

APOLOGETYKA A TEOLOGIA

„Dyscypliną teologiczną osobliwego typu — pisze Ks. S. Kamiński — jest tzw. apologetyka. Zmierza do metodycznego usprawiedliwienia prawd i faktów religijnych, a zwłaszcza faktu Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła. W zasadzie ma opierać się na pryncypiach porządku naturalnego (filozoficznych i nauk szczegółowych) oraz posługiwać się uzasadnianiem czysto racjonalnym. Problemem byłoby to, czy jest nauką ściśle teologiczną czy nie. W pierwszym przypadku musiałaby ostatecznie rozstrzygać swe twierdzenia w świetle Objawienia, a w drugim nie mogłaby dojść do tez o charakterze ściśle teologicznym”.¹

Z powyższego wynika m. i., że zagadnienie, którym pragniemy się zająć, jest w świetle ogólnej metodologii nauk problemem otwartym. W niniejszym szkicu zamierzamy najpierw wydzielić z naszej problematyki te elementy, które w obecnym stanie badań nie podlegają dyskusji, lecz należą do twierdzeń ogólnie przyjmowanych; następnie określimy bliżej niektóre kontrowersyjne elementy problemu, po czym przedstawimy próbę jego rozwiązania.

I. ELEMENTY NIEDYSKUSYJNE

Do faktów powszechnie przyjmowanych, a więc nie podlegających już dzisiaj dyskusji, należą co najmniej dwa następujące:

1. Zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu, a nie objawienie boskie;
2. Apologetyka, przynajmniej od XV w., ma swój odrębny przedmiot, inny niż teologia.

1. Zasada poznania w apologetyce

Tendencję do traktowania materiału apologetycznego w sposób wyłącznie rozumowy, w przeciwieństwie do autorytatywnego, właściwego dla teologii, zauważamy już u Savonaroli, któremu przypisuje się pierwszą próbę usamodzielnienia i wyodrębnienia apologetyki od teologii.²

¹ S. Kamiński: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk. Lublin 1961 s. 117.

² R. Paciorek: Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej. *Collect. Theol.* 25 (1954) 11; Por. H. Savonarola: *Triumphus crucis sive de veritate fidei*

Podobna tendencja występuje i u tych, którzy w obecnym stanie badań historycznych uchodzą za założycieli naszej nauki jako samodzielnej w stosunku do teologii.³ Twierdzenie zatem, że światło rozumu naturalnego jest zasadą poznania w apologetyce, należy do podstawowych założeń, przyjmowanych przez tych, którym apologetyka jako odrębna nauka zawdzięcza swoje istnienie. Stanowisko to znalazło swoje potwierdzenie również w nauce Kościoła, który orzekając na Soborze Watykańskim I o stosunku rozumu do wiary wysunął zasadę, iż *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*.⁴ Dlatego to nawet zwolennicy tzw. „apologetyki tradycyjnej” przyznają, że: „Jeśli chodzi o założenia, to w teologii są nimi prawdy wiary, a w apologetyce prawdy porządku naturalnego. Dowodzenie teologiczne opiera się na objawieniu boskim, a apologetyczne na rozumie naturalnym”.⁵ Również niemieccy apologetycy współcześni, jakkolwiek przejawiają skłonność do zbytniego uzależniania apologetyki od teologii,⁶ zajmują w naszej kwestii stanowisko niedwuznaczne. Czołowy współczesny apologetyk niemiecki A. Lang pisze w ten sposób: „Teologia fundamentalna posługuje się dowodzeniem racjonalnym, a nie dogmatycznym. Fakt objawienia jest dla teologii fundamentalnej celem w dowodzeniu, a nie środkiem. Stąd musi ona wykluczyć ze swego postępowania dowodzenie teologiczne i kierować się wyłącznie zasadami rozumowymi i z tego względu pewnymi. Konsekwentnie, Pismo św. nie może być w niej stosowane jako słowo Boże natchnione, a orzeczenia Kościoła jako definicje nieomyślne. Natchnienie Pisma św. i nieomyślność Kościoła musi teologia fundamentalna dowieść; nie wolno jej powyższych faktów zakładać. Dane z Pisma św. i orzeczenia Kościoła winna teologia fundamentalna traktować jako dokumenty historyczne, stosując w tym względzie zasady krytyki historycznej”.⁷ Co do powyższego twierdzenia panuje wśród teologów niemal

Parisiis 1852; Por. A. Décisier: *L'apologetique de Savonarolle. Etudes* 124 (1910) 481—495.

³ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Wyd. 3. T. 1. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej. Warszawa 1961 s. 39. Autor wymienia takie nazwiska jak: Hugo Grotius, Huetius, Pichler, po czym pisze: „Pierwszą syntezę tezy chrystologicznej z eklezjologiczną, ujętą z punktu widzenia aksjologicznego, sporządził Irlandczyk Hoore i niemiecki benedyktyn Gerbert w drugiej połowie w. XVIII i, przy obecnym stanie badań historycznych, uchodzą oni za założycieli naszej nauki jako samodzielnej w stosunku do teologii”.

⁴ Denz. 1799.

⁵ „Principia scientiae theologiae sunt veritates fidei; principia Apologeticae sunt veritates ordinis naturalis, philosophicae, historicae, experimentales... Methodus demonstrandi in Theologia fundatur in revelatione divina, sc. in fontibus illam continentibus, Scriptura et Traditione; methodus demonstrandi in Apologetica fundatur in ratione naturali” — M. Nicolau SJ. I. Salaverri SJ: *Sacrae Theologiae Summa*. Ed. 4. T. 1. *Theologia Fundamental*. Matriti 1958 s. 42—43.

⁶ J. Geiselman: *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951, s. 22 ns.; H. Lais: *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*. Wien. 1956 s. 10 ns.; A. Lang: *Fundamentaltheologie*. Band I. *Die Sendung Christi*. München 1954 s. 31—32.

⁷ A. Lang: *ibid.* s. 26.

jednomyślna zgoda. Niemal wszyscy przyznają mianowicie, że apologetyka w swych partiach podstawowych, wyjściowych, nie może posługiwać się metodą teologiczną, która argumentuje *ex fide* i w fakcie tym dostrzegają czynnik istotowo wyróżniający apologetykę od teologii dogmatycznej.⁸

Jeżeli zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, to w teologii jest nią objawienie boskie. Św. Tomasz pisze: „Dowodzenie z autorytetu jest szczególnie właściwe dla tej nauki (teologii), ponieważ jej założenia są przyjęte z objawienia; dlatego musi się wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało dane”.⁹

Z tego, że prawdy wiary stanowią dla teologii punkt wyjścia, nie można wnosić, że w dowodzeniu teologicznym światło rozumu naturalnego nie odgrywa żadnej roli. Przeciwnie, przyjęte w świetle objawienia prawdy zobowiązują rozum ludzki do wyprowadzenia z nich wszystkich możliwych wniosków, a właśnie to jest zadaniem teologii. Dlatego św. Tomasz dodaje: „Ta święta nauka posługuje się także rozumem ludzkim, wszakże nie dla udowodnienia wiary... lecz dla ukazania czegoś innego, co znajduje się w tej nauce... Dlatego to nauka ta posługuje się również powagą filozofów, którzy umieli poznać prawdę przy pomocy rozumu naturalnego... Jednak z powag tych święta nauka korzysta jedynie jako z argumentów zewnętrznych i prawdopodobnych, podczas gdy argumenty właściwe i apodyktyczne czerpie ona z Pisma św., a argumenty właściwe i prawdopodobne z powagi innych Doktorów Kościoła. Jest tak dlatego, że wiara nasza opiera się na objawieniu danym apostołom i prorokom, którzy napisali święte księgi, a nie na objawieniu udzielonym ewentualnie Doktorom”.¹⁰

Zasada poznania, którą w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, a w teologii objawienie boskie, wyznacza dla obu tych dyscyplin różne metody.¹¹ Najogólniej biorąc będzie to w pierwszym wypadku metoda racjonalna, a w drugim teologiczna. Na pierwszy rzut oka obie te metody wydają się identyczne: obie uwzględniają operacje sylogistyczne, obie czerpią swoje przesłanki z Pisma św. i filozofii. Nic dziw-

⁸ Por. M. Nicolau: jw. s. 42—45; A. Lang: jw. s. 26; R. Garrigou — Lagrange OP: *L'apologétique et la théologie fondamentale*. Rev. Sc. Ph. Th. 9 (1920) 352—359; C. Journet: *Introduction à la théologie*. Paris 1947 s. 143—146; H. Holstein SJ: *Le problème des Jésus dans L'enseignement de l'apologétique depuis le debut du XX^e siècle*. Bull. du Comité des Etudes 35 (1961) 327—341; H. Bouilliar: *Le sens de l'apologétique*. Tamże, s. 311—326; A. de Bovis SJ: *Bulletin d'Apologétique*. Rech. Sc. Rel. 43 (1955) 599—624; A. Liégé: *Le problème apologétique*. Rev. Sc. Ph. Th. 33 (1949) 53—68; W. Koch: *Zur Methode der Apologetik*. Theol. Qschr. 91 (1909) 574—605.

⁹ Summa Theol. I-a q. 1 a. 8 ad 2^{um}.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. M. Nicolau: Jw. s. 42; A. Poulpique OP: *L'objet intégral de l'apologétique*. Paris 1912 s. 514.

nego, że nie brakło również takich autorów, którzy nie dostrzegali istniejącej pomiędzy nimi różnicy. Np. M. Maisonneuve uważał, że wszelki podział pomiędzy apologetyką a teologią jest choćby z tego względu niedozwolony, że właśnie rozum jest tą władzą, która obie te nauki łączy, ponieważ jest on w równym stopniu nieodzowny apologetykowi do tworzenia swoich argumentów, jak i teologowi, który ma z przesłanek objawionych wyciągnąć wnioski wzbogacające skarbiec wiary.¹² W rzeczywistości jednak to podobieństwo metod jest tylko pozorne. Ażeby to dostrzec wystarczy rozróżnić w sylogizmie apologetycznym i teologicznym materię i formę. Jeżeli rozpatrujemy rzecz od strony formy, to oczywiście w obu wypadkach znajdziemy użycie tych samych reguł sylogistycznych; nie ma innych praw logiki dla teologii a innych dla apologetyki. Inaczej jednak rzecz się ma, gdy rozważamy materię sylogizmu. Choćby bowiem i Pismo św. i filozofia dostarczają odpowiednich przesłanek zarówno apologetyce jak i teologii, to odnośne argumenty w obu tych dyscyplinach mają różny zupełnie walor demonstratywny.¹³

Św. Tomasz w przytoczonej powyżej wypowiedzi grupuje argumenty używane w teologii w trzech dużych kategoriach. Są to: a. argumenty właściwe i apodyktyczne, b. argumenty właściwe i prawdopodobne oraz c. argumenty zewnętrzne i prawdopodobne.

a. Argumenty właściwe i apodyktyczne w teologii.

Są to zdaniem św. Tomasza dowody z Pisma św. Skoro teologia zakłada wiarę, jest zrozumiałe, że księgi kanoniczne, zawierające depozyt wiary, stanowią dla dowodzenia teologicznego pierwszorzędne źródło. Co więcej, argumenty te, z uwagi na natchnienie ksiąg kanonicznych, same ze siebie walor demonstratywny.¹⁴

b. Argumenty właściwe i prawdopodobne w teologii.

Są to według św. Tomasza argumenty zapożyczone od świętych Doktorów, przez których należy rozumieć Ojców Kościoła i teologów. Argumenty te są dla teologa najpierw dowodami właściwymi. Powaga teologiczna świętych Doktorów ma swe źródło w ich fachowości w dziedzinie wiary. Objawienie boskie stanowi centralny przedmiot ich studiów, ba-

¹² M. Maisonneuve: *Apologetique. Dict. Theol. Cath.* II. 2. kol. 1513.

¹³ A. Poulpique: *Jw.*

¹⁴ „Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina... Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt... Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter” — *Summa Theol.* *jw.*

dań, prac i dyskusji. Specjalność swoją kultywowali oni nie tyle jako filozofowie czy historycy, co jako ludzie wierzący i świadkowie tradycji dogmatycznej. Z tego względu ich świadectwo może nie mieć wartości w oczach historyka (np. ze względu na dystans czasowy dzielący je od wspomnianych wypadków), ale zawsze może być użyte w teologii jako argument właściwy. Argumenty te są poza tym dowodami prawdopodobnymi. Tak nazywa je św. Tomasz dla odróżnienia ich od dowodów z Pisma św., które ze względu na natchnienie ksiąg świętych są apodyktyczne.¹⁵

c. Argumenty zewnętrzne i prawdopodobne w teologii.

