

# Taduesz Gogolewski

---

## Apologetyka a doświadczenie według H. Bouillarda

---

Studia Theologica Varsaviensia 6/2, 365-389

---

1968

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

stawił komunikat o *pistoi ánthropoi* (2 Tym 2,2)<sup>19</sup>. Jednocześnie w oparciu o swoje dotychczasowe przyczynki w tym zakresie opublikował artykuł omawiający w sposób syntetyczny zagadnienie sukcesji apostołskiej w literaturze pierwotnego chrześcijaństwa. Pozostał również wierny swoim zainteresowaniom ekumenicznym. W czasie drugiej sesji soborowej omówił aktualne aspekty ekumenizmu w zbiorowym wydaniu *Dialogów chrześcijaństwa*, które ostatnio przetłumaczone zostały na język polski<sup>20</sup>. Po uchwaleniu zaś dekretu o ekumenizmie opracował jego komentarz<sup>21</sup>. Wydaje się też, że zorganizowanie trzeciego *symposium* apologetycznego będzie znów jego w głównej mierze zasługą.

Ks. Tadeusz Gogolewski

## APOLOGETYKA A DOŚWIADCZENIE WEDŁUG H. BOUILLARDA

Na drugim międzynarodowym *symposium* apologetycznym w Gazzada dnia 7. IX. 1964 r. wygłosił Henri Bouillard SJ referat pt. *Doświadczenie ludzkie a punkt wyjścia teologii fundamentalnej*, stanowiący uzupełnienie referatu René Latourelle'a SJ pt. *Apologetyka a fundamentalna*<sup>1</sup>. O ile jednak podana przez R. Latourelle'a próba określenia natury i metody apologetyki naukowej oparta była na analizie aktualnego stanu tej dziedziny wiedzy na Zachodzie Europy, o tyle prelekcja H. Bouillarda zawiera raczej syntezę własnych dociekań i refleksji Autora na ten sam temat. Dlatego dokładne jej omówienie wymaga uwzględnienia zarówno źródeł jak i ewolucji poglądów H. Bouillarda na systematyzację apologetyki.

<sup>19</sup> Por. A. M. Javierre, PISTOI ANTHROPOI (2 Tim 2, 2). *Episcopado y sucesión apostólica en el Nuevo Testamento*, w: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 Romae 1963*, 2, 103—128; *Le thème de la succession des Apôtres dans la littérature Chrétienne primitive*, w: Y. Congar-Bupuy, *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (Unam Sanctam 39), Paris 1962, 171—221.

<sup>20</sup> Por. A. M. Javierre, *Trzy wymiary ekumenizmu*, w: *Ekumenizm*. Z angielskiego przełożył Stanisław Pacuła, Warszawa 1967, 58—71. Tytuł oryginału hiszpańskiego: L. V. Romeu, *Dialogos de la cristianidad*, Salamanca 1965.

<sup>21</sup> Por. A. M. Javierre, *Promozione conciliare del dialogo ecumenico: Presentazione del „Decretum de oecumenismo”*, Torino 1965.

<sup>1</sup> Por. T. Gogolewski, *Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle'a*, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) 1, 305—311.

## I

Pierwsze zetknięcie się H. Bouillarda z problematyką apologetyczną przypada na okres jego studiów, około 1930 r., kiedy to — jak sam wspomina w przedmowie do monografii o M. Blondelu — przedstawiano mu tajemnice chrześcijaństwa jako niepojęte prawdy narzucone przez Boga człowiekowi dla wypróbowania jego posłuszeństwa. Dopiero lektura książki M. Blondela pt. *L'action* (sławna teza doktorska przedstawiona w 1893 r. na Sorbonie) pomogła 22-letniemu H. Bouillardowi uświadomić sobie, że można wierzyć nie przestając myśleć. Odtąd wracał niejednokrotnie do tego dzieła i nowych publikacji filozofa z Aix znajdując w nich zawsze cenne sugestie, chociaż nie ulegał im w sposób bezkrytyczny<sup>2</sup>.

W tym czasie — jak referuje H. Bouillard w swojej obszernej monografii pt. *Karl Barth* — szczególnie żywą stała się w Kościele katolickim kwestia stosunku natury do łaski, Kościoła do rzeczywistości ziemskich, historii do eschatologii. Podobne problemy, oczywiście w innej perspektywie, poruszane były również w łonie protestantyzmu niemieckiego. „Teologia dialektyczna” K. Bartha wprowadziła zasadnicze przeciwieństwo pomiędzy człowiekiem a Bogiem, czasem a wiecznością. Wśród jej zwolenników oraz wokół nich powstał później spór o „teologię naturalną”, który doprowadził m. in. do powstania tzw. egzystencjalnej interpretacji Ewangelii, związanej z osobą R. Bultmanna<sup>3</sup>.

Zainteresowany tą problematyką rozpoczął H. Bouillard w 1944 r. własne publikacje naukowe od historycznego studium nad problematyką nawrócenia i łaski u św. Tomasa z Akwinu<sup>4</sup>. Z kolei zajął się pojęciem wiary u S. Kierkegaarda, z uwagi na wpływ, jakiego twórca filozofii egzystencjalnej nie przestaje wywierać na umysłowość współczesną, zwłaszcza zaś na teologię protestancką. Wiara jest dla Kierkegaarda relacją pomiędzy dwiema osobami, względnie egzystencjami, a nie spekulacją czy punktem wyjścia dla spekulacji. Jest ona decyzją podmiotu, a zarazem transcendentną skierowaną do Bytu absolutnego. Stanowi połączenie ludzkiego subiektywizmu i paradoksu Boga Człowieka: w tych

---

<sup>2</sup> Por. H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris 1961, 9 (Préface).

<sup>3</sup> Por. H. Bouillard, *Karl Barth. II. Parole de Dieu et existence humaine* (Théologie 39), Paris 1957, 1, 11 (Introduction).

<sup>4</sup> Por. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (Théologie 1), Paris 1944.

dwóch rysach wyraża się jej najbardziej charakterystyczna cecha. W przeciwieństwie do prawdy obiektywnej, która jest dostępna w naukach ścisłych, w porządku religijnym dochodzi się do prawdy tylko o tyle, o ile sam człowiek wobec niej się angażuje i przyjmując ją przemienia według niej swoją własną egzystencję. W dziedzinie zatem wiary obiektywizm znajduje się dopiero u kresu wewnętrzznego przeżycia<sup>5</sup>.

Podobne myśli odnalazł H. Bouillard u współczesnego filozofa, a zarazem krytyka literackiego i teatralnego, G. Marcela. Jest on w gruncie rzeczy prekursorem dzisiejszych kierunków filozofii egzystencjalnej. Zanim poznał pisma S. Kierkegaarda, K. Jaspersa, M. Heideggera, wypracował zasadnicze tematy własnej filozofii. Nawrócony zaś na katolicyzm w 1929 r., tj. dopiero w 40-tym roku życia, od początku swojej spekulacji filozoficznej analizował wiarę innych, ukazując z niezwykłą wnikliwością jej powiązanie z samym istnieniem człowieka. Podmiotem bowiem, który wierzy, jest istniejący człowiek, a nie abstrakcyjnie wzięta jego myśl. Również do Boga nie można podchodzić jak do idei czy przedmiotu myśli, lecz trzeba uznać Jego obecność jako absolutnej Osoby. W ten sposób G. Marcel spostrzegł „ukrytą identyczność drogi, która prowadzi do świętości, i szlaku, który prowadzi metafizyka do afirmacji bytu” „Tak zorientowana ontologia jest oczywiście otwarta na objaśnienie, którego nie mogłaby zresztą ani wymagać, ani z góry zakładać, ani integrować, ani, dokładnie mówiąc, nawet zrozumieć, lecz którego przyjęcie może w pewnym stopniu przygotować”<sup>6</sup>.

Stwierdzając zbieżność tych refleksji z filozofią M. Blondela Autor poświęcił jednak więcej uwagi tej ostatniej. W 1949 r., po śmierci sędziwego filozofa, scharakteryzował stosunek podstawowej idei jego filozofii do teologii<sup>7</sup>. Studium to rozrosło się z cza-

<sup>5</sup> Por. H. Bouillard, *La foi d'après Kierkegaard*, Littérature ecclésiastique 48 (1947) 1, 18—30. Przedruk w: H. Bouillard, *Logique de la foi, Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques* (Théologie 60), Paris 1964, 67—85.

<sup>6</sup> Por. H. Bouillard, *Le mystère de l'être dans le pensée de Gabriel Marcel*, w: *Logique de la foi*, dz. cyt. 149—167. Artykuł opublikowany najpierw po niemiecku pt. *Metaphysisches Tagebuch. Zur Philosophie Gabriel Marcells*, Wort und Wahrheit 5 (1950) 525—534. Cytaty pochodzą z dzieła: G. Marcel, *Être et Avoir*, Paris 1935, 123. 174 ns. Por. G. Marcel, *Być i mieć*. Przełożył P. Lubicz. Warszawa 1962, 99. 141.

