

KS. STANISŁAW GRZECHOWIAK

SEMEJOLOGICZNA KONCEPCJA WIAROGODNOŚCI I APOLOGETYKI W UJĘCIU E. MASURE'A

Rozpoczęty na przełomie XIX i XX w. proces naukowego usamodzielniania apologetyki w odrębną dziedzinę wiedzy można uważać za zakończony w momencie, gdy Gardeil określił jej przedmiot formalny. Miała nim być racjonalna wiarogodność dogmatu chrześcijańskiego¹. Przy tym w rozumieniu wspomnianego autora ta wiarogodność miała mieć charakter wybitnie intelektualistyczny, ponieważ miała stanowić wynik dowodów spekulatywnych, w których krytycznym przeprowadzaniu decydującą i wyłączną rolę miał odgrywać rozum. Dalej — ta wiarogodność, jako abstrahująca od treści poszczególnych dogmatów, miała być zewnętrzna, a nadto obiektywna, bo oparta tylko o zewnętrzne kryteria objawienia.

Patrząc z dzisiejszej perspektywy na ten fakt ścisłego powiązania apologetyki z wiarogodnością, można powiedzieć, że do jej naukowej struktury Gardeil włączył element, który pozostał już w niej na stałe. Choćbowiem na przestrzeni minionego czasu nieraz modyfikowano wprawdzie samo ujęcie wiarogodności, to jednak jej samej — jako celu i kąta widzenia, pod którym apologetyka ma badać rzeczywistość chrześcijaństwa — nikt nie kwestionował.

Wiadomo, że ten niewątpliwy krok naprzód, którego dokonał Gardeil, nie przyniósł jeszcze jakiegoś definitywnego rozwiązania w problematyce metodologicznej apologetyki naukowej. Stanowił jedynie bardzo zasadniczy etap. Ryzykując pewne uproszczenie można powiedzieć, że od niego nastąpiło zawężenie dalszej dyskusji w kierunku bardziej precyzyjnego określenia wiarogodności i konsekwentnie do tego — oznaczenia charakteru samej apologetyki. Uznając bowiem intelektualistyczną koncepcję wiarogodności za zbyt jednostronną, zmierza się do uzupełnienia jej o elementy możliwe do zaakceptowania, na jakie — znowu też zbyt

¹ *La Crédibilité et l'Apologétique*. Éd. 2. Paris 1912 s. 212. Pierwsze wydanie — dla mnie niedostępne — ukazało się w r. 1908.

skrajnie — wskazywała tzw. apologetyka nowa, subiektywna. Można zatem mówić o dowartościowaniu w tej dyskusji intelektualistycznego ujęcia wiarygodności o momenty natury subiektywno-osobowej i nadprzyrodzonej.

Trzeba tu podkreślić, iż jedną z zasadniczych przyczyn podejmowania prób modyfikacji tomistycznej koncepcji wiarygodności opracowanej przez Gardeila był coraz intensywniej rozwijający się w teologii XX w. ruch biblijny i patrystyczny. On to, rzucając nowe światło na wiele zagadnień szczegółowych, zmierzał do rewidowania dotychczasowych na nie poglądów i jednocześnie dawał mocną podstawę ujęciom nowym, bardziej adekwatnym do doktryny zawartej w Piśmie św. i w nauczaniu Ojców Kościoła ².

Ten znamieny we współczesnej teologii zwrot ku Biblii i patrystyce zaznaczył się w apologetyce między innymi rewizją dotychczasowych poglądów na cuda jako motywy wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Okazało się bowiem, że pierwotne dla nich jest pojęcie znaku, a dopiero wtórne, wypracowane przez teologię — zwłaszcza w jej zmaganiach z racjonalizmem — pojęcie cudu jako dowodu.

Właśnie takie ustawienie sprawy stało się okazją dla E. Masure'a do dostrzeżenia w wiarygodności jej aspektu semejologicznego ³, jako bardziej niż czysto intelektualistyczny, odpowiadającego rzeczywistości stanowi rzeczy. Toteż ten profesor apologetyki z Lille łączył z nową koncepcją wiarygodności nadzieje na większą skuteczność wywodu apologetycznego, chociażby z tego powodu, że samo poznawanie przez znak, jako najpowszechniejsza i najbardziej stosowna dla człowieka forma poznania w pełni będzie miała zastosowanie również w odniesieniu do poznania wiarygodności objawienia chrześcijańskiego. Poza tym takie ujmowanie problematyki było bardziej religijne, bardziej liczyło się z konkretną naturą ludzką, a nadto — w odniesieniu do zagadnień metodologicznych apologetyki — ukazywało szanse rozwiązania w sposób poprawniejszy niż dotąd problemu scalenia jej dwu nurtów — obiektywnego z subiektywnym.

Traktując zatem cud jako znak poznawalności objawienia, Masure

² Zob. np. H. U. Balthasar. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Wien 1956 s. 164; R. Aubert. *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*. Paris 1954.

³ E. Masure zawarł swe tezy głównie w następujących publikacjach: *La grand' route apologétique*. Éd. 3. Paris 1938; *Le Signe*. Paris 1953; *Le miracle comme signe*. „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” T.43:1959 s. 273-282. Nadto wspomniany autor opublikował w „Revue Apologétique” 1934 T.58 i 59 — serię artykułów na temat swego ujęcia apologetyki, które — aczkolwiek w tej formie dla mnie niedostępne — treściowo powtórzone są w pracy *La grand'route apologétique*.

konsekwentnie do tej tezy, a inaczej niż dotąd, ujmuje całą związaną z tym problematykę teoriopoznawczą. Dotąd bowiem ogół teologów, odwołując się w wykazywaniu rozumności wiary do cudów, traktował je — zdaniem Masure'a — błędnie, jako przesłanki mniejsze w rozumowaniu dedukcyjnym. Tymczasem, według apologety francuskiego, cud jest przede wszystkim znakiem, a jako taki jest elementem indukcyjnej drogi poznania, do której należy poznawanie przez znaki.

Dla jaśniejszego zrozumienia całej koncepcji Masure'a trzeba omówić najpierw jego poglądy na temat procesu poznawania przez znak, następnie jego koncepcję cudu jako znaku poznawalności objawienia i w końcu dopiero opartą o te założenia jego wizję „apologetyki znaku”

1. TEORIA POZNAWANIA PRZEZ ZNAK

Skoro cuda jako uzasadniające wiarogodność objawienia i tym samym rozumność wiary należy ujmować w kategorii znaku i skoro posiadanie wiary Masure uzależnia od nadprzyrodzonego zrozumienia tych znaków Bożych, to trzeba wpierw ukazać proces poznawania przez znak jako drogę wiodącą do tego zrozumienia. I dlatego właśnie profesor z Lille zajmuje się szerzej na płaszczyźnie teoriopoznawczej analizą samego pojęcia znaku, roli poznającego podmiotu w jego zrozumieniu i wreszcie indukcją jako metodą właściwą dla tego rodzaju poznania.

Wychodząc z proponowanego przez siebie określenia znaku jako dwupłaszczyznowej rzeczywistości, której strona widzialna służy do ukazania jej płaszczyzny niewidzialnej⁴, Masure podkreśla, że podstawa funkcji noetycznej znaku tkwi w nierozzerwalnej łączności między obydwoma płaszczyznami, wskutek czego znak przedstawia się umysłowi ludzkiemu jako zwarta całość. Dzięki temu podmiot, stwierdzając zaistnienie znaku przez dostrzeżenie jego widzialnego składnika, właśnie na podstawie tej łączności, rozpoznaje zaraz jego niewidzialny element, czyli znaczenie⁵.