Są nimi zdaniem św. Tomasza dowody rozumowe oraz dowody oparte na powadze filozofów. Argumenty te są najpierw zewnętrzne. Właściwymi źródłami dla teologii, jak to widzieliśmy, są wyłącznie Pismo św., Tradycja, nauczanie Kościoła, Ojcowie i teologowie. Każdy zatem argument, który nie partycypuje w nadprzyrodzonym świetle objawienia z konieczności jest dla teologii źródłem niewłaściwym. Jest przy tym dowodem zewnętrznym, ponieważ wniosek teologiczny nie jest wirtualnie zawarty w przesłance mniejszej, filozoficznej, względem której jest on zewnętrznym, lecz wyłącznie w przesłance większej, objawionej. Następnie są to argumenty prawdopodobne. Św. Tomasz, nazywając je w ten sposób, wcale nie chce powiedzieć, że dowód rozumowy nie posiada odpowiedniej siły dowodowej w swoim porządku, lecz chce jedynie oznaczyć stopień jego skuteczności w dowodzeniu teologicznym. Mając to na uwadze nie ulega kwestii, że w porównaniu z innymi dowodami teologicznymi dowód rozumowy nie może być więcej niż prawdopodobny. Zważywszy ponadto, że prawdopodobieństwo dowodu rozumowego dopuszcza różne stopnie, należy dodać, że prawdopodobieństwo dowodu rozumowego ustępuje w teologii miejsca prawdopodobieństwu opartemu na powadze świętych Doktorów.¹⁶

Powyższe cechy metody teologicznej są konsekwencją faktu, że teologia sponuje wiarę. Tymczasem wiadomo, że apologetyka nie tylko wiary nie zakłada, ponieważ ją poprzedza, ale do niej człowieka przygotowuje, czyniąc ją rozumną. Zrozumiałe jest przeto, że porównywanie omawianych metod musi uwzględnić przede wszystkim ten właśnie aspekt. Ewentualna koincydencja źródeł teologicznych i apologetycznych okaże się wówczas czysto materialną, bowiem gdy chodzi o siłę dowodową argumentów zaczerpniętych z tychże źródeł będzie ona zupełnie inna w apologetyce niż w teologii. Dla wykazania istniejącego kontrastu wystarczy porównać te źródła w ich aspekcie formalnym.

¹⁵ Tamże; Por. A. Poulpique: Jw. s. 522—526.

¹⁶ Summa Theol., jw.

Do a: Pismo św.

Wiemy już, że Pismo św. dostarcza teologii przesłanek właściwych, a księgi natchnione stanowią podstawę teologicznego dowodzenia. Wiemy również, że apologetyka poprzedza logicznie wiarę. Z tego względu apologetyka nie może korzystać z Pisma św. w takim sensie, jak to czyni teologia, ponieważ wówczas popełniałaby błędne koło. Nie może ona mianowicie korzystać w swoim dowodzeniu z Pisma św. rozumianego w sposób nadprzyrodzony, implikujący natchnienie ksiąg kanonicznych. Może natomiast posłużyć się nimi jedynie jako księgami historycznymi, jeżeli oczywiście uprzednio ich historyczna wartość zostanie dowiedziona. W rzeczywistości apologetyka bada w Piśmie św. fakty, które mogą być poznane przy pomocy metody ściśle historycznej, następnie interpretuje je rozumowo przy pomocy metody filozoficznej, a wykrywając w nich w ten sposób rys transcendentny ustala relację tak powstałego dowodu do swojego przedmiotu, którym jest wiarygodność prawd zawartych w objawieniu chrześcijańskim. Jak z tego widać, Pismo św. dostarcza apologetyce przesłanek właściwych, ale tylko w postaci przesłanek historycznych. Tymczasem stwierdziliśmy, że te same przesłanki w teologii są tylko zewnętrzne, ponieważ nie zawierają wirtualnie wniosku teologicznego. Innymi słowy przesłanki skrypturystyczne mają w teologii autonomiczną i suwerenną siłę dowodową z racji boskiego natchnienia, a w apologetyce posiadają walor jedynie czysto ludzki, taki, jaki przysługuje w ogóle naukom historycznym. To, co powiedzieliśmy o Piśmie św. dotyczy w równym stopniu Tradycji, która jako źródło teologiczne jest dogmatyczną, a jako źródło apologetyczne jest czysto historyczną.¹⁷

Do b: Ojcowie Kościoła i teologowie.

W dowodzeniu teologicznym stanowią źródło argumentów właściwych i prawdopodobnych, apologetyce zaś mogą dostarczyć jedynie argumentów zewnętrznych czyli takich, których siła dowodowa ma jedynie wartość historyczną czy filozoficzną.¹⁸

Do c: Argument rozumowy.

W teologii jest on zewnętrzny; staje się wewnętrznym i właściwym w apologetyce. Jest tak dlatego, że w sylogizmie apologetycznym przesłanka większa nie zawiera prawdy objawionej, jak to ma miejsce w dowodzie teologicznym, lecz prawdę porządku naturalnego. Dlatego też wniosek apologetyczny, w przeciwieństwie do teologicznego, jest wirtual-

¹⁷ A. Poulpiquet: *iw.* s. 527—528.

¹⁸ Tamże s. 529.

nie zawarty w przesłance rozumowej. Z tego względu argument rozumowy, który w teologii jest jedynie prawdopodobny, w apologetyce posiada walor pierwszorzędny, a dowód filozoficzny, zajmujący w teologii ostatnie miejsce, w apologetyce wysuwa się na czoło, stanowiąc argument najwłaściwszy.¹⁹

Poddany powyżej analizie paralelizm dostatecznie wskazał na zasadniczą przeciwstawność omawianych metod. Pewne zewnętrzne ślady podobieństwa nie są w stanie zatrzeć istotnej różnicy pomiędzy metodą autorytetu w teologii i metodą racjonalną w apologetyce.

Dodajmy, że metoda teologiczna jest dedukcyjna, a apologetyczna indukcyjna. Metoda teologiczna jest dedukcyjna lub syntetyczna dlatego, że wychodzi z założeń ogólnych, tj. artykułów wiary i dochodzi do wniosków szczegółowych. Metoda apologetyczna natomiast jest indukcyjna lub analityczna, ponieważ wychodzi ze zjawiska konkretnego, tj. faktu historycznego, a dochodzi do ustalenia prawidłowości ogólnych, racjonalnie tłumaczących konkretne zjawiska.²⁰

2. Odrębność przedmiotu.

Innym elementem naszego zagadnienia nie podlegającym już dzisiaj dyskusji, a więc nie stanowiącym właściwie problemu, jest fakt wyodrębnienia się na przestrzeni wieków przedmiotu apologetyki i to zarówno materialnego, jak i formalnego. Pierwszą próbę usamodzielnienia apologetyki poprzez wyłączenie jej z teologii zauważamy już w XV w. u Savonaroli,²¹ jednak dopiero w XVII w. protestancki teolog Hugo Grotius po raz pierwszy wydzielił kwestię faktu objawienia, czyli tezę chrystologiczną, z ujęcia ściśle teologicznego lub dogmatycznego.²² W XVIII w. „następuje wyzwolenie eklezjologii od teologii polemicznej i powstaje traktat o Kościele, napisany przynajmniej częściowo według metody odrębnej od metody teologicznej”.²³

Można zapytać, czy tego rodzaju pretensje apologetyki do usamodzielnienia się naukowego są dostatecznie uzasadnione? Pełna odpowiedź powinna uwzględnić wszystkie kryteria stanowiące o różności nauk, a więc również takie, jak metoda, stopień pewności oraz zakres poszczególnych nauk.²⁴ Na tym jednak miejscu ograniczymy się do rozważenia tego kryterium, którym jest przedmiot omawianych nauk. W tym celu należy najpierw ustalić pojęcie przedmiotu nauki w ogóle, a następnie

¹⁹ Tamże s. 531.

²⁰ Tamże s. 532—533.

²¹ Jw. przypis Nr 2.

²² W. Kwiatkowski: Jw. s. 38—39.

²³ Tamże s. 39; cyt. jw. w przypisie Nr 3.

²⁴ Por. I. Różycki: Dogmatyka. T. 1. Ks. 1. Metodologia teologii dogmatycznej. Kraków 1947 s. 59.

wykazać, jaką treść wkłada w to pojęcie apologetyka, a jaką teologia. Porównanie uzyskanych danych pozwoli nam ewentualnie dostrzec istniejącą rzeczową różnicę.

a. Pojęcie przedmiotu (nauki)

Tradycyjni epistemologowie odróżniają przedmiot materialny nauki i jej przedmiot formalny. Przez przedmiot materialny rozumieją oni ogólnie wziętą dziedzinę poznania, a przez przedmiot formalny określony aspekt tej rzeczywistości czyli punkt widzenia, z jakiego jest poznawana.²⁵

Nieco odmiennie rzecz ujmuje Ks. I. Różycki. Odróżnia on w nauce przedmiot materialny i właściwy, związany z różnym kątem widzenia. „Przedmiotem materialnym nauki czy też jakiegokolwiek władzy, pisze Ks. I. Różycki, jest konkretna i cała rzecz, która jest przedmiotem badania czy też podpada pod daną władzę w jakikolwiek sposób”, natomiast „przedmiotem właściwym — jakiegokolwiek nauki czy władzy — jest to, co wprost i bezpośrednio jest przez nią osiągnięte, a przez co wszystko inne jest osiągnięte: *objectum proprium est id, quod primo et per se attingitur, per quod autem cetera omnia attinguntur*. Właściwym w ogólności jest to, co jest wspólne wszystkim jednostkom danego gatunku, a poza tym gatunkiem nikomu nie przysługuje”.²⁶ Innymi słowy „przedmiot właściwy jest tym co jest badane... (*objectum formale quod*)”.²⁷ Za innym przedmiotem właściwym idzie różny kąt widzenia, który w języku scholastycznym nazywa się *ratio formalis obiecti, sub qua* (dodaj: *objectum materiale consideratur*).²⁸ Ponieważ „różny kąt widzenia i badania jest źródłem różnych własności i przymiotów dla nauki”, dlatego „różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia sprawiają... różnicę we wszystkich pozostałych własnościach nauki: metodzie, pewności, zakresie”. Z tego względu „różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia powoduje różnice między naukami tak, że dwie nauki, posiadające różne przedmioty właściwe lub różne kąty widzenia, nie mogą stworzyć jednej rzeczowo nauki, lecz są dwiema różnymi naukami”. „Gdzie zaś wszystkie własności są różne, tam też musi zachodzić wielość”.²⁹

Ponieważ jednak pojęcie różnego przedmiotu formalnego implikuje różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia, dlatego w rozważaniu naszym posługiwać się będziemy tradycyjnym rozróżnieniem przedmiotu nauki na przedmiot materialny i formalny.

²⁵ S. Kamiński: Jw. s. 61.

²⁶ I. Różycki: jw. s. 50.

²⁷ Tamże s. 51.

²⁸ Tamże s. 52.

²⁹ Tamże.

b. Przedmiot materialny apologetyki i teologii.

Do niedawna niemal powszechnie przyjmowało się, że przedmiotem materialnym apologetyki jest, najogólniej biorąc, fakt chrześcijaństwa. Tak pojęty przedmiot określano różnie, np. jako „podstawy, fundamenty teologii właściwej”,³⁰ „podstawy wiary”³¹ (przez podstawy te rozumie się fakt objawienia chrześcijańskiego i fakt Kościoła), „prawdy i fakty religijne, a zwłaszcza fakt Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła”.³² Cechą wspólną wszystkich tego rodzaju określeń jest dostrzeganie przedmiotu materialnego apologetyki w dwu głównych tezach, tj. chrystologicznej i eklezjologicznej. Teza chrystologiczna dotyczy faktu objawienia chrześcijańskiego i wynikających z niego motywów jego wiarygodności oraz obowiązku wierzenia (*motiva credibilitatis et credenditatis*), a teza eklezjologiczna zajmuje się faktem istnienia w Kościele tzw. *magisterium* Kościoła, czyli nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego, strzegącego i przekazującego Boże Objawienie. Pierwsza uzasadnia, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił ostatecznie religię przeznaczoną dla całej ludzkości, druga zaś, że to objawienie z woli i postanowienia Bożego jest strzeżone i nieomylnie przekazywane przez Kościół katolicki.³³ Podobnie też określa przedmiot materialny apologetyki Ks. W. Kwiatkowski, który wiążąc tezę pierwszą z Chrystusem-Bogiem, założycielem chrześcijańskiej religii objawionej, a drugą z instytucją Kościoła, przechowującego oraz przekazującego nieomylnie poprzez wieki religię objawioną, pisze: „Nagromadzone więc w rozległej przeszłości bogactwa myśli ludzkiej, w związku z uzasadnianiem obydwóch tez, tak charakterystycznych dla przeżycia chrześcijańskiego, stanowią właśnie przedmiot materialny apologetyki teoretycznej”.³⁴ Autor dodaje jednak, że w świetle nowszych badań biblistycznych, wykazujących wewnętrzne zespolenie tych dwu idei, nie można ich zestawiać w sposób równoległy, lecz raczej w sposób implikatywny.³⁵ Zauważmy także, że na przełomie XIX/XX w. nastąpiła pewna zmiana w ujmowaniu przedmiotu materialnego apologetyki. Jeżeli dotychczas rozumiano przezeń to wszystko, co wchodzi do *praeambula fidei* względnie do *fundamenta fidei* (dlatego apologetykę uważano za *ancilla theologiae*), to w czasach nowszych apologetyka przyjęła nowe, nie teologiczne, lecz religioznawcze oblicze. To drugie oblicze dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej. Tym należy tłumaczyć ściślejszy kontakt apologetyki współczesnej ze

³⁰ Tamże s. 58; Por. M. Nicolau: Jw. s. 45.

