

Marian Rusecki

Współczesne teorie apologetyczne

Collectanea Theologica 51/4, 5-42

1981

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.

ks. MARIAN RUSECKI, LUBLIN

WSPÓŁCZESNE TEORIE APOLOGETYCZNE

Czasy nam współczesne zwykle charakteryzuje się jako przełomowe, gdyż z jednej strony odznaczają się kryzysem dotychczasowych doktryn, który rzecz jasna nie ominął i teologii, a w jej ramach i apologetyki, z drugiej zaś strony dynamicznym rozwojem nowych dyscyplin czy też ich nowym naświetleniem¹. Siłą rzeczy przemiany, które dokonują się w kulturze współczesnej, wywierają wpływ i na apologetykę. Dokonuje się na jej terenie albo przemieszczenie akcentów w stosunku do obowiązujących dotąd teorii, albo rodzenie się nowych koncepcji, które byłyby bardziej dostosowane do ducha czasu i ogólnych trendów kulturowych. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie nowych teorii na gruncie apologetyki czy teologii fundamentalnej², względnie ich znaczących modyfikacji, jakie dokonały się w ostatnim dziesięcioleciu, suponując, że wcześniejsze ujęcia są znane, choćby z licznych publikacji polskich.

Całość rozważań zostanie ujęta w trzech częściach. Pierwsza będzie obejmować krótką charakterystykę sytuacji ogólnej na gruncie apologetyki czy teologii fundamentalnej, druga — syntetycznie ujęte tendencje w ujmowaniu apologetyki i teologii fundamentalnej, trzecia zaś — część krytyczną.

I. Sytuacja ogólna

Znane są zarzuty, i to liczne, kierowane pod adresem tradycyjnej apologetyki, że była zbyt negatywna, a przy tym tryumfalistyczna; wyrosła z potrzeb czysto historycznych przez co przedmiot jej nie był koherentny; nie realizowała skutecznie swego celu, tzn. nie dowodziła rzeczywiście nadprzyrodzonego charakteru chrześci-

¹ H. de Lubac, *L'Eglise dans la crise actuelle*, Nouvelle Revue Théologique 101(1969)580—596.

² Odnosna terminologia jest jeszcze niesprecyzowana. Można wyróżnić trzy stanowiska: 1. zwolenników rzeczowego odróżniania apologetyki od teologii fundamentalnej, tym samym i nazw używanych na ich określenie; 2. utożsamianie tych dziedzin — nazw używa się zamiennie, chętniej drugiej; 3. uznawania tylko apologetyki. W artykule tym będzie się odróżniało apologetykę od teologii fundamentalnej, choć autor jest zwolennikiem drugiego stanowiska, z tym, że nie chodzi tylko o to, iż nazwa „teologia fundamentalna” jest bardziej pozytywna i mniej obciążona historycznie, ale istnieją pewne ra-

jaństwa i obowiązku wiary, która zresztą jest zawsze aktem wolnej decyzji człowieka; nie była ekumeniczna, a nawet utrudniała nie tylko proces zjednoczeniowy, ale i wszelki dialog z inaczej myślącymi³.

Przy „okazji” tych i temu podobnych ataków na apologetykę na jej konto, zwłaszcza z pozycji jej obcych, składano wszelkie obciążenia ogólnoteologiczne, w tym znaczeniu, że apologetyka była wymiarem całej teologii, stylem jej uprawiania, czego w niefachowej literaturze nieodróżniano dostatecznie jasno. Wobec tak licznych „słabości” apologetyki sugerowano, by ją rozwiązać i rzeczywiście niektóre jej tematy zostały przejęte i to — dodajmy od razu — z dużym powodzeniem przez inne dyscypliny: nauki biblijne — traktat o źródłach poznania; teologię dogmatyczną — historyczne istnienie Jezusa, Jego roszczenia i ich motywacje, cuda i zmartwychwstanie Jezusa. Zresztą tymi zagadnieniami zajmują się także nauki biblijne. Powyższe problemy stały się dla nich, jeśli można tak powiedzieć, doskonałą okazją, a niekiedy — czołowymi problemami. Rzecz znamienna, że w chrystologii dogmatycznej apologetyczne zagadnienia dotyczące Jezusa Chrystusa zredukowały w znacznym stopniu tematy ściśle dogmatyczne. W związku z taką sytuacją na niektórych uniwersytetach, zwłaszcza w Holandii i RFN, pozbawiono ją statusu dyscypliny uniwersyteckiej. Na szczęście nie były to zbyt częste wypadki.

Wiele nieporozumień w kwestii apologetyki, zwłaszcza w zakresie jej zadań i celu, zakresu problematyki i miejsca wśród innych dyscyplin wywołuje poczytne, o międzynarodowym zasięgu czasopismo „Concilium”. Zwraca na to uwagę w słowach dość cierpkich J. P. Torrell⁴.

Otóż od chwili założenia owego pisma problematykę teologii fundamentalnej poruszano w numerach pod dość niesprecyzowanym tytułem *Problemy graniczne*, w których obok problemów typowo apologetycznych poruszano zagadnienia luźno związane z teologią fundamentalną. Od 1973 r. niefortunną nazwę *Problemy graniczne* zastąpiono tytułem *Teologia fundamentalna*. Wówczas stała się

cje za teologicznym traktowaniem tej dyscypliny. Por. mój art. *Zadania apologetyki wobec teologii*, *Collectanea Theologica* 45(1975) z. 3, 5—17; R. Latourelle, *Apologétique et fondamentale*, *Salesianum* 26(1965)272 n.; S. Nagy, *Apologetyka czy teologia fundamentalna?* *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 19(1972) z. 2, 123 n.

³ M. Rusecki, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 20(1973) z. 2, 41—63; R. Latourelle, *Rozkład czy odnowa teologii fundamentalnej*, *Concilium* 1969 nr 6—10, 23—30; S. Nagy, *Status współczesnej teologii fundamentalnej na tle przemian w teologii i biblistyce*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24(1977) z. 2, 5—28.

⁴ J. P. Torrell, *Questions de théologie fondamentale*, *Revue Thomiste* 87(1979) nr 2, 291 n.

rzecz zupełnie niezrozumiała, bowiem w numerach pod tym tytułem praktycznie nie można znaleźć niczego, co dotyczyłoby problemów bezpośrednio czy nawet pośrednio z nią związanych.

Ponieważ poszczególne numery *Teologii fundamentalnej* są monotematyczne, dlatego już sam ich wykaz zorientuje co, według kolegium redakcyjnego, wchodzi w zakres tej dyscypliny i czym powinna się zajmować, i tak: nr 85 z 1973 r.: *A propos de la crise du langage religieux*, nr 95: *Sur la joie et la tristesse*, nr 105: *Etre immortel*, nr 115: *Théologie et littérature*, nr 125: *Socialisme et christianisme*, nr 135: *Les déplacements actuelles de la théologie*. Nic dziwnego, że mogło to wywoływać wrażenie nieokreśloności teologii fundamentalnej, a nawet zupełnej dowolności, zamętu pojęciowego oraz, że staje się znów jakąś *Pantologią sacrée*, jak to nazwał w 1912 r. A. Gardeil, a nazwa teologia fundamentalna służy tu tylko za etykietę.

Jest rzeczą bardzo znamienne, że w czasie, kiedy niektórzy teologowie katoliccy nie darzą teologii fundamentalnej czy apologetyki zbyt dużym zaufaniem, a nawet ją dyskwalifikują, równocześnie zaczyna odradzać się w teologii protestanckiej. Użyto tu celowo terminu odradzania się, bowiem — jak wykazuje G. Ebeling — dyscyplina ta istnieje przynajmniej od J. N. Ehrlicha (poł. XIX w.), choć nie jest wykluczone, że istniała już przed nim; z całą pewnością istniała wcześniej apologetyka. O ile dawniejsza teologia protestancka koncentrowała się na zagadnieniach ściśle dogmatycznych, o tyle teologowie dzisiejsi coraz częściej i chętniej podejmują problemy apologetyczne znamionujące teologię XIX-wieczną. Uświadomiono sobie tam — znów wcześniej niż katoliccy kerygmacy — że nie wystarczy proklamowanie orędzia, ale trzeba je głosić w sposób intelektualnie uchwytny, przekonujący, dostosowany do problemów współczesnego świata. Tak utrzymuje S. Ogden, G. Aulen, L. Gilkey, G. Ebeling, W. Pannenberg, P. Tillich, którego „Teologia systematyczna” jest teologią apologetyczną. J. Macquarri nazywa taką teologię — filozoficzną; L. Gilkey i S. Ogden — apologetyką; W. Joest — teologią fundamentalną, podobnie zresztą jak Ebeling. O ile do lat 70-tych rzadko wymieniano te nazwy choć treściowo te dyscypliny — jak stwierdza Ebeling⁵ — były uprawiane, o tyle dziś mówi się coraz wyraźniej i powszechniej

⁵ G. Ebeling, *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67(1970)482nn. Ebeling wykazuje, że w teologii protestanckiej były rozwijane zarówno apologetyka, jak i teologia fundamentalna i to już w XIX w. Apologetykę zastąpiono później „teologiczną encyklopedią” i pod tą nazwą była uprawiana jeszcze na początku XX w. Warto tu zasygnalizować fakt, że w 1968 r. na protestanckim uniwersytecie w Zurychu została utworzona katedra teologii fundamentalnej i hermeneutyki.

o ich potrzebie. Oczywiście jest ona nieco inaczej rozumiana, najczęściej jako metodologiczne wprowadzenie do teologii, ale to już jest inny problem.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę, co podkreśla J. P. Torrell⁶, piszący stale kroniki teologii fundamentalnej na łamach „Revue Thomiste”, oraz Stirnimann, że następuje — po okresie długiej i ostrej krytyki — pewna rehabilitacja dzieł A. Gardeila i R. Gargou-Lagrange'a. Stirnimann w swoich rozważaniach na temat teologii fundamentalnej, w których daje zarys ekumenicznej teologii fundamentalnej — o czym później — chwali ich jasny wykład, wnikliwość, syntetyczność ujęć, prawidłowe stosowanie metod oraz stwierdza, że krytyka ich systemów jako zbyt zewnętrznych jest przesadna, a posądzenie ich o supranaturalizm jest po prostu złosliwe⁷. Być może głosy rehabilitujące klasyków apologetyki są odosobnione, ale dość symptomatyczne dla współczesnych dziejów teologii fundamentalnej tak naznaczonych subiektywizmem.

Analizując aktualną sytuację teologii fundamentalnej można śmiało wysunąć stwierdzenie, że po okresie dużego zachwiania zaufania do niej, a nawet kontestowanie jej potrzeby, zwłaszcza w latach 60-tych, przychodzi okres dość sporego zainteresowania się nią i to w całym chrześcijaństwie. Świadczą o tym ukazujące się w latach 70-tych podręczniki teologii fundamentalnej czy apologetyki, choćby wspomnieć tylko dzieła A. Kolpinga⁸, A. Manaranche'a⁹, J. B. Metz¹⁰, W. Joesta¹¹, T. Horwatha¹², E. Kopecia¹³, J. Myśkówa¹⁴. Jest to o tyle znamienne, że — o ile wiem — w latach 60-tych ukazało się ich znacznie mniej, najczęściej były to reedycje.

Powyższe stwierdzenie zda się zdecydowanie popierać H. Fries. Nie waha się on powiedzieć, że teologia fundamentalna należy do dyscyplin teologicznych, o które najczęściej się dziś pyta (*gefragste theologische Disziplin*)¹⁵, a to dlatego, że porusza ona kwestie naj-

⁶ J. P. Torrell, *art. cyt.*, 274 n.

⁷ H. Stirnimann, *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24(1977) 304 nn.

⁸ A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, t. 1: *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968, t. 2: *Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes*, Münster 1974.

⁹ A. Manaranche, *Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale*, Paris 1979.

¹⁰ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.

¹¹ W. Joest, *Fundamentaltheologie*, Stuttgart-Mainz 1974.

¹² T. Horvath, *Faith Under Scrutiny*, Indiana 1975.

¹³ E. Kopec, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976.

¹⁴ J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973.

¹⁵ H. Fries, *Zum heutigen Stand der Fundamentaltheologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 84(1975)351.

bardziej palące i obecnie najpotrzebniejsze dla człowieka wierzącego. Idzie w niej przecież o podstawy wiary, która jest fundamentem chrześcijańskiego życia, o rzeczywistość Boga, o możliwość i faktyczność samoudzielenia się Boga nam, o rozpoznanie Jego interwencji w świat i historię, idzie o Jezusa Chrystusa jako pełni objawienia Bożego i wiarygodność Jego zbawczej misji. Człowiek współczesny daleki jest bowiem od myślenia autorytatywnego, wychowany przecież na sprawdzalności nauk przyrodniczych uwrażliwiony jest na rodzaj i siłę argumentacji. Te wymogi stara się spełniać teologia fundamentalna.

O żywotności teologii fundamentalnej i jej potrzebie dziś świadczą nadto różne trendy w rozumieniu jej natury i funkcji, jakie winna ona pełnić. Nie jest to wyrazem — jakby na pierwszy rzut oka wydawało się — jej niedojrzałości epistemologiczno-metodologicznej, ale wieloaspektowego podchodzenia do głównego przedmiotu badań, jakim jest Chrystus jako objawiciel Boga i Kościół jako przekaziciel objawienia.

Współczesne trendy w rozumieniu zadań tej dyscypliny związane są przede wszystkim z duchem czasu. Kryje się w nich troska, by teologia fundamentalna była nauką na czasie, dostosowaną czy to do aktualnych potrzeb ogólnokościelnych, czy teologicznych czy też do mentalności człowieka współczesnego, jego zainteresowań i potrzeb. Stąd dla właściwego zrozumienia przypisywanych obecnie teologii fundamentalnej zadań należałoby omówić aktualną sytuację w teologii i życiu Kościoła, z którymi jest zawsze ściśle związana i w symbiozie z którymi rozwija się oraz faktory warunkujące mentalność człowieka współczesnego. Ze względu na szczupłość miejsca zagadnienia te, aczkolwiek niezwykle interesujące i instruktywne zostaną pominięte; niektóre z nich będą wskazane przy odnośnych typach teologii fundamentalnej czy apologetyki.