⁴ „Un signe est une réalité qui subsiste sur deux plans, par exemple celui de la chair et celui de l'esprit, et dont la partie visible sert de symbole à la partie invisible” (*La grand'route* s. 33 n.; 64). Nieco szersze określenie wskazujące na to, że struktura znaku jest adekwatna do struktury człowieka, podaje autor w innym dziele: „[...] le signe est un acte ou un geste du composé humain, de l'animal raisonnable, — formé comme celui-ci de deux valeurs, charnelle et spirituelle, indissolublement unies entre elles, bien que de qualités différentes, l'une étant supérieure à l'autre en perfection, mais les deux si étroitement conjointes, qu'elles ne font, qu'elles ne sont, qu'un seul et même être. Tel est l'homme, tel est son geste, tel sera le signe” (*Le Signe* s. 5).

⁵ Zob. na ten temat: *Le Signe* s. 16; *La grand'route* s. 41.

W ten sposób z okazywanych znaków życzliwości poznajemy dobroć drugiego człowieka, widok dymu wskazuje na obecność ognia, odczuwany ból sygnalizuje schorzenie.

Wynika z tego, że poznanie przez znak może się urzeczywistnić jedynie w tym przypadku, jeżeli zaistnieniu znaku ze strony podmiotu towarzyszy jakiś stopień zrozumienia jego znaczenia. Tylko wtedy bowiem coś mówi czerwone światło na skrzyżowaniu ulic, gdy człowiek uprzednio wie albo co ono znaczy, albo też, że coś w ogóle oznacza, że po prostu ma związek z ruchem ulicznym. Zaistnienie znaku czy też znajomość znaczenia brane zupełnie oddzielnie są w poznaniu tak nieprzydatne, jak klucz bez zamka lub zamek bez klucza ⁶.

W tej metodzie poznania trzeba jeszcze pamiętać, że znak nie stanowi dowodu, który narzucałby się człowiekowi wprost z całą wyrazistością swej wymowy argumentacyjnej. Wręcz przeciwnie — w aspekcie jego funkcji noetycznej znak należy traktować raczej jako wskazówkę w określonym kierunku, poszlakę na rzecz danej prawdy czy wreszcie jakiś trop naprowadzający na prawdziwość pewnej hipotezy lub domysłu. Stąd znak raczej coś sugeruje, niż z oczywistością dowodzi, skoro umysł musi najpierw uchwycić sam znak, a dopiero na tej podstawie może wyjść niejako poza jego rzeczywistość, szukając wskazywanej prawdy, czyli znaczenia znaku ⁷.

W tym szukaniu znaczenia czynną rolę odgrywa poznający podmiot. Dlatego do jego skuteczności podmiot ten koniecznie potrzebuje pewnej postawy. Już sam charakter znaku jako narzędzia poznania determinuje jej zasadniczy rys: uważne wyczulenie na dostrzeganie znaków, co w odniesieniu do poznania religijnego nabiera dalszej specyfikacji do wrażliwości na sprawy ducha ⁸. Zadanie podmiotu jednak nie ogranicza się tylko do dostrzeżenia znaku. Do niego bowiem należy odkrycie jego znaczenia, czyli właściwa interpretacja znaku. W tej pracy w grę wchodzi przede wszystkim intelektualna aktywność podmiotu wraz z uprzednio zdobytym doświadczeniem i jakąś przynajmniej wiedzą o znaczeniu danego znaku. W sumie idzie tu o zestawienie z zaobserwowanym faktem empirycznym całego intelektualnego i duchowego bogactwa podmiotu, co prowadzi do odkrycia właściwego znaczenia tego faktu.

⁶ *Le Signe* s. 16; *La grand'route* s. 24 i 126 n.

⁷ „Un signe, ce n'est pas une preuve qui se montre à découvert; c'est un indice, une trace légère, quelque chose d'imperceptible à l'esprit inattentif” (*Le Signe* s. 148). „Un signe suggère plus qu'il ne montre; il ne cache pas moins qu'il ne révèle; il manifeste quelque chose d'autre et de plus que lui-même. Il demande à être saisi par un esprit qui le dépasse pour chercher au delà du signe ce que celui-ci laisse pressentir” (tamże).

⁸ *La grand'route* s. 61.

Rzecz jasna, że podmiot działa tu jako całość. Stąd komponentami jego wyposażenia duchowego będą nie tylko same czynniki intelektualne. Muszą tu nadto być uwzględniane te wszystkie elementy danej osobowości, które pozwalają podmiotowi na najpełniejsze podejście do całej rzeczywistości znaku. Chodzi zatem o całe bogactwo duchowe podmiotu i to zarówno na płaszczyźnie intelektualnej (wiedza, doświadczenie, zdolność wnikliwej obserwacji), moralnej, jak i uczuciowej⁹. Ponieważ zaś pełna skuteczność tej właśnie metody poznania zależy od udziału podmiotu, przeto jego zaangażowanie się stanowi jeden z zasadniczych jej elementów. Jednakże ten fakt wcale nie przesądza o jej subiektywnym wyłącznie charakterze oraz nie zniekształca poznania, lecz tylko umożliwia jego przebieg, podobnie jak światło umożliwia poruszanie się po drodze¹⁰.

Między dwoma składnikami metody znaku — znakiem a bogactwem podmiotu warunkującym poprawne rozszyfrowanie jego znaczenia zachodzi zwykle stosunek odwrotnie proporcjonalny, gdy chodzi o aspekt ich natężenia. Znak bowiem bardzo subtelny i nie rzucający się w oczy swoją stroną empiryczną, jeżeli ma stanowić skuteczny środek poznania, wymaga koniecznie większego bogactwa duchowego i aktywności intelektualnej podmiotu. Natomiast znak bardzo wyraźny, o mocnym akcencie empirycznym, potrzebuje ze strony podmiotu mniejszej aktywności i wiedzy do poprawnego jego odczytania, czyli do zrozumienia jego znaczenia¹¹.

Już z powyższych uwag wynika, że jedną z cech charakterystycznych poznania przez znak jest jego rys indywidualny. Skoro bowiem istotną rolę w tym poznaniu odgrywa podmiot z całym swoim bogactwem duchowym, to na pewno proces poznania, w ślad za uwarunkowaniami podmiotu, jest zawsze różny. To sprawia, że poznanie przez znak jest konkretne i osobowe, nie statyczne, lecz dynamiczne. Płyne stąd ważny wniosek dla jego pewności. Aczkolwiek bowiem metoda poznania przez znak prowadzi do pewności, a nawet nieraz może osiągnąć oczywistość bliską nieomyślności, to jednak czasem zdobyta tą drogą pewność może być niekomunikatywna przynajmniej tak długo, aż inne podmioty nie zetkną się z takimi samymi znakami. Przyczyną tego jest fakt, że do określonego znaku w tej metodzie przykłada się niejako całe bogactwo

⁹ „L'amour, la haine, les passions bonnes ou mauvaises en surexcitant l'activité intellectuelle du sujet, dépistent les signes les plus insignifiants et leur arrachent en quelque sorte leur signification [...]” (tamże s. 121).

¹⁰ „La richesse mentale, l'attitude, le regard de l'esprit sont [...] essentiels à la réussite! Il faut donc prendre possession du signe d'une certaine manière pour voir qu'il est un signe, quel signe il est et de laquelle signification (tamże s. 163).

¹¹ *Le Signe* s. 121 n., 151.

duchowe danego podmiotu, które z kolei może zawierać nieprzekazywalne elementy natury moralnej czy uczuciowej współpracujące w zdobyciu tej pewności¹².