³¹ M. Nicolau: Tamże; Por. N. Dunas: Les problèmes et le statut de l'apologétique. Rev. Sc. Ph. Th. 43 (1959) 674.

³² S. Kamiński: Jw.

³³ Por. W. Dudek: Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki. Collect. Theol. 25 (1954) 41; R. Paciorkowski: Jw. s. 10.

³⁴ W. Kwiatkowski: jw. s. 46.

³⁵ Tamże.

wszystkimi kierunkami nowoczesnej egzegezy biblijnej, jak również z osiągnięciami poszczególnych, już dzisiaj wyodrębnionych, dyscyplin religioznawczych.³⁶

Wreszcie ostatnio zwolennicy tzw. apologetyki personalistycznej ujmują coraz wyraźniej przedmiot i cele apologetyki w kategoriach osobowego bytu. Według nich „przedmiotem materialnym apologetyki jest już nie tzw. fakt objawienia, jako zespół zjawisk traktowanych bezosobowo, ale osoba Jezusa Chrystusa jako totalny cud Chrystusa”.³⁷

Zapytajmy obecnie, jak autorowie ujmują przedmiot materialny teologii?

Widzieliśmy już, że według św. Tomasza teologia wychodzi z prawd wiary: *ex eis procedit ad aliquid aliud probandum*.³⁸ Prawdy przez Boga objawione stanowią, zdaniem św. Tomasza, założenia, których teologia nie uzasadnia. Są one dla niej punktem wyjścia. Przedmiotem zaś teologii jest to wszystko, co jest *divinitus revelabile*,³⁹ czyli konkluzje teologiczne.⁴⁰ Dlatego Ks. I. Różycki powie wprost: „Przedmiotem materialnym teologii jest wszystko to, co można poznać w świetle objawienia Bożego”.⁴¹ Przyjmując, że teologia jest wiedzą o Bogu i świecie w świetle Objawienia Bożego (*scientia de Deo et rebus divinis*), trzeba powiedzieć, że przedmiotem materialnym teologii jest Bóg i wszystko to, co pozostaje w relacji do Niego, ale co równocześnie jest zasadniczo dane w Objawieniu (zinterpretowanym autentycznie i przyjętym w oparciu o wiarę).⁴² Podobnie rzecz ujmuje Ks. R. Paciorkowski, kiedy pisze: „Teologia jako nauka o wierze ma za przedmiot tezy objawione i przez urząd magisterski Kościoła podane do wierzenia (dogmaty). Stąd wynika, że teologia suponuje fakt objawienia, przekazywany przez magisterium Kościoła. Nie należy zaś do niej, jak i do żadnej innej nauki uzasadnianie tez wyjściowych, czyli jej przedmiotu materialnego. Zadanie to podejmuje apologetyka, która bada w sposób historyczno-krytyczny fakt objawienia i uzależniony od niego fakt magisterium”.⁴³

W świetle przykładowo podanych określeń przedmiotu materialnego apologetyki i teologii nie trudno dostrzec różnicę, jaka w omawianym względzie zachodzi pomiędzy obydwoma dyscyplinami. To, co dla apo-

³⁶ Por. W. Kwiatkowski: O przedmiocie apologetyki naukowej. *Roczniki Teol.-Kan.* 7,1 (1960) 103—104.

³⁷ W. Hładowski: Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce. Tamże s. 109.

³⁸ *Summa Theol.* I-a q. I a. 8 in corp.

³⁹ „Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (art. praec.), omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae” — Tamże, a. 3 in corp.

⁴⁰ A. Poulpiquet: jw. s. 508.

⁴¹ I. Różycki: jw. s. 52.

⁴² S. Kamiński: jw. s. 115.

⁴³ R. Paciorkowski: jw. s. 10.

logetyki stanowi przedmiot badań (fakt objawienia i fakt Kościoła), dla teologii jest punktem wyjścia, założeniem już przez apologetykę sprawdzonym. Mimo tej różnicy zaprzeczyć się nie da, że może być mowa o częściowo wspólnym przedmiocie materialnym apologetyki i teologii, chociaż rozważnym pod różnymi aspektami.⁴⁴

c. Przedmiot formalny apologetyki i teologii.

Zdaniem autora „Apologetyki totalnej” przedmiotem formalnym apologetyki jest ujęcie chrystianizmu pod aksjologicznym kątem widzenia. Przedmiot ten przybierze odpowiednie kształty specyficzne zależnie od tego, o jakim typie apologetyki będzie mowa: intelektualistycznej, woluntarystycznej czy totalnej.⁴⁵ I tak apologetyka intelektualistyczna uważa, że przedmiotem formalnym apologetyki jest wiarogodność (*credibilitas*) dogmatu katolickiego,⁴⁶ woluntarystyczna dostrzega ten przedmiot w wartości (*appetibilitas*) chrystianizmu,⁴⁷ a apologetyka totalna, scalając wartości prawdy i dobra, które stanowiły przedmiot formalny apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej, widzi ten przedmiot w wartości religijnej, a ściślej mówiąc w najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*), ujawnionej w przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobronie.⁴⁸ Ks. W. Kwiatkowski uważa bowiem, że ujęcie przedmiotu formalnego apologetyki podane przez Gardeila nie obejmuje chrystianizmu historycznego, który nie jest religią fakultatywną, lecz w sposób absolutny wiąże się z ostatecznym celem człowieka. Analogiczny zarzut stawia Autor tzw. „apologetyce nowej”, która badając chrystianizm formalnie pod względem jego wartości przedstawia go tylko jako religię fakultatywną (*appetibilis*), a nie jako normatywną (*appetenda*).⁴⁹

Według ujęcia personalistycznego „przedmiotem formalnym apologetyki jest nadprzyrodzoność chrześcijaństwa nie jako abstrakcyjny rys chrześcijańskiej religii, percypowany teoretycznie przez umysł, ale jako konkretna osoba boska Jezusa, w której człowiek dostrzega najwyższą wartość dla swego osobowego istnienia.”⁵⁰

Tym niemniej trzeba powiedzieć, że mimo tych specyficznych kształtów, które przedmiotowi formalnemu apologetyki wyznacza odnośny typ apologetyki, ujęcie religii chrześcijańskiej w aspekcie aksjologicznym stanowi formalny przedmiot apologetyki.

Tymczasem w kwestii przedmiotu formalnego teologii Ks. I. Różycki wypowiada się następująco: „W przedmiotach badanych przez teologię

⁴⁴ Do zagadnienia tego powrócimy w następnej części niniejszej pracy.

⁴⁵ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 123.

⁴⁶ Tamże, s. 124.

⁴⁷ Tamże, s. 138.

⁴⁸ Tamże, s. 152.

⁴⁹ Tamże, s. 138.

⁵⁰ W. Hładowski: jw. s. 109.

trudno jest znaleźć jakąś jedną wspólną wszystkim własność, przez którą by one wchodziły w zakres teologii, stąd też nie można w teologii mówić prawdziwie o jednym przedmiocie właściwym, *objectum formale quod...* Posiada natomiast teologia jeden, jedyny kąt widzenia, *unam rationem formalem objecti*. Ten kąt widzenia stanowią prawdy objawione w świetle których ona wszystko rozpatruje. Przez ten jeden wspólny kąt widzenia wszystkie przedmioty materialne teologii znajdują się w jednym stosunku do Objawienia Bożego i do rozumu ludzkiego".⁵¹

Porównując zatem przedmiot formalny apologetyki i teologii (jeżeli o takim może być w teologii mowa), dostrzegamy z łatwością istniejącą pomiędzy nimi różnicę. Przedmiotem bowiem formalnym apologetyki jest aksjologiczny aspekt boskiego objawienia, a przedmiotem formalnym teologii samo objawienie. Powiedzieliśmy już, że różny przedmiot formalny powoduje rzeczową różnicę pomiędzy naukami.⁵² Przeto apologetyka i teologia są naukami rzeczowo różnymi.

II. ELEMENTY KONTROWERSYJNE

Po wydzieleniu z problematyki naszego zagadnienia tego, co jest ogólnie przyjmowane, należy obecnie bliżej określić, co w omawianym zagadnieniu stanowi nadal problem. Wydaje się, że są to następujące elementy:

- a. odnośnie zasady poznania — rola światła objawienia w apologetyce;
- b. odnośnie przedmiotu materialnego — objawienie jako wspólny przedmiot apologetyki i teologii;
- c. odnośnie metodologicznej relacji — apologetyka jako metodologiczny fundament teologii;
- d. odnośnie samej nazwy — apologetyka czy teologia fundamentalna?

1. Rola światła objawienia w apologetyce.

Chociaż zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, a w teologii światło wiary,⁵³ kwestią ciągle aktualną jest wzajemny stosunek obu tych zasad poznania. Nie da się zaprzeczyć, że istnieje pomiędzy nimi konieczny związek; apologetyka bowiem ma wykazać boskie pochodzenie chrześcijaństwa na drodze czysto rozumowej, ale równocześnie ten nadprzyrodzony rys religii chrześcijańskiej stanowi przedmiot wiary,⁵⁴ której badaniem zajmuje się wyłącznie

⁵¹ I. Różycki: *ibid.* s. 52—53.

⁵² Por. tamże s. 51.

⁵³ Y. Congar: *La foi et la Théologie*. Tournai 1962 s. 129: „La lumière de la théologie n'est pas immédiatement, mais seulement de façon radicale, la lumière de la foi, qui accompagne le témoignage divin. Formellement, immédiatement et spécifiquement, la lumière de la théologie est faite de l'adjonction de celle de notre raison à celle de la foi”.

⁵⁴ Por. E. Kopeć: Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apolo-

teologia.⁵⁵ Jeśli jednak chodzi o naturę tego związku, zdania są podzielone.

Jak najdalej idący wpływ wiary na badania apologetyczne przyjmują zwolennicy apologetyki tradycyjnej. Ich zdaniem apologetyka spełnia swoje zadanie rozumowego uzasadnienia podstaw wiary nie tylko w świetle rozumu naturalnego, ale również w świetle samej wiary.⁵⁶ Argumentem przemawiającym za tym miałyby być m. i. sama natura apologetyki, której przedmiot (motyw wiarogodności) został wyznaczony nie przez rozum ludzki, lecz przez Boga objawiającego oraz Kościół przedstawiający te motywy jako znaki potwierdzające Boże objawienie a zarazem odpowiadające zarówno wymogom wiary jak i rozumu.⁵⁷ Według tego ujęcia apologetyka pozostaje pod pozytywnym wpływem wiary, ale nie w tym sensie, jakoby opierała swoją argumentację na prawdach objawionych (prowadziłoby to do błędnego koła), ale w tym znaczeniu, że wiara ustala cel, do którego rozum winien dążyć (wiarogodność) i wskazuje na argumenty (cuda, proroctwa), których użycie prowadzi do osiągnięcia tego celu. W ten sposób Bóg objawiający i Kościół nauczający informują apologetykę o znaczeniu takich pojęć jak: objawienie boskie, tajemnice nadprzyrodzone, wiara wlana, odpowiadająca wierze wiarogodność, cud, proroctwo itp. Również w kwestii wyboru motywów, które w świetle rozumu naturalnego posiadają siłę dowodową, magisterium Kościoła poucza apologetykę, kiedy należy użyć metody filozoficznej, a kiedy historycznej. „To nie jest rzeczą przypadku, pisze Garrigou-Lagrange, że Bóg przemawia do nas najpierw przez proroków, a później przez Swego Syna i apostołów. To Bóg sam przydał ich misji niezaprzeczone znaki i objawił ich związek z objawieniem, które mają potwierdzić. W ten sposób sam Bóg jest mistrzem nie tylko dla teologa w ścisłym znaczeniu, ale i dla apologetyka”.⁵⁸

Polemizując z powyższym stanowiskiem Gardeil⁵⁹ wysuwa dwie uwagi. Po pierwsze, jego zdaniem, istnieje pewna analogia pomiędzy teologią naturalną a apologetyką. Stąd, podobnie, jak poznawalność Boga przy pomocy rozumu naturalnego nie stanowi części atrybutu obiektywnej poznawalności bóstwa, tak wiarogodność racjonalna nie stanowi części przedmiotu objawionego. Jak w teologii musi być miejsce na traktat *De Deo Uno*, którego celem jest ukazanie rozumowej poznawalności Boga, tak w apologetyce musi być miejsce dla wiarogodności

getyki współczesnej. *Roczniki Teol.-Kan.* 11 (1964) 5; N. Dunas: *Connaissance de la foi*. Paris 1963 s. 101—110.

⁵⁵ Por. W. Kwiatkowski: O przedmiocie apologetyki naukowej. *Jw.* s. 106.

⁵⁶ Garrigou-Lagrange: *jw.* s. 354. M. Nicolau: *jw.* s. 44.