<sup>7</sup> Por. H. Bouillard, *L'Intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie*, Recherches de science religieuse 36 (1949) 321—402. Po niemiecku w: *Symposium. Jahrbuch für Philosophie* 3 (1952) 403—469.

sem we wspomnianą monografię, wydaną w 1961 r., dokładnie w setną rocznicę urodzin M. Blondela. H. Bouillard kilkakrotnie jeszcze powracał do tego tematu<sup>8</sup>.

Tym zasadniczym problemem, jaki nurtował M. Blondela przez całe życie, a podjęty został przez niego zwłaszcza w sławnym *Liście o apologetyce* z 1896 r., była sprzeczność pomiędzy ówczesną myślą filozoficzną i chrystianizmem. Blondel postanowił przeto zbudować filozofię, która byłaby apologią chrześcijaństwa i to nie jako religii fakultatywnej, ale koniecznej. W tym celu posłużył się rozumowaniem hipotetycznym: jeżeli wymagania chrystianizmu są uzasadnione, muszą znajdować jakiś odpowiednik w samym człowieku. Tego rodzaju postulat wyjściowy nie był dogmatem, lecz prostą hipotezą, która kierowała spekulacją filozoficzną Blondela.

Filozofia jako refleksja nad ludzkim bytem odkrywa w człowieku wewnętrzną potrzebę, najgłębsze oczekiwanie i konieczność przyjęcia objawienia nadprzyrodzonego, wpisana niejako w ludzki byt, a tym samym wykazuje, że chrystianizm odnosi się do całego człowieka. Przyjmując jako wierzący chrześcijaństwo takim jakim jest, wykazuje Blondel jako filozof, że takim powinno być. Czyni to zaś przez studium ludzkiego działania (*action*), pojętego w sensie arystotelesowskiej *praxis*, tj. jako wypełnienie przez człowieka, za pośrednictwem różnych sfer aktywności, właściwego mu przeznaczenia. W działaniu tym stwierdza Blondel implikowane owo pragnienie nadprzyrodzoneści. Stąd integralny rozwój działania stawia przed wolnością człowieka alternatywę: albo wybór rzeczywistości transcendentnej i nadprzyrodzonej albo jej odrzucenie. W ten sposób sama *logika ludzkiego działania* prowadzi człowieka do chrystianizmu.

Blondelowi nie chodziło jednak o empiryczne zbadanie stanu świadomości człowieka, lecz jedynie o wykrycie owej wewnętrznej logiki działania prowadzącej do konieczności dokonania wyboru religijnego, który jest kresem filozofii. Filozofia jego — jak podkreśla H. Bouillard — jest więc rodzajem fenomenologii ludzkiej egzystencji, dzięki czemu trafia do umysłowości współczesnego człowieka<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Por. H. Bouillard, *Philosophie et christianisme dans la pensée de Maurice Blondel*, Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, Nouvelle série n° 38 (mars 1962) 199—218. Przekład w: *Logique de la foi*, dz. cyt. 169—192. Por. H. Bouillard, *Philosophie de l'Action et foi chrétienne*, Recherches de science religieuse 52 (1964) 261—268; *Philosophie de l'Action et logique de la foi*, Archives de philosophie 27 (1964) 113—150.

<sup>9</sup> Por. H. Bouillard, *Philosophie et christianisme*, art. cyt. 201. 205; *Blondel et christianisme*, dz. cyt. 25—29.

W międzyczasie opublikował H. Bouillard obszerne, trzytomowe studium poświęcone analizie teologii K. Bartha, które przedstawił jako tezę doktorską na Sorbonie. Złożyły się na nią dwie odrębne, skoordynowane prace: historyczna, w jednym tomie, przedstawiająca genezę i ewolucję teologii dialektycznej, oraz systematyczna, w dwóch częściach, omawiająca relację pomiędzy Słowem Bożym a ludzką egzystencją. Relacja ta polega na wezwaniu Bożym oraz na odpowiedzi ze strony człowieka. Autor nie zamierzał jednak dawać pełnego wykładu teologii Bartha, lecz jedynie wybrać tematy, które w bezpośredni sposób dotyczą zagadnienia stosunku natury i łaski oraz rozwinąć na tej podstawie własne refleksje<sup>10</sup>.

Teologię K. Bartha wybrał H. Bouillard dlatego, żeby znaleźć zasadniczą odpowiedź na jego radykalne stanowisko, a jednocześnie móc poruszyć samą problematykę natury i łaski w różnych perspektywach. Barth bowiem odwołuje się w swoim dziele do całej tradycji chrześcijańskiej i określa własną postawę poprzez ustosunkowanie się do poglądów wielu teologów i filozofów<sup>11</sup>. Warto podkreślić, że wbrew tradycyjnemu w apologetyce nastawieniu polemicznemu względem protestantów H. Bouillard na długo przed Soborem Watykańskim II podjął świadomie dialog z myślą protestancką.

Dla apologetycznej orientacji H. Bouillarda ważne jest twierdzenie, które Autor podziela z K. Barthem, że poznanie prawdy nadprzyrodzonej wymaga jako warunku *doświadczenia*, dostępnego jedynie za pośrednictwem wiary. Śledząc mianowicie interpretację, jaką K. Barth nadaje znanemu dowodowi św. Anzelma na istnienie Boga, przyznaje H. Bouillard, że zachodzi różnica między poznaniem człowieka wierzącego a poznaniem dostępnym niewierzącemu. Dowód wypracowany przez wierzącego ma strukturę logiczną ważną dla wszystkich umysłów, ale struktura ta tylko dla samego wierzącego jest pełna i nasiąknięta konkretnym doświadczeniem, podczas gdy u niewierzącego pozostaje w jakiś sposób pusta i czysto formalna. Rzeczywistość bowiem nadprzyrodzona może być poznana tylko w doświadczeniu wiary. W gruncie więc rzeczy nie dowód, lecz wiara stwierdza realne istnienie Boga. Takie stwierdze-

---

<sup>10</sup> Por. H. Bouillard, *Karl Barth. I. Genèse et évolution de la théologie dialectique* (Théologie 38), Paris 1957, 7 (Avant-propos). Streszczenie tego tomu pt. *La théologie dialectique w: Logique de la foi*, dz. cyt., 87—95; po niemiecku pt. *Dialektische Theologie w: LThK 3* (1959) 334—339. Nadto artykuł pt. *Barth K.*, tamże 2 (1958) 5—8.

<sup>11</sup> Por. H. Bouillard, *Karl Barth II*, dz. cyt. 1, 11 ns. (Introduction).

nie wiary wynika z dowodu ze względu na swój *sens*, ale jednocześnie przekracza go jako *wydarzenie*, ponieważ sam dowód może być skutecznie pojęty tylko w Kościele. Skoro jednak logiczna struktura dowodu trafia do wszystkich ludzi zdolnych do myślenia, tylko ona określa, także dla wierzącego, *sens* wiary w Boga. Innymi słowy, dowód ten, odkryty w wierze i dla ożywienia wiary, nosi charakter teologiczny, ale zarazem utrzymuje swoją wartość niezależnie od wiary, czyli zachowuje charakter filozoficzny<sup>12</sup>.

Znamienne jest również stanowisko zajęte przez H. Bouillarda w sporze K. Bartha z R. Bultmannem. Bultmann należał wraz z Barthem do grona teologów protestanckich, którzy swego czasu postanowili nadać nową orientację teologii liberalnej uwalniając rozumienie Pisma św. z „egipskiej niewoli” filozofii. Potem jednak wydało się Barthowi, że Bultmann zawrócił z tej drogi, skoro wprowadził egzystencjalną interpretację N. Testamentu opartą na filozofii M. Heideggera wraz z nieodłącznym od tej interpretacji pojęciem poprzedniego rozumienia (*Vorverständnis, précompréhension*). Barth poddał krytyce oba te zasadnicze elementy systemu Bultmanna, pomijając jako stosunkowo mało ważne pojęcie mitu oraz cały program demityzacji, z którym usiłuje polemizować większość współczesnych egzegetów, teologów i apologetyków.

H. Bouillard bierze w obronę R. Bultmanna wykazując, że uprzednie rozumienie nie jest dla niego bezpośrednio filozofią, lecz życiowym (*existentielle*) rozumieniem samego siebie wraz z życiowym poznaniem Boga. Stanowi ono ze strony komentatora witalną relację (*Lebensverhältnis, relation vitale*) z tym, co Biblia mówi o Bożym działaniu, a zarazem o ludzkiej egzystencji. Taka relacja jest konieczna przy komentowaniu jakiegokolwiek tekstu, w przeciwnym bowiem razie niemożliwe jest jego rozumienie

<sup>12</sup> Por. H. Bouillard, *Karl Barth II*, dz. cyt. 2, 166 ns. Drugą część tego dzieła ponowił Autor w skróconej, popularnej formie pt. *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle* (Foi Vivante 45), Paris 1967. Por. tamże, 126—128. Z tezą Autora podjęli dyskusję: G. Widmer, *Karl Barth vu par le P. Bouillard* (*Étude critique de la thèse de ce dernier*), *Revue de théologie et philosophie* 9 (1959) 166—176; L. Malevez, *La foi comme événement et comme signification A propos de l'oeuvre du P. Henri Bouillard sur Karl Barth* (*Remarques critiques sur la façon dont le P. B. comprend les rapports entre la foi comme événement et la foi comme connaissance*), *Nouvelle revue théologique* 81 (1959) 376—391. Natomiast broni H. Bouillarda R. Latourelle, *Théologie de la Révélation* (*Studia, Recherches de philosophie et de théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal* 15), Montréal 1963, 223. 391.

i nie ma w ogóle podstaw samo komentowanie czegokolwiek. Zwłaszcza lektura tekstów filozoficznych, religijnych czy poetyckich uwarunkowana jest rozumieniem, choćby bardzo naiwnym i wyraźnie niesformułowanym, ludzkiej egzystencji. Skoro więc Biblia przedstawia pewne wydarzenia jako działanie Boże, trzeba do jej zrozumienia mieć uprzednie rozumienie tego, co może oznaczać Boże działanie. Rozumienie takie jest możliwe, ponieważ całe nasze życie, świadomie czy nieświadomie, naznaczone jest problemem Boga (*Frage nach Gott, la question de Dieu*). W głębi ludzkiego bytu, chociaż pod różnymi nazwami, żyje więc poznanie Boga (*ein existentielles Wissen um Gott, une connaissance existentielle de Dieu*), bez którego człowiek nie mógłby rozpoznać Boga jako takiego, nawet w Jego objawieniu.