Oprócz tego poznawanie przez znak jest powszechne w tym sensie, że jest w użyciu codziennym, i to zarówno u ludzi prostych, jak i wykształconych¹³. Ten fakt zdaje się przemawiać za większą odpowiednością właśnie tej drogi poznania dla człowieka. Zresztą poznanie przez znak i dlatego wydaje się najodpowiedniejsze dla człowieka, że jest oparte na dualizmie widocznym zarówno w strukturze człowieka, jak i w strukturze znaku¹⁴.

Wreszcie — poznanie przez znak stanowi metodę właściwą wspólności, a więc również metodę poznania w Kościele. Masure bowiem wyraźnie mówi o tym, że wartość noetyczna i upewnijająca znaku wzrasta w miarę, jak posługuje się nim, jako narzędziem poznania, więcej osób. Przez częstsze bowiem posługiwanie się znakiem bardziej precyzuje się i upewnia osiągnięte przez niego poznanie¹⁵.

Mając na uwadze dwie drogi docierania do prawdy — dedukcyjną i indukcyjną, poznanie przez znak jako wychodzące z konkretnego faktu trzeba zaszeregować do tej ostatniej. Indukcja bowiem, zdaniem Masure'a, stanowi najpewniejsze zastosowanie metody znaku¹⁶. Może ona dokonywać się dwukierunkowo: wychodzić z dostrzeżonego znaku i prowadzić do jego znaczenia lub też wychodzić od jakiejś hipotezy (znaczenie) i szukać dla niej znaku-dowodu. Obydwie drogi znajdują równie częste zastosowanie czy to w życiu codziennym, czy w poznaniu religijnym. Warto tu dodać, że Masure dość szeroko omawia sprawę poznania indukcyjnego, wyraźnie je preferując w stosunku do dedukcji zarówno na płaszczyźnie ogólnej teorii poznania, jak i w poznaniu religijnym.

¹² *La grand'route* s. 39.

¹³ *Le Signe* s. 119; *La grand'route* s. 34 i 36.

¹⁴ *La grand'route* s. 71, 117.

¹⁵ *Le Signe* s. 127; *La grand'route* s. 37 n.

¹⁶ „[...] l'induction, l'une des formes les plus fécondes du raisonnement humain, et l'une des applications les plus certaines de la méthode du signe” (*Le Signe* s. 117). Warto jednocześnie tu dodać, że całą problematykę poznania przez znak szeroko rozpracował G. de Broglie. W *La grand'route apologétique* Masure odwołuje się do wyników jego badań w tym względzie, zanaczając jednak, że jeszcze nie zostały opublikowane. Autor znał je zapewne albo z wykładów, albo też ze skryptów. Po wojnie de Broglie wydał w formie skryptu dla studentów: *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi* (2 części. Institut Catholique de Paris. B.m.r.) Trzeci rozdział pierwszej części („De la connaissance par signes” s. 74-122), poświęcony jest właśnie poznaniu przez znaki. W aspekcie znaku traktuje też de Broglie poznanie wiarogodności objawienia w swej pracy: *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*. Paris 1964.

Teraz dopiero — w świetle powyższych wywodów Masure'a — można omówić jego koncepcję cudu jako znaku umożliwiającego poznanie wiarogodności objawienia.

2. CUD ZNAKIEM POZNAWALNOŚCI OBJAWIENIA

Po przedstawieniu ogólnej problematyki dotyczącej poznania przez znaki dochodzimy teraz do istotnej dla Masure'a kwestii: poznawalności objawienia przez cud, w założeniu, że traktuje się go jako znak rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Zdaniem Masure'a bowiem należy stanowczo zarzucić panującą dość powszechnie w apologetyce dotychczasową naturalistyczną koncepcję cudu, która wyrosła w miarę wzrastania w czasach nowożytnych racjonalistycznej krytyki cudu. Zdawało się wówczas apologetom, że im mocniej cud jako dowód objawienia zostanie osadzony w porządku naturalnym, tym też większa będzie jego wartość motywacyjna¹⁷. Dlatego, choć nadal uważano go za fakt nadzwyczajny, to jednak jedynie za fakt z porządku natury, który nie zawiera sam w sobie nadprzyrodzoności i uzasadnia z zewnątrz objawienie, nie stanowiąc jego istotnej części. Widziano w nim bowiem tylko dowód na wiarogodność prawd objawionych, obcy jednak samym prawdom, odrębny i oddzielony od nich¹⁸.

Z takiego poglądu na cud zrodziło się również krytykowane przez Masure'a jego określanie jako naruszenie praw natury. Autor wyraźnie zaznacza, że pochodzi ono od racjonalistów takich, jak np. Hume i Rousseau, a jeśli nawet było przyjęte w teologii, to tylko dlatego, że na ten teren przenieśli je popularyzatorzy. Dalej jednak nie można się tą definicją posługiwać, bo nie jest ona poprawna ani teologicznie (w cudzie w grę wchodzi wynoszące byt działanie Stwórcy, a nie naruszenie praw natury), ani filozoficznie (nie określa cudu przez najbliższy rodzaj i różnicę gatunkową), a ponadto jest niejasna z uwagi na dyskusyjny problem praw natury. Zdaniem Masure'a cudu nie da się zdefiniować w porządku czysto naturalnym¹⁹. Więcej nawet — apologeta z Lille sądzi, iż dotychczasowe ujmowanie go jako faktu naturalnego podpadającego pod zmysły i faktu, który narusza prawa natury, oznacza zaprzeczenie jego istoty i konsekwentnie zagubienie możliwości zrozumienia tego, co on oznacza²⁰.

¹⁷ *La grand'route* s. 64, 91 n.

¹⁸ Tamże s. 104 przyp. 1; Masure w takiej koncepcji cudu widzi owoc kartezjanizmu i osądza ją jako: „[...] conception bizarre contre laquelle proteste le quatrième Evangile [...]”, sprzeczną także z Tradycją, głównie z poglądami św. Augustyna (tamże s. 82).

¹⁹ Tamże s. 64 przyp. 1, s. 43 przyp. 1 i s. 25. ²⁰ Tamże s. 41.

Toteż Masure mocno podkreśla, iż cud nie narusza praw natury, nie psuje jej, lecz ją wynosi jakoby na wyższy poziom istnienia i działania ²¹. Akcentując zaś całkowitą transcendencję cudu w stosunku do prawd natury, każe jednocześnie widzieć w nim znak ²².

Masure wyraźnie zaznacza, że takie postawienie sprawy jest konieczne dla przywrócenia cudowi jego pełnej siły dowodowej. Jest to jednocześnie ujęcie i z tego powodu najwłaściwsze, że jest w pełni biblijne. Jako takie zaś posiada również mocne oparcie w Tradycji ²³.

Trzeba zatem widzieć w cudzie, podobnie jak w każdym znaku, ową rzeczywistość złożoną z podwójnego, widzialnego i niewidzialnego elementu. Innymi słowy, dostrzeganie tylko jego empirycznego elementu bez równoczesnego odczytywania jego znaczenia pozostaje bez wartości i jakiegokolwiek skuteczności apologetycznej, co można stwierdzić w przypadkach zetknięcia się niewierzących z cudami. Z tego ostatniego stwierdzenia nie wynika oczywiście, że trzeba mieć koniecznie wiarę, aby cud mógł na kimś wywrzeć pełną skuteczność apologetyczną. Skoro bowiem ma to być znak prowadzący do wiary, mielibyśmy w takim stawianiu sprawy błędne koło. Do właściwego rozpoznania znaczenia cudu jednak nie może dojść, jeśli ktoś a limine odrzuca już samą możliwość jakiegóż transcendencji lub ewentualność istnienia wyższej płaszczyzny dobroci i miłości ²⁴.