⁵⁷ Garrigou-Lagrange: *jw.* s. 357—358.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ A. Gardeil: *Bulletin de théologie spéculative. Rev. Sc. Ph. Th.* 19 (1930) 649—652.

racjonalnej, stojącej w bezpośredniej relacji do pojęcia wiary. Zresztą co do naukowości tego traktatu Gardeil również ma zastrzeżenia. Jego zdaniem niezupełnie odpowiada on swemu przedmiotowi, zamiennie używa metody raz teologicznej raz filozoficznej i w ogóle kieruje się teologią podobnie, jak apologetyka pojęta jako część teologii.⁶⁰

Po wtóre, mówi Gardeil, podobnie jak można w teologii naturalnej abstrahować od teologii we właściwym znaczeniu, biorąc w niej pod uwagę jedynie stronę rozumową argumentów przemawiających za poznawalnością Boga, tak też można wyabstrahować z teologii apologetycznej to wszystko, co na podstawie argumentów czysto rozumowych zmierza do wykazania racjonalnej wiarogodności, analogicznej do tej, na jaką zasługuje słowo człowieka kompetentnego i prawdomównego i w ten sposób osiągnąć apologetykę czysto rozumową. Oczywiście nauka ta byłaby bardzo niedoskonałą, ale nie bardziej niż teodycea. W teologii naturalnej bowiem, kiedy jest mowa o istnieniu Boga, i jego naturze, chodzi o poznanie analogiczne, a więc niedoskonałe. Również i apologetyka, jeżeli nie stosuje metody teologicznej pozostanie nauką niedoskonałą, gdyż jest w stanie osiągnąć jedynie wiarogodność wystarczającą do aktu wiary naturalnej, a nigdy boskiej. Lecz jak to, co jest boskie w sobie nie jest sprzeczne z tym, co jako boskie nie jest poznane analogicznie, tak też przedmiot wiary boskiej nie może być sprzeczny z przedmiotem wiary ludzkiej. Zatem to, co jest naprawdę godne wiary ludzkiej, jest wystarczające, by rozumnie uzasadnić akt wiary ludzkiej w prawdę objawioną, a to jest celem apologetyki. Jest już rzeczą łaski, by tego rodzaju wiarę przekształcić w wiarę boską.⁶¹

Jak z tego widać Gardeil zgadza się z tym, że apologetyka adekwatna nie może kierować się wyłącznie racjami filozoficznymi, ale tym niemniej utrzymuje, że może być mowa o apologetyce czysto rozumowej, mającej walor ściśle naukowy.

Jedną z prób rozwiązania zagadnienia wpływu światła wiary na postępowanie apologetyczne jest wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy pojęciem apologetyki naukowej i tzw. teologii apologetycznej. Jeżeli apologetyka naukowa (*scientia apologetica*) dowodzi przy pomocy metody indukcyjnej faktu objawienia i ustanowienia nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła, to teologia apologetyczna, jako funkcja teologii, zamierza przy pomocy metody dedukcyjnej, w świetle wiary i nauki Kościoła nie tylko ustalić sam fakt, ale również wykazać jego wiarogodność. W szczególności jej zadaniem jest ustalać naukę magisterium Kościoła odnośnie apologetyki naukowej i dostosowywać się do orzeczeń

⁶⁰ Tamże, s. 651.

⁶¹ Tamże, s. 652.

Kościół jako do norm pozytywnych. Stosowana w teologii apologetycznej argumentacja nie opiera się jednak ani na nauce objawionej jako takiej, ani na orzeczeniach Kościoła, lecz tylko kieruje się nimi. Stąd można powiedzieć, że teologia apologetyczna *agit sub ductu fidei et Magisterii Ecclesiae, non tamen arguit ex fide aut ex Magisterio Ecclesiae*.⁶² Apologetyka naukowa tymczasem bada swój przedmiot jedynie na drodze argumentacji historycznej i filozoficznej i dlatego w żadnym wypadku nie może być uważaną za naukę teologiczną.⁶³

Łatwo zauważyć, że powyższe stanowisko jest wyjątkowo niejasne. W jego świetle nie wiadomo ani czym jest apologetyka naukowa ani czym jest teologia apologetyczna. Za N. Dunasem trzeba powiedzieć, że jeżeli apologetyka nie może być uważaną za naukę teologiczną, to nazywanie jej teologią fundamentalną stanowi formalnie językowe nadużycie, a merytorycznie jest nieuzasadnione.⁶⁴ Wprowadzenie zaś pojęcia teologii apologetycznej, wbrew pozorom, kwestii nie rozwiązuje przede wszystkim dlatego, że prowadzi do absurdu. M. Nicolau twierdzi bowiem w swej konkluzji, że teologia apologetyczna nie należy do teologii dogmatycznej, lecz do innego rodzaju wiedzy, ponieważ inny jest jej przedmiot formalny, a równocześnie przyznaje, że daremnie usiłowalibyśmy odróżnić te dwie dyscypliny, ponieważ ostatecznie są one ze sobą koniecznie powiązane, bo jedna stanowi funkcję drugiej.⁶⁵ Możemy słusznie za N. Dunasem zapytać, jaką zatem wartość w ogóle ma proponowana definicja teologii apologetycznej? Jak można mówić, że teologia apologetyczna jest funkcją i częścią teologii i równocześnie utrzymywać, że różne są ich przedmioty formalne? Jak można pogodzić, że teologia apologetyczna posiada inny przedmiot formalny od teologii dogmatycznej i równocześnie utrzymywać, że obie te dyscypliny pozostają pod wpływem wiary i nauki Kościoła? Czy wobec tego tzw. racje rozumowe, którymi w dowodzeniu posługuje się teologia apologetyczna, nie stają się tym samym racjami teologicznymi, skoro zadaniem tych ostatnich jest, *ex definitione*, uwzględnienie w dowodzeniu wewnętrznego i pozytywnego wpływu wiary?⁶⁶

Rozwiązanie tego problemu dostrzega N. Dunas w bezwzględnej integracji teologii apologetycznej i teologii. Według niego nie ma żadnej potrzeby oddzielać te dyscypliny, wyróżniać ich przedmiot formalny, skoro w obu wypadkach mamy do czynienia z postępowaniem teologicznym. Logicznie biorąc, pisze N. Dunas,⁶⁷ albo należy traktat *De Deo Uno* wyłączyć w ogóle z teologii, albo zatrzymać go w granicach teologii

⁶² M. Nicolau: jw. s. 44.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ N. Dunas: jw. s. 675.

⁶⁵ M. Nicolau: jw. s. 45.

⁶⁶ N. Dunas: jw. s. 676.

⁶⁷ Tamże.

wraz z teologią apologetyczną, ale nie można traktować ich odmiennie, skoro ich struktury z punktu widzenia naukowego są identyczne. Ponadto, jeżeli teologia apologetyczna jest dla teologii tym, czym dla filozofii kryteriologia i ontologia, jak to utrzymuje M. Nicolau,⁶⁸ a te ostatnie należą do filozofii, bo mają ten sam przedmiot formalny i są w stosunku do niej homogeniczne, to czyż nie trzeba tego samego powiedzieć o teologii apologetycznej i uznać, że kryteriologia czy krytyka teologiczna jest częścią integralną teologii, wewnątrznie z nią związaną? Jeżeli tego nie uczynimy, będziemy mieli następujący stan rzeczy: z jednej strony będzie się mówić o teologii fundamentalnej, która weryfikuje swoją nazwę jedynie w traktacie *De locis theologicis*, a w rzeczywistości usiłuje niejako przemycić pod tą nazwą również pozostałe traktaty, następnie będzie mowa a apologetyce, o której wiadomo, że nie jest ani teologią, ani teologią fundamentalną, a z drugiej strony pojawi się teologia apologetyczna, która jako apologetyczna funkcja teologii dogmatycznej zachowuje wprawdzie odrębny od teologii przedmiot formalny, ale w całym swoim postępowaniu pozostaje pod wewnętrznym i pozytywnym wpływem wiary i decyzji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Właśnie taki obraz apologetyki przedstawia nam m. i. M. Nicolau.⁶⁹

Właściwą przyczyną tego stanu rzeczy jest chęć uniknięcia „zgorszenia”, jakim byłoby pozostawienie samemu rozumowi troski o uzasadnienie podstaw wiary chrześcijańskiej, gdyby teologia ze swej strony odmawiała spełnienia tej funkcji. W tym wypadku rozum, świadom swoich praw i chcąc działać krytycznie, albo by uważał siebie za sędziego autorytatywnie wyrokującego o prawdzie chrystianizmu i autentyczności wiary, albo byłby zmuszony szukać pomocy w wierze, ale już nie w sensie teologicznym czy apologetycznym, w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, lecz w ujęciu chrześcijańskiej filozofii religii lub filozofii religii chrześcijańskiej.⁷⁰

Dlatego to, zdaniem N. Dunasa, jeżeli apologetyka ma być dziełem wyłącznie rozumu, musi być właśnie chrześcijańską filozofią religii chrześcijańskiej. W rzeczywistości jednak teologia nigdy nie zwalniała siebie z obowiązku krytycznego uzasadnienia swoich podstaw. Przeciwnie, zawsze pretendowała i to bardzo słusznie, do kontrolowania i kierowania pracami apologetyków. Wszyscy apologetycy katoliccy lojalnie przyznają, że w pracach swoich kierują się zarówno światłem wiary, jak i autorytetem magisterium Kościoła, nie zapominając ani na chwilę, że pozostają wierzącymi nawet wówczas, gdy jako apologetycy argumentują w sposób czysto rozumowy. W ten sposób unika się wprawdzie

⁶⁸ M. Nicolau: jw. s. 43.

⁶⁹ Por. N. Dunas: jw. s. 676.

⁷⁰ Tamże, s. 677.

„zgorszenia”, które mogłaby wywołać krytyka religii nie podporządkowana kontroli teologii, ale dzieje się to za cenę naukowej inkoherencji. Ponadto wydaje się, że postawa taka jest wynikiem faktu, iż nie chce się otwarcie przyznać, że rozum ludzki, z chwilą kiedy spełnia swoje zadanie w świetle wiary i magisterium Kościoła, *ipso facto* przedstawia racje nie rozumowe, lecz teologiczne.⁷¹

W stanowisku apologetyki tradycyjnej w kwestii stosunku światła objawienia do badań apologetycznych N. Dunas dostrzega dwa źródła nieporozumień. Pierwszym z nich jest określenie: *arguit ex ratione*, mające odróżnić apologetykę od teologii dogmatycznej, która argumentuje *Ex fide et auctoritate*. Tymczasem wystarczy raz jeszcze wskazać na teologiczny traktat *De Deo Uno*, ażeby przerwać dyskusję, a przy tym należy zauważyć, że to nie jest jedyny wypadek, w którym teologiczna argumentacja robi wrażenie rozumowania czysto naturalnego. Ponadto jeżeli się przyjmie, że odnośne traktaty teologii dogmatycznej stanowią apologię poszczególnych dogmatów, w której zależnie od adresata raz stosuje się argumentację *ex fide* (np. do protestantów), a raz *ex ratione* (np. do niewierzących), wówczas można słusznie wnioskować, że dogmatyka i apologetyka, nauki różne ze względu na swój przedmiot materialny, mogą posiadać ten sam przedmiot formalny, a więc formalnie obie są naukami teologicznymi.⁷²

Drugim źródłem nieporozumienia jest zdaniem N. Dunasa samo pojęcie wiarogodności. Wiarogodność, pisze on, może być właściwie rozumiana jedynie przy uwzględnieniu struktury dogmatycznej, jej właściwej. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z jednej strony z rzeczywistością żywą, konkretną, poznawalną, tj. z dogmatami, a z drugiej, z właściwością powszechną i teoretyczną, tj. z wiarogodnością. W pierwszym wypadku chodzić będzie o rzeczywistość poznawalną jedynie przez wiarę, a w drugim o właściwość dostępną dla poznania naturalnego. Tym należy tłumaczyć łatwość, z jaką apologetykę wyłącza się z dziedziny teologii, a następnie każe się jej powrócić pod zmienioną nazwą teologii fundamentalnej, o której wiadomo, że nie jest ani teologią, ani fundamentalną.⁷³

Otóż wydaje się, mówi N. Dunas, że prosta uwaga jest w stanie usunąć to sztucznie spowodowane nieporozumienie. Należy przede wszystkim zapytać, czy ta wspólna dogmatom właściwość, jaką jest wiarogodność, nie jest przypadkiem właściwością jednego konkretnego dogmatu, a mianowicie dogmatu o objawieniu boskim? Jeżeli tak, to wówczas teologia fundamentalna jest niczym innym, jak właśnie apo-

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 678.