II. Niektóre typy teorii apologetyki i teologii fundamentalnej

Również z konieczności ograniczymy się tu do przedstawienia najbardziej charakterystycznych teorii apologetycznych. Ukazanie wszystkich trendów, zwłaszcza tylko nieznacznie zniuansowanych w stosunku do ujęć dotychczasowych, wymagałoby odrębnego studium. Ukażemy w zarysie antropologiczną, praktyczną, lingwistyczno-hermeneutyczną, aksjologiczną, ekumeniczną, religioznawczą i klasyczną koncepcję apologetyki względnie teologii fundamentalnej.

1. Antropologiczne typy teologii fundamentalnej

Można powiedzieć, że współczesna myśl zarówno filozoficzna, jak i teologiczna rozwija się pod znakiem antropologii. Jest ich wiele, począwszy od koncepcji psychologicznych na metafizycznych skończywszy, dlatego istnieją możliwości zbudowania wielu apologetyk czy teologii fundamentalnych w oparciu o nie. W rzeczywistości autorzy w swych pracach korzystają z różnych koncepcji antropologii, jednak nie zawsze ich poglądy są przez nie specyfikowane. Ową specyfikację w koncepcjach teologiczno-fundamentalnych najwyraźniej widać u K. Rahnera i H. Bouillarda, które oprócz tego są chyba najlepiej opracowane i cieszą się największym uznaniem.

a. Transcendentalno-antropologiczna koncepcja teologii fundamentalnej

Transcendentalizm we współczesnej filozofii zapoczątkował J. Maréchal, który dążył do pogodzenia myśli scholastycznej z teoriopoznawczą postawą Kanta. Uważał on, że transcendentalny punkt wyjścia filozofii polegający na tym, że stawia się pytanie, w jaki sposób nasze poznanie przekracza podmiot i odnosi się do przedmiotu poznawczego, pozwoli rozwiązać zasadnicze problemy filozoficzne, a także religijne. Po linii metody transcendentalnej idą dziś J. B. Lotz, A. Grégoire, K. Rahner, W. Brugger, W. Verweyen, którzy nawiązują także do egzystencjalizmu, a zwłaszcza do poglądów M. Heideggera.

Tu skoncentrujemy się na poglądach K. Rahnera¹⁶. Od razu należy zaznaczyć, że odróżnia on apologetykę od teologii fundamentalnej i dopuszcza istnienie ich obu. Apologetyka zajmowałaby się nadal uzasadnianiem racjonalnych podstaw wiary i wyjaśnianiem trudności z nią związanych, a teologia fundamentalna — wykazywaniem zgodności objawienia z naturalnymi dążeniami człowieka, tym samym stałaby się ona podstawową dyscypliną teologiczną wypracowującą transcendentalno-antropologiczny wymiar całej teologii.

Ponieważ dotychczasowa teologia i apologetyka zaniedbywała podmiot, stała się przez to nie tylko oderwana od człowieka i nie oddziałująca na niego czy zbyt abstrakcyjna, ale swego rodzaju mitologią, gdyż mitycznie przedstawiała przedmiot wiary. Stąd niejako

¹⁶ K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 6, Einsiedeln 1968, 43—65; Tenże, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, tamże*, 139—167; tenże, *Dogmatik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 3, 448.

z natury religii chrześcijańskiej wynika wymóg nie tylko dowartościowania w przedmiocie teologii i apologetyki problematyki podmiotu, ale uczynienie zeń problemu dlań naczelnego. Wymóg ów wyraźnie widać przy kluczowym dla teologii fundamentalnej problemie, jakim jest objawienie Boże. Zrealizowało się ono ze względu i dla człowieka. Słowo Boże jest adresowane zawsze dla niego. Dlatego teologia fundamentalna zajmująca się uchwyceniem objawienia Bożego przez człowieka, musi w swych rozważaniach nie tylko uwzględniać podmiot, ale i od niego wychodzić. Tym samym ma się stać bardziej egzystencjalna i antropologiczna. Stanie się taką jeśli uwzględni ona transcendentalną analizę osoby ludzkiej. Aby to uczynić musi uwzględnić formalne zasady myślenia, czyli aprioryczne warunki poznania przedmiotu wiary, bowiem przy bliższej analizie bytu ludzkiego okazuje się, że już w tych apriorycznych warunkach poznania znajduje się już „coś” z przedmiotu poznawczego. Stąd objawienie Boże jako Słowo Boże skierowane do człowieka należy przedstawić w permanentnej relacji do doświadczenia bytu ludzkiego przez człowieka, który ze swej natury okazuje się słuchaczem słowa, dzięki któremu realizuje w pełni swój byt.

Właśnie wypracowanie owego związku, czyli antropologicznego wymiaru treści wiary, należy — zdaniem Rahnera — do teologii fundamentalnej; innymi słowy chodzi o wykazanie więzi między tym co jest treścią wiary, a tym co człowiek wie o sobie samym, o swoim losie, przeznaczeniu, wypełnianiu swego bytu. Głównym problemem tak rozumianej teologii fundamentalnej, która ma także wypracować transcendentálny charakter całej teologii tkwi w pewnym oscylowaniu między transcendentalną egzystencją ludzką niejako daną a priori a chrześcijaństwem a posteriori historycznym.

b. Antropologiczno-egzystencjalne rozumienie teologii fundamentalnej H. Bouillarda

H. Bouillard — uczeń M. Blondela, w swych poszukiwaniach zawsze zafascynowany mistrzem, którego inspiracje są widoczne w całej jego twórczości — w zasadzie pozostaje wierny tradycyjnej koncepcji apologetyki dającej teoretyczny i metodyczny wykład racji wierzenia. Modyfikuje nieco dotychczasowy, przedmiotowy schemat argumentacyjny uzupełniając go przede wszystkim elementami podmiotowymi. Jego stanowisko w tym względzie wynika przynajmniej z dwóch racji: po pierwsze, że jest zwolennikiem antropologii egzystencjalnej, podobnie jak Blondel, oraz po drugie, z samej natury apologetyki, którą woli nazywać teologią fundamentalną. Otóż dyscyplina ta ma nie tyle charakter obronny, ile dialogiczny.

Partnerami dialogu są — po pierwsze — religie światowe. Według niego dopiero w naszej epoce dokonują się spotkania różnych religii, które prowadzą dialog ze sobą. W tym dialogu uczestniczy i chrześcijaństwo. Niejako w jego imieniu prowadzić go winna teologia fundamentalna lub przynajmniej budować podstawy dla niego. Dotychczasowy dialog teologia fundamentalna prowadziła z rozmówcami tylko zachodnimi. Po drugie, partnerem dialogu — i to przede wszystkim — są niewierzący, a więc zarówno ateści różnych inspiracji filozoficznych (marksieści, freudyści itd.), ludzie o postawie agnostycznej lub indyferentnej. Po trzecie — sekularyzujący się i usamodzielniający świat, w którym powstaje kult twórczości, nauki, postępu, życia.

Teologia fundamentalna może prowadzić dialog z tymi partnerami tylko w dyskursie walentnym w ich oczach, a więc racjonalnym. Przy tym punktem wyjścia, wspólną płaszczyznę dialogu może stanowić właśnie człowiek jako najwyższa wartość wśród bytów stworzonych, a którą to wartość uznają wszyscy. W związku z tym, teologia fundamentalna musi ulec pewnej przebudowie tym bardziej, że dawny traktat o objawieniu wyrósł z polemiki z deizmem, a więc z partnerem, który uznawał tzw. religię naturalną. Dziś głównym partnerem stał się ateizm i sekularyzujący się świat. W związku z tym teologia fundamentalna winna rozpocząć swój dyskurs od pojęcia Boga i to Boga objawiającego się, gdyż wyrażenia: Bóg, objawienie, nadprzyrodzoność straciły sens w oczach interlokutorów teologii fundamentalnej. Swe stanowisko uzasadnia praktyką patrystyki, w której kwestia Boga objawiającego się w Chrystusie była naczelną i wynikami badań W. Pannenberg'a i G. Ebeling'a. Zwłaszcza osiągnięcia tego drugiego są dla niego instruktywne. Wykazuje on bowiem w swej dogmatyce, że w tradycji traktat o Słowie Bożym był zawsze poprzedzany dyskursem o Bogu, oraz, że doktryna o Bogu wyraża istotną treść objawienia. Wiara jest istotnie wiarą w Boga, a kontestowanie przez ateistów wiary chrześcijańskiej dokonuje się przez odrzucenie idei Boga. Dlatego — wnioskuje Ebeling — problematyka podstaw wiary i teologii winna koncentrować się w tym punkcie.

Wniosek ten Bouillard uznaje bez zastrzeżeń i twierdzi, że powinien on stać się punktem ogniskowym teologii fundamentalnej. Zaznacza jednak, że nie chodzi mu o powrót do tzw. teologii naturalnej czy metafizycznych dowodów na istnienie Boga, ale o Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie. Dokładniej, idzie o to by wiedzieć jak możemy w sposób zrozumiały, sensowny i przekonujący mówić o Bogu. Trzeba więc — zdaniem Bouillarda — postępować jak B. Pascal, który chcąc przekonać ateistów i deistów, nie mówił ani o religii objawionej, ani o objawieniu i jego konieczności, ale o Jezusie Chrystusie pośredniku między Bogiem a ludźmi,

przez to prowadził do Boga Jezusa Chrystusa i do Boga ludzi, który każe ludziom czuć ich własną nędzę i jego miłosierdzie¹⁷.

Bouillard utrzymuje dalej, że mówić sensownie o Bogu, który objawia się, można tylko w łączności z człowiekiem. Dlatego w teologii fundamentalnej niezbędna jest hermeneutyka ludzkiego bytu. W niej punktem wyjścia byłaby filozofia podmiotu i etyki naszych czasów, która stawia pytanie o sens ludzkiego życia, sens historii itp. Zatem trzeba na tym etapie analizować — i to w języku świeckim — różnorodne doświadczenia życiowe, by uchwycić transcendentny wymiar ludzkiego bytu i jakieś zapotrzebowanie totalnego sensu określającego ludzką egzystencję. W tym punkcie istnieje możliwość wiarogodnego ukazania rzeczywistości Boga objawiającego się w znakach, który staje się sensem człowieka. Równocześnie prowadzi to do zrozumienia języka wiary i usensownienia takich wyrażeń jak: Bóg, nadprzyrodzoność, grzech, łaska, zbawienie. Zatem niezbędne jest koekstensywne ukazywanie Boga objawiającego się z ludzkim doświadczeniem. Teologia fundamentalna nie może dziś poprzestać na autorytatywnej i literackiej koncepcji objawienia, która dzisiejszemu człowiekowi nic nie mówi.

Ze względu na tak silne powiązanie objawienia z człowiekiem i jego doświadczeniem życia i siebie pojmując ono objawienie nie tyle jako fakt historyczny, lecz jako sens wcielony i rozpoznawany w tym fakcie. Właściwie jest ono aktualizacją idei Boga w historii i nas samych. Zatem zadaniem teologii fundamentalnej nie jest ustalenie faktu objawienia, ale odczytanie w fakcie chrześcijańskim aktualizacji idei Boga i relacji ludzkości do Boga. Wykład teologii fundamentalnej proponuje według schematu, jaki nam narzuca chrześcijańskie *Credo*¹⁸.

W nieco podobny sposób rozumieją teologię fundamentalną autorzy reflektujący bądź to nad ludzkim doświadczeniem bytu (P. Szenney, P. Tillich), bądź nad religijnym doświadczeniem wiary (J. E. Smith, E. Schillebeeckx, H. Walgrave, A. Dondeyne). W pierwszym przypadku punktem wyjścia teologii fundamentalnej

¹⁷ H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, Le point théologique 2(1972)28 nn; por. tenże, *Le sens de l'apologétique*, Bulletin du Comité des Etudes 35(1961)311—326; tenże, *Ludzkie doświadczenie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, Concilium 1965—66 nr 1—10, 441—448; A. Zuberbier, *Kierunki rozwoju współczesnej teologii*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, 44—56.

¹⁸ H. Bouillard, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, art. cyt., 32 nn. Warto zaznaczyć, że zwolennikami przywrócenia tradycyjnego traktatu o istnieniu Boga do apologetyki czy teologii fundamentalnej są: S. Tromp, T. W. Crafer, H. Lais, S. Nagy, J. Cahill. H. Holstein i A. Beni utrzymują, że zagadnienie to należałoby przedstawiać jako egzystencjalny wymóg istnienia człowieka. Por. mój art., *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, *Studia Theologica Varsaviensia* 13(1975) nr 2, 38 n.

jest fenomenologiczno-egzystencjalna refleksja nad bytem ludzkim, a następnie analiza objawienia w perspektywie tego co jest niedozowne dla zrozumienia egzystencji konkretnego człowieka wierzącego, a ona sama (teologia fundamentalna) staje się jakąś antropologią teologiczną. W drugim zaś idzie o transcendentálną refleksję nad doświadczeniem religijnym wiary. Chodzi tu o dotarcie do podstawowego przeżycia, jako podmiotowego źródła poznania Boga i wydobycie prawd religijnych zapodmiotowanych w człowieku. Uprzednio jednak konieczne jest jakieś przedrozumienie siebie, Boga i świata oraz akceptacji tej potrójnej relacji.

Przedrozumienie siebie należy poddać refleksji. W niej okazuje się, że podmiot doświadczający jest niezrozumiały — a tym samym i jego przeżycia — bez uprzedniego przyjęcia potrójnej relacji, w jakiej on ciągle pozostaje i która go konstytuuje: relacji do świata, drugiego człowieka i Boga. Analiza doświadczenia ludzkiego wskazuje na możliwość kontaktu człowieka z objawiającym się Bogiem będącym fundamentem jego egzystencji i ujawniającego się w każdym przeżywanym doświadczeniu. Ta relacja człowieka do Boga wykrywana drogą refleksji w każdym doświadczeniu ludzkim stanowi podstawę naturalnej afirmacji Boga osobowego, na którego człowiek jest bytowo otwarty. Naturalna afirmacja Boga zostaje przekształcona przez łaskę Bożą w tzw. zjednoczenie teologiczne, w którym Bóg staje się obecny.

2. Praktyczna teologia fundamentalna J. B. Metza

Praktyczna teologia fundamentalna J. B. Metza jest kontynuacją jego teologii politycznej¹⁹. Sam autor podkreśla zresztą, i to wielokrotnie, że praktyczna teologia fundamentalna jest rozumiana przez niego jako teologia polityczna osoby w tym znaczeniu, że ma ona umożliwić człowiekowi i społeczeństwu stawanie się przez praktykę podmiotem wobec Boga (Subjektwerden). Stąd praktyczna teologia fundamentalna ma być ciągle w drodze z tym podmiotem, badać wymiar jego istnienia w historii i kulturze oraz transformować takie wartości jak zbawienie, emancypacja, świeckość świata, miłość, prawda, wolność, demokracja, autonomia, rozumność itd. Transformacja tych warunków ludzkiego istnienia oraz nadawanie im wymiaru religijnego jest konieczne, dziś bowiem nie można powielać oświeceniowej idei o samowystarczalności człowieka widzącego religię jako sprawę czysto prywatną. Stąd konieczna jest deprywatyzacja religii chrześcijańskiej oraz nadanie jej wymiaru politycznego (społecznego) i uniwersalnego.

