

# Witold Pietkun

---

"Le problème de l'acte de foi :  
données traditionnelles et résultats  
des controverses récentes", Roger  
Aubert, Louvain 1945 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 24/1-4, 189-198

---

1953

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## RECENISIONES

AUBERT ROGER, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain 1945, in-8°, XII-804 str.

Jedną z recenzji tej książki napisał Th. Deman, Sur le problème de l'acte de foi, *Divus Thomas* Fr. 24 (1946) 214—235. Inną recenzję opracował M. Corvez, *Théologie de la foi*, *Revue Thomiste* LI(1951) 224—237. Również omówił to dzieło P. Parente, S. Tommaso e la recente Psicologia della fede, *Doctor Communis* 1(1948) 7—27. W obecnej recenzji omawiam dzieło Auberta od strony samego problemu aktu wiary, uwzględniając głównie recenzje Demana i Corveza<sup>1)</sup>.

### 1.

#### *Książka Auberta.*

Aubert za temat swego dzieła obiera problem wiary. Na wstępie tłumaczy, że problem ten dotyczy wiary nadprzyrodzonej, która jest niejako węzłem witalnym między tym, co wpływa z natury, a tym, co jest owocem łaski.

Mając powyższe na uwadze, ustala poszczególne aspekty problemu aktu wiary, które ujmuje w trzy szczegółowe twierdzenia: 1) akt wiary jest nadprzyrodzony, tj. nie byłby wykonalny bez łaski; 2) akt wiary jest nakazany przez wolną wolę, przez co ma wartość etyczną i jest zasługujący; 3) akt wiary jest wykonany przez umysł.

---

<sup>1)</sup> „D“ i liczba znaczą stronicę w recenzji Demana, zaś „C“ — w recenzji Corveza.

Skoro jednak wszystkie te trzy aspekty urzeczywistniają się w akcie wiary, sam akt wiary przedstawia się naszemu umysłowi jako problem. Albowiem umysł nie wykona aktu, dopóki w pierw nie zdobędzie pewności o prawdzie, której to pewności motywem są sprawdziany obiektywne dostępne oczywistemu poznaniu. Ale właśnie te oczywiste obiektywne sprawdziany zdeterminują umysł do aktu, czyli do uznania tej prawdy w sposób konieczny. Jakże wtedy akt wiary pozostaje nadal aktem wolnym?

A ponadto obiektywne sprawdziany są dostępne metodzie filozoficznej i metodzie historycznej, które doprowadzają do uznania prawdy bez względu na współczynnik łaski. Zaprzeczyć bezwzględnej konieczności łaski jako współczynnika aktu wiary jest równoznaczne z herezją pelagianizmu, a zaprzeczyć współudziałowi woli w akcie wiary jest równoznaczne z herezją pseudoreformacji. Należyte tedy rozwiązanie problemu aktu wiary polega na uwzględnieniu wszystkich trzech jego współczynników.

Aubert zdaje sobie sprawę z tego, że w historii dogmatu poszczególne współczynniki aktu wiary były szczegółowo rozpracowywane. Dlatego to pierwszą część swego dzieła poświęca opisowi historycznemu nauki Kościoła o akcie wiary po Sobór Watykański. W drugiej zaś części ustala stan obecny zagadnienia po szczegółowej i krytycznej analizie teologicznych dzieł, jakie na temat aktu wiary ukazały się w ostatnich kilkudziesięciu latach. Skoro jest to analiza krytyczna, znaczy to, że Aubert już w drugiej części wykonuje właściwą pracę naukowotwórczą. Wnioski stąd wyprowadzone i uzgodnione z ciągłością myśli teologicznej zawartej w pierwszej części, stanowią wytyczne dla właściwej pracy naukotwórczej, jaką dokonuje autor na 150 stronicach trzeciej części swego dzieła.