⁷³ Tamże.

logią jednego dogmatu, rozważanego we wszystkich jego aspektach. Konsekwentnie, jeżeli apologia innych dogmatów należy do teologii, to dla tych samych racji do teologii powinna należeć apologia dogmatu o objawieniu. W ten sposób redukuje się sztucznie wytworzony podział na teologię fundamentalną i dogmatyczną, w następstwie którego teologii fundamentalnej przypisuje się samodzielność, na którą nie zasługuje. Tak pojęta apologetyka zajmowałaby się teologiczną krytyką podstawowego dogmatu, tj. dogmatu o objawieniu boskim. Objawienie boskie, to słowo Boże skierowane do nas. Teologiczna krytyka objawienia to sprawdzenie tego słowa w jego istocie i jego przejawach, w jego źródłach i sposobie wypowiedzania się, zanim się je przyjmie w akcie wiary. Apologetyka ma nas przygotować do właściwej postawy wobec tego objawienia, do naszej odpowiedzi na Boże słowo, odpowiedzi pozytywnej w akcie wiary. Zadanie to spełnia ona w krytycznej refleksji nad aktem wiary w słowo Boże w każdej formie: słowa wypowiedzianego, napisanego, natchnionego, słowa proroków, Chrystusa, apostołów czy Kościoła. Ponieważ jednak do spełnienia tego zadania konieczna jest nieustanna pomoc i światło samej wiary, dlatego właściwie pojęta apologetyka musi być strukturalnie włączona do teologii.⁷⁴

Jak z tego widać, jedyny i adekwatny statut, jaki apologetyka może otrzymać, to statut teologii apologetycznej integralnie teologicznej. Można na tym miejscu zapytać, czyżby naprawdę nie było innego rozwiązania kwestii roli światła objawienia w apologetyce, jak to, które jest równoznaczne z przekreśleniem naukowej samodzielności apologetyki?

Wydaje się, że głównym elementem spornym w przedstawionej dyskusji jest stosunek apologetyki do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Decyzje magisterium Kościoła mogą dostarczyć teologowi przesłanek właściwych i definitywnych, ponieważ dla teologa katolickiego Kościół jest przez samego Chrystusa upoważniony do autorytatywnego określania sensu prawd zawartych w źródłach objawienia. Nie ulega kwestii, że żaden katolik nie odważyłby się twierdzić, że powyższe decyzje nie obowiązują w ogóle apologetyki, tym więcej, że ich przedmiotem są często zagadnienia ściśle apologetyczne, takie jak cud, prorocтво, Kościół, objawienie itd. To byłoby fałszywe stawianie problemu. Jak poprzednio nie chodziło nam o to, by w apologetyce nie liczyć się np. z Pismem św. czy tradycją, ale o stwierdzenie, w jakich warunkach korzystanie z tych źródeł będzie poprawne z punktu widzenia metodologicznego, tak i obecnie, w tym samym duchu, chodzi o odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu i w jakim sensie orzeczenia Kościoła są dla apologetyki wiążące, w jaki sposób autorytet Kościoła nauczającego wpływa na prace apologetyków?

⁷⁴ Tamże, s. 679—680.

A. Poulpiquet odpowiada, że magisterium Kościoła może spełniać swoją rolę w stosunku do apologetyki jedynie zewnętrznie, stanowiąc niejako zapórę przed ewentualnością popadnięcia w herezję, podczas gdy argumentacja teologiczna jest przezeń ustawicznie kierowana, a jego orzeczenia stanowią przesłanki większe sylogizmu teologicznego. Ponadto, jeżeli definicje Kościoła nieomylnie nauczającego mają dla teologa walor absolutny, to nie można tego powiedzieć o apologetyce, która nie zakłada wiary, ale ją logicznie poprzedza.⁷⁵

Ks. W. Kwiatkowski pisze na ten temat: „Pozorne rozluźnienie związku między teologią a apologetyką wskutek ujęcia przedmiotu materialnego *lumine naturali*, prowadzi w następstwie do bardziej ścisłego jej zespolenia z magisterium Kościoła, przekazującego już od samego początku w sposób najbardziej miarodajny pierwotną i klasyczną apologię chrześcijaństwa”⁷⁶. Na innym miejscu czytamy: „Apologetyka ze względu na swój przedmiot materialny i formalny nie jest uzależniona od teologii, którą poprzedza, lecz od Magisterium Kościoła, jako od swego źródła przednaukowego, skąd czerpie wszystkie potrzebne pojęcia i poddaje je następnie krytyce naukowej”⁷⁷.

W „Apologetyce Totalnej” tenże autor wyraża się w naszej kwestii następująco: „Oczywiście apologetyka, jak każda nauka, czerpie swój materiał z poznania przednaukowego i posługuje się zarówno samoobroną chrystianizmu, jak i związaną z nią terminologią (pojęcie objawienia, tajemnic, cudu, wiarogodności itd.) na podstawie relacji magisterium Kościoła, jako źródła jedynie miarodajnego w znaczeniu historycznym, Stąd widać, że zespolenie apologetyki katolickiej z magisterium kościelnym, jako źródłem historycznym, nie może nigdy ulec rozluźnieniu, ponieważ wszelkie oddalenie się badań od swego źródła podważa ich naukowość i wpływa ujemnie na krytyczną ocenę materiału. Zespolenie przynajmniej zewnętrzne (bądź pozytywne, bądź negatywne) apologetyki z magisterium Kościoła różni się jednak od łączności, jaka istnieje między teologią a magisterium kościelnym, ponieważ w teologii orzeczenia magisterium, ze względu na większy lub mniejszy ich udział w charyzmie nieomylności, mają charakter dogmatyczny, gdy natomiast nie można tego powiedzieć o orzeczeniach magisterialnych w apologetyce, gdzie ich rola nie przewyższa znaczenia świadectw historycznych i dlatego zespolenie ich z apologetyką, tak odmienne od zespolenia z teologią, nie jest wewnętrzne, lecz zewnętrzne”⁷⁸. Autor dodaje, że w powyższym sensie wypowiadają się teologowie na soborze Watykańskim,

⁷⁵ A. Poulpiquet: jw. s. 529.

⁷⁶ W. Kwiatkowski: Przedmiot apologetyki naukowej. *Collect. Theol.* 30 (1959) 13.

⁷⁷ Tenże: O przedmiocie apologetyki naukowej. Jw. s. 106.

⁷⁸ Tenże: Apologetyka totalna. Jw. s. 39—40.

kiedy interpretując definicję soboru o pewności poznania samoobrony chrystianizmu w świetle metody historycznej utrzymują, że to poznanie, jako poprzedzające wiarę, jest od niej niezależne i ma charakter poznania historycznego.⁷⁹ Na poparcie swego stanowiska powołuje się Ks. W. Kwiatkowski również na dyskusję L. Köstersa z J. Brinktrinem na temat stosunku apologetyki do teologii, w której L. Kösters utrzymuje, „że apologetyka względnie teologia fundamentalna nie jest dziedziną wstępną i jak gdyby przedsionkiem teologii, ani też nie wchodzi do teologii w znaczeniu ścisłym tego słowa. Biblia bowiem jest dla teologii jako natchnione słowo Boże normą wewnętrzną i pozytywną, gdy natomiast dla apologetyki jest ona jako źródło historyczne normą zewnętrzną i negatywną”.⁸⁰ Autor słusznie uważa, iż można z tego wnosić, że L. Kösters analogicznie wypowiada się o stosunku apologetyki do orzeczeń Kościoła, a więc że są one dla niej normą zewnętrzną i negatywną.⁸¹ Zdaniem A. Langa stosunek ten jest co prawda zewnętrzny, ale pozytywny.⁸² Podobne stanowisko zajmuje H. Straubinger⁸³ oraz E. Seiterich⁸⁴.

Zdaniem innego polskiego apologetyka, przedstawiciela warszawskiej szkoły apologetycznej, świadectwa Kościoła albo dane magisterium kościelne mają dla badań apologetycznych wartość jedynie informacyjną.⁸⁵ „Nie wchodząc w teoretyczne zagadnienie, pisze Ks. W. Hładowski, czy do rozpoznania każdej bezpośredniej interwencji Boga w świecie jest konieczna informacja ze strony samego Boga, należy przyjąć, zgodnie z metodą poznania osoby, że faktycznie tylko sam Jezus z Nazaretu mógł poinformować i zaświadczyć o swojej boskiej świadomości. Ponieważ zaś świadectwo Jego przekazywane jest w Kościele, nie można poznać obiektywnie faktu Jezusa Chrystusa niezależnie od świadectwa Kościoła, co w praktyce znaczy, że apologetyka nie może rozwiązać swego problemu z pominięciem informacyjnej funkcji magisterium Kościoła”.⁸⁶

Mówiąc o strukturze apologetyki rozróżnia Ks. W. Hładowski dwie zasady czy dwa źródła poznania, tj. dane zjawiskowe i świadectwo Kościoła. O ich wzajemnej relacji Autor pisze w ten sposób: „...jest

⁷⁹ Tamże; Por. Denz. 1790, 1812.

⁸⁰ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 39—40.

⁸¹ Tamże.

⁸² A. Lang: jw. s. 27.

⁸³ H. Straubinger: *Die Apologetik als theologische Disziplin. Theol. Qschr.* 121 (1940) 21 ns.

⁸⁴ E. Seiterich: *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik*. Freiburg in Br. 1938. Rec. W. Kwiatkowski: *Collect. Theol.* 21 (1949) 122—129.

⁸⁵ W. Hładowski: *Struktura apologetyki. Roczniki Teol.-Kan.* 11 (1964) 33—53.

⁸⁶ Tamże, s. 38.

rzeczą zrozumiałą, że spomiędzy dwu źródeł poznania apologetycznego treść świadectwa Kościoła, stanowiąca nadprzyrodzoną interpretację, ma funkcję szczególną. Podczas gdy dane zjawiskowe mają pod względem formalnym charakter zdań pewnych, doświadczalnych w szerokim znaczeniu, nadprzyrodzona interpretacja ma dla poznania apologetycznego wartość hipotezy”.⁸⁷ Świadectwo Kościoła, zdaniem Autora, wskazuje na pozazjawiskowy element, tj. osobową i nadprzyrodzoną obecność Chrystusa, która może być stwierdzona przez umysł ludzki tylko ubocznie, w interpretacji jej zjawiskowych wyrazów. Z tego względu powyższa intelcekcja chociaż jest poznaniem genetycznie empirycznym, jest strukturalnie oglądowa i interpretacyjna.⁸⁸

Co sądzić o tego rodzaju rozwiązaniu? Przede wszystkim zwraca naszą uwagę fakt, że nie tylko nie zmierza ono do rozluźnienia związku badań apologetycznych z magisterium Kościoła, ale w konsekwencji prowadzi do jeszcze większego zespolenia apologetyki z nauczaniem Kościoła jako jej przednaukowym źródłem, czy źródłem informacji, które apologetyka ma sprawdzić. W rezultacie nie ma potrzeby włączania apologetyki do teologii, a tym samym odmawiania jej samodzielności naukowej.

Omawiając zagadnienie roli objawienia w apologetyce nie możemy również pominąć kwestii pewnej zależności badań apologetycznych od wyników dociekań teologicznych. Nie da się np. zaprzeczyć, że poglądy na samą strukturę aktu wiary mają wpływ na formowanie się różnych typów apologetyki.⁸⁹ Naturę tego związku w aspekcie historycznym, z uwzględnieniem personalistycznej koncepcji ujęcia aktu wiary omówił ostatnio Ks. E. Kopeć.⁹⁰ Z przedstawionych wywodów wynika m. in., że „personalistyczna teoria wiary rzuca nowe światło na zasadnicze elementy apologetyczne”.⁹¹ Autor ma na myśli takie elementy, jak samo pojęcie objawienia nadprzyrodzonego, teoria cudu jako znaku religijnego, osobowe pojmowanie wiarogodności itp. I tak personalistyczne ujęcie objawienia zakwestionuje adekwatność dotychczasowego określenia objawienia jako *locutio Dei attestans*, a podkreślając w nim rys osobowy zespoli jego element obiektywny z biblijnym elementem aktywnym, w którym ukazuje się objawienie Boga żywego w celach zbawczych.⁹² Istotą zaś cudu jako znaku Bożego jest w tej koncepcji nie jego strona „empiryczna”, ale to, „że w nim objawia się i daje o sobie świadectwo Bóg, a przez to świadectwo wzywa człowieka do wiary”.⁹³

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 39.

⁸⁹ E. Kopeć: jw. s. 5.

⁹⁰ Tamże, s. 5—18.

⁹¹ Tamże, s. 12.

⁹² Tamże. Por. R. Latourelle SJ: *Theologia Revelationis*. Romae 1963.

⁹³ E. Kopeć: jw. s. 13. Por. L. Monden SJ: *Le miracle signe de salut* [Bruges 1960]; E. Dhanis: *Qu'est-ce qu'un miracle*. *Gregorianum* 4 (1959) 201—241.

Podobnie: „wiarogodność nie oznacza właściwości prawdy ujmowanej bezosobowo, ale oznacza właściwość świadectwa Bożego, poprzez które ujawnia się osoba Boża”.⁹⁴

Jest zrozumiałe, że apologetyka nie może abstrahować od wyników, do jakich doszła najnowsza teologia aktu wiary. W związku z tym w ostatnich latach podjęto szereg prób zmierzających do opracowania apologetyki, która by odpowiadała powyższym wymaganiom.⁹⁵ Tym niemniej prace teologów nigdy nie mogą mieć dla apologetyki waloru normatywnego, lecz stanowią jedynie informację, którą apologetyka ma obowiązek sprawdzić.