Cud stanowi znak szczególnego rodzaju. Łączy on bowiem w sobie element naturalny i nadprzyrodzony. Dlatego właśnie, że jest znakiem, stosują się doń wyłożone uprzednio ogólne założenia teorii poznania przez znak, jeśli ma doprowadzić do poznania nadprzyrodzoności. Rzecz zrozumiała, że specyfika tego znaku narzuca pewne modyfikacje samemu procesowi poznania przezeń nadprzyrodzoności.

²¹ „Au lieu de parler du miracle comme dérogeant aux lois de la nature, on ferait mieux de dire qu'il est transcendant à la nature [...] Le miracle exalte la nature; il ne la dérange pas” (tamże s. 51).

²² „Tout en constatant sa transcendance par rapport aux lois naturelles, il faut en même temps le prendre comme un signe, [...] comme une preuve de l'amour de Dieu que pour finir il nous signifie” (tamże s. 42). — „Le miracle doit absolument être traité comme un signe, c'est-à-dire comme une réalité composée d'un double élément, l'un visible, l'autre invisible” (tamże s. 72). Warto tu dodać, że Masure w przypisie do powyższego tekstu cytuje następujący fragment *Sumy teologicznej* (II/II q. 178 a. 1 ad 3), wskazując iż koncepcja cudu-znaku nie była św. Tomaszowi obca: „In miraculis duo possunt attendi: unum quidem est id, quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturae, et secundum hoc miracula dicunt virtutes. Aliud est id, propter quod miracula fiunt scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: et secundum hoc communiter dicunt signa”.

²³ *Le Signe* s. 148 i 150; *La grand'route* s. 64.

²⁴ Tamże, s. 72.

Przede wszystkim trzeba tu podkreślić, że wbrew dosyć rozpowszechnionemu pogładowi, zdaniem Masure'a, cud w apologetyce nie ma na celu dowodzenia istnienia Boga. Ma on tylko wykazać istnienie porządku nadprzyrodzonego komuś, kto na podstawie racji rozumowych o istnieniu Boga jest już przekonany. Innymi słowy: komuś, kto zna już Boga filozofii, cud ma pokazać Boga objawienia. Masure dodaje, że jeżeli cud dowodzi także tej prawdy o istnieniu Boga, to nie tyle jako cud, lecz jako fakt przygodny. Nad innymi zwyczajnymi faktami przygodnymi ma on jedynie tę przewagę, że jako cudowny swą nadzwyczajnością bardziej skupia na sobie uwagę²⁵.

W wykazywaniu zaś istnienia porządku nadprzyrodzonego tylko pod tym warunkiem cud jest albo stanie się znakiem-dowodem, jeżeli podmiot zrozumie jego znaczenie. Innymi słowy, do zrozumienia cudu jako dowodu nie starczy dostrzeżenie jego strony empirycznej, lecz jednocześnie konieczne jest odkrycie wewnętrznej wartości zaobserwowanego zjawiska, tej wartości, która leży na innej niż empiryczna płaszczyźnie. To odkrycie zaś może nastąpić tylko wtedy, gdy człowiek zestawia z dostrzeżeniem cudu-znaku posiadaną już choćby w jakiejś najbardziej ogólnej formie ideę nadprzyrodzoności. Może to być tylko nieokreślone pragnienie czegoś, co przewyższa naturę, lub też nadzieja czy jakiś wewnętrzny niepokój za czymś wyższym. Dla poznania zatem przez cud ważniejsze jest zrozumienie jego znaczenia niż uchwycenie całej jego zewnętrznej zjawiskowości, bo ono bez tego zrozumienia nic by człowiekowi nie mówiło²⁶.

Ze względu na fakt, że cud stanowi wejście świata nadprzyrodzonego w zakres natury, jest dla Masure'a rzeczą oczywistą, że pełne jego poznanie i zrozumienie może nastąpić tylko przy udziale łaski²⁷. W tym między innymi tkwi owa specyfika poznania przez cud-znak w odróżnieniu od poznawania przez znak na płaszczyźnie pozareligijnej.

Oprócz łaski do zrozumienia cudu jako znaku nadprzyrodzoności człowiek potrzebuje również określonej postawy. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi tu o swego rodzaju wyczerpanie na sprawy ducha, wyczerpanie, które pozwoli łatwo dopatrywać się znaków Bożych w otaczającym człowieka świecie czy w Kościele. Konsekwencją takiego usposobienia łatwo może już być wiara²⁸.

²⁵ *Le miracle comme signe* s. 274 n.; *Le Signe* s. 152; *La grand'route* s. 71, przyp. 1.

²⁶ *Le miracle comme signe* s. 274-277; *Le grand'route* s. 74 i 87; *Le Signe* s. 151.

²⁷ *La grand'route* s. 87 n.

²⁸ Tamże s. 61.

W tej intelektualno-moralnej postawie podmiotu, stykającego się z cudem czy jakimkolwiek innym znakiem Bożym, Masure mocno akcentuje znamienne rolę miłości. Za jej potrzebą, według autora, mają przemawiać dwie racje. Pierwsza z nich to ta, że miłość ułatwia nieomyślne rozpoznanie znaku, czyli właściwe zinterpretowanie jego znaczenia. Masure na poparcie tej tezy przytacza przykład: matka po głosie poznaje swe dziecko i odwrotnie — dziecko matkę w sposób bardziej niezawodny niż osoby tylko sobie znajome. Druga natomiast wynika z potrzeby istnienia jakiejś wspólnej płaszczyzny między podmiotem a przedmiotem w procesie poznawania. Skoro bowiem w poznaniu przez cud nie tyle chodzi o stwierdzenie, czy w ogóle Bóg istnieje, ile raczej i pierwszorzędnie o potwierdzenie istnienia obok porządku stworzenia także porządku nadprzyrodzonego, czyli porządku miłości, konsekwentniej — o potwierdzenie miłości Boga do ludzi, i skoro cuda są właśnie objawem tej miłości, więcej — konkretnym okazaniem człowiekowi przez Boga Jego miłości, to — aby je tak zrozumieć — człowiek sam musi być na miłość wrażliwy, czyli w jakimś sensie — choćby tylko jako pragnienie — musi ją mieć w swojej postawie²⁹.

Gdy mowa o koniecznej postawie do zrozumienia znaków Bożych, trzeba tu jeszcze odwołać się do postawionej przez Masure'a w teorii poznawania przez znak zasady o odwrotnie proporcjonalnej zależności między intensywnością, czy lepiej — wyrazistością znaku, a całkowitym intelektualno-moralnym wyposażeniem podmiotu. Tutaj zachowuje ona pełny swój walor. Dlatego Masure twierdzi, iż człowiek prosty, mniej wyrobiony duchowo, potrzebuje cudu-znaku bardziej uderzającego swą zewnętrzną zjawiskowością, aby w nim dojrzał przejaw świata wyższych wartości. Natomiast człowiek o bogatej duchowości łatwo będzie interpretował w tym sensie jakieś zdarzenie niezwykle, chociażby nawet o bardzo dyskretnej stronie zjawiskowej, byleby tylko miał zdolność zaobserwowania go i jednocześnie nie zachodziły jakieś przeszkody natury moralnej czy religijnej do takiej właśnie interpretacji.