Nie bez słuszności zauważa Deman, że Aubert nie podał wyczerpującego materiału z zakresu historycznej teologii aktu wiary. Ale sam Aubert świadom jest tego (str. VIII), bo zresztą cel jego dzieła takiego referatu nie wymaga. Wystarczy bowiem, że dał przegląd zasadniczych kierunków, które wyprzedzały

i przygotowywały dogmatyczne pouczenia o akcie wiary, podane na Soborze Watykańskim. Wśród różnorodnych kierunków zasadniczą tu rolę spełniła teologia aktu wiary wytyczona przez św. Tomasza. Dlatego to Aubert Tomaszową teorię o akcie wiary rozważa jako jedno z miejsc teologicznych (*locus theologicus*).

Postawiony przez siebie problem aktu wiary analizuje Aubert w trzeciej części swego dzieła. Głównie więc nad tą częścią skupiają się uwagi recenzentów. Podkład jednak dla swej argumentacji Aubert wysnuwa z historycznych rozważań dokonanych w pierwszej i drugiej części dzieła. Obydwie więc pierwsze części świadczą nie tylko o wielkiej erudycji autora, lecz także są dowodem jego wkładu osobistego w analizę treści i syntezę wniosków.

## 2.

### *Ocena historycznej partii w książce Auberta.*

Nie upłynął rok od ukazania się książki Auberta na półkach księgarskich, a już Deman opublikował na jej temat rozprawę recenzyjną, cytowaną na początku. Deman nie ograniczył się do streszczenia dzieła Auberta, lecz wniknął w sposób ujmowania treści historycznej przez autora.

Charakterystycznym rysem dzieła Auberta jest integralne spojrzenie na akt wiary od strony jego wszystkich współczynników, przytem akcent pada na współczynnik emocjonalny jako przeciwwaga na dotychczasowe, zdaniem Auberta, zbyt jednostronne racjonalizowanie tego aktu. Całe tedy rozumowanie Auberta zmierza ku temu, że w historycznej części wykazuje on jednostronność u autorów, którzy przeprowadzają intelektualistyczną interpretację aktu wiary. Powzięty od początku zamiar przeciwstawienia współczynnika emocjonalnego współczynnikiowi racjonalnemu spowodował, że Aubert poszczególnym wypowiedziom teologów, a nieraz i wypowiedziom Urzędu Nauczycielskiego nadał swoją interpretację (D 221, C 228),

wskutek czego wnioski z pierwszej części dzieła są wyrazem nie tylko teologii o akcie wiary w jej rozwoju historycznym, lecz i wyrazem założeń autora.

Również w drugiej części dzieła, przedstawiającej rozwój teologiczny myśli o akcie wiary po Soborze Watykańskim, Aubert spełnia rolę nie tylko erudyty w zakresie historii teologii, lecz występuje jako systematyk, uwypuklając wypowiedzi autorów o współczynniku emocjonalnym w akcie wiary. Dlatego to szczegółowo przedstawia wystąpienie Blondela, ponieważ niezależnie od błędów, zapoczątkował on nową metodę w badaniu zjawisk religijnych, przeciwstawioną dotychczasowemu badaniu wiary tylko za pomocą sylogizmu. Tę nową metodę stosuje Laberthonnière i Newman. Zwłaszcza wybitny ten Kardynał angielski przyczynił się do tego, że badania religioznawcze weszły na tory nowe tj. psychologiczne, bardziej dostosowane do badań nad zjawiskami witalnymi, niż dotychczasowa metoda metafizyczna. A przecie religia jest zjawiskiem także witalnym, wymagającym więc w badaniach również metody psychologicznej.

Nowa metoda zastosowana w badaniach nad aktem wiary ujawniła w tym akcie dotychczas mało dostrzegalne aspekty, tzw. wartości życiowe dogmatu (Le Roy). Stawiano hipotezę, że istnieje jakaś specjelna władza psychiczna aktów wiary. A kiedy moderniści w tłumaczeniu wiary odwołali się do intuicji, której przedmiotem byłyby subiektywne doznania, nastąpiła wówczas interwencja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dyskusje jednak teologiczne spowodowały, że zwrócono większą uwagę na podmiot aktu wiary, podczas gdy w poprzednich okresach rozważania koncentrowały się na metafizycznym aspekcie tego aktu. Refleksje tego znajdujemy w dziełach A. Gardeila, EA de Poulpiquet, R. Garrigou-Lagrangea, a wybitnie Krebsa.