2. Objawienie jako wspólny przedmiot apologetyki i teologii.

Drogą do ustalenia odrębnych cech danej dyscypliny jest krytyczna ocena jej ewentualnych podobieństw do innych choćby pozornie pokrewnych przedmiotów. W naszym przypadku należy zaliczyć do nich głównie przedmiot wiary i teologii. Omawiając je kolejno i zestawiając z przedmiotem apologetyki powinniśmy uchwycić różnicę, jaka je dzieli.

a. Przedmiot właściwy apologetyki a przedmiot wiary.

Jeżeli przedmiotem formalnym apologetyki jest, najogólniej biorąc, objawienie chrześcijańskie rozważane pod aksjologicznym kątem widzenia, to przedmiotem wiary nadprzyrodzonej są prawdy objawione jako takie czyli tajemnice. Należy zauważyć, że mamy tu do czynienia z dwiema rzeczywistościami absolutnie nie pokrywającymi się ze sobą. Wiarogodność jest zawsze czymś zewnętrznym w stosunku do zdania, które należy przyjąć wiarą.⁹⁶ Jej wyłącznymi komponentami są: istnienie świadectwa, wiedza oraz prawdomówność świadka. Weźmy dla przykładu zdanie następujące: Bóg jest jeden w Trójcy, Jezus Chrystus jest Bogiem, Kościół jest nieomylny. Przedmiotem apologetyki będzie ustalenie wiarogodności tych prawd poprzez analizę dowodów potwierdzających ich boskie pochodzenie, a przedmiotem wiary będą same te prawdy.⁹⁷ Ponadto wiarogodność jest oczywista oczywistością wewnętrzną, a przedmiot wiary jest wewnętrznie nieoczywisty. Do istoty bowiem tajemnicy należy brak wewnętrznej oczywistości, czyli nie dostrzeganie przez umysł ludzki związku, jaki istnieje pomiędzy orzeczeniem a przedmiotem w zdaniu objawionym, a do istoty wiary należy przyjęcie tego zdania jako prawdziwego dla autorytetu Boga objawiającego. W postawie wiary zatem brak oczywistości wewnętrznej zastępuje uznanie powagi

⁹⁴ E. Kopeć: jw. s. 13.

⁹⁵ Tamże, s. 14.

⁹⁶ Por. A. Poulpique: jw. s. 474.

⁹⁷ Tamże.

Boga objawiającego. Tymczasem wiarogodność jest tak oczywista, jak oczywista jest relacja pomiędzy znakami, które należy uznać za cudowne, a tezę, która podlega sprawdzaniu, tj. tezę o boskim pochodzeniu religii objawionej. Dalsza różnica zaznacza się w motywie subiektywnym obu postaw. Motyw ten w apologetyce jest naturalny, a w wierze nadprzyrodzony. W apologetyce jest nim pewność osiągnięta poprzez wysiłek rozumu naturalnego, przy użyciu metod naukowych, a w wierze autorytet Boga objawiającego, poznany i przyjęty przez łaskę.⁹⁸

W tym kontekście powstaje pytanie dotyczące tzw. wiary naturalnej i jej stosunku do wiary nadprzyrodzonej

Wszyscy teologowie uznają możliwość istnienia wiary naturalnej na tej podstawie, że zanim dojdzie do aktu wiary rozum ludzki może poznać autorytet Boga objawiającego, tj. Jego istnienie, konieczną wiedzę i prawdomówność. Wiara naturalna zatem opiera się na naszej subiektywnej oczywistości, jaką mamy odnośnie autorytetu Boga objawiającego i stanowi konkluzję dowodzenia apologetycznego. Jeżeli jednak chodzi o jej przedmiot, to nie różni się ona od wiary nadprzyrodzonej. I w jednym i w drugim wypadku chodzi o tajemnicę, o prawdę, która pozostaje wewnętrznym nieoczywistą.⁹⁹

W tej sytuacji łatwo popaść w błąd fideizmu lub naturalizmu: w pierwszym wypadku, gdy się zaprzeczy konieczności zaistnienia w człowieku naturalnej pewności odnośnie faktu objawienia i istnienia autorytetu Boga objawiającego, a w drugim, gdy ową pewność uzna się za ostateczny motyw wiary. Wydaje się, że celem uniknięcia obu niebezpieczeństw należy poddać analizie duchową postawę apologetyka i człowieka wierzącego wobec autorytetu boskiego. Dla zrozumienia pierwszej i podstawowej różnicy w tym względzie posłużmy się za A. Poulpique't'em następującą analogią: historyk badając świadectwo zdaje sobie sprawę z jego autentyczności oraz z prawdomówności świadka. Zdobywa pewność moralną co do wiarogodności świadectwa. Lecz ta oczywistość może być nie tylko koniecznym warunkiem jego wiary, ale też samym motywem wyrażonej zgody. Tak powstały akt wiary można sformułować następująco: wierzę nie dla autorytetu świadka, ale ze względu na osobistą oczywistość, jaką zdobyłem odnośnie jego autorytetu. Powstaje ona, jak to widzieliśmy, nie na skutek oczywistości przedmiotu, lecz pod wpływem subiektywnego motywu wyrażonej zgody, jakim jest wiedza o autorytecie świadka. Obok tej wiary istnieje również tzw. wiara autorytatywna.¹⁰⁰ Oba te rodzaje wiary doskonale ujmuje Bainvel, pisząc: „Pierwsza, wiara naukowa, zamyka się w formule: Wierzę, ponieważ

⁹⁸ Tamże, s. 475—476.

⁹⁹ Tamże, s. 479.

¹⁰⁰ Tamże, s. 480.

(widzę że) pan mówi prawdę. Druga, którą można by nazwać wiarą prostego autorytetu, jest bardziej ufna. Można ją ująć w formule: Wierzę, ponieważ pan to mówi".¹⁰¹ Jeżeli w pierwszym wypadku podstawą wiary jest oczywistość sądu o autorytecie, to w drugim jest nią sam autorytet. Klasycznym przykładem tego rodzaju wiary jest wiara dziecka.¹⁰²

Innymi słowy, z punktu widzenia samego przedmiotu wiara naukowa i wiara autorytatywna są do siebie podobne; w obu wypadkach przyjmowana rzeczywistość pozostaje wewnętrznie nieoczywista. Różnice natomiast ukazują się, gdy je rozpatrujemy z punktu widzenia psychologicznego, tzn. gdy analizujemy subiektywne motywy.¹⁰³

Otóż obydwie powyższe postawy możemy z łatwością odnaleźć w apologetyce i w wierze nadprzyrodzonej. Apologetyk posiada, a przynajmniej powinien posiadać, osobistą oczywistość co do boskiego autorytetu poręczającego fakt objawienia. Oczywistość ta może się stać motywem jego wiary. Będzie to wiara naukowa. Jednak, i to trzeba mocno podkreślić, wiara ta nie rodzi się z porządku czysto naturalnego, ponieważ jej motywem jest wyjątkowy walor świadka, którym jest Bóg. Zwyczajnie towarzyszy jej akt ufności, który też przekształca ją w wiarę nadprzyrodzoną w następstwie tego, że ta psychologiczna modyfikacja naszego umysłu i woli jest już dziełem łaski. Oczywiście, jak łaska nie burzy natury, tak i w naszym wypadku nie usuwa ona oczywistości rozumowej faktu objawienia, lecz pozwala nam przekroczyć granice pierwszego i wstępnego stadium poznania Boga.¹⁰⁴ Motywem formalnym wiary nadprzyrodzonej nie jest jednak osobista oczywistość, lecz powaga Boga i nie objawienie bierne, poznane w jego skutkach zewnętrznych, lecz objawienie czynne Boga w Bogu, dokonane w tajemniczym i nadprzyrodzonym akcie w głębi istoty Bożej, przed jego ukazaniem się na zewnątrz w formie znaku-cudu. Ten motyw formalny wiary jest podwójnie nadprzyrodzony: i z racji swego początku, bowiem rodzi się z łaski, i z racji swego kresu, którym jest Bóg objawiający. Dlatego to konkluzje apologetyczne, chociaż by były najbardziej ściśle, nie mogą spowodować w nas wiary nadprzyrodzonej.¹⁰⁵

W postawie więc apologetyka i człowieka wierzącego istnieje specyficzna różnica. Apologetyk akceptuje powagę Boga objawiającego na podstawie oczywistości rozumowej, wierzący zaś, nie lekceważąc wstępnego wysiłku rozumowego, zawierza samemu autorytetowi w chwili, gdy przyjmuje tajemnicę jako prawdę. Apologetyka cechuje spekulacja

¹⁰¹ J. Bainvel: *La foi et l'acte de foi*. Ed. 2. Paris 1908, s. 37.

¹⁰² A. Poulpiquet: *ibid.* s. 431.

¹⁰³ *Tamże*, s. 482.

¹⁰⁴ *Tamże*.

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 483.

tywne poznanie faktu objawienia, a wierzącego nadprzyrodzona ufność w autorytet boski.

Odnosnie przymiotów omawianych postaw należy zauważyć następujące różnice:

Motyw formalny wiary nadprzyrodzonej zakłada pewne dyspozycje moralne, które nie są ściśle wymagane w przewodzie apologetycznym, ponieważ nie warunkują one osobistej oczywistości co do boskiego autorytetu. Wiara nadprzyrodzona, jak to widzieliśmy, implikuje zaufanie do świadczącego o Sobie Boga, a zaufanie to z kolei nie jest możliwe bez posiadania miłości i pokory. Zaufanie jest konieczną konsekwencją miłości i jest tym większe, im prawdziwsza i większa jest miłość. Inaczej rzecz się ma w apologetyce. Zakładając, że osobista oczywistość odnośnie autorytetu może istnieć razem z zaufaniem do tego autorytetu, apologetyka nie wyklucza dyspozycji moralnych. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że argumenty apologetyczne są zdolne same ze siebie stworzyć oczywistość subiektywną, trzeba powiedzieć, że dyspozycje moralne w apologetyce nie mają głosu decydującego; one nie są w stanie zwiększyć siły dowodowej argumentu apologetycznego, nie mogą dodać żadnego światła, mimo, że stwarzają stan korzystny, ułatwiający uchwycenie tych dowodów. Oczywistość wiarogodności zależy od nich jedynie w sposób zewnętrzny i przypadłościowy, podczas gdy w wierze miłość i pokora są elementami wewnętrznymi i istotnymi.¹⁰⁶

Druga różnica zaznacza się w tym, że spekulatywne uznanie autorytetu boskiego w apologetyce jest z natury swojej dyskursywne, podczas gdy akt wiary jest prostą zgodą (*adhaesio discursiva et simplex*).¹⁰⁷ W pierwszym wypadku zgoda nasza jest wyrazem naszej postawy wobec konkluzji jakiegoś rozumowania, jest następstwem logicznego wynikania. Ten rodzaj zgody jest rzeczywiście dyskursem, także w etymologicznym znaczeniu, ponieważ implikuje sukcesywne przejście z jednego sądu do drugiego czyli serię aktów logicznie ze sobą powiązanych. Typowym przykładem dyskursu jest sylogizm. Uznanie przez apologetyka autorytetu Boga objawiającego jest dlatego dyskursywne, ponieważ powstaje ono na skutek oczywistości dwu przesłanek: Bóg posiada potrzebną wiedzę i jest prawdomówny oraz Bóg rzeczywiście przemówił. Tymczasem zgoda wierzącego, w momencie gdy autorytet boski staje się formalnym motywem jego wiary, nie jest wyrozumowaną, lecz jest aktem prostym. Tę właściwość wiary ilustruje nam dobrze różnica w subiektywnej zgodzie, jaka ma miejsce w wierze naukowej i wierze autorytatywnej. Jeżeli racją bytu pierwszej jest oczywistość odnośnie wiedzy i prawdo-

¹⁰⁶ Tamże, s. 486—489.