Kiedy ta życiowa relacja staje się świadoma, ontyczne poznanie Boga przybiera formę mniej lub więcej wyraźną. Chodzi o to, przynajmniej w egzegezie i teologii, aby stało się ono adekwatne. Ponieważ zaś problem Boga pokrywa się z problemem prawdy o ludzkiej egzystencji (*Existenz, l'existence*), konieczne jest adekwatne wyjaśnienie również samej egzystencji. Czyni to filozoficzna, egzystencjalna (*existential*) analiza ludzkiego bytu. Bez niej możliwe jest tylko zwykłe słuchanie (*Hören, entendre*) Słowa Bożego w N. Testamencie, nie zaś egzystencjalna, tj. naukowa jego interpretacja.

H. Bouillard potrzymuje więc rozróżnienie wprowadzone przez Bultmanna, które Barthowi wydaje się śmieszne: życiowy, tj. witalny, ontyczny (*existentielle*) oraz egzystencjalny (*existential*). Życiowy jest konkretny światopogląd (*Weltanschauung*), jaki daje wiara, tj. szczególne zrozumienie relacji zachodzących pomiędzy Bogiem, światem i człowiekiem. Natomiast egzystencjalna jest filozofia, którą R. Bultmann rozumie w duchu M. Heideggera jako czysto formalną analizę ontologicznej struktury ludzkiego bytu (*Dasein*), a ściślej mówiąc jego historyczności. Bouillard wysuwa tylko zastrzeżenie, czy tego rodzaju analiza może być uważana za „prawdziwą” filozofię, jak twierdzi Bultmann, a przynajmniej za jej wyraz najbardziej odpowiedni dla naszych czasów<sup>13</sup>.

Stosunkiem R. Bultmanna do teologii katolickiej zajął się H. Bouillard również w specjalnym referacie wygłoszonym na drugiej sesji profesorów apologetyki, jaka odbyła się w Nantes w dniach

---

<sup>13</sup> Por. H. Bouillard, *Karl Barth II*, dz. cyt. 2, 53—59; I, dz. cyt. 190—203.



od 21 do 23 VII. 1961 r.<sup>14</sup> Teolog katolicki powinien, zdaniem Autora, przyjąć podstawowe zasady egzystencjalnej interpretacji N. Testamentu, aby w ten sposób zbliżyć się bardziej do dzisiejszego człowieka. W gruncie bowiem rzeczy kerygmat chrześcijański nie miałby dla nas sensu, gdyby nie odpowiadał na kwestię sensu naszego istnienia. Jednak mogą podlegać dyskusji sposoby aplikacji tych fundamentalnych zasad. Dlatego ze swojej strony H. Bouillard wysuwa na miejsce filozofii wywodzącej się od S. Kierkegaarda i M. Heideggera filozofię M. Blondela jako bardziej nadającą się do takiej właśnie interpretacji.

Dzięki tej filozofii chrystologia N. Testamentu interpretowana egzystencjalnie nie podważałaby tradycyjnej prawdy dogmatycznej o Chrystusie. Należałoby tylko większą rolę przypisać ludzkiej egzystencji samego Jezusa, którą Bultmann zupełnie pomija pozostając pod wpływem luteranizmu. Autor przypomina cenne pod tym względem sugestie K. Rahnera, który również nie podejmuje polemiki z Bultmannem, a jedynie wykazuje, że dogmatyczna definicja Soboru Chalcedońskiego o dwóch naturach w Chrystusie nie wyczerpuje tego, co mówi o Nim N. Testament. Dlatego H. Bouillard popiera propozycję K. Rahnera, aby „ontyczną” chrystologię tego Soboru uzupełnić „egzystencjalną” interpretacją, zaczerpniętą bezpośrednio z Pisma św.<sup>15</sup>

## II

Próbe własnych aplikacji wskazanych zasad metodologicznych w apologetyce przedstawił H. Bouillard na tejże sesji w Nantes podając w dwóch referatach nowe ujęcie samego sensu apologetyki oraz plan jej systematyzacji. Oba referaty omówimy łącznie, ponieważ stanowią całość tematyczną i nawzajem się uzupełniają<sup>16</sup>.

H. Bouillard przypomina najpierw klasyczną definicję apologetyki: *teoretyczny i metodyczny wykład racji wiary w chrześcijaństwo*. Wykład ten przeznaczony jest nie tylko dla niewierzących,

<sup>14</sup> Por. H. Bouillard, *Bultmann et la théologie catholique*, Bulletin du Comité des Études 5 (1961) 433—448. Przedruk pt. *Le problème de la démythisation selon Bultmann* w: *Logique de la foi*, dz. cyt. 123—146. Por. *Le problème de la théologie naturelle chez K. Barth et R. Bultmann*, tamże, 97—121; *Théologie et philosophie d'après Karl Barth et Rudolf Bultmann*, Archives de philosophie 20 (1957) 163—183.

<sup>15</sup> Por. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute* w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln<sup>o</sup> 1962, 1, 169—222.

<sup>16</sup> Por. H. Bouillard, *Le sens de l'Apologétique*, Bulletin du Comité des Études 5 (1961) 311—326; *Plan d'un cours d'Apologétique*, tamże, 449—452. Przedruk w: *Logique de la foi*, dz. cyt. 15—37; 39—44.

ale interesuje również wierzących, ponieważ wyjaśnia im jedną z istotnych, stałych cech wiary, tj. przekonanie, że jest ona rozumna i konieczna. Przez uświadomienie wierzącym tego warunku apologetyka ułatwia im utwierdzenie się w wierze i pomaga do lepszego jej zrozumienia. Ze względu na powrót do fundamentów wiary, które dotyczą wierzących, apologetyka powinna się więc nazywać raczej teologią fundamentalną.

Tradycyjnie apologetyka dzieliła się na trzy traktaty, z których najwcześniejszy sięga XVI w. Jest to traktat chrystologiczny, nazywany pierwotnie: o objawieniu chrześcijańskim, o prawdzie religii chrześcijańskiej, o religii objawionej. Prawie od początku poprzedzał go traktat o religii w ogóle, który w XVII w. stał się traktatem o religii naturalnej i konieczności objawienia, wprowadzającym do traktatu o religii chrześcijańskiej. Następował po nich traktat o religii katolickiej czyli o Kościele Chrystusa względnie o Kościele Katolickim.

W XVII i XVIII w. teza chrystologiczna polegała na wykazaniu prawdziwości religii chrześcijańskiej poprzez jej wartość wewnętrzną oraz zewnętrzne znaki jej boskiego pochodzenia: cuda Chrystusa i wypełnienie się prorocत्व. W XIX w. podważono samą możliwość objawienia nadprzyrodzonego i cudów, a zarazem historyczną wartość Ewangelii. Stąd teza chrystologiczna musiała odtąd uwzględnić również problem możliwości objawienia i cudów oraz podjąć historyczno-krytyczną obronę Ewangelii. Skłoniło to kard. A. V. Deschamps do zaproponowania prostszej metody dotarcia do Chrystusa, a mianowicie biorąc za punkt wyjścia aktualny Kościół, czyli rozpoczynając od tezy eklezjologicznej. Częściowe przyswojenie tej metody nie przeszkodziło tezie Chrystologicznej w zachowaniu swojej dotychczasowej postaci.

W XX w. protestanci, a po nich także katolicy, uświadomili sobie, że Ewangelie nie podają werbalnie słów i czynów Jezusa, lecz ożywione są teologiczną myślą pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Pociąga to za sobą konieczność szerszego uwzględnienia w tezie chrystologicznej osiągnięć współczesnej egzegezy. Z drugiej zaś strony w XX w. traktat o Kościele tak się wzbogacił, że wydaje się rzeczą pożyteczną uczynić z niego dzisiaj odrębny traktat teologiczny, który by o ile możliwości następował po chrystologii dogmatycznej. Oznacza to wyeksponowanie w apologetyce traktatu chrystologicznego, nazywanego od początku tego wieku: *De Christo legato divino*. W traktacie tym uwzględnione być powinny również intencje Chrystusa odnośnie do Kościoła, ponieważ zgodnie ze wskazaniem współczesnej egzegezy nie można oddzielać Chrystusa od Kościoła względnie Kościoła od Chrystusa, skoro

Chrystus przepowiadany jest przez Kościół, a Kościół kieruje do Chrystusa. Natomiast, zdaniem H. Bouillarda, należy obecnie włączyć traktat o religii do tezy chrystologicznej, nadając jej odłąd nazwę: *De vera religione*.