Tym, jak sądzi francuski apologeta, łatwo można wyjaśnić z jednej strony niewiarę nawet tych, którzy byli naoczными świadkami cudu — nie mieli bowiem koniecznych do uchwycenia jego znaczenia dyspozycji, z drugiej zaś — rzucającą się w oczy stosunkowo dużą różnorodność motywów nawróceń. Po prostu jedni i drudzy mają dostęp do zjawiskowej strony znaku z tym, że jedni na niej poprzestają, drudzy natomiast z niej odczytują jego stronę niewidzialną i dochodzą do zrozumienia znaczenia znaku. To zrozumienie zaś, w tym wypadku konieczne nadprzyrodzone, z punktu widzenia apologetycznego — zdaniem Masure'a — jest

²⁹ Tamże s. 51 i 104.

równoznaczne z posiadaniem wiary, chociaż nie musi dotyczyć tego samego znaku, którego właściwe pojęcie rodzi wiarę u kogoś drugiego³⁰.

Reasumując można powiedzieć, iż cud jest wtedy znakiem poznawalności objawienia, jeżeli człowiek dostrzegając go i zestawiając z całym swym wyposażeniem duchowym jednocześnie „odczyta” jego znaczenie: dostrzeże manifestującą się w jego zjawiskowości nadprzyrodzoność.

Na zakończenie jeszcze jedno — ważne dla koncepcji „apologetyki znaku” — spostrzeżenie. Masure zaznacza mianowicie, że chociaż wśród wszystkich argumentów uzasadniających wiarogodność objawienia argument z cudu stanowi najbardziej popularną i najłatwiej dostępną formę motywacji, to jednak jeśli cud traktuje się w apologetyce jako znak, wówczas na płaszczyźnie sposobu dowodzenia nie widać wyraźnej różnicy między nim a wszystkimi pozostałymi „dowodami” prawdziwości chrystianizmu, jakie wyliczają apologetyci. Metoda bowiem wykorzystania każdego z tych argumentów będzie zawsze ta sama. Złożą się na nią dostrzeżenie faktu i zrozumienie jego znaczenia, które nastąpią na drodze indukcyjnej, a ponieważ chodzi o porządek nadprzyrodzony, dokona się to pod wpływem łaski³¹. Stąd, mimo iż takie znaki, jak cuda i prorocтва są najbardziej przystosowanymi dla potrzeb ogółu ludzi motywami wiarogodności, to jednak można mówić o faktycznej różnorodności dowodów prawdziwości chrystianizmu, która wykracza daleko poza ścisłe ramy powyższych. A zatem obok cudu równie wartościowy może się okazać dla kogoś jako znak argument taki np., jak uczciwe życie kapłana, które zwłaszcza dla ludzi prostych stanowi nieraz jedyny, ale niemniej solidny i obiektywny motyw wiarogodności objawienia³². Całą tę różnorodność owych motywów może, zdaniem Masure'a, wykorzystywać proponowana przezeń „apologetyka znaku”, którą teraz wypada omówić.

3. APOLOGETYKA ZNAKU

Twórca semejologicznej koncepcji cudu, Masure, nie poprzestał tylko na zmodyfikowaniu tradycyjnego ujęcia tego tak istotnego elementu apo-

³⁰ „Ainsi avoir la foi, c'est, du point de vue apologétique ou dialectique, avoir l'intelligence sumaturelle des signes divins” (tamże s. 51). „[...] nous croyons à la révélation parce que nous en avons vu et compris les signes, et dans ce sens la foi est certaine” (tamże s. 60).

³¹ „Ainsi comprise, la preuve par le miracle ne se distingue pas essentiellement des autres arguments apologétiques, par exemple de celui qui utilise la sainteté du fondateur ou de la doctrine. Elle a seulement l'avantage, en utilisant les faits physiques, et corporels, d'être, comme l'enseigne Pie X, à la portée de tous les esprits” (tamże s. 117).

³² Tamże, s. 109 n.

logii chrześcijaństwa. Posunął się dalej, dając zarys nowej i opartej o tę koncepcję struktury apologetyki, którą w serii artykułów opublikowanych w roku 1934 w „Revue Apologétique” nazwał „apologetyką znaku”

Podobnie jak Gardeil, który chcąc rozwiązać problematykę odrębności naukowej apologetyki, gruntownie przestudiował zagadnienie wiarogodności, Measure, kierując się tą samą intencją, wypracował nowe podejście do cudu, aby mieć podstawę do nadania jednolitości strukturze apologetyki. Z tego bowiem, co pisze we wstępie do *La grand'route apologétique* jasno wynika, że kluczowym problemem, kwestią, która była dlań pobudką do prac w tym kierunku, był fakt istnienia w ówczesnej apologetyce dwu dróg, które miałyby prowadzić człowieka do wiary. Chodziło oczywiście o tzw. apologetykę tradycyjną, obiektywną i nową — subiektywną. Pragnieniem Measure'a było znaleźć jakąś zasadę, która pozwoliłaby na stworzenie z nich jednolitej struktury argumentacyjnej, jakiejś jednej apologetyki, która byłaby zgodna z tradycją, a jednocześnie adekwatna do wymagań myśli współczesnej oraz zawsze, w każdej epoce, przydatna ³³.

Przy tym trzeba zaznaczyć, że nie tyle sam fakt dotychczasowej dwoistości apologetyki niepokoił profesora z Lille, ile raczej to, że zarówno stosowane oddzielnie, jak i łącznie, obydwie drogi prowadzenia do wiary napotykały na znaczne trudności w osiągnięciu celu. Były po prostu apologetycznie nieskuteczne ³⁴.

Wobec takiej sytuacji Measure uważa, że jedyna możliwość ujednolicenia struktury argumentacji apologetycznej i w ślad za tym przywrócenia jej skuteczności leży w zastosowaniu tradycyjnej nauki o znaku w odniesieniu do wszystkich argumentów apologetycznych, zwłaszcza zaś do esencjalnego motywu wiarogodności, jakim jest cud ³⁵. Może istnieć bowiem tylko jedna, jedyna droga dla apologetyki — ta, która prowadzi do wiary przez zrozumienie znaków Bożych, wśród których cud jak zawsze w apologii chrześcijaństwa, zajmuje poczesne miejsce ³⁶. Apologetyka zatem musi być nauką o percepcji znaków Bożych ³⁷.

³³ Tamże s. 5.

³⁴ Częściowej przyczyny tego stanu rzeczy apologeta francuski dopatruje się w konsekwencjach zastosowania do rzeczywistości religijnej zupełnie jej obcych i w tej materii niekompetentnych metod rozumowania kartezjańskiego (tamże s. 5n.).

³⁵ Measure stwierdza przy tym, że fundamentalne założenia doktryny o znaku i apologetyki znaku znajdują się już u św. Augustyna. W jego *De fide rerum quae non videntur* bowiem: „[...] se trouve résumée toute la méthode de l'Apologétique l'unique méthode peut-être, toute entière fondée sur le signe” (tamże s. 48).

³⁶ Tamże s. 56.

³⁷ Tamże s. 20, 58, 101.