¹⁰⁷ Tamże, s. 489—490.

mówności świadka, zdobyta drogą rozumowania, to druga zupełnie abstrahuje od oczywistości, a opiera się jedynie na autorytecie świadka. To absolutne zaufanie, jakim darzymy świadka jest z natury swojej aktem prostym, spontanicznym, bez śladu jakiegokolwiek pośrednictwa.¹⁰⁸

Trzecia różnica, jaka zachodzi w omawianym względzie to ta, że spekulatywne uznanie autorytetu boskiego w apologetyce, skonkretyzowane w fakcie objawienia jest z natury swojej konieczne, a w wierze nadprzyrodzonej jest ono wolne. Jeżeli zgoda apologetyka jest dyskursywna, tzn. powstaje pod wpływem przesłanek, jeżeli z kolei przesłanki te są oczywiste, to jakikolwiek byłby rodzaj czy stopień tej oczywistości, niemożliwe będzie zaprzeczenie konkluzji wynikającej z tych przesłanek (tj. wiarygodności tajemnic), a tym samym odmówienie przez nas intelektualnej zgody na naukowo rozpoznany fakt objawienia. Jeżeli natomiast zaufanie, jakim darzymy świadka, jest zawsze aktem różnym od wstępnego poznania jego powagi, jest zrozumiałe, że akt ten pozostaje zawsze aktem wolnym. Dodajmy jednak, że ponieważ subiektywna oczywistość wiarygodności nie wyklucza wiary autorytatywnej, konieczna zgoda, o której mowa, nie przeszkadza, że zaufanie do świadka pozostaje aktem wolnym.¹⁰⁹

Wspomnijmy na marginesie, że według pewnych teologów ostateczną racją wolności aktu wiary jest brak oczywistości w poznaniu faktu objawienia. W związku z tym należy powiedzieć, że gdyby ta teoria była prawdziwa, wówczas oczywistość wiarygodności wykluczałaby wolność aktu wiary. Co więcej, wolność ta byłaby tym większa, im mniejsza byłaby oczywistość i tym mniejsza, im jaśniejsze i bardziej przekonujące byłyby argumenty apologetyczne, co jest nie do przyjęcia.¹¹⁰

Według innych autorów, źródłem wolności aktu wiary jest brak oczywistości wewnętrznej odnośnie treści objawienia.¹¹¹ Otóż prawdą jest, że jeśli tej oczywistości nie ma, konieczna jest interwencja woli. Pytaniem jest jednak, czy ta decyzja woli pozostaje zawsze wolna. Innymi słowy brak oczywistości w poznaniu treści objawienia wyjaśnia nam konieczność interwencji woli, ale nie nam nie mówi na temat wolności jej działania. Z chwilą kiedy wiarygodność staje się do tego stopnia oczywista, że stanowi jedyny i formalny motyw naszej wiary, a akt wiary ukazuje się nam do tego stopnia uzasadniony rozumowo, że jego przeciwieństwo należy uznać za absurd, nasza wola jest zmuszona prawdę przyjąć.¹¹² W konsekwencji też akt wiary nadprzyrodzonej jako wolny

¹⁰⁸ Tamże, s. 490—491.

¹⁰⁹ Tamże, s. 491—493.

¹¹⁰ Tamże, s. 494.

¹¹¹ Tamże, s. 495.

¹¹² Tamże, s. 496.

jest aktem zasługującym, a zgoda apologetyczna z uwagi na swój charakter dyskursywny, nie jest jako taka zasługującą.¹¹³

Wreszcie ostatnia różnica, o której tu trzeba powiedzieć, polega na odmiennym stopniu pewności, zachodzącym w obu wypadkach. Zgoda apologetyczna, opierając się na subiektywnej oczywistości boskiego autorytetu jest pewna jedynie pewnością ludzką, a zgoda wyrażona w akcie wiary nadprzyrodzonej jest pewna pewnością boską, przechodzącą nie-skończenie pewność ludzką.¹¹⁴

b. Przedmiot właściwy teologii a prawdy wiary

Mając za sobą ustalenie różnic, jakie dzielą przedmiot właściwy apologetyki i wiary, musimy z kolei określić stosunek przedmiotu właściwego teologii do prawd wiary, by w ten sposób uchwycić istniejącą relację pomiędzy apologetyką a teologią. Już teraz możemy powiedzieć, że skoro różne są przedmioty apologetyki i wiary, a teologia według powszechnej opinii suponuje wiarę, to różnice zachodzące pomiędzy przedmiotem apologetyki i teologii będą jeszcze większe, niż te, które zachodzą w przedmiocie apologetyki i wiary.

O tym, że przedmiotem właściwym teologii jest wszystko to, co jest *divinitus revelabile* czyli wnioski teologiczne, była już mowa. Dla ścisłości należy przede wszystkim wyłączyć z tego przedmiotu wszystkie wnioski teologiczne w niewłaściwym tego słowa znaczeniu. Są to:

- a. Wnioski, których przesłanka większa, mniejsza i sam wniosek są bezpośrednio objawione;
- b. Wnioski wyprowadzone z dwu przesłanek bezpośrednio objawionych;
- c. Wnioski zawarte w przesłankach objawionych jako część w całości, lub jako szczegół w tym co jest ogólne;
- d. Wnioski zawiązkowo zawarte w przesłankach objawionych.¹¹⁵

Wniosek teologiczny we właściwym znaczeniu, to zdaniem A. Poulpiquet'a wniosek wyprowadzony z przesłanki objawionej przy pomocy terminu pośredniego zaczerpniętego z porządku filozoficznego.¹¹⁶ Autor dodaje, że zadaniem tego terminu jest wyjście poza przesłankę objawioną, a tym samym przejście z tego co wirtualne do aktualnego, z logicznej możliwości do aktu, a nie z tego co zawiązkowe do tego co wyrażne.¹¹⁷

Celem bliższego określenia powyższego sformułowania A. Poulpiquet przeprowadza porównanie rozwoju dogmatycznego oraz rozwoju teologicznego i stwierdza, że różnią się one: a. z punktu widzenia ich treści

¹¹³ Tamże, s. 496—497.

¹¹⁴ Tamże, s. 497—498.

¹¹⁵ Tamże, s. 508—509.

¹¹⁶ Tamże, s. 509.

¹¹⁷ Tamże.

przedmiotowej, b. ze względu na ich konieczność w stosunku do prawdy objawionej oraz c. ze względu na sposób ich rozwoju.

a. W rozwoju dogmatycznym nowe pojęcia są w rzeczywistości tylko bardziej wyraźnymi elementami sformułowania pierwotnego i rozwijają je nie w sensie ekstensywnym, lecz w sensie pełniejszego rozumienia tej samej treści. Stąd u kresu rozwoju dogmatów spotykamy tę samą ideę co na początku. Tymczasem w rozwoju teologicznym idea teologiczna zawarta w konkluzji odgrywa w stosunku do przesłanki objawionej rolę różnicy gatunkowej. To jest idea naprawdę nowa, chociaż wirtualnie jest zawarta w przesłankach.

b. W rozwoju dogmatycznym nowe określenie pojęciowe jest konieczne do właściwego zrozumienia formuły pierwotnej, zaś w rozwoju teologicznym pojęcie teologiczne nie jest konieczne do właściwego zrozumienia przesłanki objawionej. W świetle konkluzji teologicznej, choćby ona była uważana za konieczną, nie ma się prawa oceniać opinii przeciwnej jako herezji.

c. Rozwój dogmatu dokonuje się przez dyskurs w niewłaściwym sensie. Przesłanka naturalna jest czysto eksplikatywna w stosunku do objawionej. Rozwój zaś teologiczny dokonuje się przez dyskurs w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przesłanka naturalna spełnia naprawdę rolę dedukcyjną w stosunku do przesłanki objawionej. Co więcej, w rozwoju dogmatycznym przesłanka naturalna wyraża zdanie ogólnie przyjęte, przez wszystkich uznane, a w rozwoju teologicznym jest ona związana z konkretnym systemem filozoficznym, który musi się uwzględnić, jeśli się chce przyjąć odnośny wniosek teologiczny.¹¹⁸

Powyższe porównanie rozwoju dogmatycznego i teologicznego pozwoliło nam dostrzec różnice zachodzące pomiędzy przedmiotem właściwym teologii a przedmiotem wiary. Równocześnie musimy stwierdzić, że po uwzględnieniu relacji: wiara-teologia, dystans dzielący apologetykę i teologię jeszcze bardziej się zwiększył. Apologetyka, jak wiemy, ma za przedmiot aksjologiczny aspekt objawienia. Wiara zaś tym się różni w tym względzie od apologetyki, że jej przedmiotem nie jest konkretna właściwość treści objawionej, ale sam dogmat wewnętrznie nieoczywisty, poznany i przyjęty w formalnym aspekcie prawdy i to prawdy nadprzyrodzonej. Teologia natomiast, w przedmiotowym sensie, jest przedłużeniem wiary, przy czym wniosek teologiczny w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest dogmatem.

Stwierdzony do tej pory dystans dzielący apologetykę i teologię można zilustrować w sposób następujący:

Bóstwo Chrystusa jest wspólnym przedmiotem apologetyki, wiary

¹¹⁸ Tamże, s. 510—512.

i teologii. Zważywszy jednak odmienny kąt widzenia, we wszystkich tych wypadkach, sprawa przedstawia się inaczej.

Apologetyka wykazuje wiarogodność tej tajemnicy oraz jej odpowiedzialność w stosunku do subiektywnych potrzeb człowieka. W tym celu bada ona podstawowe twierdzenia Chrystusa dotyczące Jego bóstwa, wykazuje, że nie da się ich wyjaśnić jako halucynacji czy w ogóle jako objawu chorobowego. Apologetyka wykazuje następnie, że świadectwo Jezusa o Sobie, niewątpliwe z punktu widzenia historycznego, otrzymało dodatkową dokumentację w charakterze nadzwyczajnych znaków-cudów, które zdziałane we własnym imieniu stanowią argument „nie wprost” na Jego bóstwo, a Jego dzieło — Kościół dodaje do wszystkich Jego świadectw jeszcze jeden argument.

Wiara nadprzyrodzona przyjmuje tę tajemnicę, uznając ją za prawdę w sposób nadprzyrodzony przez Boga objawioną i potwierdzoną.

Teologia wyprowadza z tej prawdy wszystkie wnioski, jakie wirtualnie są w niej zawarte. Bada np. ludzką wiedzę Chrystusa, jej źródła i zakres, dokonuje wyboru pomiędzy różnymi opiniami w tym względzie, analizuje pojęcie osoby, bada różnice jakie zachodzą pomiędzy jednostką a osobą, w końcu stosuje teorię, która wydaje się jej najlepiej tłumaczyć powyższą prawdę.

3. Apologetyka jako metodologiczny fundament teologii.

Chociaż apologetyka jest ciągle w stadium wewnętrznego organizowania się — w świetle nowych osiągnięć w innych kategoriach ujmując swój przedmiot i cele,¹¹⁹ doskonali swoją metodę,¹²⁰ — faktem pozostanie, że posiada ona wszystkie warunki potrzebne do tego, by być nauką samodzielną. Posiada bowiem odrębny przedmiot materialny i formalny, własną metodę i odmienną od teologii pewność, bo pewność rozumową. W oparciu o te fakty nie trudno jest zbudować dowody na rzeczową różnicę między teologią a apologetyką.¹²¹

W tej sytuacji musi zastanawiać fakt, że tendencje do zacierania konturów między teologią a apologetyką trwają do chwili obecnej.¹²²

Szczególnie w ośrodkach niemieckich daje się zauważyć dążenie do ścisłego powiązania zagadnień apologetycznych z teologią.¹²³ Argumentację tego kierunku trafnie ujmuje Ks. E. Tomaszewski w następujących punktach:

¹¹⁹ Por. W. Hładowski: *Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce*. Jw. s. 109.

¹²⁰ Por. Tenże: *Metoda oglądowa w apologetyce*. *Collect. Theol.* 30 (1959) 20—42.

¹²¹ I. Różycki: jw. s. 59.

¹²² R. Paciorkowski: jw. s. 10.

¹²³ E. Tomaszewski: *Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce*. *Collect. Theol.* 30 (1959) 43—67.

1. Fakt objawienia nie jest zwykłym faktem historycznym i dlatego nie można go badać metodą historyczną;

2. Chrześcijaństwo nie jest zwykłą historią, gdyż historię tę pisał Bóg;

3. Dlatego tylko przy pomocy metody teologicznej można stwierdzić transcendentność tego faktu i wobec tego apologetyka jest nauką wewnętrznie złączoną z teologią.¹²⁴

Temu typowi argumentacji Ks. W. Kwiatkowski przeciwstawił system „totalizmu”, którego założenia obejmują:

a. empiryczne ustalenie przedmiotu materialnego apologetyki;

b. syntetyczne ujęcie jej metody przez dążenie do udowodnienia prawdziwości chrześcijaństwa nie tylko historycznej, lecz i psychologicznej;

c. odsunięcie apologetyki od teologii i zbliżenie do nauk religioznawczych w celu zapewnienia jej należytej samodzielności naukowej.¹²⁵ Jego uczeń, Ks. W. Hładowski posunął się jeszcze dalej,¹²⁶ przedstawiając próbę rozwiązania aksjologicznego problemu poznawczego względem chrześcijaństwa w kategoriach osobowego bytu, ustalając następujące zasady metodologiczne personalistycznie zorientowanej apologetyki:

„Transcendując obiektywistyczne myślenie, apologetyka traktuje swój przedmiot, chrześcijaństwo, jako rzeczywistość osobową, dostępną w wierze. Problem swój poznawczy, pojęty jako weryfikacja transcendentnego charakteru chrześcijaństwa rozwiązuje na drodze krytycznej refleksji nad poznaniem w wierze osoby Jezusa Chrystusa. Refleksja ta ma charakter interpretacji rzeczywistości chrześcijaństwa uprzedmiotowionej w historycznej osobie Jezusa z punktu widzenia Jego bóstwa. Wyniki badań apologetyki, choć stanowią poznanie jednoznaczne i pewne, mają sens apelu skierowanego do wolnej osoby, o uznanie Jezusa Chrystusa za najwyższą kategorię wartościowania.”¹²⁷

Jeżeli pomimo tych bezspornych osiągnięć w dziedzinie naukowego usamodzielnienia apologetyki w stosunku do teologii nie brak autorów traktujących apologetykę jako integralną część teologii właściwej, tworzącej razem z nią jedną rzeczowo naukę, to przyczyną tego stanu rzeczy jest chyba następujące rozumowanie: „Żadna nauka, nawet podporządkowana, nie dowodzi prawdziwości przesłanek, na których się opiera, ani też ich prawdziwości nie broni. Czyni to nauka wyższa, nadrzędna. Teologia jest spośród wszystkich nauk ludzkich najwyższą. Wykazanie zatem prawdziwości przesłanek objawionych, na których się ona opiera,

¹²⁴ Tamże, s. 44.