1. Kreśląc szczegółowy plan tak pojętej apologetyki, która ma podać racje wiary w chrystianizm rozumiany jako objawienie się Boga, uważa H. Bouillard za właściwe, aby na wstępie zostały sprecyzowane pojęcia podstawowe, jak objawienie, wiara, religia, chyba że zostały one wyjaśnione w osobnym traktacie o wierze, umieszczonym przed apologetyką.

2. Przechodząc do właściwej apologetyki chce Autor przez analizę rzeczywistości ludzkiej ukazać stosunek człowieka do Absolutu. Przedmiotem bowiem projektowanej przez niego apologetyki ma być samo chrześcijańskie istnienie, o ile się odnosi do Chrystusa w Kościele, czyli innymi słowy wykazanie, że chrystianizm jest historyczną determinacją stosunku człowieka do Absolutu. Aby naświetlić dokładniej rolę i doniosłość apologetyki w tym zakresie, H. Bouillard zaczyna od rozważania, na czym w gruncie rzeczy opiera się pewność naszej wiary, tj. pewność, że chrześcijaństwo jest objawieniem się samego Boga. Skoro Bóg objawia się poprzez różne znaki należące do historii, nie ulega wątpliwości, że historyczne poznanie tych znaków odgrywa pewną rolę w pewności naszej wiary. Niemniej samo ich poznanie nie wystarcza do tego, aby stanowił fundament wiary.

Objawienie bowiem nie polega tylko na obiektywnej rzeczywistości Chrystusa i Kościoła, tj. na samej treści chrześcijaństwa, lecz musi być zawsze skierowane do kogoś, do jakiegoś podmiotu. Objawienie, które nie byłoby przyjęte przez konkretną osobę, nie byłoby w ogóle objawieniem. W rzeczywistości więc istnieje tylko takie objawienie obiektywne, które stało się przedmiotem czyjejs świadomości. Dokonuje się ono w akcie wiary, w którym sam Bóg objawia się wierzącemu. Świadomość zatem objawienia ma charakter wiedzy bezpośredniej i osobistej, jest nadprzyrodzonym doznaniem, wewnętrznym doświadczeniem, analogicznym do poznania mistycznego. Tego rodzaju doświadczenie Boga, przyjmowane — jak podkreśla Autor — przez wielu współczesnych teologów, stanowi fundament pewności naszej wiary (nie trudno dostrzec tu wpływ filozofii S. Kierkegaarda, G. Marcela i teologii naturalnej K. Bartha).

H. Bouillard zastrzega się jednak przed zarzutem illuminizmu. Objawienie Boże dosięga każdego wierzącego i dzięki temu każdy ma o nim pewność przez wiedzę bezpośrednią w tym sensie, iż na-

rzuca się ono samo przez się każdemu w ramach personalnego doświadczenia. Niemniej samego Boga poznajemy zawsze w sposób pośredni, poprzez znaki i przedmioty różne od Niego. Poznanie wiary polega na rozpoznaniu Go w tych historycznych znakach Jego pozytywnego objawienia. Przez znaki jednak rozumie H. Bouillard nie tylko cuda porządku fizycznego i moralnego, lecz całość Bożego dzieła, jaką przedstawia historia zbawienia. Znakiem *par excellence* Bożej obecności i narzędziem Bożego działania w historii jest ludzka rzeczywistość Jezusa Chrystusa.

Znaki, dzięki którym wierzący spotyka się z objawieniem Bożym, nie są jednak terminem środkowym sylogizmu, który by nas w sposób konieczny prowadził do wniosku, że Bóg rzeczywiście się objawił. W nich bowiem dokonuje się samo doświadczenie objawienia, jego rozpoznanie: za ich pośrednictwem następuje bezpośrednie spotkanie się z Bogą, który się objawia, z doświadczeniem wiary, która go przyjmuje. Nie wnioskujemy więc ze znaków o istnieniu objawienia, lecz odczytujemy w nich objawienie. Przy tym poznanie, jakie w ten sposób osiągamy, pozostaje i tak ciemne. Aby się objawić, Bóg się zniża do człowieka. Nawet człowieczeństwo Chrystusa implikuje zniesienie się Boga i pozostawia Jego istotę nadal niewidzialną. Tym bardziej czyni to tak niejasną rzeczywistość, jaką jest ludzka rzeczywistość Kościoła. Nic dziwnego, że można pozostać ślepym na to ujawnienie się Boga, który odsłaniając się jednocześnie się zakrywa. Można się nawet zgorszyć mając rozpoznać Absolut w zbyt ludzkiej rzeczywistości. A kiedy się sądzi, że już się rozpoznało, wciąż jeszcze stoi się przed nieznanym. Innymi słowy, Bóg nawet w swoim objawieniu pozostaje tajemnicą i tylko jako tajemnica odsłania się wierzącemu.

Objawienie zatem nie może być stwierdzone jako fakt oczywisty, lecz musi być uznane za cenę przyzwolenia na jego tajemnicę. W sensie bardzo realnym dostrzegamy Boga, który się nam objawia, ale dostrzegając Go nie jesteśmy zwolnieni z wiary w to, że się objawia. Przyjąć rzeczywistość objawienia i stwierdzić obowiązek wiary oznacza to samo. Doświadczenie staje się w ten sposób aktem poddania się i posłuszeństwu wobec objawienia, które poprzez wyrażające je znaki ukazuje się nam jako konieczne do przyjęcia (*credendum*).

W stosunku do samych znaków nasuwa się dalszy problem: właściwego ich zrozumienia, czyli warunków koniecznych do tego, aby były one faktycznie rozumiałe. H. Bouillard podkreśla (za Bultmannem), że znaki nie miałyby dla nas żadnego znaczenia, gdyby misterium, które wyrażają, nie pozostawało w wewnętrznej relacji z naszym istnieniem. W szczególności mają one być środkiem do

poznania Boga jako naszego celu nadprzyrodzonego. Cel ten zaś, jak się uznaje dzisiaj w nawiązaniu do tradycji patrystycznej i średniowiecznej (Autor ma na myśli, oczywiście, M. Blondela), stanowi przedmiot immanentnego pragnienia człowieka. Rzeczywiście Chrystus i Kościół przedstawiają nam Boga jako odpowiedź na problem sensu naszego istnienia. Stąd w znakach tych możemy odczytać objawienie Boże w takiej tylko mierze, w jakiej możemy odczytać w nich objawienie sensu tego istnienia.

Oznacza to, że przyswajamy sobie prawdę chrystianizmu jedynie za pośrednictwem postawy religijnej. Skoro zaś sama taka postawa wypływa z pewnej skłonności naturalnej, nie można przyjąć i zatrzymać prawdy chrystianizmu inaczej jak tylko w sposób wolny. Dochodzimy tutaj do roli motywów wiarygodności i w ogóle racjonalnego usprawiedliwienia wiary. W wierze spokojnie przeżywanej, w nawet w niektórych nawróceniach, sąd o wiarygodności chrześcijaństwa nie ujawnia się w formie wyraźnej, lecz jest implikowany w samej pewności wiary. Zawiera się jednak w niej wirtualnie i może być zawsze sformułowany.

Apologetyka ściśle biorąc polega zatem na wyjaśnieniu w sposób metodyczny i uniwersalny naszego duchowego aktu, przez który rozpoznajemy w historycznym chrystianizmie objawienie się Boga. Jako wykład naukowy apologetyka rozkłada w formie analizy teoretycznej to, co zwyczajnie człowiek wierzący przeżywa w sposób syntetyczny. O ile zaś chce ona mieć zasięg powszechny, przeznaczony również dla niewierzących, musi nakreślić idealny, formalny schemat tego aktu.

a) Skoro, jak powtarza H. Bouillard, objawienie Boże nie miałooby dla nas sensu, gdyby nie było zarazem objawieniem sensu naszego własnego istnienia, dla udowodnienia obowiązku wiary chrześcijańskiej trzeba wykazać, że wiara ta warunkuje osiągnięcie przez człowieka pełni jego przeznaczenia. W dowodzie tym nie można niczego z góry zakładać, lecz wszystko musi być systematycznie, kolejno ustalone, aby stopniowo móc się wznieść aż do jak najpełniejszej afirmacji.

Postawa jak najbardziej negatywna wyraża się w odrzuceniu samego pytania o sens istnienia, ponieważ dla wielu istnienie nie ma w ogóle sensu. Tego rodzaju nihilistyczna teza, szeroko dzisiaj rozpowszechniona, przyjmuje różne formy. Trzeba wykazać ich wewnętrzną sprzeczność. Skoro zaś stwierdzi się, że istnienie ma jakiś sens, należy poddać dyskusji koncepcję szukania tego sensu w samej ludzkiej aktywności.

b) Oczywiście krytyka ta nie stanowi jeszcze istotnej części apologetyki i mogłaby być przeprowadzona w filozofii względnie na końcu traktatu apologetycznego. W apologetyce właściwej chodzi o bezpośrednią analizę ludzkiego istnienia w tym celu, aby naświetlić stosunek człowieka do Absolutu oraz wykazać konieczność dokonania wyboru religijnego wobec Absolutu. Jeśli zaś i ta analiza dokonana była w filozofii, trzeba przypomnieć zasadnicze jej punkty (Autor nawiązuje do analizy M. Heideggera).