¹⁹ J. B. Metz, *dz. cyt.*, zwł., 3—74, 161—211; por. J. Kulisz, recenzja w *Collectanea Theologica* 49(1979) z. 3, 211—212.

Równocześnie płynie stąd postulat permanentnej analizy świata, w którym żyje konkretny człowiek. Jest to niezbędne, by praktyczna teologia fundamentalna stała się dyscypliną konkretną, bowiem, według Metzja, stare modele teologii fundamentalnej posiadają ideologiczną genezę oraz absolutne aspiracje totalno-teoretycznych systemów. Dlatego krytykuje ujęcia apologetyki czy teologii fundamentalnej, w których priorytet posiada teoria; do nich zalicza koncepcje J. S. Dreyja, J. B. Hirschera, J. A. Möhlera, J. E. Kuhna, J. Moltmanna, K. Rahnera, H. Künga, H. U. von Balthasara i innych; grzeszą oni przesadną teoretyzacją i pośpiechem w wywodach, chcą osiągnąć metę zaraz na starcie. Klasyczny kanon tematyczny teologii fundamentalnej: religia — Chrystus — Kościół jest obciążony przedmiotowością spekulatywnych operacji, przeładowany materiałem historycznym, mimo że sama teologia fundamentalna była często ahistoryczna. Był on również pozbawiony wymiaru podmiotowego i społecznego. W wyniku tego teologia fundamentalna nie doceniała możliwości praktyczno-argumentacyjnych samych treści objawionych. To wszystko spowodowało szkodliwy rozdział teologii fundamentalnej od dogmatyki.

Dlatego też chce on teologii fundamentalnej przez siebie uprawianej nadać rys apologetyczny i praktyczny, które w pewnym stopniu są zbieżne. Rys apologetyczny teologii fundamentalnej nie powinien być drugorzędny i jedynie teoretyczny, ale istotny i pierwszorzędny, bowiem — jak pisze — „apologia jest i pozostanie fundamentalną cechą każdej autentycznie chrześcijańskiej teologii”. Winien on dlatego obejmować zawsze konkretne, historyczne uwarunkowania wiary chrześcijańskiej w świecie i jej aktualne kontestacje. W uzasadnieniu swego stanowiska odwołuje się do modelu apologii, który funkcjonował w pierwotnym chrześcijaństwie. Wtedy apologia wiary była sprawą życia i śmierci. Klasycznym przykładem tego jest św. Justyn, który był równocześnie apologetą i męczennikiem. Wysnuwa stąd wniosek, że apologia jest bardzo bliska pójścia za Chrystusem (*imitatio*). Justyn nic innego nie czyni jak naśladowuje Chrystusa. Zresztą sam Chrystus świadczył o swym orędziu przede wszystkim w swej męce i przez mękę.

Ten rys apologiczny teologii fundamentalnej wprowadza drugi, a który z niego wynika, a mianowicie rys praktyczny, ponieważ głównym usprawiedliwieniem wiary winno być świadectwo chrześcijańskie, a więc praktyka. Ponadto rys praktyczny teologii fundamentalnej wynika — według niego — z samej natury wiary chrześcijańskiej, do której nie można podchodzić w sposób czysto teoretyczny, bo ten nie może jej jednoznacznie rozstrzygnąć, wobec czego teologia fundamentalna musi odwoływać się ciągle do decyzji osobowej człowieka, do praktyki jego życia warunkującej refleksję teologiczną nad wiarą. Dla takiego podejścia do problemu

wiary nie bez znaczenia jest fakt, że Metz — w odróżnieniu od Rahnera i transcendentalistów — opiera się nie na transcendentalizmie Kanta, lecz na jego koncepcji rozumu praktycznego. Wreszcie można tu dodać, że istnieje u niego pewna zbieżność z marksistowską dialektyką teorii i praktyki. O ile Rahner — jego nauczyciel — zastąpił neoscholastyczną przedmiotowość teologii transcendentalną podmiotowością, o tyle Metz wyizolowaną podmiotowość Rahnera wstawił w kontekst uwarunkowań społeczno-historycznych. Stąd problem Boga, objawienia, wiary nie może pozostać przedmiotem teoretycznych rozważań człowieka bez równoczesnego zaangażowania praktyki i to zarówno w jej płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej, politycznej. W tym kontekście praktyczna teologia fundamentalna odgrywa rolę praktycznej hermeneutyki chrześcijaństwa w świecie.

Jak się wydaje, podstawowymi kryteriami, które funkcjonują w jego praktycznej teologii fundamentalnej i ją warunkują są wspomnienie (*Erinnerung*), opowiadanie (*Erzählung*) i solidarność (*Solidarität*). Kategorie te rozważa najpierw autor w ich wymiarze historyczno-społecznym, a następnie zastosowuje je do praktyki wiary.

Wspomnienie odgrywa w życiu jednostkowym i społecznym bardzo ważną rolę. Główne jego znaczenie tkwi w tym, że nawiązuje ono do doświadczeń wcześniejszych, historycznych, obojętne czy przyjemnych, czy też nie, oraz w tym, że umożliwiają one identyfikację osób i społeczeństw. Związek wspomnień z opowiadaniem jest niemal wewnętrzny, gdyż opowiadanie pozwala aktualizować wspomnienie, a to w tym celu by wejść w więzy solidarnościowe z całą ludzkością, a więc z żywymi i umarłymi. Ta solidarność zmierza więc nie tylko ku przyszłości, ale jest i solidarnością do „tyłu”, z przeszłością; to kategoria bycia „z”, kategoria odwagi, by solidaryzować się z innymi we wszystkim, a więc w cierpieniu, walce, niesprawiedliwości, wyzwaniu, emancypacji itd. Stąd Metz mocno podkreśla, o wiele mocniej niż to czyni W. Pannenberg czy J. Moltmann, rolę solidarno-wyzwalającej służby w interesie stojącego się podmiotu ludzkości.

Dopiero na bazie solidarności społeczno-historycznej możliwa jest solidarność z Bogiem i z innymi w wierze chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo opowiada „słowa i czyny Boga”, czyli konkretną, nieodwracalną historię wolnego dialogu Boga z człowiekiem, konkretne spotkanie zbawienia z historią. Centralnym problemem teologicznym w opowiadaniu chrześcijańskim jest „ludzka historia boskiej Trójcy”. Chrześcijańskie wspomnienie historycznej sytuacji Boga-z-nami ma charakter obietnicy i jest skierowane ku przyszłości zbawczej zakorzenionej w przeszłości. Zaprasza ono do stwórczo-zbawczo-jednoczącej kooperacji z Bogiem do realizowania

zbawienia w świecie. Kategoria Boga-z-nami staje się eschatologicznym horyzontem naszego społecznego stawania się podmiotem oraz wspólnotowej nadziei wiary.

Opowiadanie i wspomnienie zbawienia powinny przyczyniać się do powstawania solidarności i praktyki wiary w procesie naśladowania w życiu Boga. Konkretna społeczność kościelna „my” ma czynić prawdę (*vérité faite* — ortopraksja) przekonywująco widzialną. Dopiero w ortopraksji Kościoła ludzie otrzymują możliwość właściwego poznania jego ortodoksji, która go ostatecznie formuje.

Widać tu, że u Metz wiara otrzymuje pewien kształt „praktyki” w historii i społeczności ludzkiej oraz polega ostatecznie na solidarnej nadziei złożonej w Chrystusie, Bogu żywych i umarłych, który wszystkich czyni podmiotem swego zbawczego działania. Stąd na oznaczenie celu badań teologii fundamentalnej bierze określenie św. Piotra z 1 P 3,15 — zdawanie sprawy z przeżywanej nadziei. Argumentów dla tak pojętej teologii fundamentalnej winna dostarczać społeczność wierzących, ufających, kochających i solidaryzujących się, a nie tylko zawodowi teologowie. Praktyczna teologia fundamentalna w swej strukturze sperancyjnej, zdaniem Metz, nie może stanowić jakiegoś zamkniętego systemu, musi być stale otwarta na praktykę wiary, na objawienie i jego historyczne wcielenie oraz ma analizować wiarę w jej aspektach ewolucyjnych, eschatologicznych i apokaliptycznych. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem zainteresowań praktycznej teologii fundamentalnej jest praktyczno-solidarne stawanie się podmiotem w historii wobec Boga. Stąd Metz tak często akcentuje praktykę, przyszłość, solidarność, uniwersalizm. Szczegółowe tematy wchodzące w zakres praktycznej teologii fundamentalnej omawia Metz w II cz. swego podręcznika. Są one różnorodne, może nawet przypadkowe, i nie wiadomo, w jaki sposób wiążą się one z tą dyscypliną, np. wspomnienie wywrotowej wolności Jezusa, przyszłość z punktu widzenia cierpienia, czyli o dialektyce postępu, odkupienie a emancypacja, Kościół i lud, czy chrześcijaństwo ma być transcendentno-idealistyczne czy opisowo-praktyczne, nadzieja — bliskie oczekiwanie czy walka o czas stracony.

3. Lingwistyczno-hermeneutyczne rozumienie teologii fundamentalnej

Wyróżnienie tego typu teologii fundamentalnej jest dość ryzykowne, gdyż większość autorów w wyznaczaniu dla niej zadań, wśród innych wymienia i te, względnie porusza je choćby w niewielkim wymiarze. Ponieważ jednak niektórzy z nich niemal całkowicie koncentrują się na problemach lingwistyczno-hermeneutycz-

nych lub tak rozumianą koncepcję nauki stosują do teologii fundamentalnej, dlatego można chyba mówić już i o tego rodzaju koncepcji tej dyscypliny. Oczywiście jeszcze nie czas na to, by poczynić odpowiednią systematyzację odnośnych poglądów, bowiem zarówno lingwistyka filozoficzno-religijna jak i hermeneutyka (ściśle z nią związana) są ujmowane w sposób bardzo zróżnicowany. Mimo wspomnianego związku lingwistyki z hermeneutyką potraktujemy te dwie metody uprawiania teologii fundamentalnej oddzielnie, choćby z tego względu, że u autorów dostrzega się różne akcenty.

a. Lingwistyczne zadania teologii fundamentalnej

Coraz więcej autorów i to nie tylko katolickich, ale i protestanckich jest zdania, że teologia fundamentalna winna wypracowywać podstawowe kategorie dla teologii. Zdają sobie bowiem sprawę z braków dotychczasowego filozoficzno-metafizycznego języka dostosowanego do potrzeb teologicznych, który jest dziś niezrozumiały. Był on zbyt przedmiotowy i bazował na obiektywizmie ludzkiego poznania, zgodnie zresztą z ogólnym założeniem teologii, która zajmowała się religijną rzeczywistością pozapodmiotową. Język ten został zakwestionowany. Dziś uważa się coraz powszechniej, że jest on tworem subiektywnej egzystencji ludzkiej. Niemałą rolę w uświadomieniu sobie tego odegrała filozofia analityczna. Zatem gdy mówi się, że zadaniem apologetyki czy teologii fundamentalnej jest wypracowanie języka dla teologii, trzeba zdawać sobie sprawę, że chodzi tu o tworzenie języka nowego, różnego od dotychczasowego. Dotąd głównym rzecznikiem tego zadania na gruncie teologii fundamentalnej był G. Söhngen²⁰. Jego zdaniem wyjaśniałaby ona pojęcie podstawowych kategorii teologicznych, ich strukturę i zakres oraz ustalałaby ich teologiczne znaczenie. Do takich kategorii zalicza on objawienie, historię zbawienia, przymierze, prawo, obietnica, słowo, tradycję, Kościół, dogmat itp.

A. Grabner-Haider uważa również, że dyscyplina ta winna budować i usprawiedliwiać język wiary, ale na nieco innej drodze²¹. Trzeba tu wspomnieć, że stoi on na gruncie analityczno-logicznej koncepcji nauki, a więc innej niż neopozytywizm zacieśniający naukę do zbioru sądów sprawozdawczych weryfikowalnych empirycz-

²⁰ G. Söhngen, *Fundamentaltheologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 4, 452—459.

²¹ A. Grabner-Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974, zwł. 159—162; tenże, *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Wien 1975; tenże, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*, Graz 1979; tenże, *Verstehen und Erklären als theologisches Problem*, *Wissenschaft und Weltbild* 25(1972)296—304.

nie i dla którego język religijny był bezsensowny. W zasadzie łączy on dwa typy nauki: typ nomotetyczno-scjentystyczny (oparty na wyjaśnianiu) i hermeneutyczny (na rozumieniu), choć pierwszy typ jest u niego wiodący. Dlatego do badań nad językiem wiary wprowadza logiczną analizę języka i ścisłe teorie naukowe, by nadać teologii fundamentalnej charakter naukowy oraz by język teologiczny przez nią wypracowany był weryfikowany jak każdy inny język naukowy. Stąd umieszcza on teologię fundamentalną na styku nauki i wiary. W jej zakres wchodziłyby zdania z obydwu tych dziedzin. One w pewien sposób warunkują się, a nawet przenikają, gdyż w strukturze języka religijnego znajdują się terminy empiryczne i metaempiryczne. Stąd z jednej strony systematyzowałaby ona zdania wiedzy, które wraz z wiarą zostają założone lub ją implikują, a z drugiej, zdania wiary implikujące wiedzę lub z nią styczne. Inaczej mówiąc, głównymi tematami teologii fundamentalnej byłaby wiara religijna i jej wypowiedzi w aspekcie językowym, aby usprawiedliwić ich sensowność i prawdziwość oraz naukowe realizowanie się wiedzy, również w płaszczyźnie lingwistycznej.