Ujęcie zaś semejologiczne tych znaków pozwala — jak to już wspomniano — najpierw na ujednoczenie ich wszystkich w sensie zrównania w aspekcie ich funkcji motywacyjnej. Podczas bowiem, gdy w apologetyce tradycyjnej rozróżniano rozmaite rodzaje motywów wiarogodności, zależnie od ich siły argumentacyjnej mierzonej w kategoriach intelektualistycznych, Masure widzi właśnie możliwość sprowadzenia na jedną płaszczyznę pod tym względem wszystkich argumentów przemawiających za wiarogodnością objawienia, pod warunkiem jednak, że ujmuje się je w aspekcie znaków. Jeżeli bowiem wiarę zdobywa się przez nadprzyrodzone zrozumienie znaków Bożych i jeżeli do tego wystarczy zrozumienie choćby jednego tylko znaku, przy czym nie musi to być wcale ten sam, który prowadzi do wiary też kogoś drugiego³⁸, to mimo iż znakami *ex professo* są cuda, prorocтва i świętość Kościoła, można jednak mówić o różnorodności skutecznych dowodów prawdziwości chrystianizmu, która daleko wykracza poza ramy powyższych. A zatem obok cudu równie wartościowy może być dla kogoś inny argument, np. uczciwe życie kapłana, wrażenie z uroczystości religijnej itp.³⁹ Można tak stawiać problem, bo zawsze w procesie dowodzenia będzie chodziło o te same dwie sprawy: uchwycenie znaku oraz jednoczesne, drogą rozumowej i nadprzyrodzonej indukcji, zrozumienie jego znaczenia. Tak więc dzięki tożsamości procesu poznania, jeśli cud traktuje się jako znak, nie widać na płaszczyźnie motywacyjnej formalnej różnicy między nim a żadnym innym z dowodów prawdziwości chrystianizmu⁴⁰. Przez to zaś, mimo różnorodności argumentów, apologetyka znaku, choć może przybierać najrozmaitsze postaci, zawsze jednak zachowuje jednolitość argumentacji na skutek stosowania zawsze tej samej metody⁴¹. I taka tylko, rodząca się ze spotkania faktu zewnętrznego — znaku — z wewnętrznym, wspomogonym łaską bogactwem duchowym człowieka, apologetyka jest możliwa. Ona bowiem nie jest ani obiektywna, ani subiektywna, lecz łączy w sobie jednocześnie cechy obydwu⁴².

Znaczenie semejologicznej koncepcji cudu dla jedności apologetyki sięga jednak jeszcze dalej poza to wewnętrzne ujednoczenie różnorodnych argumentów na płaszczyźnie ich funkcji motywacyjnej. Pozwala ona bowiem ujmować jako jedną zwartą całość to, co nazywano metodą wewnętrzną oraz metodą zewnętrzną, które zwykle sobie przeciwstawia-

³⁸ „[...] les signes sont multiples, mais ils ne sont pas, tous reconnus par tout le monde. Pour avoir la foi, il suffit d'en comprendre un, — et il n'est pas nécessaire que ce soit le même pour moi et pour mon voisin” (tamże s. 51).

³⁹ Tamże s. 109 n.

⁴⁰ Tamże s. 75 i 117.

⁴¹ Tamże s. 117 i 30.

⁴² Tamże s. 77.

no, posługując się nimi rozdzielnie, a jeśli nawet łączono, to tylko w luźnym zestawieniu sukcesywnym, traktując pierwszą jako przygotowanie podmiotu do przyjęcia argumentacji drugiej.

Podstawę tego scalenia apologetyki wskazuje Masure przy okazji omawiania problematyki cudu jako znaku poznawalności świata nadprzyrodzonego. Skoro mianowicie cud jest znakiem, który ma człowieka doprowadzić do nieznanego mu jeszcze nadprzyrodzoności, nasuwa się pytanie, jak może człowiek rozpoznać w nim jej znak, nie znając jej jeszcze w ogóle? Chodzi po prostu o tę uprzednią wiedzę, która jest podmiotowi potrzebna przy poznawaniu przez znak.

Odpowiedź na tak sformułowaną trudność widzi Masure w zdaniu św. Augustyna: „Noverim me, noverim Te, Domine” Innymi słowy, głęboka znajomość siebie prowadzi do poznania Boga, przynajmniej przez odkrycie w sobie pragnień, które — wykraczając poza możliwości natury — wskazują na coś wyższego. To wyższe zaś to nic innego, jak nadprzyrodzoność. Słowa św. Augustyna mają walor tylko dlatego, że według nich „noverim me”, czyli natura z jej pragnieniem i niedostatkiem, stanowi jakoby odwrotną stronę „noverim Te, Domine” I w tej współzależności właśnie tkwi podstawa do scalenia tzw. nowej apologetyki z tradycyjną w jednej apologetyce znaku. Ponieważ zaś cud-znak wywiera swą skuteczność apologetyczną tylko w stosunku do tych, którzy mają już jakąś ideę wyższego świata dobroci i miłości, stąd apologetyka cudu musi się opierać na jakiejś innej — właśnie tej, zamykającej w sobie ową ideę — wynik augustyńskiego „noverim me” Masure jednak woli jej nie nazywać apologetyką wewnętrzną, lecz wyraża się w sposób opisowy. Apologetyka znaku, zdaniem jego, winna więc opierać się na określonej postawie intelektualno-moralnej podmiotu. Postawa ta jako wynik auto-refleksji („noverim me”) zawiera stwierdzenie o niewystarczalności porządku natury oraz pragnienie, aby — choć nie ma prawa tego żądać — mieć możliwość nawiązania z Bogiem bliższych relacji. Chodzi o wejście z Nim w takie stosunki, które nie ograniczają się tylko do poznania Boga poprzez naturę i do płynących z tego konsekwencji. W tej postawie mieści się też pragnienie, aby to „coś więcej”, co człowiek przeczuwa, rzeczywiście mogło istnieć. W sumie, przenosząc sprawę na płaszczyznę ogólną poznania przez znak, można powiedzieć, że w tym przypadku chodzi po prostu o to, aby podmiot miał w swoim wyposażeniu duchowym to minimum wiedzy, które w zetknięciu ze znakiem jest potrzebne do właściwego odczytania jego znaczenia. Jeżeli ten warunek będzie spełniony, to wówczas cud-znak, trafiając na takie dyspozycje, potwierdzi faktycznie istnienie tego, czego człowiek pragnął i czego istnienie niejako

przeczuwał⁴³. Inaczej: dojdzie do rozpoznania nadprzyrodzoności, w którym jednocześnie — jako *conditio sine qua non* — udział biorą postawa wewnętrzna podmiotu i znak zewnętrzny. W metodzie znaku bowiem nie tworzy się z analizy podmiotu zupełnie nowej, odrębnej apologetyki, lecz stanowi ona jedną całość z dowodzeniem zewnętrznym. Nie mają też te dyspozycje zewnętrzne charakteru jako osobne przygotowanie w stosunku do aktu wiary, lecz włącza się je w sam proces poznawania przez znak, w sam akt wiary⁴⁴. W tym aspekcie to, co uważano w apologetyce tzw. nowej za oddzielne przygotowanie podmiotu do wiary, tu faktycznie stanowi widzenie znaczenia znaku, jest jak najściślej ze znakiem związane. W ten sposób ta nowa apologetyka stanowi tak nierozłączną część tradycyjnej, jak są czymś jednym wypukłość i wgniecenie⁴⁵.

Tak więc w apologetyce znaku wchodzi w grę dwa fakty, zewnętrzny — cud i wewnętrzny — owo wyposażenie podmiotu. Warto tu zaznaczyć, że ilekroć Masure o nich mówi, zawsze chętnie nawiązuje do słów kardynała Dechamps, w których znalazł natchnienie do ujednocniającego rozwiązania struktury apologetyki⁴⁶.

Jedność tej struktury apologetyki znaku profesor z Lille przedstawił obrazowo, porównując ją do katedry. Podobnie bowiem, jak niewidzialna krypta i wierzchnia część katedry stanowią jedną zwartą całość, tak też w apologetyce znaku współistnieją z sobą ów fakt wewnętrzny i zewnętrzny i tylko pod warunkiem tego współistnienia apologetyka osiąga swój cel, prowadzi do aktu wiary. Ta współobecność obydwu faktów jest konieczna, bo tak jak istnienie katedry wymaga uprzedniego przygotowania krypty, tak samo też zaistnieniu wiary przez cud konieczny jest ten fakt wewnętrzny, czyli uprzednie przygotowanie podmiotu i właśnie z tego powodu musi ono stanowić integralną część apologetyki⁴⁷. I taka tylko apologetyka jest, zdaniem Masure'a, jedynie możliwa taka, która

⁴³ Tamże s. 72.