Z jednej strony należy stwierdzić skończoność człowieka, który jest rzucony w istnienie i skazany na wolność bez jej chcenia, wystawiony na zło, cierpienie, niepowodzenie i śmierć. Z drugiej strony człowiek nie miałby tej świadomości, gdyby nie nosił w sobie możliwości jej przewyciężenia. Dokonuje się to przez afirmację istnienia Jedyne go koniecznego Bytu. Stwierdzenie takie stawia każdego człowieka wobec nieuniknionej alternatywy: albo zlekceważyć tę obecność Bytu absolutnego, albo się otworzyć na nią (myśl M. Blondela). Wybór negatywny pozbawia człowieka tego, co sprawia, że człowiek w ogóle istnieje. Narzuca się więc wybór pozytywny, który pociąga za sobą poddanie się nas samych Absolutowi, dzięki któremu jesteśmy. Poddanie to polega na praktycznym uznaniu, że nasze spotkanie się z Absolutem czyli osiągnięcie przez nas pełni może nam być udzielone jedynie przez sam Absolut.

Ta immanentna każdemu świadomemu stworzeniu idea nadprzyrodzoności jeszcze nie zdeterminowanej stanowi punkt oparcia dla pozytywnie zdeterminowanej idei, jaką przynosi chrześcijaństwo. Ten punkt oparcia uważa H. Bouillard za sprawę zasadniczą, a jej precyzyjne naświetlenie za tym bardziej konieczne, że dla wielu współczesnych sama idea nadprzyrodzoności zdaje się nie przedstawiać w ogóle sensu. Jednocześnie dialektyka, która ukazała tę ideę, skłania człowieka do zajęcia wobec niej postawy religijnej. Taka zaś postawa, która sama już jest zarysem postawy wiary chrześcijańskiej, stanowi (jak powiedział Autor za M. Blondelem) konieczny warunek do zrozumienia objawienia Bożego.

W tej części wykładu można by także umieścić syntetyczną refleksję nad całością faktu religijnego wykazując, że człowiek jest istotą religijną. Studium to jednak wymaga dużej wnikliwości.

3. Pozostaje teraz wykazać, że chrystianizm jest historyczną determinacją opisanego stosunku człowieka do Absolutu. Przede wszystkim Autor podkreśla fakt, że stosunek człowieka do Absolutu powinien znaleźć swoją determinację w przygodnej historii,

ponieważ historyczność (jak przyjmuje za S. Kierkegaardem, M. Heideggerem i R. Bultmannem) stanowi charakterystyczną cechę ludzkiego bytu. Przy tym chrześcijaństwo pojmuje samo siebie jako szczególną historię, a mianowicie jako powiązany ciąg wydarzeń a zarazem doktrynę, która nadaje im znaczenie. Pomiedzy tymi wydarzeniami jest jedno centralne i decydujące, wokół którego ogniskuje się cała doktryna: zjawienie się Jezusa Chrystusa. Kościół mówi o Chrystusie i nieustannie Nim żyje. Właśnie tę całość organiczną i zarazem znamioną trzeba skonfrontować z apelem, jaki każdego człowieka kieruje do Absolutu.

W tym celu H. Bouillard proponuje rozważyć chrystianizm taki, jaki jest aktualnie nauczany i przeżywany w Kościele katolickim, z zachowaniem jego stałej odnośni do Chrystusa. Z jednej strony należy wykazać, że w swojej doktrynie, praktyce i świętości chrystianizm tworzy spójną wewnętrzną całość, z drugiej zaś, że ta całość stanowi odpowiednik do tego, co każdy człowiek nosi w sobie, pozwalając mu rozszyfrować różne zagadki jego stosunku do Absolutu oraz konkretnie ten stosunek przeżywać. Jedno i drugie zadanie polega na wydobyciu racjonalnego elementu chrystianizmu, z tym jednak, że pierwsze dokonuje się raczej w teologii dogmatycznej jako zrozumienie wiary, drugie natomiast stanowi właściwie zadanie apologetyki, jako zrozumienie przez wiarę, pojętą w obiektywnym sensie tego słowa. Tym razem H. Bouillard wyraźnie odsyła czytelnika po użyteczne sugestie do dzieł Blondela.

Z przeprowadzonego w ten sposób dowodu, że chrystianizm, tj. życie chrześcijańskie w łonie katolickiego Kościoła, stanowi historyczną determinację stosunku człowieka do Absolutu, wynika dla człowieka konieczność przyłgnięcia do chrystianizmu, w którym uznaje się Boże objawienie. Jednak sam dowód nie dyspensuje nikogo od wykonania w sposób wolny ostatecznego kroku wiary. I tylko w doświadczeniu wiary (jak przyjął H. Bouillard w nawiązaniu do myśli protestanckiej) można sprawdzić pewność objawienia Bożego. Dowód apologetyczny ustalił jedynie, że nie jest rzeczą racjonalną uciekać od pojęcia tego doświadczenia. Zresztą wolne przyzwolenie wymagane jest również na każdym etapie tego dowodu, a nie tylko na jego końcu.

4. Wreszcie apologetyka ma zbadać stosunek chrystianizmu aktualnego do jego początku, czyli powtórzyć treść klasycznego traktatu *De Christo legato divino* w perspektywie, jaką wyznacza dzisiejszy stan badań egzegetycznych. Chodzi o to, że tylko poprzez wiarę pierwotnej społeczności chrześcijańskiej oraz uwzględniając rodzaj literacki Ewangelii możemy dotrzeć do historycznego poz-

nania Jezusa. Rola zateru tego traktatu będzie odąd pośrednia: chodzi o wykazanie, że Chrystus, przepowiadany przez Kościół w zgodności z N. Testamentem, jest także zgodny z Jezusem historii. Jednocześnie tą samą metodą historyczną i krytyczną należy udowodnić, że Kościół obecny jest zgodny z intencjami Jezusa. Omawiając w tym celu tytuły Jezusa oraz ideę, jaką miał On o sobie i swojej misji, nie można pominąć także sensu, jaki Jezus chciał nadać swojej śmierci. Jest to punkt zaniedbywany dotychczas, a szczególnie ważny, ponieważ śmierć Jezusa objawia sens naszej śmierci (zresztą można było mówić o niej w odmiennym naświetleniu jeszcze w poprzedniej części wykładu). Oczywiście trzeba uwzględnić również zamiary Jezusa co do założonego przez Niego Kościoła, Jego cuda i odnoszące się do Niego prorocтва oraz racje wiary w Jego zmartwychwstanie.

W ten sposób prześledziliśmy, jak pewność wiary rodzi się z niejasnego doświadczenia objawienia w samym sercu wiary. Wyjaśniając ten proces przy pomocy logicznie zawartego wykładu otwieramy drogę do wiary również dla niewierzących. Wykład apologetyczny oparty jest zatem z jednej strony na filizoficznej refleksji, która ukazała racjonalną podbudowę implikowaną w akcie wiary, z drugiej zaś na historycznym badaniu wydarzenia, jakie dało początek chrystianizmowi. Obie metody konieczne są do wykazania, że chrystianizm stanowi historyczne określenie stosunku człowieka do Absolutu.

5. Jak to czyni wielu wykładowców tego przedmiotu, można by zakończyć kurs apologetyki rozważaniem o transcendencji chrystianizmu w stosunku do innych wyznań. Rozważanie to powinno nosić charakter marginesowy, ale nie może być przeprowadzone powierzchownie. Trzeba by raczej podać najpierw pewne zasady ogólne, a następnie przykładowo zanalizować jakąś religię w szczególności.

H. Bouillard zdawał sobie sprawę, że naszkicowana przez niego systematyzacja apologetyki naukowej stanowi próbę, wymagającą dalszych refleksji i uściśleń. Uznając jednak samą koncepcję za słuszną, widział jej linię rozwojową w pogłębianiu zasadniczych idei ustalonych w dialogu z myślą protestancką i pod wpływem współczesnej filozofii katolickiej. Wykorzystał w tym celu również swoją dawniejszą analizę *logiki wolności chrześcijańskiej* nawiązującą do blondelowskiej logiki ludzkiego działania<sup>17</sup>. Na tej

<sup>17</sup> Por. H. Bouillard, *La liberté du chrétien, w: Logique de la foi*, dz. cyt. 45—63.



drodze dostrzegł z jednej strony *logikę ludzkiej egzystencji*, z drugiej zaś wewnętrzną *logikę historii chrześcijaństwa* oraz stwierdził zachodzącą pomiędzy nimi odpowiedniość, a nawet głęboką identyczność.<sup>18</sup>

Odpowiedniość tę nazwał Autor *logiką wiary* i posłużył się tym terminem jako tytułem do książkowego wydania zbioru swoich artykułów i prelekcji. Jak wyjaśnia w przedmowie, datowanej 20. IX. 1963 r., logika wiary wyraża ideę przewodnią jego własnych poszukiwań rozpoczętych przed 15 laty. Oznacza bowiem racjonalną strukturę ruchu prowadzącego człowieka do wiary, tj. logikę rozumnego i wolnego przyłgnięcia do misterium chrześcijaństwa. Nie można jednak sprowadzać jej do samej immanentnej logiki egzystencji ludzkiej, ponieważ implikuje w sobie zarówno transcendencję objawionego misterium jak i jego znaczenie dla człowieka.