Na tej zasadzie istnieje możliwość naukowego ujmowania przynajmniej części języka wiary; o ile wiara religijna wyraża się we wzorach zachowań i formach życia, o tyle istnieje możliwość naukowego i ścisłego jej opisu. Dokładniej, chodzi o to, że wiara — analogicznie jak inne sposoby zachowań czy zdarzeń duchowych — tworzy pewną klasę zjawisk i zdarzeń duchowych i jest przekazywana językowo. „Duchowe stany wiary”, posiadając określoną relację do zdarzeń czy zjawisk zewnętrznych, powinny być związane z działaniem rozumianym zresztą szeroko i wyrażone w faktach kulturowych, społecznych, a przede wszystkim językowych. W ten sposób intencjonalne duchowo zdarzenia wiary odnoszą się do całości praktycznego życia i znajdują swój wyraz w intersubiektywnym języku badanym przez naukę. A. Grabner-Haider odrzucając agnostycyzm w stosunku do języka wiary unika także utożsamiania religii i nauki. Opowiada się raczej za egzystencjalną wiedzą o prawdach wiary (krytyczny kognitywizm). Możliwe jest jednak jakies współbrzmienie wiedzy i wiary. Wiara pojęta osobowo i wewnętrznie musi być w pewnym stopniu weryfikowalna na płaszczyźnie logicznej analizy języka. „Naukowość” wiary pozwala osiągnąć prawdę religijną zarówno w sensie podmiotowym, jak i przedmiotowym.

Po usprawiedliwieniu naukowego charakteru teologii fundamentalnej i określeniu jej miejsca w strukturze nauk analizuje następnie sam proces pracy teologicznofundamentalnej. Punktem wyjścia jej rozważań jest albo potoczny język religijny, albo człowiek religijny, bowiem język nasz związany jest zawsze z człowiekiem. Normalnie wybiera się ów drugi człon alternatywy. Ze

względu na ową praktykę i on obstaje przy nim. W nim jednak implikowana jest pewna antropologia, która nie jest bez znaczenia dla rozumienia samego języka i wypowiedzi w nim formułowanych, zresztą tu też trzeba wywód teologicznofundamentalny rozpocząć od jakiegoś przedrozumienia języka wiary, a następnie jego wypowiedzi badać w oparciu o metody filozoficzne, logikę współczesną, teorię języka ogólnego, poznania i wiedzy. Ustaliwszy zakres pojęć głównych i podstawowych związków między nimi chodzi następnie o dotarcie do podstawowych struktur języka i ustalenie zasad sensowności wypowiedzi formułowanych w języku wiary by w efekcie dać im logiczno-racjonalne uzasadnienie, co umożliwiłoby ich weryfikowalność. To jest chyba podstawowa płaszczyzna, na której możliwa jest weryfikacja języka wiary. Autor widzi możliwość i innych uzasadnień języka wiary choćby na drodze teorii rozumienia (co występuje u E. Bisera) czy teorii zaufania. Jednak większe zalety posiada możliwość pierwsza, za którą się on opowiada. Dlatego chce on z nowoczesnej logiki uczynić narzędzie operacji teologicznofundamentalnych dla procesu sprawdzania języka religijnego. Usprawiedliwiony w ten sposób język religijny byłby prawdziwą epistemologiczną podstawą poznania teologicznego.

Osiągnięcia na gruncie, zwłaszcza ontologii mowy i teorii komunikacji lingwistycznej P. Ricoeura stosuje do języka teologicznego J. Ladrière²². Wychodząc z analizy aktu mówienia stwierdza — podobnie zresztą jak P. Ricoeur — że mówienie jest aktem i wydarzeniem. Jest ono aktem wyboru między znaczeniem obranym a innymi, które zostały odrzucone. Wybór konkretnego znaczenia jest zawsze celowy; ma ono być przekazane komuś, idąc dalej, ma ono pełnić funkcję komunikacji.

Podobną strukturę komunikacyjną posiada język religijny. Język objawienia czy wiary jest bogatszy niż język naukowy, choć może mniej jednoznaczny. Dlatego też nie wyczerpuje się on w badaniu naukowym. Język objawienia nie jest zwykłym językiem asertorycznym (oznajmującym), dającym informacje o pewnym sektorze rzeczywistości, ale jest językiem autoimplikatywnym. Bóg kieruje się w nim do człowieka w akcie mówienia, w wydarzeniu słowa. Ono Go w pewien sposób wyraża i angażuje w relację do człowieka. Podobnie i człowiek w akcie odpowiedzi danym w wierze zwraca się do Boga i w niej wyraża swoją postawę wobec Niego. Bóg stwarzając człowieka zawarł w nim pewne pole receptywności, także językowej, w którym może on być przyjęty. Zatem

²² J. Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, Paris 1970; tenże, *La théologie et le langage de l'interprétation*, *Revue théologique de Louvain* 1(1970)241—267; tenże, *La démarche interdisciplinaire et le dialogue Eglise-Monde*, w: *Recherche interdisciplinaire et théologie*, Paris 1970, 45—64.

objawienie i język, który je wyraża nie jest systemem prawd abstrakcyjnych, bezosobowych czy beznamiętnym językiem-mową jak prawdy metafizyczne czy język naukowy. Objawienie tworzy wydarzenie, powoduje zaistnienie nowej rzeczywistości, gdyż jest ono twórczym słowem; ustanawia nowe relacje, w które wchodzi byt ludzki i w którym się on kształtuje. Język objawienia to coś więcej jak informujące słowo, prosty anons, to nosiciel przyłgnięcia, zaangażowania, wezwania, sensu; to język wynoszący człowieka na wyższą płaszczyznę bytowania, język relacji człowieka do Boga, realizacji bytu ludzkiego i wspólnoty wiary. Dlatego *Credo* chrześcijańskie to nie proklamacja prawd ratyfikowanych, ale to żywe prawdy prowadzące życiowo człowieka, będące podstawą jego egzystencji i egzystencjalnych odniesień do Boga i wspólnoty wiary.

b. Hermeneutyczna koncepcja teologii fundamentalnej E. Bisera

Podobnie jak inni autorzy tak i Biser w konstruowaniu swej koncepcji teologii fundamentalnej wychodzi z analizy ogólnej sytuacji w dotychczasowej apologetyce²³. Zwraca jednak bardziej uwagę na elementy metodologiczne i ich powiązanie z ogólną kulturą i teorią nauki.

W okresie panującego po II wojnie światowej pozytywizmu poznawczego oraz uprawianej przez szkołę frankfurcką filozofii pozytywnej ujawnił się proces coraz większego rozdrabniania się nauk szczegółowych. Temu zjawisku towarzyszyło coraz większe rozdrobnianie się świata pod względem politycznym, społecznym i kulturowym. W tych okolicznościach w teologii fundamentalnej panowało nastawienie na samousprawiedliwianie się człowieka wierzącego.

Dziś klimat zmienił się. Najogólniej mówiąc wyraża się on w tendencji ujednoczenia się wiedzy i struktur różnego rodzaju dziedzin życia oraz całościowego ujmowania człowieka. Wywarł on wpływ i na teologię fundamentalną. Wyraża się zaś w tym, że akcent badań został przeniesiony z wysiłku doprowadzenia do tzw. przedsiönków wiary na całościowe jej ujmowanie, czyli teologia fundamentalna ma teraz dawać całościowy wykład wiary. Jest to tym donioślejsze, że dzięki temu teologia fundamentalna może stać się czynnikiem jednoczącym w stosunku do ciągle jeszcze rozdrobnionego świata oraz miejscem komunikowania się z nim. Dlatego sama musi ulec pewnej przebudowie.

²³ E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. Grundriss einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, München 1970, zwłaszcza część pierwsza, w której autor daje zarys swojej koncepcji hermeneutycznej teologii fundamentalnej; por. tenże, *Das Glaubenslicht, Geist und Leben* 52(1979)31—40.

Wskazuje na to i inna racja. Dotychczasowe modele teologii fundamentalnej charakteryzowały się tzw. zewnętrznym uzasadnieniem polegającym na czerpaniu przesłanek z pola wiary. Były to najczęściej cud i prorocтво, które w dodatku badano metodami naukowymi. Autor formułuje trzy podstawowe zarzuty pod adresem dotąd uprawianej apologetyki: 1. wiarę i objawienie traktowano jako coś heteronomicznego; 2. oddzielano porządek bytowy od zbawczego; 3. traktowano człowieka reflektującego nad swą wiarą w kategoriach czysto indywidualnych bez społecznych implikacji wiary. Ponieważ to powodowało jej nieskuteczność dlatego należy, jego zdaniem, obrać nieco inną drogę.

Przy jej określaniu Biser wychodzi z ogólnych praw rozwoju nauki. Uważa, że rozwój nauki dokonuje się na dwu drogach: neomorfozy i antytezy. Pierwsza dotyczy osiągnięć absolutnie oryginalnych, druga zaś korektur osiągnięć dotychczasowych. Możliwość rozwoju teologii fundamentalnej na drodze pierwszej wynika z jej charakteru responsorycznego, gdyż musi ona ciągle odpowiadać z jednej strony na wezwanie Boże, z drugiej zaś, na wciąż nowe wymogi czasu; nowe pytania rodzą nowe odpowiedzi. Stąd do teologii fundamentalnej należy włączyć badania diagnostyczne analizujące ducha czasu by w odpowiedni sposób przedstawiać orędzie zbawienia. Jednak właściwa jej droga rozwoju jest druga, antytezy. Dlatego też bada krótko dzieje apologetyki uwypuklając w nich obok wyżej wzmiankowanych braków także to, że była ona niedostosowana do ducha czasu. Zresztą odpowiedź na pytanie „dlaczego wierzyć” winna być inna w każdej epoce. Na drodze antytezy daje projekt własnego ujęcia teologii fundamentalnej, które wolne byłoby od tych braków.

Podkreśla po pierwsze, że dziś należy tak mówić o wierze i objawieniu, by nie powstało wrażenie ich obecności w stosunku do człowieka. Inność, odrębność i transcendencja wiary musi być ukazywana w łączności z tym co bliskie człowiekowi, co należy do niego, co jego stanowi. Po drugie postuluje, by tak mówić o dwoistości bytu i zbawienia, żeby człowiek pozostał pod wrażeniem ich jedności dopełniającej się. Po trzecie wymaga, aby mówić komunikatywnie o treści wiary i o faktach konstytuujących chrześcijaństwo ukazując ich ścisły związek. Po czwarte, wypowiedzi teologii fundamentalnej winny być nie abstrakcyjną spekulacją, ale odpowiadać życiowej sytuacji człowieka dzisiejszego żyjącego w innym kontekście kulturowym.

Takie podejście do problemu teologii fundamentalnej, zdaniem autora, jest zdecydowanie inne od dotychczasowego. Różnica zasadnicza tkwi w tym, że o ile dawna apologetyka uzasadniała swe tezy argumentami zewnętrznymi, o tyle nowa szuka jej uzasadnienia w niej samej. Tak uczynił już K. Adam, do którego badań autor

odnosi się z dużą sympatią. Jednak jego uzasadnienie było typu psychologicznego, a więc nie wystarczające, dlatego Biser chce to czynić w oparciu o filozofię języka i związaną z nią hermeneutykę. Korzysta przy tym ze współczesnej tendencji lingwistycznej przyznającej priorytet języka nad myślą. W związku z tym stawia tezę, że winna być uzasadniona hermeneutycznie tzn. jej uzasadnienie winno się dokonywać nie przy pomocy argumentów zewnętrznych, ale jakby immanentnie przez akt jej rozumienia, jakby intuicyjnego i inteligibilnego ujmowania jej istoty, wartości życiowych, głębi sensu, dopełnieniowego znaczenia dla egzystencji ludzkiej, co może uczynić tylko Bóg realnie obecny w człowieku przez wiarę.

Przy hermeneutycznym rozumieniu wiary kwestią otwartą pozostaje możliwość jej przekazywania. Istniejące różnice między ludźmi, zwłaszcza co do ich sposobu myślenia i form życia społecznego, autor chce sprowadzić do różnic językowych, a nie bytowych. Stąd kwestia przekazywania wiary, wiary przemyślanej i rozumianej, sprowadza się do przełamywania barier językowych i chyba do ujednoczenia języka wiary. Możliwe jest to wtedy, gdy wszyscy wierzący poczują się odpowiedzialni za wiarę, w tym sensie, że reflektując nad własną wiarą będą wyrażać ją własnym językiem zrozumiałym dla ludzi ich epoki, stanu, zawodu, wieku itp. Zatem winni oni jako wierzący wejść w świat, w jego problemy i zagrożenia, uczestniczyć w jego życiu by wnosić weń treści zawarte i wyrażone w języku wiary: miłość, radość, nadzieję, pokój. Będąc współodpowiedzialnymi za świat i historię będą transcendować bariery mentalnościowe, społeczne, ekonomiczne, polityczne i ukazywać język wiary nie tylko jako zrozumiały i sensowny, ale i unifikujący różne społeczności, a te z Bogiem, którego wyraża i zawiera język wiary.

4. Apologetyka aksjologiczna

Pewna grupa autorów, a wśród nich H. Walgrave²⁴, J. L. Marion²⁵, J. Mesnard²⁶, J. D. Fabrègue²⁷, A. Manaranche²⁸, uważa, że współczesna apologetyka winna stać się apologią miłości. W zależności od autora akcenty w niej są różne. Wspólna dla nich jest niechęć do apologetyki spekulatywnej oraz podkreślenie udziału

²⁴ H. Walgrave, *Le grand malentendu apologétique*, *Communio* 1978 nr 3, 7—16; tenże, *Parole de Dieu et existence*, Bruges 1967.

²⁵ J. L. Marion, *De connaître à aimer*, *Communio*, tamże, 17—28.

²⁶ J. Mesnard, *Dieu par Jésus-Christ*, *Communio*, tamże, 29—40. Autor pokazuje, że ten typ apologetyki uprawiał już B. Pascal, który winien być mistrzem apologetyków współczesnych.

²⁷ J. D. Fabrègue, *La maïeutique de l'absence ou un demi-siècle d'apologétique*, *Communio*, tamże, 70—78.

²⁸ A. Manaranche, *dz. cyt.*, *zł.* 79—82.

woli w procesie powstawania aktu wiary, a także łaski i miłości jako decydującego dla niej motywu.

H. Walgrave uważa dotychczasową apologetykę za wielkie nieporozumienie, gdyż chciała ona racjonalnie dowodzić prawdy wiary. Powołując się na długotrwałą tradycję, począwszy od Ojców Kościoła, zwłaszcza greckich, do końca XIX w., wykazuje — moim zdaniem jednostronnie — że myśl chrześcijańska zawsze utrzymywała, iż do zaistnienia aktu wiary potrzebne są trzy czynniki: pozytywne dyspozycje subiektywne, słuchanie słowa objawienia i łaska. Dlatego będąc wiernym tradycji chrześcijańskiej — konkluduje autor — należy i dziś w apologetyce zwracać przede wszystkim na nie uwagę²⁹.