Rousselot, analizując wiarygodność jako przedmiot refleksji nad aktem wiary, oczywistość tej wiarygodności ustalał na podstawie sprawdzianów badanych przez rozum oświecony wiarą. W tym wypadku pewność wiary byłamy skutkiem

sprawdzianów, jako czynnika przedmiotowego, i łaski, jako współczynnika podmiotowego. Otóż Aubert nie godzi się na takie powiązanie pewności wiary ze sprawdzianami wiarygodności, gdyż, wbrew jego założeniom, nadawałoby to aktowi wiary interpretację sylogistyczną.

Wystąpienie Schelera i Adama oraz newmanistów niemieckich z Przywarą na czele dało okazję do tego, że zaczęto tłumaczyć pewność wiary, powołując się na bezpośrednie doznanie łaski; czyli w dalszym ciągu teologia aktu wiary od interpretacji racjonalizującej posuwa się ku interpretacji intuicyjnej i doznaniowej, które to stanowisko podziela także Aubert. Stanowisko to podziela również wielu pomniejszych teologów, a także znaczniejsi teologowie Jezuitcy odwołujący się do interpretacji egzystencjalnej.

W naszych warunkach pracy teologicznej poprostu jest niemożliwością podać fachową ocenę tak olbrzymiej pracy Auberta. Dlatego ograniczę się tu do tego, że Deman z uznaniem i niemal z podziwem mówi o Aubercie jako historyku teologii aktu wiary.

### 3.

#### *Ocena systematycznej partii w książce Auberta.*

Deman zauważa następujące punkty charakterystyczne dla rozumowania Auberta:

1) przeciwstawia on nowszą teologię konkretnego aktu wiary tradycyjnemu i abstrakcyjnemu ujmowaniu wiary jako cnoty. Wystarczy jednak z uwagą wyczytać się w kwestie o wierze z II — II Sumy św. Tomasza, żeby uprzytomnić sobie, że właśnie podówczas badano wiarę nie tylko od strony cnoty, lecz rozważano tam wszystkie współczynniki konkretnego aktu wiary.

Niewątpliwie nowsze badanie nad psychologią, zwłaszcza eksperymentalną, rozszerzają horyzont widzialności również na postawę człowieka wierzącego jako konkretnej jednostki. Ale w tym wypadku można mówić o pogłębianiu studiów nad

wiarą i typem człowieka wierzącego, nie zaś takie ujęcie przeciwstawiać ujęciu teologów średniowiecznych.

2) Aubert gotów jest dla teologów współczesnych wyznaczyć zadanie, by ich prace naukowe umożliwiały poszczególnym ludziom odpowiedź na pytanie, we własnym zakresie dlaczego wierzą (dz. cyt. 670—680). Stawia przy tym zarzut teologii tradycyjnej, że jest za mało współczesna. Trzeba jednak stwierdzić, że postęp w teologii nie dopuszcza ewolucji skokowej; spożytkowanie nowych osiągnięć nie przekreśla, lecz opiera się na dorobku wieków poprzednich, gdyż tylko w tym wypadku można mówić o homogenicznym rozwoju jakiegokolwiek dogmatu.

Problemu aktu wiary nie należy umieszczać na płaszczyźnie indywidualnej, gdyż wiara katolika (akoe) jest korelatem do nauczania kościelnego (kerygma). Wolność jednostki urzeczywistnia się w akcie wiary właśnie przez to, że dobrowolnie uznaje on autorytet Nauczycieli oraz boskie autorstwo głoszonej przez Nich prawdy. Niesłusznie więc autor tradycyjnemu ujęciu wiary, analizowanej od strony autorytetu, przeciwstawia współczesną analizę wiary jako aktu wykonanego przez jednostkę.

3) Stosownie do ogólnego swego założenia Aubert poszukuje rozwiązania problemu aktu wiary poprzez analizę tegoż aktu, obstawiając przy całkowitej niezależności aktu wiary od przyczyn naturalnych. Ale wiarygodność i fakt objawienia możemy stwierdzić drogą wnioskowania na podstawie tzw. kryteriów objawienia. Odrzucił przeto Aubert znaczenie tych wniosków dla genezy aktu wiary, poszukując źródła tej genezy nie w sprawdzianach zewnętrznych, lecz w swoistej czynności poznawczej nadprzyrodzonej, z której pochodzi właściwy sprawdzian aktu wiary (dz. cyt. 720). Zrozumiałym jest, że taka analiza aktu wiary wymaga zastosowania metody psychologicznej.