Odkrycie i wypracowanie logiki wiary jest zadaniem apologetyki, która przybiera jednocześnie charakter filozofii chrześcijańskiej oraz teologii fundamentalnej. Dlatego obie prelekcje apologetyczne Autora (na rozpoczęcie i na zakończenie sesji w Nantes) jak również wcześniejsza o wolności chrześcijańskiej znalazły się w pierwszej części zbioru. W drugiej podał H. Bouillard niektóre fragmenty swojego dialogu z protestantami wyznając w przedmowie, że zaczerpnął od nich pojęcie wiary jako egzystencjalnej decyzji wobec Chrystusa przynoszącego objawienie; zarazem jednak uznał za swój obowiązek jeszcze bardziej niż oni podkreślić wkorzenie tej wiary w *logikę ludzkiej egzystencji*. Dla analizy tego wkorzenia posłużył się Autor sugestiami filozoficznymi zapożyczonymi od G. Marcela i M. Blondela, czego odbiciem jest trzecia część książki zawierająca dawniejsze studia na ich temat. Całość określa H. Bouillard skramnie jako zarys wielkich linii poszukiwania, które pragnie kontynuować, aby móc kiedyś rozwinąć je w bardziej jednolite dzieło.<sup>19</sup>

### III

Kontynuacją i rozwinięciem dotychczasowych refleksji H. Bouillarda była niewątpliwie prelekcja wygłoszona w Gazzada. Przesunęła ona punkt wyjścia teologii fundamentalnej z doświadczenia *chrześcijańskiego*, tj. doświadczenia wiary, na jak najszerszej pojęte

<sup>18</sup> Por. H. Bouillard, *L'idée de surnaturel et le mystère chrétien*, w: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Perspectives d'aujourd'hui* (Théologie 58), Paris 1964, 166 (153—166).

<sup>19</sup> Por. H. Bouillard, *Logique de la foi*, dz. cyt. 7—11 (Préface).

doświadczenie ludzkie, a zarazem pogłębiła w niektórych punktach dotychczasową syntezę.<sup>20</sup>

Na wstępie H. Bouillard przypomina wciąż żywą i nieroztrzygniętą kwestię terminologiczną dorzucając do swoich dawniejszych uwag nowe spostrzeżenia. „Teologia fundamentalna” w sensie nominalnym oznacza teologiczny wykład fundamentów teologii. W tradycji szkolnej, sięgającej XVI w., przetrwały dwie dyscypliny podstawowe w stosunku do teologii, jednak odrębne ze względu na swój przedmiot i metodę: traktat o *loci theologici* (Pismo św., Tradycja i Magisterium) jako o świadectwach Bożego objawienia, a tym samym źródłach i kryteriach wiedzy teologicznej, oraz *apologetyka* czyli racjonalne usprawiedliwienie wiary. Pierwszy traktat nosi charakter dogmatyczny, ponieważ przyjmuje wiarą to, co świadectwa owe mówią o swojej własnej funkcji i autorytecie, czyli to, co samo chrześcijaństwo podaje jako *dogmatyczne* fundamenty *nauki* o wierze. Natomiast rola apologetyki jest inna: przedstawia ona w wykładzie, mającym wartość również w oczach człowieka niewierzącego, *racjonalne* fundamenty *decyzji* wiary u wierzącego. Z jednej więc strony chodzi o zbudowanie na wierze nauki o wierze, z drugiej zaś o oparcie aktu wiary na fundamencie rozumu.

Byłoby dobrze uwidocznic tę różnicę w samej terminologii. Pierwszy traktat można by określić mianem wstępu (*prolegomenów*) do dogmatyki, dla drugiego natomiast zarezerwować nazwę teologii fundamentalnej, która jest bardziej adekwatna niż apologetyka na oznaczenie racjonalnego usprawiedliwienia aktu wiary. Zdyskredytowana w XIX w. i na początku obecnego stulecia apologetyka powinna stać się bardziej wnikliwa, racjonalna i naukowa, lecz w żadnym wypadku nie może być usunięta i zastąpiona dogmatycznym wykładem o naturze objawienia i wiary chrześcijańskiej. Wykład taki stanowi jedynie wstęp do właściwego wyводу, który czerpie swoją rację bytu ze stałej nauki Kościoła katolickiego, że wiara jest aktem rozumnym i że ten jej charakter powinien być uwydatniony. Oczywiście, wiara jest poza tym aktem wolnym, czyli żadna racja wiary nie zwalnia od samego wierzenia, ale też aktu tego nie wykonuje się bez racji. Co więcej, przejście od niewiary do wiary wymaga ponadto łaski *światła wiary*. Niemniej wiara zachowuje zawsze swoją strukturę racjonalną, którą należy ukazać.

Podtrzymując w ten sposób wysuniętą na sesji w Nantes nazwę teologii fundamentalnej przypomina H. Bouillard trzy jej cele.

<sup>20</sup> Por. H. Bouillard, *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, Salesianum 27 (1965) 275—285.

Wierzący powinien umieć podać racjonalne usprawiedliwienie swojej wiary, szczególnie jeśli ma do czynienia z niewierzącymi i chce powiedzieć rzeczy, które przedstawiałyby jakąś wartość w ich oczach. Jest to konieczne także dla utwierdzenia się chrześcijanina we własnej wierze. Wreszcie racjonalne usprawiedliwienie aktu wiary, jako powrót do jej fundamentów, pozwala samemu wierzącemu lepiej ją zrozumieć.

Jeśli jednak teologia fundamentalna ma spełnić swoją rolę, trzeba zdawać sobie sprawę z jej właściwego charakteru. Dyskutuje się często, czy stanowi ona naukę ściśle teologiczną (względnie szczególną funkcję teologii), czy też jest nauką przedteologiczną. Można przytoczyć poważne argumenty na rzecz jednej i drugiej opinii, a to z powodu pośredniego charakteru tej nauki. Ten, który ją uprawia, znajduje się zawsze w sytuacji dialogu: jako wierzący zwraca się do realnego czy wirtualnego niewierzącego, pragnąc usprawiedliwić akt swojej wiary. Nie może przy tym nie uwzględnić światła, jakie mu zapewnia wiara Kościoła: w przeciwnym razie usprawiedliwiałby coś innego niż wiarę chrześcijańską. Z tej racji przemawia jako teolog. Jednak to wszystko, co mówi, powinno mieć sens i racjonalną wartość także w oczach niewierzącego. Tego bowiem, co wierzący sam suponuje, nie może zakładać w świadomości rozmówcy. Stąd musi się posługiwać zwykłym językiem, filozofia lub historia, budując wywód zawarty wewnętrznie, który by sam w sobie nosił racjonalne uzasadnienie. Ten ludzki wywód, rezygnujący z wprowadzenia jakiegokolwiek twierdzenia wiary do łańcucha swoich dowodów, może być uznany na niezależny od teologii. Jednak, jako wypracowany przez wierzącego dla usprawiedliwienia aktu wiary czyli aktu który leży u początku wszelkiej teologii katolickiej może być też — zgodnie z szeroką tradycją katolicką — uznany za teologię fundamentalną w pierwotnym znaczeniu tego słowa.

Trzeba również pojąć właściwą naturę samej niewiary. Ten negatywny termin wyraża w rzeczywistości różne postawy pozytywne, mianowicie różne sposoby ustawiania swojego stosunku do Boga, do świata i do samego siebie. H. Bouillard powołuje się tutaj na encyklikę Pawła VI *Ecclesiam suam*, która stwierdza istnienie poza Kościołem katolickim autentycznych wartości duchowych czy ludzkich. Wartości te trzeba podjąć i doprowadzić je do pełni, a nie zwalczać. W tym duchu powinien być uprawiany konieczny dialog chrześcijan z niechrześcijanami. Podkreśliliśmy wyżej, że sam Autor uprawiał taki właśnie dialog na długo przed postawą otwartą, jaką zapoczątkował papież Jan XXIII i Sobór Watykański II. Wolno przypuszczać, że zachęta, jaką znalazł w przytoczo-

nej wypowiedzi Magisterium Kościoła, utwierdziła go na tej drodze i pośrednio wpłynęła na skryształizowanie się nowej, ważnej dla koncepcji teologii fundamentalnej idei *doświadczenia ludzkiego*.

Istotną bowiem funkcję teologii fundamentalnej przedstawia teraz H. Bouillard jako zebranie wartości religijnych całej ludzkości, zestawienie wielkich przejawów myśli, kultury i cywilizacji, ukazanie ich skończoności, a zarazem ich otwarcia na coś co się znajduje ponad nimi, wykazanie jak chrystianizm dostarcza człowiekowi tego wszystkiego, czego owe wartości nie mogą mu dać, a czego człowiek tak bardzo potrzebuje. Jest to perspektywa, w którą powinno się włączyć wszystko to, czego zwykło się nauczać pod mianem apologetyki. Odtąd więc Autor widzi w teologii fundamentalnej w istocie rzeczy dialog wiary chrześcijańskiej z doświadczeniem ludzkim we wszystkich jego wymiarach, gdy dotychczas rozwijał się ten dialog jedynie z myślą protestancką.