Pozostali autorzy tej grupy widząc także nieskuteczność argumentacji racjonalnej oraz ucieczkę od racjonalizmu we współczesnej kulturze intelektualnej szukają innego typu uzasadnienia wiary i chrześcijaństwa, a mianowicie woluntarystycznego czy aksjologicznego. Ich zdaniem ten typ argumentacji wynika z natury wiary, która jest decyzją człowieka, dokładniej mówiąc — decyzją woli, gdyż będąc nawet racjonalnie przekonany o słuszności jakiejś tezy nie zawsze się ją akceptuje, bowiem przekonanie należy do sfery działań woli. Dlatego też apologetyka racjonalistyczna jest zbyt czarna, często zamiast pomagać w dojściu do wiary utrudnia go, ponieważ kępuje człowieka swymi racjami nie doprowadzając — bo tego uczynić nie może — do wiary. Tymczasem apologetyka powinna prowadzić do konwersji, do wiary nadprzyrodzonej, winna więc przekonywać, nakłaniać do niej, pociągać.

Przy tym nie idzie o przekonywanie racjonalne, bo ono — jak wspomniano wcześniej — należy do zakresu woli. Tylko wola — pisze Marion — może pozwolić się przekonać, zewnętrzne argumenty rozumowe są dla niej obce³⁰. Tymczasem tu chodzi o przekonanie woli na forum wewnętrznym. Autorzy bronią się przed irracjonalizmem. Utrzymują, że szłoby tu — podobnie jak u F. Nietzschego — o wolę mocy, która nie obala rozumu i wszelkiej racjonalności, ale ją zawiera i występuje zarazem jako wola prawdy. Wola w tym znaczeniu byłaby władzą nie tyle odrębną od rozumu i uczuć, ile jakąś ostateczną instancją, o której mówił B. Pascal, że wola kocha naturalnie. Zatem w apologetyce może nie tyle szłoby o całkowite wyeliminowanie rozumu, ile raczej o uzdolnienie woli człowieka do kochania Boga.

Na potrzebę tego typu apologetyki wskazuje też sama natura objawienia Bożego. Bóg objawiający się jest Bogiem miłości, Bogiem zbawiającym, wzywającym człowieka do miłości. Dlatego też

²⁹ H. Walgrave, *dz. cyt.*, 8 nn.

³⁰ J. L. Marion, *dz. cyt.*, 20 nn.

w myśl scholastycznej zasady epistemologicznej — podobny poznanie podobnego — właściwe poznanie Boga i Jego akceptacja może się jedynie dokonać na płaszczyźnie miłości, tym bardziej, że człowiek jest przez Boga uzdolniony do tego, gdyż jak mówi św. Paweł „miłość Boga rozlana jest w sercach naszych” (Rz 5.5).

Są bogowie, których nie charakteryzuje miłość i wtedy może chodzić tylko o ich poznanie (np. Bóg filozofów, uczonych), ale to nie może się tyczyć Boga objawienia, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie. On jest Miłością — to Jego imię — i dosięgnąć może go tylko miłość. Oczywiście do tego potrzebna jest łaska, która naturalną miłość woli przekształca w nadprzyrodzoną. Ona staje się podstawą woli do decyzji wiary czy jej moralności.

W związku z takim podejściem do problemu apologetyka winna w swym wykładzie podkreślać momenty bezgranicznej miłości Boga, począwszy od stworzenia świata i człowieka; Jego opiekę nad swoim ludem w ciągu historii zbawienia, a zwłaszcza miłość Boga wyrażoną w osobie Jezusa Chrystusa, w Jego męce i zmartwychwstaniu. Takie przedstawienie objawienia Bożego będzie najbardziej wiarygodne, gdyż jak mówi H. U. von Balthasar — tylko miłość jest godna wiary³¹. Faktycznie zwolennicy takiego ujęcia apologetyki nie odrzucają jej klasycznego schematu, chcą tylko na jego bazie, w miejsce argumentacji racjonalnej, uwypuklić momenty miłości, które są najbardziej charakterystyczne dla chrześcijaństwa jako religii objawionej, miłość bowiem jest największą wartością.

Idzie więc o przejście w apologetyce z płaszczyzny gnozeologicznej na aksjologiczną bowiem wartość — zwłaszcza wartość najwyższą, jaką jest Bóg — zdolna jest wzbudzić w człowieku nie tylko jej pragnienie, ale i zaangażowanie się w nią. Jest to możliwe tym bardziej, że analiza antropologiczna wykrywa w człowieku jakieś ontyczne zapotrzebowanie miłości dopełniającej i realizującej byt ludzki. Dopiero człowiek „dopełniony” miłością Boga zdolny jest do działań altruistycznych i tworzyć chrześcijańską, zbawczą koinonię. Apologetyka tak uprawiana uprościłaby znacznie swą przeintelektualizowaną, niekiedy zawiłą, argumentację, a tym samym byłaby bardziej dostosowaną do powszechnego odbioru.

5. Apologetyka ekumeniczna

Kościół od początku swego istnienia nosi w swej świadomości zasadę powszechnej jedności chcianej bardzo wyraźnie przez Założyciela. Na skutek tego, że jedność chrześcijan została z różnych

³¹ H. U. v. Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, Paris 1966.

przyczyn naruszona, od końca XIX w. w niektórych odłamach protestantyzmu i anglikanizmu zaczęto podejmować pewne inicjatywy zjednoczeniowe, do których z czasem przyłączyły się Kościoły wschodnie. Kościół katolicki od Leona XIII do Piusa XII ekumenizm pojmował jako ruch unionistyczny czy raczej jako konwertyzm. Na tym stanowisku stała i apologetyka katolicka broniąca absolutnej prawdziwości chrześcijaństwa katolickiego. Zresztą niemal do ostatnich lat uważano ją za dyscyplinę typowo rzymskokatolicką. Ekumenizm wiązano raczej z innymi dyscyplinami teologicznymi.

Właściwie od Soboru Watykańskiego II, który „otworzył” teologię na ekumenizm, zwrócono uwagę z jednej strony na nieekumeniczność apologetyki, z drugiej zaś wysuwano postulaty, by i ona ze swej strony uczestniczyła w wielkim procesie zjednoczeniowym ciągle jeszcze rozbitego chrześcijaństwa. *Dekret o ekumenizmie* i *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* były prawdopodobnie decydujące dla palogetyków i fundamentalistów, by podjąć trud szukania nowego kształtu apologetyki czy teologii fundamentalnej uwzględniających dezyderaty soborowe w tym względzie.

Można już powiedzieć, że posiadamy pewne efekty tych wysiłków. Jednakże poglądy autorów są w tym względzie podzielone i rozciągają się od nadania apologetyce wymiaru ekumenicznego do prób konstruowania apologetyk ekumenicznych. Ogólnie mówiąc poglądy ich można ująć w trzech grupach.

a) Pierwsza grupa obejmuje kilka stanowisk. Najliczniej reprezentowane jest to, które utrzymuje, że ekumenizm winien być stałym wymiarem teologii fundamentalnej. Stanowisko to reprezentują między innymi: H. Bouillard, R. Latourelle, Wł. Hładowski, E. Kopeć, S. Nagy, M. Rusecki.

Nieco inaczej podchodzi do tej sprawy Stirnimann³², który mówi o ekumenicznej teologii fundamentalnej. Obstawiając praktycznie przy klasycznym pojęciu teologii fundamentalnej wykazującej nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa próbuje ustalić tematy, które byłyby wspólne dla katolickiego i protestanckiego ujęcia tej dyscypliny. Do nich autor zalicza: 1. specyficzność objawienia chrześcijańskiego, które jednak powinno być poprzedzone dyskursem o Bogu, by potem można było mówić w sposób sensowny o Bogu objawienia; 2. wydarzenie słowa i język wiary; chodzi tu o ukazanie waloru dynamicznego i wydarzeniowego słowa Bożego. Przy określaniu oryginalności słowa Bożego można korzystać z pomocy wyników porównawczej historii religii, filozofii i teologii; 3. wierzyć i rozumieć, czyli hermeneutyka objawienia, która ma ustalać,

³² H. Stirnimann, *art. cyt.*, 361nn.

co rzeczywiście objawienie mówi nam dziś; 4. wiara a prawda; tu szłoby o poznanie, na ile wiara w której zaangażowany jest cały człowiek staje się praktyką, doświadczeniem, a więc na ile weryfikuje się w życiu; 5. Pismo święte i kerygma jako powierzone społecznej trosce Kościoła. Chodzi tu o rozważania o Kościele. Autor uważa przy tym, że ze względów ekumenicznych w zagadnieniu tym należy uwypuklić pośredniczącą rolę Kościoła w przekazywaniu objawienia, stąd w miejsce rozważań o hierarchii należałoby wprowadzić traktat o tradycji jako nośniku objawienia. Pominiecie instytucjonalnego wymiaru Kościoła mocno krytykuje Torrell³³; 6. relacja teologii do doświadczenia życiowego. Sensem wiary, a więc i teologii fundamentalnej winno być umożliwienie doświadczenia orędzia chrześcijańskiego na łonie życia światowego. Tym samym ekumeniczna teologia fundamentalna ostatecznie stawałaby się dyscypliną praktyczną i misyjną wobec świata.

Podobne stanowisko reprezentuje H. Fries. Uważa on, że dotychczas w ekumenizmie teologicznym rozważano co dzieli i łączy wyznania chrześcijańskie, szukano podobieństw, by dać temu konsens. W efekcie przeszkody nadal pozostały. Zatem należałoby obrać inną drogę. Polegałaby ona na poszukaniu jakiejś wspólnej drogi badawczej mającej określony wspólny cel. W ekumenicznej teologii fundamentalnej należałoby się skoncentrować na zagadnieniach centralnych jak: Słowo Boże, Chrystus, wiara, Kościół. Okazją sprzyjającą do powstania ekumenicznej teologii fundamentalnej jest fakt jej odradzania się we współczesnym protestantyzmie, która uwiarogadniałaby wiarę i przygotowywała do niej.

b) Ekumeniczna apologetyka historyczna w cza. Propozycję zbudowania nowej apologetyki opartej na idei historii zbawienia wysuwa Cz. Bartnik³⁴. Wychodząc ze stwierdzenia, że apologetyka powstała jako pewna forma walki chrześcijaństwa z innymi systemami religijnymi i filozoficznymi oraz z polemicznej konfrontacji z protestantyzmem dochodzi do wniosku, że była ona jednostronna, stronicza, hermetyczna wobec innej myśli. Taka apologetyka musiała ulec zakwestionowaniu. Autor stawia więc pytanie czy ma ona ulec zagładzie, czy przyjmując nową formę? Oczywiście, opowiada się za drugą alternatywą, bowiem konieczna jest dyscyplina dająca bądź fundamenty integralnej myśli teologicznej, bądź racjonalne uzasadnienie słuszności stanowisk doktrynalnych. Intriguje go zwłaszcza pierwsza możliwość, gdyż daje ona podstawy do jakiejś jedności myśli teologicznej.

³³ J. P. Torrell, *art. cyt.*, 286.

³⁴ Cz. Bartnik, *Apologetyka ekumeniczna?* Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 20(1973) z. 2, 31—40.

Na tej drodze widzi on możliwość uprawiania dwojakiego rodzaju apologetyki. Pierwsza polegałaby na uprawianiu apologetyk wyznaniowych — nieco podobnie jak było dotychczas — z tym, że powinny się one nawzajem poznawać, czerpać od siebie twórcze inspiracje, tym samym ubogacać się treściowo i metodycznie, poszerzać horyzont swego patrzenia i rozumienia. A więc winno istnieć między nimi jakieś ekumeniczne współbrzmienie, współprzenikanie się.

Jednak autor nie opowiada się za taką wersją apologetyki. Skłania się on raczej ku apologetyce opracowanej na idei historii zbawienia. Byłaby to apologetyka wspólna dla wszystkich wspólnot chrześcijańskich, a więc międzykonfesyjna, która weryfikowałaby fenomen całego chrześcijaństwa. Byłaby to — jak pisze autor — jakaś prawdziwa apologetyka ekumeniczna. W ramach tak ogólnie pojętej apologetyki ekumenicznej możliwe są różne jej koncepcje, ale mimo tego zawsze pozostawałaby na usługach chrześcijaństwa jako takiego.

Historia zbawienia, na której miałyby być zbudowana taka apologetyka o tyle jest dobrą podstawą ku temu, że jest ona uznawana przez wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. Przedmiotem materialnym tak pojętej apologetyki byłaby historia zbawienia jako dzieło zbawcze w osobie Jezusa Chrystusa, zaś przedmiotem formalnym jej faktyczność, realność, historyczność. Metoda jej byłaby równie historiozbawcza obejmująca trzy elementy: historyczno-empiryczny (punkt wyjścia badań), poznania wydarzenia zbawczego, poznania nadprzyrodzonych wymiarów badanej rzeczywistości.

c) Chrześcijańska apologetyka ekumeniczna. Na bazie *Apologetyki totalnej* Kwiatkowskiego zarys apologetyki o charakterze ekumenicznym daje J. Myśków³⁵. Wychodzi on przy tym z ogólnych założeń apologetyki Kwiatkowskiego, jako nauki o apologiach różnych religii i konfrontuje je z faktycznie przez niego uprawianą. W wyniku tego słusznie dostrzega trzy niekonsekwencje autora *Apologetyki totalnej*, a więc zacieśnienie przedmiotu materialnego apologetyki do badania apologii jednej religii, religii chrześcijańskiej (zakreślony cel apologetyki był zbyt szeroki, a więc nierealny); ograniczenie badań apologetycznych do klasycznej apologii chrześcijaństwa z pominięciem apologii wtórnych, dlatego trudno jest orzec jakie elementy istniejące we wspólnotach wyznających Chrystusa pochodzą z Jego nauczania i woli; utożsamianie apologii klasycznej z katolicką (wtórna) co w świetle *Lumen gentium* jest nie do przyjęcia — zakłada to, co należałoby wykazać.

³⁵ J. Myśków, *Apologetyka a ekumenizm*, *Collectanea Theologica* 46(1976) z. 2, 53—69.