⁴⁴ „Nous ne construisons pas, avec les dispositions ou l'analyse des dispositions du sujet, une autre apologétique; [...] mais nous les intégrons dans la preuve elle-même, comme à l'intérieur de l'acte de foi. Dans un raisonnement déductif ordinaire, cela n'aurait pas de sens. Dans une preuve par le signe, où la signification fait la partie du raisonnement c'est normal et indispensable” (tamże s. 52).

⁴⁵ Tamże s. 45.

⁴⁶ Cytowane m. in. w: *La grand'route* s. 77.

⁴⁷ „La préparation de l'âme à la religion, l'éducation du besoin de Dieu fait donc partie intégrante de l'apologétique” (tamże s. 79). Wprowadzony przez A. Valensina termin „l'apologétique du seuil” na określenie wstępnej wyczerpującej analizy podmiotu, która miałaby przygotowywać i poprzedzać akceptowanie nadprzyrodzoności przez cud czy prorocstwo, właśnie na podstawie porównania apologetyki do katedry Masure woli zastąpić terminem „l'apologétique de la crypte” (tamże s. 78).

rodzi się z jednoczesnego spotkania się tego, co Dechamps nazywał dwoma faktami ⁴⁸.

Oprócz tej zwartej jedności, apologetykę znaku charakteryzuje jeszcze rys eklezjologiczny. Wynika on z tego, co autor mówi o poznawaniu przez znak, które jako indukcyjne ma tym większą wartość, im więcej osób tą drogą poznaje i dochodzi do prawdy. Tym pewniejszy jest też efekt poznania.

Jeżeli zaś Masure posuwa się aż do stwierdzenia, że tylko w społeczności kościelnej można posługiwać się metodą znaku ⁴⁹, czyni to dlatego, iż — jego zdaniem — łatwo o pobłądzenie w uzasadnianiu prawdziwości chrystianizmu, gdyby poszczególne jednostki zupełnie dowolnie posługiwały się znakami poznania nadprzyrodzonego. Trzeba bowiem z jednej strony liczyć się z aktualną rzeczywistością ludzkości i pamiętać o skutkach grzechu pierworodnego, z drugiej zaś mieć na uwadze to, co już o znaku powiedziano, a mianowicie że znak nie stanowi dowodu wymuszającego swą wyrazistością przyzwolenia o koniecznie jednoznacznej treści, lecz jest jakby wskazówką czy sugestią. Stąd możliwość iluzji dla jednostki pozostawionej samej sobie ⁵⁰.

Poza tym mówiąc o poznawaniu przez znak i o różnorodności znaków-dowodów, Masure nie wykluczał również przypadku pewnej niekomunikatywności; wtedy mianowicie, gdy znak jest tak bardzo osobisty, że jego wartość noetyczna dotyczy tylko zainteresowanej nim jednej osoby. W tym przypadku zatem znak nie ma wartości społecznej, szerszej, przynajmniej tak długo, aż ten sam znak nie stanie się udziałem i innych jednostek.

Biorąc to pod uwagę w odniesieniu do poznania religijnego oraz stojąc w obliczu różnorodności argumentów, Masure widzi konieczność wprowadzenia przez Kościół znaków-dowodów prawdziwości chrystianizmu przynajmniej do pewnych typów ogólnych, powszechnie walentnych. Dostrzega również i drugą konieczność — przeprowadzenie krytyki argumentów indywidualnych, ich oceny i klasyfikacji.

W ten sposób społeczność kościelna usuwa możliwość zbłądzenia jednostki. Ta zaś może stwierdzić, iż apologetyka, jaką się posługuje, jest w użyciu także i innych członków tejże samej społeczności i przez to uwie-

⁴⁸ „Cette apologétique-là, qui est peut-être la seule possible, n'est ni interne ni externe; elle est les deux à la fois. Elle naît à la rencontre de ce que le Cardinal Dechamps appelait les deux faits, l'un extérieur, l'autre intérieur, et dont il disait: le témoin de cette rencontre, c'est vous-mêmes” (tamże s. 77).

⁴⁹ „La méthode du signe ne peut être utilisée qu'en Eglise, ou catholiquement” (tamże s. 132).

⁵⁰ Tamże s. 130-132.

lokrotnienie apologetyki wzrasta gwarancja jej pewności, a z nią i pewności wiary, do której prowadzi ⁵¹.

Z tym stwierdzeniem łączy się następne: o zależności apologetyki od życia wiary w społeczności kościelnej. Masure bowiem wyraźnie pisze, że od każdego z jej członków zależy nieustanne pomnażanie znaków wi- działnych — argumentów prawdziwości wyznawanej przez społeczność religii. Dzieje się to przez intensywne życie z wiary, którego owocem są czyny, czyli właśnie te znaki. Im to życie z wiary będzie bliższe ideału, tym więcej w Kościele będzie znaków Bożych, a to z kolei jego członkom będzie dawało okazję do ustawicznego utwierdzania się w wierze ⁵².

Słuszność takiej właśnie koncepcji apologetyki mają potwierdzać również wyliczane przez Masure'a następujące momenty jej przewagi w stosunku do tego wszystkiego, co dotąd było w apologetyce.

Semejologiczne traktowanie cudu uwalnia przede wszystkim od niewygodnej dla argumentacji z cudu trudności istnienia nieznanych dotąd sił przyrody i od zarzutu ze zmienności praw natury.

Zdaniem autora ta apologetyka lepiej odpowiada zainteresowaniom i tendencjom panującym w aktualnych środowiskach filozoficznych ⁵³.

Dalej — Masure sądzi, że historia apologetyki na przestrzeni dziewiętnastu wieków mogłaby nasuwać wrażenie, jakoby argumenty wczoraj przekonywające i wystarczające, dziś były bezpożyteczne i wobec tego mogłaby rodzić pytanie, co stanie się jutro z dzisiejszymi i jak długo boska religia będzie szukała dowodów swej prawdziwości. Ujmowanie zaś apologetyki w aspekcie znaku pozwala patrzeć na to wszystko spokojniej, upewniając, że zawsze jest to tylko jedna i ta sama droga zdolna do uzasadnienia chrystianizmu, wciąż aktualna i nieustannie przydatna, choć na różne sposoby, a stanowi ją metoda znaku. Historia apologetyki zatem to nie dzieje upadku jednych i powstawania nowych argumentów, lecz dzieje licznych wariantów apologetyki znaku ⁵⁴.

Ta koncepcja apologetyki wreszcie nie tylko jest zgodna z teologią aktu wiary, ale nawet lepiej tłumaczy pewne jej elementy takie, jak nadprzyrodzoność czy wolność.

Chociaż bowiem Kościół wciąż uczył o jednym akcie wiary, który ma potrójny charakter: jest jednocześnie rozumny, wolny i dokonany pod działaniem łaski, to jednak właściwe ustawienie proporcji tych elementów stanowiło zawsze problem dla teologów. Fałszywe, zdaniem Masure'a, jego rozwiązywanie tkwi w tym, że posunięto się w rozdzielnym anali-

⁵¹ Tamże s. 132 n.

⁵² Tamże s. 132.

⁵³ *Le Signe* s. 161.