Sam jednak termin *doświadczenie ludzkie* — jak stwierdza H. Bouillard — przybiera dzisiaj tak szerokie znaczenie a przy tym zmieniające się zależnie od kontekstu, że nie jest łatwo je opisać. Ogólnie biorąc doświadczenie jest to najbardziej bezpośrednia świadomość rzeczywistości. Przez rzeczywistość zaś należy rozumieć to wszystko, co istnieje: nie tylko rzeczy, ludzi i wydarzenia, lecz także uczucie, wolę, czynność czy myśl. Cechą charakterystyczną doświadczenia jest wiedza bezpośrednia: chodzi w nim zawsze o jakąś rzecz, którą można wypróbować lub przeżyć. Pod tym względem doświadczenie przeciwstawia się spekulacji, czystej myśli. Trzeba jednak pamiętać, że samo to rozumowanie jest już dziełem abstrakcji, chociaż uprawnionej i koniecznej. W rzeczywistości doświadczenie i rozum jako elementy poznania nie mogą być rozdzielone. Stanowią one różne, lecz niepodzielne aspekty tego samego poznania: doświadczenie jest to implikowany rozum, a rozum jest to doświadczenie zrozumiane i wyjaśnione. Nic bowiem nie może być przyswojone, o ile w jakiś sposób nie zostało zrozumiane. Całe pole doświadczenia implikuje w sobie strukturę racjonalną, która może być wyjaśniona przy pomocy myśli.

Pola doświadczeń bywają różne i każde z nich ma właściwą sobie strukturę. Istnieje doświadczenie naukowe, estetyczne, społeczne, moralne, religijne itp. Natomiast przez doświadczenie *ludzkie* można rozumieć całość różnych doświadczeń podkreślając ich stosunek do człowieka. H. Bouillard chce jednak przez doświadczenie ludzkie rozumieć świadomość, jaką ma człowiek o stosunku zachodzącym pomiędzy różnymi jego czynnościami a całościowym sensem jego życia. Jest to więc totalne doświadczenie życia w pełnym

tego słowa znaczeniu. Jeżeli jest prawdą, że wszelkie doświadczenie polega na bezpośredniej wiedzy i implikowanym rozumie, trzeba powiedzieć, że racjonalna struktura implikowana w doświadczeniu ludzkim nie jest niczym innym jak logiką ludzkiego istnienia.

Chcąc zatem uczynić z ludzkiego doświadczenia punkt wyjścia teologii fundamentalnej, trzeba oczywiście wydobyć tę logikę, wyjaśnić ją w sposób metodyczny i pełny, wyłożyć w racjonalnym, wewnętrznym spoistym wykładzie. Jednak dlatego, że chodzi o zawarty wykład, który by miał wartość powszechną, czyli o wypracowanie teologii fundamentalnej, nie można się zadowolić kilkoma prostymi uwagami o charakterze pastoralnym, lecz trzeba podjąć trud wyłożenia zasadniczych linii antropologii filozoficznej, przez rozważenie doświadczenia ludzkiego w jego całości oraz wyjaśnienie jego wewnętrznej logiki.

Totalne doświadczenie ludzkie może obejmować również doświadczenie religijne, o ile się zwracamy do ludzi, którzy wyznają jakąś religię. Ponieważ jednak w krajach zachodniej Europy trzeba mieć na uwadze przede wszystkim takich, którzy się uważają za ateistów lub nie wyznających żadnej religii, H. Bouillard abstrahuje świadomie od doświadczenia religijnego. Łatwo więc zauważyć, że jest to znaczne rozszerzenie zakresu teologii fundamentalnej w porównaniu z planem nakreślonym przez Autora przed paroma laty, kiedy punktem wyjścia było dla niego właśnie doświadczenie wiary, tj. doświadczenie Boga jako podstawa pewności Bożego objawienia.

H. Bouillard wyjaśnia jeszcze, że przejmując jako punkt wyjścia doświadczenie ludzkie, czyli wspólne wszystkim ludziom, a nie tylko doświadczenie chrześcijańskie, pragnie zbudować taką teologię fundamentalną, która by przedstawiała wartość dla każdego człowieka, nawet niewierzącego. Czyni to w tym celu, aby ukazać niewierzącemu rację wiary w chrystianizm, czyli rację szukania doświadczenia wiary. W tym sensie doświadczenie wspólne musi być porzucone, jak porzuca się miejsce, z którego wyrusza się w podróż.

Przedmiotem bowiem teologii fundamentalnej mają być znaki objawienia. Ale jednocześnie podkreśla ona, że sama wiara nie będzie prostym wnioskiem z jej wywodów, ponieważ wiara jest wolnym zaangażowaniem się człowieka odpowiadającego na wezwanie Bożej łaski. Gdy więc punktem wyjścia teologii fundamentalnej jest doświadczenie ludzkie, jej punktem dojścia ma się stać doświadczenie Boga w znakach jego objawienia.

Studium doświadczenia wspólnego wszystkim ludziom nie może jednak spełniać roli prostej „apologetyki prognozy”, która by jedynie przygotowywała podmiot do przyjęcia apologetyki właściwej. Prze-

ciwnie, do tego studium trzeba się odwoływać stale, od początku do końca teologii fundamentalnej. Nauka ta bowiem nie wypełniałaby w pełny sposób swojej funkcji, gdyby nie określała warunków symbiozy pomiędzy wiarą chrześcijańską a ludzkim doświadczeniem. Chrystianizm nie prowadzi przecież do zaniedbania wartości ludzkich, lecz chce je uświęcić.

Poczynając od wspomnianych znaków objawienia wykazuje H. Bouillard najpierw, jak odwołanie się do ludzkiego doświadczenia warunkuje ich poznanie. W przepowiadaniu i apologetyce chrześcijańskiej wysuwano najpierw jako motyw wiarygodności świętość Jezusa, wzniosłość Jego nauki, Jego cuda i wypełnienie się proroctw mesjańskich. Później kładziono nacisk także na cechy Kościoła: świętość, katolickość itp. Dzisiaj jednak trzeba uwzględnić reakcję współczesnego człowieka na tego rodzaju racje wiary.

Życie i doktryna Jezusa stanowią przedmiot podziwu także niechrześcijan i ateistów, ale nie widzą w nich oni znaku Bożego posłannictwa Jezusa, uznając w Nim wielkość moralną i religijną, jednak nie Słowo Boże. Cechy Kościoła bywają poddawane w wątpliwość, bo nawet chrześcijanie bardziej nieraz odczuwają swoje zagubienie w morzu ludzkości niż powszechność Kościoła oraz własne ludzkie słabości niż jego świętość. Co do proroctw mesjańskich wiadomo, jak trudno jest dzisiaj ustalić ich dokładny sens i zasięg. W stosunku zaś do cudów tak bardzo się rozszerzył sceptycyzm, wskutek rozwoju nauki i techniki, poznania różnych religii i krytyki historycznej, że dla wielu chrześcijan cud, zamiast stać się racją wiary, stanowi jej nową trudność.

Dlatego zdaniem H. Bouillarda, w teologii fundamentalnej ważniejsze od analizowania poszczególnych znaków jest wykazanie dzisiejszemu człowiekowi, że przyjęcie objawienia jest aktem rozumnym (*rationabile obsequium*), ponieważ implikuje rozpoznanie jego wiarygodności poprzez całość tych znaków. Trzeba więc, aby człowiek poznał, iż zachodzi wewnętrzna relacja pomiędzy misterium, jakie ujawniają owe znaki, a naszym własnym istnieniem. Tylko pod tym warunkiem znaki te będą odczytane jako znaki Bożego objawienia. Dla współczesnego bowiem człowieka, jak to wielokrotnie podkreśla Autor, objawienie się Boga nie miałyby sensu, gdyby nie było także objawieniem sensu ludzkiego istnienia.

Podmiot zatem, który ma przyjąć objawienie, powinien choćby niewyraźnie poznać to, co wiara chrześcijańska wnosi do uwiecznienia jego przeznaczenia jako człowieka. Pozostanie on bowiem ślepy na cuda i inne znaki, o ile nie zrozumie, że chrześcijaństwo, w skład którego wchodzi, odpowiada na problem jego egzystencji. Zrozumie zaś to, jeśli odkryje w swoim ludzkim doświadczeniu

pewien wyłom, pewne wezwanie do czegoś, co przekracza wszystko, co człowiek może na tym świecie osiągnąć własnym staraniem. Trzeba, aby on sam ukazał się sobie jako potrzebujący zbawienia, które by mu było dane z góry. Wtedy dopiero znaki daru nadprzyrodzonego i objawienia Bożego nabiorą w jego oczach właściwego sensu.