Autor chcąc usunąć te braki proponuje przebudowę przedmiotu materialnego apologetyki, a właściwie jego poszerzenie. W jego zakres wchodziłyby: najstarsza apologia przeprowadzona przez Jezusa Chrystusa oraz apologie wtórne, czyli apologia katolicka, prawosławna i protestancka. Przedmiot formalny tej apologetyki stanowiłaby trójstronna konfrontacja apologii wtórnych z klasyczną, przy czym miałby on charakter ekumeniczny, bowiem we wzajemnej konfrontacji apologii wchodzących w zakres przedmiotu materialnego szłoby o ustalenie elementów wspólnych klasycznej apologii Jezusa i trzech jej odmian wtórnych. Dlatego Myśków proponuje, by aksjologiczny przedmiot apologetyki totalnej zastąpić ekumenicznym. W ten sposób ekumeniczny charakter apologetyki miałby wynikać z jej wewnętrznej struktury.

Zatem nie tylko teologia i teologia fundamentalna, której odrębność od apologetyki autor uznaje, ale i apologetyka rozumiana religioznawczo byłaby ekumeniczna.

Po przedstawieniu zarysu teorii apologetyki ekumenicznej autor daje szkic apologii klasycznej i wtórnych, a więc katolickiej, prawosławnej i protestanckiej.

6. Apologetyka o charakterze religioznawczym

Nie będzie się tu bliżej omawiać apologetyki totalnej, która dla tego typu apologetyki jest najbardziej typowa. Jest ona na ogół dobrze znana w naszym środowisku. Według założeń miała ona być nauką o apologiach różnych religii oceniającą je pod kątem ich wartości. Ze względu jednak na praktyczną niemożliwość realizacji tak zakreślonego celu autor *Apologetyki totalnej* zawęził jej przedmiot do apologii najbardziej rozbudowanej czyli do apologii religii chrześcijańskiej. Wykazując bowiem, że w Jezusie Chrystusie zrealizowało się objawienie Boże można tym samym stwierdzić, że jedynie religia chrześcijańska (autor utożsamia apologię chrześcijańską z katolicką) jest prawdziwa i zbawcza. Prawdziwe objawienie Boże nie mogło zrealizować się równocześnie w różnych religiach, które różnią się między sobą, niekiedy dość znacznie. W ten uproszczony, w stosunku do założeń, sposób apologetyka totalna realizowała swój cel.

Należy tu zauważyć, że apologetyka totalna, która inspirowała niektórych polskich apologetyków, staje się coraz mniej popularna. Początkowo twórcę ją rozwijał J. Myśków w swojej *Apologetyce stosowanej w zarysie* usuwając niektóre jej braki metodologiczne i uzupełniając nowszym materiałem w zakresie osiągnięć, zwłaszcza, nauk biblijnych. Ostatnio jednak — co prawda na jej bazie —

tworzy apologetykę ekumeniczną. T. Gogolewski³⁶ w swych poszukiwaniach bliższy jest badaniom Wł. Hładowskiego³⁷, który choć względnie często modyfikuje swe poglądy — co zresztą świadczy o jego postawie otwartej i poszukującej — właściwie zawsze mieści się w ramach klasycznej apologetyki względnie teologii fundamentalnej. Według wspomnianych dwóch autorów wiarygodność chrześcijaństwa byłaby wykazywana nie tyle w oparciu o przekazy biblijne, ile przez analizę świadomości Kościoła jako przekaziciela Bożego objawienia. Kościół bowiem nie tylko przepowiada objawienie, ale i reflektuje nad swym boskim pochodzeniem oraz nad swoją misją dotyczącą samego objawienia. Przy tym apologetyka pełniłaby funkcję krytyczną w stosunku do tej świadomości Kościoła. Równocześnie pozostawałaby niezależna od teologii.

Przedmiotem tak rozumianej apologetyki byłaby świadomość Kościoła jako przekaziciela objawienia, a nie tylko samo boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Ustalałaby uwarunkowania, założenia i rodzaje uzasadnień świadomości Kościoła oraz dawałaby ocenę poszczególnych argumentów. Znajdowałaby się więc na pozycji metafizycznej w stosunku do systemu w jakim Kościół usprawiedliwia boskie pochodzenie objawienia i swoją misję w stosunku do niego.

Właściwie jedynym kontynuatorem apologetyki totalnej jest T. Kłak³⁸ (R. Paciorkowski, choć skądinąd wiadomo, że jest jej najwierniejszy, nie publikuje nic na jej temat). Interesuje się on apologią religii w ogóle. Podobnie jak Kwiatkowski tak i on uważa, że wśród wielu dyscyplin religioznawczych powinna istnieć apologetyka religii. Zajęłaby się ona nie tyle podawaniem rodzajów i form różnych apologii religijnych, czy nawet ich opisem, ile podawaniem kryteriów ich oceny oraz ich praktycznym zastosowaniem.

W związku z odróżnieniem ogólnej apologii religii i apologii konkretnych religii mówi on o ogólnej apologetyce religii, której zadaniem byłoby ustalenie kryteriów oceny apologii religijnych w ogóle i o apologetyce szczegółowej, która sprawdzałaby obiektywną wartość głównych apologii religii świata. Na bazie tej ostat-

³⁶ T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa*, *Collectanea Theologica* 37(1966)93—106; tenże, *W obronie apologetyki*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14(1976) nr 2, 3—12; por. T. Gogolewski, — Wł. Hładowski, *Rola apologetyki w zespole nauk teologicznych*, w: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976*, Kraków 1977, 218—219.

³⁷ Wł. Hładowski, *Das Problem der Verifizierung des christlichen Zeugnisses*, Magdeburg 1973 (na prawach rękopisu); taką koncepcję zawiera podręcznik *Zarys apologetyki*, Warszawa 1980.

³⁸ T. Kłak, *Apologie religii*, w: *Teologia nauką o Bogu*, dz. cyt., 223—225; tenże, *Apologia religii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, 786—787; tenże, *Rys apologijny przeżycia religijnego*, *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 3(1973)135—148.

niej powstałaby porównawcza apologetyka religii, która koronowałaby prace apologetyka.

Zarysowana powyżej koncepcja apologetyki byłaby w części nauką religioznawczą, ale zawierałaby też pewne elementy filozoficzno-religijne. Autor nie wyklucza także istnienia w niej elementów teologicznych, zależnie od tego, czy zajmowałaby się apologiami racjonalnymi, czy też i autorytatywno-wierzeniowymi.

Wyżej omówiona koncepcja apologetyki właściwie nie jest znana poza granicami naszego kraju, a zbliżoną funkcję pełni porównawcza historia religii. Niemniej coraz więcej autorów proponuje, by do apologetyki czy teologii fundamentalnej włączyć traktat *de religione*. Propozycje te są dość zróżnicowane. E. Dhanis³⁹ np. wysuwa sugestię, aby w teologii fundamentalnej zająć się analizą wszelkich religii niechrześcijańskich w tym celu, by porównując je z objawioną religią chrześcijańską wykazać racjonalny charakter wiary chrześcijańskiej, J. P. Torrell⁴⁰ natomiast, by w wykazywaniu oryginalności chrześcijaństwa odwoływać się do porównawczej historii religii. Część autorów potrzebę rozważań o religii w teologii fundamentalnej widzi ze względu na zlaicyzowany charakter życia ludzkiego i kultury współczesnej. Stąd aby sensownie mówić o Bogu objawiającym się należy słuchacza zaznajomić — choćby w sposób ogólny — z pojęciami religijnymi, przede wszystkim: co to jest Bóg, bóstwo, zbawienie, nadprzyrodzoność, objawienie, człowiek itp. (tak utrzymują H. Lais, M. Nicolau, T. W. Crafer, S. Nagy)⁴¹. Niekiedy zagadnienia o religii włącza się ze względów praktycznych i metodycznych, gdyż są one bardzo przydatne w dalszych typowo fundamentalnych rozważaniach (M. Heinrichs, L. Lercher, E. Kopeć)⁴². H. Fries utrzymuje zaś, że teologia fundamentalna opisując w sposób fenomenologiczny człowieka *in ordine ad Deum*, jako przyjmującego religię objawioną, nie może zrezygnować z rozważań o religii.

7. Klasyczny model teologii fundamentalnej

Model ten wyrósł z długoletniej, tradycyjnej apologetyki uprawianej w teologii katolickiej i posiada najwięcej zwolenników,

³⁹ Por. T. Gogolewski, *Drugi międzynarodowy zjazd apologetyczny*, *Studia Theologica Varsaviensia* 6(1968) nr 2, 359.

⁴⁰ J. P. Torrell, *art. cyt.*, 284.

⁴¹ H. Lais, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Wien 1956, 14 n., 41—84; M. Nicolau, *Sacrae theologiae summa*, t. 1: *Theologia fundamentalis. Introductio in theologiam*, Matriiti 1962, 63.

⁴² M. Heinrichs, *Theologia fundamentalis*, Tokyo 1958, 1—23; por. mój artykuł *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki*, *art. cyt.*, 39 n.

⁴³ H. Fries, *Eine neue Fundamentaltheologie*, *Theologisches Quartalsschrift* 134(1954)458—476; tenże, *art. cyt.*, 358.

choćby przykładowo wymienić kilka nazwisk: R. Latourelle⁴⁴, H. Fries, C. Geffré⁴⁵, A. Kolping, A. Lang⁴⁶, E. Kopeć, S. Nagy, B. Welte⁴⁷, A. Liége⁴⁸, H. Stirnimann, N. Dunas⁴⁹, A. Gaboardi⁵⁰, H. Lais, J. P. Torrell, A. Dulles⁵¹, T. Horvath, F. Hoffmann⁵² i inni. Oczywiście ich ujęcia różnią się w szczegółach, w rozłożeniu akcentów, rodzajem stosowanych metod, od których często określa się ich ujęcia. Zresztą niektóre z omawianych wcześniej teorii apologetycznych bazują na tym modelu teologii fundamentalnej i są tylko interpretowane w innych kategoriach ewentualnie zawierają propozycje uzupełnienia jej przedmiotu czy przebudowy argumentacji.

Zarówno cel, zadania jak przedmiot tej dyscypliny bywały z czasem nieco modyfikowane jednak zasadniczy model pozostawał tożsamy; przede wszystkim oczyścić się on z postawy obronnej oraz z niektórych zagadnień ubocznych, które tylko ubocznie łączyły się z jej przedmiotem głównym.

Cel klasycznej teologii fundamentalnej określa się zwykle jako uzasadnienie nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Chodzi więc w niej o wykazanie, że chrześcijaństwo posiada boską genezę, że jest religią objawioną i już w punkcie wyjścia różni się od religii naturalnych oraz że jest religią zbawczą. Często określa się

⁴⁴ R. Latourelle, *Le Christ signe de la Révélation selon la constitution „Dei Verbum”*, Gregorianum 47(1966)685—709; tenże, *Vatican II et les signes de la Révélation*, Gregorianum 49(1968)225—252; tenże, *Théologie science du salut*, Bruges-Paris 1967; tenże; *L'accès à Jésus par les évangiles*, Paris-Tournai 1978.

⁴⁵ C. Geffré, *Najnowsze dzieje teologii fundamentalnej*, Concilium 1968 nr 6—10, 9—23; tenże, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, zvl. rozdz. II: *L'orientation nouvelle de la théologie fondamentale*, 17—42; tenże, *La Révélation hier et aujourd'hui. De l'Écriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu*, w: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 95—121.

⁴⁶ A. Lang, *Fundamentaltheologie*, t. 1—2, München³ 1962.

⁴⁷ B. Welte, *Zur Lage der Fundamentaltheologie heute*, w: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, 297—314.

⁴⁸ A. Liégé, *Le problème apologetique*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 33(1949)53—68; tenże, *Le miracle dans la théologie catholique*, Lumière et Vie 33(1957)255—267; tenże, *Une théorie de la praxis de l'Église*, Le point théologique 1(1971)51—72.

⁴⁹ N. Dunas, *Le problème et le statut de l'apologétique*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 43(1959)643—680; tenże, *Connaissance de la foi*, Paris 1962.

⁵⁰ A. Gaboardi, *Il metodo apologetico*, w: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 1, Milano 1957, 57—104.

⁵¹ A. Dulles, *Apologetics and the Biblical Christ*, Woodstock 1964; tenże, *A History of Apologetics*, London 1971; tenże, *Toward an Apologetics of Hope*, New York 1971; tenże, *Justifier la foi chrétienne*, Communio 1978, nr 3, 41—53.

⁵² F. Hoffmann, *Der Stand der Fundamentaltheologie heute*, Theologisches Jahrbuch 1971, 37—55.

bliżej ów cel jako uzasadnienie wiarogodności objawienia chrześcijańskiego czy jako podawanie podstaw wiary.

Dla zrealizowania tego celu w przeszłości stosowano najczęściej argumentację typu historycznego i racjonalnego, w którym *medium demonstrationis* był cud. Stąd wszystkie argumenty sprowadzono do cudu, zatem winny mieć charakter cudowny. Obecnie — jak się wydaje — akcent w argumentacji jakby się przesunął z czysto racjonalnej ku bardziej teologicznej⁵³. Jest to uwarunkowane przede wszystkim rozwojem nauk biblijnych, zwłaszcza teologii biblijnej, której wyniki są skrzętnie wykorzystywane w teologii fundamentalnej. Okazało się bowiem, że Pismo Święte, które jest najważniejszym źródłem tej dyscypliny nie jest źródłem historycznym w ścisłym tego słowa znaczeniu i nie podaje informacji czysto historycznych czy naukowych, ale fakty-wydarzenia zbawcze zinterpretowane w świetle wiary, a więc teologicznie. Dlatego zawiera ono historię świętą, historię zbawienia, a więc inną niż historia świecka. W Piśmie Świętym nie ma nagich faktów historycznych. Stąd czysto racjonalne argumentowanie z Pisma Świętego byłoby nieadekwatne do źródeł, wręcz naruszałoby je. Przy tym wachlarz argumentacji znacznie się poszerza i obejmuje także racje podmiotowe, psychologiczne, egzystencjalne, społeczne, praktyczne, aksjologiczne itp.

Ważnym metodologicznym osiągnięciem ostatnich lat na terenie klasycznej teologii fundamentalnej jest odejście od tzw. dowodzenia i dowodów. Pozwala to uniknąć szeregu nieporozumień czy zarzutów, jakie kierowano i kieruje się pod jej adresem. Termin zaś „uzasadnianie” funkcjonuje nie jako równoważnik dowodzenia ale w sensie słabszym, jako podawanie logicznie uporządkowanej serii argumentów dla uprawdopodobnienia tezy. W efekcie otrzymuje się wiarygodność objawienia, a nie jego oczywistość. Zatem jest miejsce na decyzję wiary oraz na to, by miała ona charakter wolny. Równocześnie zapewnia jej przymiot rozumności (chroni przed płytkim fideizmem) i krytyczności.