¹²⁵ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Jw. Rec. A. Pawłowski. *Aten. Kapł.* 40 (1937) 517—522.

¹²⁶ Por. W. Hładowski: *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*. *Collect. Theol.* 25 (1954) 61—84.

¹²⁷ Tamże, s. 82.

nie może należeć do innej nauki, bo nauka owa byłaby wtedy nauką wyższą niż sama teologia: a to wyklucza samo założenie. Obrona zatem przesłanek objawionych i wykazanie ich prawdziwości jest zadaniem samej teologii. Podobnie również zadaniem metafizyki, a nie żadnej innej nauki, jest obrona najwyższych zasad, na których się ona opiera.¹²⁸

Rozumowaniu temu, opartemu zresztą na nauce św. Tomasza¹²⁹, przeciwstawia Ks. I. Różycki następującą argumentację: Jakkolwiek istotnym dla nauki podporządkowanej (jaką jest teologia) jest stwierdzenie, że przesłanki, na których się opiera, są prawdziwe, to jednak stwierdzenie to nie dokonuje się wcale metodami samej nauki podporządkowanej, lecz jest aktem pozanaukowym. „Stwierdzenie, że przesłanki objawione są prawdziwe dlatego, że objawienie Boże przedstawione przez Kościół jest wiarygodne, z konieczności jest wprawdzie założone i wymagane przez dociekania teologii właściwej, nie dokonuje się jednak ani metodą właściwą teologii, ani też nie jest aktem poznania teologicznego”.¹³⁰

Ponadto naukowa samodzielność apologetyki nie stoi wcale w kolizji z wyższością teologii w stosunku do niej, ponieważ apologetyka nie dowodzi prawdziwości przesłanek objawionych drogą wniosku czyli dedukcji, następnie, ma niższy przedmiot, niż teologia właściwa (nie sam Bóg we własnej istocie, ale objawienie Boże czyli skutek Bożej działalności) i niższą pewność niż pewność teologiczna, bo tylko rozumową, a więc nie nieomylną.¹³¹

Zauważyć też należy, że wskazywana przez niektórych autorów analogia pomiędzy teologią a metafizyką, która sama ukazuje prawdziwość swoich zasad, jest niedoskonała przede wszystkim z tego względu, że istnieje istotna różnica formalna pomiędzy sytuacją teologii i metafizyki: teologia nie jest w stanie wykazać prawdziwości swoich zasad, którymi są prawdy objawione, w świetle tychże prawd; musiałyby bowiem wówczas porzucić metodę teologicznego poznania, a sięgnąć do światła naturalnego rozumu, czyli musiałyby przestać być teologią.

Trudno jednak pogodzić się ze zdaniem Ks. I. Różyckiego, że apologetyka „pozostaje jednak z istoty swojej nauką pomocniczą teologii właściwej”¹³², co więcej, że jest służebnicą (*ancilla theologiae*¹³³). Jakkolwiek prawdą jest, że zważywszy przedmiot formalny apologetyki (czy właściwy, jak to określa Ks. Różycki), nauka ta „pośrednio stwierdza prawdziwość przesłanek objawionych, albowiem to, co jest

¹²⁸ I. Różycki: jw. s. 58.

¹²⁹ Por. Summa Theol. I-a, q. 1 a. 8.

¹³⁰ I. Różycki: jw. s. 60.

¹³¹ Tamże, s. 60—61.

¹³² Tamże, s. 60—61.

¹³³ Tamże, s. 62.

faktycznie wiarygodne, jest prawdziwe, jeśli pochodzi od kogoś kto mylić się nie może”,¹³⁴ a tym samym spełnia istotne zadanie nauki podporządkowanej, którą jest teologia, to jednak powyższe niefortunne określenia apologetyki wydają się być wynikiem osobliwej koncepcji nauki w ogóle, a teologii w szczególności.¹³⁵ Służebnicą teologii można było ewentualnie określać apologetykę dopóki ta w swej pracy ograniczała się do gromadzenia swojego materiału wokół tzw. *praeambula*, względnie *fundamenta fidei*, dopóki innymi słowy nie okazała ona swego nowego, religioznawczego oblicza, w miejsce dotychczasowego, teologicznego. Wiadomo bowiem, że to drugie oblicze apologetyki dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej religii, religii w ogóle.¹³⁶

Wydaje się, że sam fakt przydatności jednej nauki dla drugiej, a w naszym wypadku przydatności apologetyki dla teologii, nie może pociągać za sobą wspomnianych określeń. Z tego samego względu należy przeciwstawić się tym wszystkim autorom, którzy w apologetyce dostrzegają funkcję teologii.¹³⁷ Chyba z chwilą, kiedy padają takie pojęcia jak: „służebnica” czy „funkcja”, trudno jeszcze mówić o rzeczywistej i pełnej naukowej samodzielności danej dyscypliny.

Czy całej tej kwestii nie można sprowadzić do związków czysto metodologicznych, wyrażających się w tym, że apologetyka logicznie jest konieczną podbudową teologii, ponieważ wykazuje obiektywny charakter tej rzeczywistości, jaką zajmuje się teologia?

4. Apologetyka czy teologia fundamentalna?

Dotychczasową analizę dotyczącą stosunku apologetyki do teologii pragniemy zamknąć pytaniem, która z dwu powyższych nazw jest bardziej właściwą dla badań apologetycznych? Pomijamy tu jako próbę nieudaną sugestię niektórych autorów, by nazwać apologetykę „chrześcijańską filozofią religii chrześcijańskiej”.¹³⁸ Samo pojęcie filozofii nie

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ „Rozszerzenie zakresu terminu nauka dotyczy tu zasadniczo różnych desygnatów, a tylko pod pewnym względem podobnych. Wielu teoretyków teologii dawnych i współczesnych stara się okazać naukowość dyscyplin teologicznych, posługując się definicją nauki wziętą od Arystotelesa, lub uformowaną przez siebie. Posługują się przy tym koncepcją tzw. nauki podporządkowanej (*scientia subalternata*) i perypatetyką zasadą, iż „*scientia non est principiorum sed conclusionum*”. Dotyczy to już jednak innych kryteriów wyodrębniania nauk, mianowicie zadań poznawczych i metody uzasadniania wyników poznania” — S. Kamiński: jw. s. 116.

¹³⁶ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. jw. s. 25 ns.; Tenże: *O przedmiocie apologetyki naukowej*. jw. s. 104.

¹³⁷ Do takich należy m. in. M. Nicolau oraz A. Lang, według którego taki stan rzeczy jest następstwem faktu, że przedmiot apologetyki, którym jest nadprzyrodzone objawienie, nie tylko jest czysto teologiczny, ale nawet stanowi podstawę całej teologii. A. Lang: jw., s. 30.

¹³⁸ N. Dunas: jw. s. 677.

jest dostatecznie sprecyzowane i chyba podlega zmianom. Jeżeli jednak przyjmimy za charakterystyczne dla filozofii to, że jej przedmiotem jest byt totalny, a więc i pozaempiryczny, że zajmuje się zagadnieniami, które są podstawowe dla nauk szczegółowych i że jej ambicją jest dostarczyć wiedzy najbardziej niepowątpiewalnej czyli koniecznej, wówczas stosunek apologetyki do filozoficznych nauk można by ująć następująco:

Apologetyka ma wspólne z filozofią to, że

- a. ma za przedmiot rzeczywistość transcendentną, wykraczającą poza zjawiska i z tego względu jest zmuszona w świetle filozofii oceniać własne analizy dotyczące faktu objawienia;
- b. jest nauką podstawową dla wszystkich nauk teologicznych, podobnie jak filozofia jest podstawową dla nauk szczegółowych;
- c. tradycyjna apologetyka opierała swoje końcowe wnioski na wykryciu (przynajmniej zamierzonym) koniecznych podstawowych związków logicznych i bytowych (*tractatus historico-philosophici*).

Apologetyka jednak różni się istotnie od nauk filozoficznych, ponieważ:

- a. chociaż ma za przedmiot rzeczywistość wykraczającą poza zjawiska, to jednak orzeka o niej tylko to, co jest dane w doświadczeniu i do zrozumienia czego prowadzi samo doświadczenie;
- b. będąc podstawową nauką w stosunku do nauk teologicznych, nie chce, jak filozofia, dać wiedzy najbardziej zasadniczej o totalnej rzeczywistości i bynajmniej nie wyręcza w tym filozofii, która pozostaje w stosunku do niej nauką podstawową;
- c. apologetyka nowsza uważa siebie za rodzaj szczegółowej nauki empirycznej w tym znaczeniu, że orzeka o swym przedmiocie tylko jako empirycznie obecnym, tzn. tylko to, co jest dane w doświadczeniu i jego interpretacji, przy czym rezygnuje ona z ambicji filozofii osiągnięcia wiedzy najbardziej niepowątpiewalnej, opartej na koniecznych związkach logicznych i bytowych.

Powracając do naszej kwestii przytoczmy wypowiedź Ks. W. Kwiatkowskiego:

„Nazwa *apologetyka* (od greckiego *apologeomai* — zaprzeczyć, bronić się, usprawiedliwić się) nie wyraża charakteru samych badań, lecz wskazuje raczej na ich przedmiot zasadniczy i jest w użyciu w literaturze religioznawczej od końca XVIII w. Stąd powstają definicje, które określają apologetykę chrześcijańską jako systematyczny i krytyczny wykład samoobrony chrystianizmu zarówno w jego formie najstarszej, czyli katolickiej, jak i późniejszej: prawosławnej lub też protestanckiej... Zadanie to pełniła i pełni nadal apologetyka, która jako nauka o podstawach wiary lub dogmatu katolickiego, występowała już od samego początku pod nazwą teologii fundamentalnej. Która z tych nazw jest dla

naszych badań bardziej właściwa — trudno na to odpowiedzieć, ponieważ upatrywanie związku między pochodzeniem wyrazu a nazwą nauk bywa nieraz bardzo zawodne i raczej przyciemnia jasność pojęcia przedmiotu właściwego tak a tak nazwanej nauki... I istotnie nazwa *apologetyka* nie wyraża właściwie przedmiotu nauki, do której się odnosi, lecz raczej jej funkcję i w dodatku dalekorzadną, a jeszcze mniej jest odpowiednia nazwa *teologia fundamentalna*, ponieważ może nasunąć przypuszczenie, że nauka, którą zamierzamy w ten sposób określić była i jest nauką teologiczną i jest tylko funkcją teologii”.¹³⁹

Wydaje się, że zagadnienie nasze nie dotyczy samej nazwy, ale wiąże się bezpośrednio z samą koncepcją apologetyki jako nauki. Teologią fundamentalną będą ją nazywać wszyscy ci, którzy za wszelką cenę chcą ratować jej teologiczne oblicze, traktując ją bądź jako część teologii, tzn. jako jeden ze szczegółowych traktatów, lub zespół wielu szczegółowych traktatów wyjętych z programu teologii, bądź też jako jej funkcję obronną i uzasadniającą tę rzeczywistość, którą zajmuje się teologia.¹⁴⁰ I przeciwnie, zwolennicy apologetyki ściśle naukowej będą się od tej nazwy odżegnywać.¹⁴¹

III. WNIOSKI

Mimo istotnej odrębności apologetyka pozostaje w ścisłych związkach z teologią. Precyzując te związki należy odróżnić płaszczyznę praktyczno-dydaktyczną i płaszczyznę teoretyczno-epistemologiczną. W płaszczyźnie praktyczno-dydaktycznej apologetyka należy do zespołu nauk teologicznych, a więc np. jej właściwe miejsce jest w ramach wydziału teologii. W płaszczyźnie zaś teoretyczno-epistemologicznej związki te wyrażają się:

odnośnie zasady poznania — w tym, że treść objawienia stanowi konieczną informację (do sprawdzenia) w badaniach apologetycznych;

odnośnie przedmiotu — w tym, że wiarogodność objawienia, będąca przedmiotem właściwym apologetyki jest cechą prawd objawionych, stanowiących przedmiot teologii;

odnośnie zaś metodologicznych związków — w tym, że apologetyka pośrednio dowodzi założeń teologii dogmatycznej, o ile wykazuje obiektywny charakter chrześcijańskiego objawienia i z tego względu stanowi logiczną, pośrednią, zewnętrzną podstawę dla teologii.

¹³⁹ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 37—38.

¹⁴⁰ Por. Y. Congar: jw. s. 184.

¹⁴¹ Należą do nich przede wszystkim przedstawiciele warszawskiej szkoły apologetycznej.