Nie jest zresztą konieczne, żeby poznanie owego otwarcia ludzkiego poprzedzało chronologicznie poznanie chrześcijaństwa. W normalnym biegu rzeczy samo chrześcijaństwo pomaga człowiekowi uświadomić sobie to wezwanie i sprecyzować jego znaczenie. Ważną jednak jest rzeczą, aby przynajmniej poznać pewną odpowiedniość pomiędzy wewnętrzną logiką chrystianizmu a logiką ludzkiego istnienia. Odnawiając w ten sposób myśl M. Blondela (wzbogaconą przez filozofię M. Heideggera) Autor podkreśla, że nie jest ona czymś nowym w tradycji chrześcijańskiej, która często podkreślała zgodność pomiędzy naturą i łaską, pomiędzy wiarą i rozumem. Dla przykładu powołuje się na zdanie Soboru Watykańskiego I, że rozum oświecony wiarą może z Bożą pomocą osiągnąć pewne poznanie tajemnic na podstawie ich związku z ostatecznym celem człowieka (por. DS 1796/3016).

Odwołanie się do ludzkiego doświadczenia warunkuje również interpretację samej Ewangelii, Wiadomo, jak bardzo jesteśmy dzisiaj „dziećmi krytyki” i jak „nie możemy wierzyć bez interpretowania (P. Ricoeur). W wielu sławnych dziełach teologicznych (R. Bultmann, P. Tillich, J. A. T. Robinson) Ewangelia została w szczególny sposób zubożona i nie można się uchylić od dnia odpowiedzi na wysunięty tą drogą problem. Katolik nie powie, że język Pisma św., a zwłaszcza Ewangelii, jest mitologiczny, ponieważ samo słowo mit, chociaż historia religii przywróciła mu wartość, zachowuje wydźwięk ujemny i jest niedokładne.

Nie można jednak nie przyznać, że język biblijny — zapożyczony z apokaliptyki żydowskiej, z literatury rabinistycznej, z gnozy hellenistycznej — związany jest z formami myślenia i z całym systemem wyobrażeń dalekich od umysłowości dzisiejszego człowieka. Trudno przyswoić sobie ten język, bez interpretowania go, a nie można interpretować bez wyjaśniania.

Ileokroć zresztą chodzi o Boga i Jego działanie, wszelki język, stary czy nowy, jest z konieczności analogiczny. Oznacza to, że twierdzenia Pisma św. oraz Kościoła, który je interpretuje, nie określają Boga samego w sobie ani też czynności Bożych, o ile są one Jego czynnościami. Natomiast określają je ze względu na nas, tj. ze względu na nasze relacje do Boga i do Jego działania. Już św. Tomasz uczył, że o Bogu możemy wiedzieć nie to, czym jest, lecz tylko

to, czym nie jest, oraz w jaki sposób inne rzeczy odnoszą się do Niego (CG 1,30); także objawienie daje nam Go poznać nie takim jaki jest, ale jedynie przez ukazanie Jego dzieł (STh I, 12, 13, ad 1). Zachodzi ciekawe podobieństwo pomiędzy tego rodzaju stanowiskiem a przewodnią myślą Bultmanna, że nie możemy mówić o Bogu, czym jest On sam w sobie, lecz tylko to, co czyni w nas i dla nas.

Tomistyczna doktryna analogii pozwala więc, zdaniem Bouillarda, przejąć na nasze konto to, co jest ważne w programie Bultmanna i wspomnianych teologów. Tymczasem teologowie katoliccy, a szczególnie kaznodzieje, zdają się zbyt często zapominać o tej nauce. Komentuje się Pismo św. bez uświadomienia sobie, że do rzeczy oznaczonej (*res significata*) możemy dotrzeć jedynie poprzez negację sposobu oznaczania (*modus significandi*). Mówi się o rzeczach Bożych, jak gdyby były sprawami ludzkimi. W rezultacie dla ludzi stojących poza Kościołem albo dla chrześcijan wykształconych niektóre wywody Kościoła wyglądają na mitologiczne.

Jeżeli nie możemy wierzyć bez interpretowania, możemy przynajmniej oprzeć się na wskazanej tomistycznej zasadzie analogii. Chcąc zatem interpretować Ewangelię, należy spojrzeć na nią z takiego punktu widzenia, skąd przedstawia ona sens dla wszystkich ludzi, tj. odpowiada na pytanie o sens ludzkiego istnienia. Trzeba zatem skonfrontować ją z wewnętrzną logiką tego istnienia. Konfrontacja ta jednak nie może sprowadzić chrystianizmu do systemu prawd tkwiących immanentnie w ludzkiej naturze. Musi ona zachować transcendencję i darmowość działania Bogu objawiającego się, podnoszącego i zbawiającego człowieka. Aby to osiągnąć, trzeba pokazać, że istnienie ludzkie jest otwarte na łaskawe wkroczenie Boga w ludzką historię. Z drugiej strony trzeba pozostać zawsze uważnym na ścisłą i pełną treść chrześcijańskiego orędzia. Tylko za taką cenę interpretator odkryje w nim zrozumienie samego siebie oraz możliwość uwierzenia, że chodzi tu o Boga, który sam przemówił.

Nakreślone w ten sposób zadanie uważa H. Bouillard za jedno z najwyższym w dzisiejszej teologii fundamentalnej, chociaż nie ukrywa trudności związanych z jego wykonaniem. Nie można np. nie wziąć pod uwagę ryzyka zubożenia względnie przekształcenia orędzia ewangelicznego przez interpretację indywidualną. Autentyczna interpretacja Ewangelii należy nie do jednostek, lecz do Kościoła, który wyraża ją za pośrednictwem Magisterium. Samo jednak Magisterium odwołuje się do pracy teologów, jak to czynił papież Paweł VI we wspomnianej encyklice. Dlatego Autor wyraża



przekonanie, że ci, którzy odważą się podjąć to zadanie, pomimo trudności i nieodłącznego ryzyka, napotkają ze strony współbraci życzliwą pomoc i krytykę, wolną od nieuzasadnionych podejrzeń.

Praktyczne wskazania, dotyczące logiki ludzkiego istnienia jako punktu wyjścia teologii fundamentalnej, Autor tym razem pomija. Stwierdza tylko, że przypomnienie zasadniczych linii antropologii filozoficznej może się odbyć w różny sposób. Odsyłając zaś do istotnego poprawki. Nie wystarczy wydobyć negatywne tylko aspekty ludzkiego istnienia, takie jak niepowodzenie, winę, cierpienie, śmierć chociaż niewątpliwie dzięki nim dochodzimy do świadomości naszej niewystarczalności całkowitej zależności i potrzeby zbawiania, a tym samym zwracamy człowieka do chrystianizmu i otwieramy go na wiarę. W ten sposób bowiem narażamy się na ukazanie chrześcijaństwa jako zwykłego środka zaradczego na niepowodzenia, a nie jako zasady życia. Analizując istnienie ludzkie z punktu widzenia teologii fundamentalnej, trzeba zwrócić koniecznie uwagę na jego aspekty pozytywne: miłość, pracę, stosunki społeczne, badania naukowe, twórczość artystyczną itd. Prawda chrześcijańska powinna się ukazać jako kres wszystkich tych dróg.

Następnie istnienie ludzkie musi być rozpatrywane nie tylko w aspekcie indywidualnym, ale również w swoich wymiarach społecznych i historycznych. Człowiek jest bytem historycznym nie wyłącznie w tym sensie, że realizuje sam siebie poprzez dokonywanie wyboru w czasie (jak za Kierkegaardem utrzymuje Bultmann), lecz jeszcze ściślej w tym znaczeniu, że się realizuje w ramach zbiorowej historii ludzkości. Pozwala to zrozumieć, dlaczego objawienie Boże miało miejsce w historii i to w szczególnej historii, zamiast dokonywać się indywidualnie wobec każdego człowieka.

W zakończeniu H. Bouillard odsyła po bardziej szczegółowe informacje do swojego dzieła *Logika wiary*, uważając podane wskazania raczej za ogólne sugestie pod adresem teologii fundamentalnej. W świetle jednak przedstawionej ewolucji jego poglądów widać, że także ten referat stanowi dalszy etap zamierzonej przez Autora, chociaż nie zakończonej jeszcze systematyzacji apologetyki naukowej.

W syntezie tej nie trudno jest odnaleźć elementy zaczerpnięte czy to ze współczesnej filozofii katolickiej (M. Blondel, G. Marcel), czy to z filozoficzno-teologicznej myśli protestanckiej (S. Kierkegaard, M. Heidegger, K. Barth, R. Bultmann). Całość jednak została połączona nie w sposób asocjacyjny, lecz jest wynikiem samodzielnych, stale kontynuowanych przemyśleń Autora. W ostatnim referacie na uwagę zasługuje rola, jaką Autor przypisuje samej logice

ludzkiego istnienia, określając ją tym razem mianem ludzkiego doświadczenia i czyniąc z niej punkt wyjścia teologii fundamentalnej. Wydaje się, że do tego nowego ujęcia H. Bouillard przywiązuje szczególną wagę, skoro opublikował je nie tylko w *Salesianum* w ramach sprawozdania ze zjazdu w Gazzada, ale również w *Concilium* <sup>21</sup>.

Ks. Tadeusz Gogolewski

---

<sup>21</sup> Por. H. Bouillard, *L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale*, *Concilium* 1 (1965) 6, 83—102.