Przedmiotem klasycznej teologii fundamentalnej jest Chrystus jako objawiciel Boga i Jego Kościół jako przekaziciel objawienia w czasie. Przedmiot jest więc dość określony i zwarty, możliwy do ujmowania go w jednolitych kategoriach, co nie jest bez znaczenia

⁵³ Sprawa rodzaju argumentacji w teologii fundamentalnej jest jeszcze nie rozstrzygnięta i należy nadal do dyskusyjnych. Por. mój art. *Uwagi o metodzie w apologetyce*, *Collectanea Theologica* 46(1976) z. 1, 79—87. W teoretycznych wskazaniach autorowie najczęściej opowiadają się za argumentacją czysto racjonalną, jednakże w uzasadnieniu tez apologetycznych stosują — jak się wydaje — argumentację przynajmniej, częściowo teologiczną, gdyż wraz z faktami danymi w Piśmie Świętym przyjmują i ich nadprzyrodzoną interpretację.

dla rodzaju stosowanych metod. Najogólniej mówiąc przedmiot jej ma charakter chrystocentryczny, bowiem koncentruje się on na zbawczym wydarzeniu Chrystusa; Kościół jako przekaziciel objawienia rozumie się zwykle jako historyczne i społeczne przedłużenie osoby Jezusa Chrystusa, który nadal żyje i działa w swym Kościele, choć w innych wymiarach.

Przedmiot teologii fundamentalnej może być ujmowany w różnych kategoriach, które nadają mu specyficzne zabarwienie, tym samym jest on otwarty na ducha czasu i może być wyrażony językiem dostosowanym do mentalności współczesnej. Po długim okresie ujmowania i rozumienia go w kategoriach intelektualistycznych, konceptualnych, a więc neotycznych, interpretowano go w kategoriach osobowych. Dziś jak się wydaje, interpretuje się go coraz powszechniej w kategoriach historiozbawczych nie zatracając przy tym jego wymiaru osobowego. Taki też charakter przybiera dziś teologia fundamentalna. Tworzy więc ona podwaliny specyficznej historii zbawienia, w której punktem kulminacyjnym było wejście w historię osoby Syna Bożego. Dlatego objawienie Boże, które tworzy też ową specyficzną historię zbawienia rozciąga się od stworzenia człowieka do wydarzenia Chrystusa i trwa do przyszłego Jego przyjścia. Zatem punkt kulminacyjny tak rozumianej historii zbawienia nie jest poza nami, on trwa, współlistnieje z nami. Dlatego też i objawienie Boże nie jest rzeczywistością przeszłą, ale trwającą, tworzącą i dziś historię zbawienia.

Takie ujmowanie przedmiotu teologii fundamentalnej podkreśla dwie jego cechy, a mianowicie zbawczy charakter objawienia i jego historyczność. Objawienie Boże, czyli wejście Boga w historię oznacza, że Bóg przyszedł nas zbawić i że to zbawienie permanentnie realizuje. Nie jest więc ono doktryną, informacją o innym świecie ale konkretnym czynem i słowem Boga zbawiającego. Objawienie Boże przyjąwszy ludzki wymiar w historii stało się konkretne, historyczne, w pewnym stopniu empiryczne, dostępne przynajmniej w punkcie wyjścia ludzkiemu poznaniu. Daje to gwarancję realności zbawczego wydarzenia słowa. Trwa ono w historii we wspólnotowej wierze Kościoła, a jego historia stała się terenem permanentnego dialogu Boga z ludźmi. Dzięki niemu człowiek w pełni realizuje swój byt, siebie samego i może wchodzić w zbawcze relacje ze światem, ze społecznością ludzką i z Bogiem. Dialog ten urealnia więc historię, świat, człowieka, nadaje im sens, czyni terenem obecności Boga-z+nami, który jest horyzontem i perspektywą człowieka, świata i ludzkości.

W klasycznej teologii fundamentalnej możliwe jest stosowanie różnych metod zależnie od tego jak rozumiany jest sam przedmiot. Najczęściej, przynajmniej dotychczas, stosowaną metodą była metoda historyczno-krytyczna. Nie straciła ona na ważności, ale często

jest uzupełniana czynnikiem osobowym, który służy za model tłumaczenia i rozumienia objawienia Bożego; w takim rozumieniu może być uzupełniana i metodą psychologiczno-religijną, psychologiczno-egzystencjalną czy fenomenologiczną. Dziś coraz częściej zaczyna się mówić o metodzie historio-zbawczej. Mogą występować też metody odrębne dla faktu chrystologicznego i eklezjologicznego. Stosowanie metod, o czym trzeba pamiętać, musi być funkcją zakreślonego celu i sposobu ujmowania przedmiotu.

III. Uwagi końcowe

Dotychczasowe rozważania świadczą o dość żywym zainteresowaniu teologią fundamentalną. Szuka się i to wielorako jej ujęcia, które spełniając swe podstawowe cele równocześnie najlepiej odpowiadałoby człowiekowi współczesnemu. Można śmiało zaryzykować twierdzenie, że „kryzys egzystencjalny” apologetyki czy teologii fundamentalnej już minął, a kryzysowe lata 60-te jeszcze bardziej uświadomiły jej potrzebę. Dotychczasowe niepowodzenia teologii fundamentalnej nie świadczą o tym, że nie spełniała swej roli czy stała się niepotrzebna, ale raczej o tym, że była niekiedy niewłaściwie rozumiana, a także, że wymagała pewnej przebudowy, uzupełnień, przemieszczenia akcentów, odnowy metod. Tego wymaga rozwojowe prawo życia, które dotyczy każdej dyscypliny naukowej. Wszelka stagnacja czyni naukę nieaktualną i przestarzałą. Zresztą, jak zauważa A. Manaranche⁵⁴, wykpienie Pawła przez Ateńczyków nie zwolniło go od kontynuowania misji (Dz 17,32). Tak samo przeszłe niepowodzenia apologetyki nie zwalniają teoretyków tej dziedziny wiedzy teologicznej od kontynuowania dzieła.

Ponieważ przyczyny kryzysu były różne, płynęły z nich niejako określone postulaty do przewyciężenia ich⁵⁵. Ponadto kontekst kulturowy, w którym rozwija się myśl apologetyczna, jest pluralny. Nic dziwnego, że propozycje teorii apologetyki czy teologii fundamentalnej są zróżnicowane, a więc pluralne. Wydaje się, że dziś musi się uznać na terenie teologii fundamentalnej wielość jej ujęć. Jest rzeczą niemożliwą, by wszystkie dezyderaty wysuwane pod jej adresem zrealizować w jednej teorii naukowej oraz negocować sensowność innych ujęć. Może, bez szkody dla samej dyscypliny, wręcz z olbrzymią dla niej korzyścią, funkcjonować kilka modeli apologetyk i teologii fundamentalnych. Oczywiście tym samym nie przesądza się sprawy, czy wyżej zarysowane teorie mogą funkcjonować samoistnie jako odrębne teorie naukowe. Nie chodzi o to, by każda jawiąca się próba zdobywała prawo współlistnienia z innymi,

⁵⁴ A. Manaranche, *dz. cyt.*, 77.

⁵⁵ M. Rusecki, *Przyczyny kryzysu apologetyki*, *art. cyt.*

ale o to, by tylko próby konkretne, uzasadnione, dobrze określone, które rzeczywiście posiadają pewne cechy wyróżniające, oryginalne, gwarantujące osiągnięcie celu dzięki nowym metodom, które odpowiadają aktualnym zapotrzebowaniom, a ponadto które zawierają wszystkie elementy teoriiotwórcze i mają szansę być uprawiane w przyszłości, przyznać prawo do koegzystencji.

Nie wszystkie tu zarysowane teorie zostały opracowane w praktyce, zatem nie przeszły próby czasu. Często zostały one ledwie zarysowane, dlatego też trudno jest je ocenić. Niemniej należy je uznać za ciekawe próby rozwiązania problemu apologetyki i być może, przynajmniej niektóre z nich, otwierają nowe możliwości twórczych poszukiwań. Wydaje się, że choćby na podstawie powyższych rozważań zasadne będzie stwierdzenie realnej możliwości wielorakich ujęć i kształtów teologii fundamentalnej⁵⁶. W ten sposób konkretne ujęcia teologii fundamentalnej mogą bardziej odpowiadać określonym narodom o takich czy innych tradycjach kulturowych, czy pewnym kręgom społecznym. Istnieje wreszcie niekiedy możliwość jakiegoś współprzenikania się teorii czy ich uzupełnień elementami dominującymi w innych.

Trudno np. rozpowszechniać wszędzie transcendentarno-antropologiczny model teologii fundamentalnej, gdyż nie będzie on dla wszystkich zrozumiały. Jego funkcjonowanie — jak się wydaje — jest ograniczone do kultury, w której są żywe tradycje kantowskie i tylko w niej będzie on czytelny, a poza nią — sztuczny i niezrozumiały. Tak samo byłoby rzeczą niezrozumiałą lansowanie w niej innej koncepcji niedostosowanej do tej mentalności, podczas gdy ta spełnia swoje zadania. Propozycja Bouillarda jest do przyjęcia i możliwa do uprawiania zarówno w formie przez niego naszkicowanej, jak i w sensie większego zwrócenia uwagi na zagadnienia antropologiczne w klasycznej teologii fundamentalnej. Zresztą Bouillard tworzy swój system na jej bazie. Jego sugestie wynikają z natury religii chrześcijańskiej. Jeśli biegunami teologii fundamentalnej są objawienie i wiara, jak to sformułował R. Latourelle, więc w teologii fundamentalnej musi się mówić o Bogu objawiającym się i o człowieku przyjmującym Go w wierze. Bóg zresztą objawił się ze względu na człowieka i dla człowieka. Taka struktura musi być zachowana we wszelkiego rodzaju typach

⁵⁶ M. Rusecki, *Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 25(1978) z. 2, 31—54; por. także A. Nossol, *Chrystologia egzystencjalna*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22(1975) z. 2, 73—88; S. Napierała, *Elementy teorii pluralizmu teologicznego*, w: *Teologia nauką o Bogu*, dz. cyt., 84—98; W. Hryniewicz, *Modele przedstawiania Boga w teologii współczesnej*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. O Bogu dziś*, Warszawa 1974, 183—203; B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg im. Br. 1975.

teologii fundamentalnej. Wydaje się, że ten postulat jest coraz częściej realizowany już w praktyce.

Niezwykle trudny jest do oceny projekt praktycznej teologii fundamentalnej Metza. Niewątpliwie powodowany jest on troską o zbudowanie jak najskuteczniejszej teologii fundamentalnej. Jawi się stary problem czy ma ona być dyscypliną praktyczną, czy teoretyczną. Dawniej dość jednoznacznie rozstrzygano — teoretyczną. Dziś sprawa jest bardziej skomplikowana ze względu na ogólną tendencję „upraktyczniania” teologii. Oczywiście sama teoria to mało, ale czy sama praktyka wystarczy? Czy jedynym kryterium prawdy może być praktyka? Owszem, stara się on łączyć elementy teoretyczne z praktycznymi, co byłoby idealne, ale przeakcentowuje praktykę chyba na zasadzie reakcji w stosunku do dawnych teoretycznych ujęć. Zresztą niekiedy nie dba o nie w ogóle. W zasadzie dobrze stało się, że nawet kosztem zachwiania równowagi zaakcentował problem praktyki na terenie teologii fundamentalnej. Jednakże jego projekt teologii fundamentalnej jest dość trudny do uchwycenia mimo atrybutu praktyczności. Autor chce być oryginalny i to należy cenić, ale chyba nie za cenę jasności wykładu. Z całą pewnością nie do przyjęcia jest jego pogląd co do przedmiotu praktycznej teologii fundamentalnej, gdyż znajduje się tam szereg zagadnień jakby przypadkowo, dlatego nie jest on spójny. Autor wprowadzając nowe tematy powinien uzasadnić ich potrzebę. Pozostawiając to ocenie czytelnika naraża się albo na niedokładne zrozumienie jego myśli, albo też na krzywdzące oceny. Za to wartościowe są próby uwypuklenia społecznego charakteru chrześcijaństwa oraz apologetycznego wymiaru wiary.

To, co powiedziano odnośnie koncepcji teologii fundamentalnej Rahnera, dotyczy także jej ujmowania w kategoriach subiektywnych, które chyba bardziej odpowiadają mentalności zachodniej. U nas większym zaufaniem darzy się poznanie przedmiotowe i chyba nie ma potrzeby radykalnego przestawiania wszystkiego i przenoszenia na nasz grunt tego, co jeszcze nie wrosło całkiem w kulturę. Tym bardziej, że uwarunkowane są one odpowiednimi antropologiami. Uprawiana dotąd u nas antropologia była filozoficzno-metafizyczna. Dziś powstają inne. Częściowo są już wykorzystywane w apologetyce. Tym samym czynnik podmiotowy jest i musi być obecny w apologetyce. Chodzi jednak o to, by uniknąć skrajnego subiektywizmu zapoznającego rzeczywistość przedmiotową i sprowadzającego wszelką rzeczywistość religijną jedynie do subiektywnych, indywidualnych przeżyć jednostki. Równowaga na linii przedmiot-podmiot winna być zachowana choćby w dialektycznym napięciu. Niewątpliwie rozwój różnych antropologii przyczyni się w przyszłości — może nawet niedalekiej — do ich uwzględniania w szerszym zakresie na terenie teologii fundamentalnej, uprawia-

nej w Polsce, niż to było dotąd. Na ten problem winni być już teraz uwrażliwieni fundamentaliści. Jednocześnie ciągle należy pamiętać o unikaniu skrajności bądź przedmiotowych, bądź podmiotowych, bowiem nie ma religii bez człowieka, ale nie ma też religii bez Boga.

Jeśli idzie o lingwistyczne koncepcje teologii fundamentalnej i zadania tego typu jej wyznaczane to należy dokonać tu pewnego rozróżnienia. Lingwistyczne koncepcje teologii fundamentalnej bazujące głównie na filozofii analitycznej i strukturalizmie wyrastają z tego typu rozumienia nauki w ogóle. Zatem sprawa przybiera wymiar bardziej ogólny, a mianowicie o ile i w jakim stopniu uprawomocnione jest takie ujmowanie nauki. Niewątpliwie lingwistyczne rozumienie nauki funkcjonuje w kulturze współczesnej, ale musimy pamiętać, że jest to jedno z jej znaczeń. W tym sensie może istnieć również i teologia fundamentalna budowana na wydarzeniu językowym, ale będzie to zawsze jedno z jej ujęć.