⁵⁴ *La grand'route* s. 109.

zowaniu tych trzech elementów do stwierdzenia jakoby mógł istnieć czy nawet faktycznie istniał najpierw akt jakiejś wiary naturalnej, uprzedni w stosunku do wiary nadprzyrodzonej, o której mówi Kościół. Wyodrębniono wskutek tego wiarogodność racjonalną, pewność moralną i interwencję Bożą w wierze, co pociągnęło za sobą zgubne następstwa w całym jej ujmowaniu, a zwłaszcza w uzasadnianiu jej rozumności. Od tych niebezpiecznych komplikacji uwalnia, zdaniem Masure'a, apologetyka znaku ⁵⁵.

Przed wszystkim w takiej koncepcji łatwiej staje się zrozumiała i wytłumaczalna konieczność łaski w wierze. Jeśli bowiem do wiary potrzeba rozpoznania śladów nadprzyrodzonej obecności Boga w świecie, jeśli dalej — do tego rozpoznania konieczny jest jakiś wkład podmiotu, to jest naturalne, że ono dojdzie do skutku tylko wówczas, gdy będzie istniała jakaś proporcja między poznającym podmiotem i przedmiotem poznania. Skoro zaś ten ostatni jest nadprzyrodzony, właśnie nadprzyrodzoność musi stanowić część owego wkładu podmiotu. Masure jednocześnie zaznacza, że w takim pojmowaniu sprawy nie może być mowy o jakimś błędnym kole. Przeciwnie — uwidacznia się tu zgodność z powszechnie obowiązującą i ewidentną zasadą, według której oczy patrzące muszą należeć do tego samego zakresu rzeczywistości, co oglądany przez nie przedmiot. Potrzeba zatem oczu wiary, aby rozpoznać jej dziedzinę — znaki nadprzyrodzoności ⁵⁶.

Podobnie lepsze wydaje się być w apologetyce znaku wyjaśnienie problemu wolności wiary. Dotąd próbowano go rozwiązywać bądź mówiąc o obowiązku dokonania aktu wiary od momentu poznania jego rozumności, bądź podkreślając zawartość moralną prawd objawionych, bądź też wskazując na moment zaufania świadectwu Bożemu. Masure wszystkie powyższe sposoby tłumaczenia dobrowolności aktu wiary uważa za niewystarczające ⁵⁷, sam przedstawiając własny.

Jest on mianowicie zdania, iż wolność aktu wiary zostaje zachowana, skoro do jego zaistnienia wymaga się obecności znaku i określonej postawy podmiotu, w której uznaje się wolność jego decyzji; jeśli do zrozumienia znaku potrzeba światła wewnętrznego i pewnej syntezy umysłowej, jeśli to poznanie wymaga od podmiotu poddania się przewyższającemu go porządkowi rzeczy, to mimo jego rozumności i słuszności, trzeba jednak dobrowolnie na nie się zdecydować ⁵⁸.

⁵⁵ Tamże s. 100 nn.

⁵⁶ „Pour reconnaître Dieu quelque part, il faut le connaître déjà tel qu'il est: on ne le connaît ainsi que s'il nous en fait la grâce [...]” (tamże s. 77). Szerzej na temat tych oczu wiary pisze Masure na s. 78.

⁵⁷ Tamże s. 102.

⁵⁸ Tamże s. 103.

Wreszcie: zwolennicy apologetyki tradycyjnej, tej która uznaje stadium uprzedniej wiary naturalnej, są zobowiązani w obawie popadnięcia w modernizm wykluczyć z kręgu swoich rozważań często w hagiografii spotykane świadectwa z osobistych, nieraz mistycznych doznań religijnych, podczas gdy dla apologetyki znaku te przypadki nie są wcale niepokojące, bo tu traktuje się je także jako znaki, co najwyżej mniej lub wcale niekomunikatywne⁵⁹.

Na koniec można dodać i tę uwagę Masure'a, że ponieważ fakty zdają się przemawiać za tym, iż nader rzadki jest przypadek, by ktoś przez Boga filozofii dochodził do Boga objawienia⁶⁰, przesądza to na korzyść metody znaku jako pomijającej wyraźne w tradycyjnej apologetyce stadium religii naturalnej⁶¹.

Rekapitułując trzeba powiedzieć, że koncepcja Masure'a zdaje się dawać możliwość rozwiązania problemu struktury apologetyki w sensie nadania jej jednolitej konsystencji. Apologetyka znaku bowiem łączy dość harmonijnie na zasadzie poznawania przez znak tę część dawnej apologetyki, którą zwykło się określać jako tradycyjną, z nową, akcentującą głównie stronę subiektywną. Poza tym daje szansę zrównania wszystkich dowodów na płaszczyźnie ich funkcji motywacyjnej, czyli ujednocenia wewnątrznie system argumentacyjny apologetyki. Nie bez znaczenia też jest wyakcentowanie jej rysu eklezjologicznego oraz powiązania z konkretnym życiem wiary społeczności kościelnej.

Toteż wydaje się, iż koncepcja Masure'a zasługuje na większą uwagę teoretyków apologetyki głównie dlatego, że — podobnie, jak to było w przypadku Gardeila — wnosi ona do problematyki struktury apologetyki naukowej trafne propozycje rozwiązań, choć to stwierdzenie wcale nie musi oznaczać, iż ujęcia Masure'a nie potrzeba już dalej rozpracowywać, a w tym także i uściślać.

DIE SEMEIOLOGISCHE KONZEPTION DER GLAUBWÜRDIGKEIT UND APOLOGETIK BEI E. MASURE

Zusammenfassung

Masures Grundthese, das Wunder sei ein Erkennbarkeitszeichen der Offenbarung, zieht konsequent eine weitere nach sich: Zur Erkenntnis des Wunders ist die Methode der Zeichenerkenntnis anzuwenden. Das Zeichen stellt eine zweidimensionale Wirklichkeit dar, deren sichtbare Seite auf eine unsichtbare Dimension hinweist und dadurch die Bedeutung des Zeichens aufdeckt. In dem Suchen nach dem Sinn muss jedoch das Erkenntnissubjekt eine aktive Rolle spielen. Will das

⁵⁹ Tamże s. 115.

⁶⁰ „Les déistes purs sont rares” (tamże s. 123).

⁶¹ Tamże.

Subjekt nämlich das Zeichen richtig verstehen, so muss es ausser der Feststellung des Zeichens auch all seine geistige (intellektuelle, volitive, affektive, und im Falle eines Wunderzeichens — auch religiöse) Ausstattung (Reichtum) in Betrieb setzen.

Daraus folgt, dass die Erkenntnis vermittels eines Zeichens einen individuellen, persönlichen Zug trägt.

In der Art der Wunderauffassung selbst spricht sich Masure entschlossen dafür aus, dass das Wunder vor allem ein Zeichen ist, denn so wird es von der Bibel und Patristik dargestellt. Es ist somit, wie ein jedes Zeichen, eine aus zwei Elementen bestehende Wirklichkeit, aus dem sichtbaren und unsichtbaren — übernatürlichen Element. Indem man auf sie die oben erwähnte Theorie der Erkenntnis vermittels eines Zeichens anwendet, sieht darin Masure eine Möglichkeit dem Wunder voll und ganz seine apologetische Funktion zurückzugeben.

Die „Apologetik des Zeichens“ Besagt jene Apologetik, in der die Zeichenkonzeption des Wunders zusammen mit der Erkenntnis vermittels ein Zeichens angewendet wird. Dank dieses Vorgehens kann man beide traditionellen Richtungen in der Apologetik, die objektive und subjektive, zu einer Einheit bringen. Diese Vereinheitlichung hatte gerade Masure im Sinn wenn er Forschungen zur Theorie der Apologetik unternommen hat. Aus heutiger Perspektive ist festzustellen, dass dieser, in so mancher Hinsicht, richtige Gedanke von den Theoretikern der Apologetik manchmal ausser acht gelassen wurde.