Paris, 1947, 239 nss.

²⁾ Por. G. Marcel, *Journ Métaphysique*, dz. cyt. 32. 36. 52. 87. A. Brunner, *Glaube und Erkenntnis*, dz. cyt. 200 ns; R. Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und Formen*, Würzburg, Werkbund-Verlag, 1940, 6.

III. Personalistyczna struktura argumentu apologetycznego.

Wyniki fenomenologicznej analizy wiary chrześcijańskiej, przeprowadzonej z różnych stanowisk filozoficznych, uwypukliły sens zagadnienia apologetyki jako nauki normatywnej, a jednocześnie przyniosły konieczne dla jego rozwiązania elementy.

Problem normatywnych badań apologetyki nad chrześcijaństwem wyraża się w pytaniu:

w jaki sposób apologetyka weryfikuje transcendentny charakter chrześcijaństwa pojętego jako wartość, skoro wiara, której chrześcijaństwo jest korelatem, oznacza poznanie nieobiektywistyczne?

Personalistyczna struktura wiary stanowi punkt wyjścia, z którego możliwa jest pozytywna odpowiedź na powyższe pytanie.

Chrześcijaństwo jako przedmiot wiary to konkretna osoba Jezusa Chrystusa. Jest to Chrystus historyczny uobecniony w społeczności chrześcijan jako Chrystus mistyczny, Chrystus-Kościół.

B o s k a o s o b a Jezusa Chrystusa, uobecniona w Kościele, jest też przedmiotem badań apologetyki, jednak nie w tym sensie, jakoby bóstwo Jezusa, które jest przedmiotem wiary, było jednocześnie dostępne dla apologetyki na drodze obiektywistycznych badań, czyto nad osobowością Jezusa przekazaną w historycznych dokumentach, czyto nad empirycznymi znakami Jego mistycznej obecności w Kościele.

Osoba Jezusa n i e j e s t d o s t ę p n a dla apologetyki bezpośrednio w źródłach historycznych albo w empirycznych dowodach nadprzyrodzonego charakteru społeczności Kościoła w tym sensie, jak gdyby apologetyka mogła dojść d y s k u r s y w n i e do stwierdzenia bóstwa Jezusa. Bóstwo Jezusa apologetyka poznaje nie jak prawdę oczywistą dla rozumu i dlatego zmuszającą w logicznej konsekwencji do aktu wiary

w treść objawienia, pojętego jako suma prawd głoszonych przez Jezusa, lecz tak jak się ono przedstawia wierze w całościowym oglądzie Jego osoby, nauki i dzieła.

Apologetyka ma więc dostęp do chrześcijaństwa jedynie za pośrednictwem wiary. Przeprowadza ona krytyczną analizę poznania boskiej osoby Jezusa, osiągniętego w wierze, ujmując w sposób krytyczny refleksję społeczności Kościoła nad swoją wiarą. Stawia to apologetykę w szczególnej relacji do Magisterium kościelnego. W imię podstawowej dla nauk empirycznych zasady wiernego odczytywania badanej rzeczywistości apologetyka w ustalaniu pozytywnego materiału swych badań winna jest kierować się orzeczeniami Magisterium kościelnego.

Skoro jednak ogląd konkretnej osoby Jezusa Chrystusa ma charakter poznania nieobiektywistycznego, wymaga wyjaśnienia, w jaki sposób apologetyka w krytycznej analizie tego oglądu osiąga intersubiektywne stwierdzenie bóstwa Jezusa, czyli stwierdzenie *t r a n s c e n d e n t n e g o* charakteru chrześcijaństwa.

Chociaż poznanie osoby Chrystusa w wierze jest nieobiektywistyczne, polega bowiem na uznaniu bóstwa Jezusa bez żadnych przesłanek rozumowych, to przecież — zgodnie z personalistyczną epistemologią — ogląd konkretnej osoby Chrystusa ma swoją *w e w n ę t r z n ą* pewność sam w sobie. Ta pewność staje się refleksyjną w krytycznej analizie elementów oglądu jako składających się na harmonijną całość obrazu. Dzieje się to w badaniach apologetyki.

P e w n o ś ć, jaką osiąga apologetyka, nie wspiera się na poprawności wnioskowania od poszczególnych elementów obrazu, krytycznie przez nią stwierdzonych, do ostatecznego wniosku stwierdzającego bóstwo Jezusa, lecz na harmonijności obrazu, który powstaje jako *i n t e r p r e t a c j a* osoby, dzieła i nauki Jezusa w świetle Jego bóstwa. Apologetyka więc

podejmuje próbę zrozumienia rzeczywistości chrześcijaństwa, jego interpretację, nie zaś rozwiązanie problemu genetycznego odnośnie historycznego zjawiska chrześcijaństwa, ujętego od strony jego elementów przyrodniczych, podlegających obiektywistycznym badaniom, na podobieństwo badań matematyczno-przyrodniczych.

Stąd też *t w i e r d z e n i a* apologetyki mają charakter nie komunikatu o fakcie obiektywistycznie stwierdzonym, lecz *ś w i a d c z e n i a* o konkretnej sytuacji, w sensie twierdzenia: „z tego miejsca dobrze widać”. Twierdzenie to, choć jest jednoznaczny i pewny poznaniem rzeczywistości, nie przyniewala swoją logiką nikogo do zajęcia wskazanego punktu widzenia, czyli do uznania bóstwa Jezusa jako hermeneutycznego klucza do zrozumienia chrześcijaństwa.