Natomiast w kwestii, czy teologia fundamentalna ma konstruować język dla całej teologii, należy chyba zająć stanowisko krytyczne. Wydaje się, że jest to niemożliwe przynajmniej z tego względu, że w zasadzie każda dyscyplina naukowa wypracowuje swój, sobie właściwy język, który jest adekwatny do jej celu i przedmiotu. Wypracowywanie języka z zewnątrz poza systemem będzie zawsze sztuczne i chyba chybione. Natomiast każdy model apologetyki czy teologii fundamentalnej powinien troszczyć się nie tylko o zrozumiałość i jego intersubiektywną komunikowalność, ale i o jego odnowę, uwspółcześnienie itp., bez czego grozi mu niezrozumiałość i niekomunikatywność.

Gdy idzie o hermeneutyczną koncepcję teologii fundamentalnej, wydaje się również, że nie ma potrzeby opracowywania odrębnego typu teologii fundamentalnej, bowiem każde jej ujęcie jest w pewnym sensie hermeneutyczne, gdyż zawsze w nim idzie o interpretację świata, człowieka, Boga, wyrażanie języka biblijnego w kategoriach współczesnych itd., zresztą zależy to od tego, co rozumiemy przez hermeneutykę, bowiem — jak dotąd — istnieje szereg sposobów jej rozumienia⁵⁷, a ujęcie Bisera jest tylko jednym z jej znaczeń. Możliwe jest natomiast stosowanie hermeneutyki jako metody uprawiania teologii fundamentalnej.

Ciekawa jest propozycja apologetyki aksjologicznej. Obojętnie, czy projekt jej będzie zrealizowany — choć tego należałoby sobie życzyć — czy nie, to warto w każdym typie apologetyki czy teologii

⁵⁷ E. Florkowski, *Kierunki współczesnej hermeneutyki teologicznej*, *Analecta Cracoviensia* 5—6(1973—74) 329—346; R. Lapointe, *Panorama de l'hermeneutique actuelle*, *Bulletin de Théologie Biblique* 2(1972) 107—156; F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, t. 1, Freiburg 1970.

fundamentalnej bardziej wyakcentować tę największą wartość chrześcijańską, jaką jest miłość. Przy realizacji tego typu projektu apologetyki należałoby jednak zwrócić szczególną uwagę na to, by nie była ona irracjonalna. Wydaje się bowiem, że nie można całkowicie przeciwstawić rozumowi i woli ponieważ racje rozumowe są dla niej także motywem. Ponadto wydaje się, że byłaby ona budowana w zasadzie na tradycyjnym modelu apologetyki, bowiem innego nikt nie wysunął, a uwagi wyżej wzmiankowanych autorów raczej na to wskazywałyby, z tym, że nastąpiłaby przebudowa argumentacji, która byłaby ujęta w aspekcie aksjologicznym.

Czy istnieje odrębna apologetyka ekumeniczna? W moim przekonaniu ekumenizm winien być dziś wymiarem każdej apologetyki czy teologii fundamentalnej. Stąd propozycję Cz. Bartnika bardziej widziałbym jako ogólnochrześcijańską koncepcję teologii fundamentalnej opartą na historii zbawienia. Tym samym spełniałaby ona i zadania ekumeniczne wynikające jakby z jej natury. Zaznaczenie, że jest to ekumeniczna teologia fundamentalna czy apologetyka — jak woli autor — wymaga jednak nieco innej organizacji odnośnego materiału, zresztą i tak byłaby to raczej historiozabawcza teologia fundamentalna, na co wskazuje przedmiot formalny ubocznie pełniąc nie tyle funkcje ekumeniczne ile ponadwyznaniowe.

Podobne stanowisko zająłbym w odniesieniu do sugestii J. Myśkowa. Wydaje się, że byłaby to chrześcijańska apologetyka, której nie udało się stworzyć Kwiatkowskiemu. Spełniałaby również ważną rolę ekumeniczną. Określony przez niego przedmiot formalny jako ekumeniczny, nie wydaje się dostatecznie specyfikować tej dyscypliny. Przymiotnik „ekumeniczny” wymaga bliższego określenia. Zresztą ekumenizmu nie można uprawiać bez teologii, ponieważ różnice wyznaniowe odnoszą się właśnie do twierdzeń teologicznych wyrażających prawdy wiary. Przy apologetyce tego typu istnieją też inne trudności, a mianowicie przy apologiach wtórnych. Uznając pluralizm apologii wtórnych na gruncie apologetyki czy teologii fundamentalnej katolickiej (co staje się dziś już chyba faktem), trzeba przyznać, że w protestantyzmie będzie ich więcej. Zatem, czy ograniczyć się tylko do klasyków protestantyzmu, czy także uwzględnić nowsze apologie, które są bardziej ekumeniczne? Dalej, ze strony katolickiej czy uwzględnić apologię, którą daje Urząd Nauczycielski Kościoła, czy również jej opracowania teologiczne oraz pozateologiczne? Z punktu widzenia praktycznego ta wielostronna konfrontacja apologii jest trudna do wykonania. Na marginesie tych rozważań należy zauważyć, że Myśków odchodząc od aksjologicznego przedmiotu formalnego apologetyki totalnej zagubił rys religioznawczy tej dyscypliny i *nolens volens* przeszedł na inną płaszczyznę. Ostatnia uwaga odnośnie tej koncepcji apologetyki jest natury praktycznej. Zakładając, że w najbliższym czasie

dojdzie do zjednoczenia chrześcijaństwa, wówczas apologetyka traci nie tylko swą specyfikę, ale i rację bytu, musi przekształcić się wówczas w apologetykę chrześcijaństwa. Czy nie lepiej od razu zacząć od tego? Te uwagi są nieco dłuższe, ale i propozycja była bardzo konkretna i dokładnie określona.

Stanowisko wobec apologetyki religii — jak ją nazywa Kłak — jest powszechnie znane. Zamiar jej jest piękny, zrealizowany — oddałby duże przysługi chrześcijaństwu, choć dopiero w dalszej perspektywie. Apologetyka — jak się wydaje — powinna służyć przede wszystkim chrześcijaństwu. Funkcjonalne jej traktowanie wcale nie przekreśla jej naukowości, ponieważ — jak wykazuje współczesna ogólna metodologia nauk — nauka zawsze stoi w służbie czegoś. Dziś nie traktuje się nauki w znaczeniu greckiej *theoria* zmierzającej do czystej wiedzy; sprowadza się ją coraz bardziej do sfery praktyczności i użyteczności. Stąd tzw. planowanie badań staje się faktem powszechnym⁵⁸. Wydaje się, że koncepcja nauki uprawiana przez W. Kwiatkowskiego bazowała na pozytywistycznym jej rozumieniu, od którego dziś coraz powszechniej odchodzi się. Co najwyżej można ją dopuścić jako jedno z jej znaczeń, ale nigdy uważać za jedyne i wyłączne rozumienie nauki. Ponadto każda nauka przyjmuje dziś określone założenia epistemologiczne i nie godzi to w jej naukowość. Uprawianie apologetyki bezzalożeniowej, bez jasno określonego celu jest chyba niemożliwe. Zresztą traktowanie wszystkich religii w punkcie wyjścia na jednym poziomie jest niekrytyczne np. religii historycznych i mitycznych. Ponadto w założeniach apologetyki o charakterze religioznawczym kryje się swoisty aprioryzm czy raczej dogmatyzm metodologiczny, w którym metoda decyduje o przedmiocie i celu badań, podczas gdy ona jest na ich usługach. Pomija się tu praktyczną wykonalność przyjętych zadań. J. Mysłków, dostrzegając to, odcina się od niej i uprawia apologetykę stosowaną, a więc przynajmniej w części apologijną, „usługową”. Apologetyka musi być uprawiana w chrześcijaństwie i jemu przede wszystkim służyć. W projekcie T. Kłaka pełni ona częściowo funkcję porównawczej historii religii. W sumie dobrze, że się podejmuje i tego rodzaju próby, należy je chyba popierać ale raczej w ramach zespołowych badań i to dużych instytutów. Niemniej przy uprawianiu tego rodzaju apologetyki trzeba zdawać sobie sprawę także z jej mankamentów.

Klasyczna teologia fundamentalna też nie jest wolna od pew-

⁵⁸ Por. *Problemy epistemologii pragmatycznej. Materiały z posiedzeń konwersatorium naukoznawczego Polskiej Akademii Nauk*, Wrocław 1972; *Ateum Kapłańskie* 66(1974) nr 1 i nr 2 wydane pod wspólnym tytułem *Teologia jest praktyczna*; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1970, 238—247, 265—270; T. Alek-Kowalski, *Niektóre zagadnienia społecznych funkcji nauki*, *Studia Filozoficzne* 1979, nr 8, 97—110.

nych braków. Przede wszystkim ogranicza się ona, zwłaszcza w II swej części, do apologii chrześcijaństwa katolickiego; w połowie więc można by ją uznać za chrześcijańską, w połowie za katolicką. Jest to trochę ujęcie zawężone. Następnie, kwestia argumentacji nie jest jeszcze jednoznacznie rozstrzygnięta. Czy jej wyznaniowość nie godzi w naukowość? Gdyby nadać jej charakter ogólnochrześcijański, sprawa byłaby nieco złagodzona. Ale nie w tym tkwi zasadniczy problem. Trzeba tu nawiązać do kwestii poruszanej przy apologetyce religioznawczej, a mianowicie zależy to od pojęcia nauki, które dziś posiada wiele znaczeń oraz od kwestii czy założenia światopoglądowe są dopuszczalne w nauce⁵⁹. Niemniej ma ona za sobą pewną tradycję, która przemawia za możliwością jej kontynuowania.

Uznawanie klasycznego modelu teologii fundamentalnej nie wyklucza możliwości uprawiania innych apologetyk czy teologii fundamentalnych. Istnieje potrzeba nie tylko doskonalenia metodologicznego typów już funkcjonujących, ale także twórcze poszukiwania nowych. Zatem potrzebna jest nadal refleksja typu epistemologiczno-metodologicznego w apologetyce. Zresztą musi być ona ciągle obecna i to we wszystkich jej koncepcjach bowiem — ogólnie rzecz biorąc — są to systemy w których zdania systemowoapologijne przeplatają się ze zdaniem metasytemowo-naukowymi. Ponadto żadna koncepcja nie jest wolna od pewnych braków metodologicznych. Jednak uświadomione i zreflektowane są możliwe do usunięcia, przynajmniej w ramach konkretnych systemów. Równie potrzebne jest ciągle diagnozowanie mentalności i kultury współczesnej by uwzględniać w niej ducha czasu. Wreszcie niezbędne jest śledzenie tego co dzieje się w naukach sąsiedzkich, zwłaszcza w filozofii, naukach biblijnych, teologii, metodologii historii i innych nie tylko w tym celu, by uwzględniać osiągnięcia tych nauk,

⁵⁹ W ostatniej kwestii opinia metodologów nauki staje się coraz bardziej jednoznaczna. Podmiot poznający nie może być „odpersonalizowany”, pozbawiony swego wnętrza, przekonań i doświadczeń oraz stać się „beznamiętnym aparatem” poznawczym, absolutnie neutralnym wobec przedmiotu swych badań. Poznanie naukowe jest zawsze poznaniem zaangażowanym, osobowym dokonującym się także w oparciu o subiektywne wyposażenie podmiotu, a więc i w oparciu o jego światopogląd. Chodzi jednak, by założenia światopoglądowe nie wypaczały wyników badań czy refleksji. Zresztą w światopoglądzie trzeba odróżniać elementy „naukowe” od ideologicznych, a sam światopogląd jest czymś więcej niż uogólnioną sumą wiedzy i tworzy się go w oparciu o przyjęte wartości dające wizję całej rzeczywistości oraz poczucie sensu. Por. Cz. Bartnik, *Personalistyczna koncepcja historii*, Biuletyn Towarzystwa Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej 3(1973) nr 4, 137—143; tenże, *Poznanie historyczne w teologii*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 19(1972) z. 2, 120—138; A. Weiler, *Historia Kościoła a nowa orientacja nauk historycznych*, *Concilium* 1970 nr 6—10, 56—69, zvl. 64, 68; M. Rusecki *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 23 (1976) z. 2, 37—58.

ale i by apologetyce względnie teologii fundamentalnej nadawać odpowiednie „nachylenie” do ujęć funkcjonujących aktualnie w kulturze mentalnej naszego czasu.

Zatem musi być ona ciągle *in statu nascendi* czy raczej *in statu fieri*. Tylko w ten sposób może pełnić hermeneutyczne zadania wobec objawienia i świata sobie współczesnego, oczywiście przy stałym zachowywaniu zasadniczego zrębu co do celu i przedmiotu swych badań. Nigdy nie może stać się hermetycznie zamkniętym schematem czy systemem nawet w ich wielości ujęć. Stałaby się wówczas nie tylko skostniała i jałowa, ale byłaby tworem sztucznym, „wetkniętym w historię”, „niedotykalnym i zbędnym tabu”.

CONTEMPORARY THEORIES OF APOLOGETICS

In this article the author tries to describe the state of research on apologetics and fundamental theology for the last decade. In the first part of his paper, the author basing on abundant literature on the subject states that after the crisis apologetics in the 60^{ies} there is a definite increase of interest in the field both in Catholic and Protestant literature.

In the second part of the article, different conceptions of contemporary apologetics and fundamental theology have been discussed. The author made distinctions between anthropological approaches of fundamental theology and among them singled out transcendental-anthropological conception of K. Rahner, and anthropological-existential works of H. Bouillard, practical fundamental theology by J. B. Metz, linguistic-hermeneutic theology of A. Grabner-Haider, G. Söhngen, E. Biser, axiological apologetics (J. L. Marion, J. Mesnard, A. Manaranche), ecumenical fundamental theology (H. Stirnimann, H. Fries), apologetics based on the history of salvation (Cz. Bartnik) and that by (J. Myśków) based on apologetics deriving from the study of religion and a classical, most popular type of fundamental theology based upon the idea of history of salvation.

In the critical part of the article, the author is for the pluralism of approaches on the condition that they are methodologically correct and fulfill their assumptions. Thus apologetics can be adjusted to different cultures. The author is critical about distinguishing linguistic-hermeneutic and ecumenical approaches as in fact they should find their place in every apologetics or fundamental theology.

The author comes to conclusion that apologetics or fundamental theology should be a dynamic and open system, never definitely finished, but *in statu fieri*.