W dwóch artykułach trzeciego rozdziału trzeciej części Aubert uzasadnia niezależność aktu wiary od argumentu opartego na zewnętrznych sprawdzianach wiarygodności i faktu

objawienia. Rozumowanie swe Aubert opiera na dwu założeniach: a) akt wiary nadprzyrodzonej wymaga, żeby jego sprawdziany były poznane również w sposób nadprzyrodzony; b) wnioskowanie o wiarygodności i fakcie objawienia daje tylko prawdopodobieństwo, podczas, gdy akt wiary nacechowany jest najwyższym stopniem pewności.

do a). Takie postawienie sprawy wywołało zrozumiałą reakcję ze strony teologów tomistycznych. Podstawą kontrargumentu jest ustalenie właściwego sensu wyrażen „wierzyć“ i „wiedzieć“ oraz ustalenie wzajemnej zależności ich desygnatów w akcie wiary. Wiedza uwarunkowana jest przez treść oczywistą dla tego, który poznaje. Natomiast wiara zakłada wiedzę treści w tym, który świadczy. Rozumność zaś w akcie wiary zakłada, że wierzący wie, dlaczego wierzy: w sposób oczywisty i bezwzględnie pewny stwierdził on wiarygodność świadczącego oraz stwierdził fakt, że świadczenie to miało miejsce. Taka wiedza u wierzącego jest warunkiem rozumności aktu jego wiary, lecz nie jest przyczyną tego aktu.

Wreszcie trafnie zauważa Deman, że wiedza o wiarygodności i fakcie objawienia nie może być rozważana jako cel, a tylko jako środek do poznania przez wiarę. Umysł bowiem człowieka nie poprzestaje na dowodach wiarygodności i dowodach faktu objawienia, lecz dzięki wpływowi łaski zmierza ku samej prawdzie objawionej (D 230). Wiara więc, chociaż następuje po oczywistym poznaniu autorytetu, nie jest przez to poznanie uprzeczynowana.

do b). Z powyższym zagadnieniem łączy się kwestia pewności wiary. Autorytet Boga objawiającego jest racją, dla której akt wiary jest bezwzględnie pewny. Skoro autorytet ten poznajemy w sposób oczywisty na podstawie sprawdzianów również zewnętrznych stwierdzających fakt objawienia <sup>1)</sup>, przeto trzeba uznać jakąś przynajmniej zależność między pewnością aktu wiary, a pewnością wynikającą z dowodów apologetycznych. Niewątpliwie stopień tej pewności w akcie wiary jest spotęgowany wpływem łaski na umysł i wolę wierzącego. Niemniej jednak pewność rozumowania ustalającego wiarygod-



ność i fakt objawienia jest we właściwym słowa znaczeniu *pewnością* (moralną), nie zaś tylko prawdopodobieństwem (C 226).

Pewność wynikająca z dowodów apologetycznych bywa nazywana pewnością moralną i prawdopodobną, ale te wyrazy znaczą tylko, że dowodzeniem tym zainteresowany jest cały człowiek, tj. jego wola i uczucia, a nie tylko władza poznawcza. Prawdopodobieństwo zaś znaczy tu, że całe zagadnienie obraca się około prawdy objawionej, która dla wierzącego nie jest oczywista pod względem treści, przez co tworzy on o niej tylko wyobrażenia zastępcze (prawdopodobne).

Aubert więc, kiedy nawet dokumentom Nauczania Kościelnego (str. 121, 128, 168) nadaje swoistą interpretację, dając dowód, że nie łatwo jest w jednej osobie połączyć erudycję historyka teologii z trafnością wnikliwego systematyka. Ponieważ jednak sam nie zamierzał rozstrzygać całego problemu aktu wiary, a tylko przyczynić się do jego pogłębienia, również mniej trafne wywody stają się okazją dla dyskusji teologicznych, a przez to pogłębiają sam problem.