Twierdzenie apologetyki o transcendentnym charakterze chrześcijaństwa, skierowane jest do wolnej osoby człowieka. Znaczy to, że apologetyka stwierdza transcendentność chrześcijaństwa nie w kategoriach rzeczy, lecz w kategoriach bytu osobowego. Ukazuje chrześcijaństwo jako *w a r t o ś ć*, najwyższą, transcendentną wartość. Jest to wartość konkretna, Jezus Chrystus, najwyższa, *n o w a* kategoria wartościowania, żądająca poddania sobie wszystkich dotychczasowych kategorii, łącznie z kategoriami poznania.

Na ile więc apologetyka przygotowuje akt wiary, czyli na ile formułuje *j u d i c i u m c r e d e n t i t a t i s*, twierdzenia jej mają charakter *a p e l u* skierowanego do wolnej woli człowieka o uznanie w Jezusie najwyższej wartości.

Ukazując Jezusa Chrystusa, jako najwyższą kategorię osobowego bytu, nie podlegającą więc *ex definitione* weryfikacji, apologetyka jednak stwierdza jednocześnie *s e n s o w n o ś ć* przyjęcia tej najwyższej kategorii. Bowiern dzięki temu, że tą kategorią jest konkretna wartość, Jezus Chrystus, apologetyka ma możliwość w krytycznej analizie oglądu Jego osoby orzekać o rozumnej stosowalności tej kategorii, czyli o sensowności jej przyjęcia.

W ten sposób aksjologiczny problem poznawczy względem chrześcijaństwa, podjęty przez apologetykę, wydaje się być w pełni rozwiązalny w kategoriach osobowego bytu, z punktu widzenia personalistycznej epistemologii.

Oto w streszczeniu zasady metodologiczne personalistycznie zorientowanej apologetyki:

1) Transcendując obiektywistyczne myślenie, apologetyka traktuje swój przedmiot, chrześcijaństwo, jako rzeczywistość osobową, dostępną w wierze.

2) Problem swój poznawczy, pojęty jako weryfikacja transcendentnego charakteru chrześcijaństwa, rozwiązuje na drodze krytycznej refleksji nad poznaniem w wierze osoby Jezusa Chrystusa.

3) Refleksja ta ma charakter interpretacji rzeczywistości chrześcijaństwa, uprzedmiotowionej w historycznej osobie Jezusa, z punktu widzenia Jego bóstwa.

4) Wyniki badań apologetyki, choć stanowią poznanie jednoznaczne i pewne, mają sens apelu skierowanego do wolnej osoby, o uznanie Jezusa Chrystusa za najwyższą kategorię wartościowania.

Apologetyka naukowa, której zadaniem nie jest apologia chrześcijańska, ale krytyczna jej ocena i systematyka, jest zależna w swojej strukturze od schematu, według którego przebiega refleksja chrześcijan nad prawdziwością swojej wiary.

Powszechny zwrót do konkretnego, cechujący współczesną mentalność, nadaje przeżyciu wiary chrześcijańskiej charakter coraz bardziej osobowy i chrystocentryczny, co w refleksyjnym ujęciu wyraża się jako personalistyczna struktura aktu wiary chrześcijańskiej.

Te refleksyjne linie przeżycia wiary chrześcijańskiej wskazują z kolei dzisiejszej apologetyce jako najwłaściwszą metodę badań fenomenologiczny opis konkretnej rzeczywistości chrześcijaństwa oraz wytyczają personalistycz-

ną strukturę argumentacji apologetycznej. W ten sposób apologetyka naukowa, która wciąż jeszcze jest w stadium samookreślania, pod wpływem współczesnych kierunków myśli filozoficznej ustala swój przedmiot materialny i formalny w duchu personalistycznej epistemologii.

R é s u m é

DIE APOLOGETIK ALS EINE NORMATIVE WEISSENSCHAFT IM LICHT DER PHÄNOMENOLOGIE DES CHRISTLICHEN GLAUBENS.

Die Apologetik ist eine empirische Wissenschaft, weil sie die konkrete Realität, d.h. das Christentum, als Glaubensgegenstand der Kirche erforscht. Sie ist aber gleichzeitig eine normative Wissenschaft, da sie das Christentum in Bezug auf seinem Wert erforscht, d.h. in seiner Beziehung zur persönlichen Aktivität des Menschen. Nach der neuesten Epistemologie entsteht die Frage, wieso die Apologetik als normative Wissenschaft nur im Glauben erreichbare Wirklichkeit des Christentums bestimmt und bewertet, wenn der Glaube eine nicht objektivistische Erkenntnis darstellt.

Im Lichte der Ergebnisse der phänomenologischen Analyse des christlichen Glaubens, durchgeführt einerseits durch R. B u l t m a n n vom Heideggerschen Existenzbegriff aus gesehen, andererseits durch G. M a r c e l, A. B r u n n e r und R. G u a r d i n i vom Standpunkte eines personalistischen Daseinsbegriffes des Menschen, ergibt sich eine personalistische Lösung des Problems:

1. Um das Christentum als eine konkrete, im Glaubensakte erreichbare Wirklichkeit zu behandeln, muss die Apologetik das objektivistische Denken transcendieren;
2. Die Apologetik löst ihr Erkenntnisproblem, wodurch sie den transcendenten Charakter des Christentums nachweist,

auf dem Wege eines kritischen Überdenkens der gläubigen Erkenntnis der Person Christi;

3. Dieses reflexive Überdenken bedeutet eine Interpretation der Wirklichkeit des Christentums, gegenständlich gemacht in der geschichtlichen Person Jesu, von Gesichtspunkte seiner Gottheit.

4. Obwohl die apologetischen Forschungen zu einer sicheren und eindeutigen Erkenntnis führen, so bedeuten diese Ergebnisse einen Aufruf an den freien menschlichen Willen um die Anerkennung Jesu Christi, als die höchste Wertungskategorie.