Aubert w przedmowie postawił sobie jako cel wyeliminować z teologii aktu wiary wszystkie elementy pelagianizmu i pseudonadprzyrodzoności. Czyniąc wiarygodność i fakt objawienia wyłącznym przedmiotem wiary, zmuszony jest zaprzeczyć oczywistości jednego i drugiego, a przez to w prostej linii zmierza do pesymizmu w zakresie poznania przyrodzonego. Jeśli zaś nadal będzie utrzymywał, że wiarygodność i fakt objawienia są przedmiotem wiary, a zarazem są dostępne poznaniu oczywistemu, w takim razie popełnia wyraźnie błąd pelagianizmu.

Zbyt głęboki problem aktu wiary i za obszernie dzieło Auberta tak samo zatytułowane, by można było to ująć wyczerpująco w jednej krótkiej recenzji. Znaczenie jednak tego dzieła jest tak doniosłe, że bez jego uwzględnienia nie można obecnie przeprowadzić studiów nad samym problemem. Wy-

---

<sup>1)</sup> DBU 1790.

tyczne jednak do rozwiązania problemu bez cienia błędu podaje dawny św. Tomasz, dla którego: 1) akt wiary jest istotowo nadprzyrodzony, 2) angażuje najgłębsze pokłady dążenia woli, 3) jest aktem umysłu, 4) nie wyklucza, lecz zakłada wiarygodność dostępną naturalnemu wnioskowaniu<sup>1)</sup>.

Psychologizowanie na gruncie teologii stało się pokusą naszego okresu. Smutne doświadczenia z Seillerem w zakresie chrystologii jest przestrogą, by nie przesadzać pod tym względem na innych odcinkach badań teologicznych. Byłoby jednak stratą dla samej nauki teologicznej, jeśliby a limine odrzucać wszelką nową metodę na gruncie badań teologicznych. Również metoda psychologiczna zastosowana do badań nad aktem wiary wykaże wiele nowych dotychczas niedostrzegalnych aspektów i umożliwi rozwój samej problematyki aktu wiary.

Integralne spojrzenie na akt wiary wykazuje, że w badaniach nad tym aktem nie wystarczy ograniczyć się do metody tylko metafizycznej, jak również nie wystarczy tu metoda psychologiczna zacieśniająca badania do aspektu strony immanentnej aktu. Oba ujęcia domagają się jeszcze głębszej analizy aktu wiary katolickiej pod względem epistemologicznym, skoro akt ten jest par excellence aktem poznawczym. Zainteresowania zaś epistemologiczne są niemniej współczesne od zainteresowań psychologicznych.

Nowsza problematyka wiary obraca się wciąż w kręgu hipotez, na uzasadnienie których dopiero wyszukuje się argumenty przez interpretację miejsc teologicznych, nie wyłączając dzieł św. Tomasza. Tak też uczynił Aubert, który — zdaniem również Parente — nadał tekstom Tomasza obcą mu interpretację psychologiczną. Św. Tomasz bowiem element intelektualny uważa za jedyny czynnik konstytutywny aktu wiary obok woli jako współczynnika psychologicznego oraz łaski uzdalniającej do nadprzyrodzonego działania zarówno umysł jak i wolę. Ponadto zaś św. Tomasz uznaje związek aktu wiary

---

<sup>1)</sup> Encyklika *Humani generis* podkreśla naturalną zdolność umysłu w budowie naukowego dowodu wiarygodności i faktu objawienia.

z wnioskowaniem stwierdzającym wiarygodność w sposób oczywisty.

Przed przesadnym intuicjonizmem w tłumaczeniu aktu wiary przestrzega argumentacja, jaką daje Corvez M., Sur la conscience de la foi, rozprawy Mourraux na ten temat w *Revue Thomiste* LIX (1951) 479—481.

*Witold Pietkun*

P. MELCHIOR A POBLADURA O.F.M.CAP., *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*. Pars I (1525—1619), Romae 1947, XIV+389; pars II (1619—1761), Romae 1948, vol. 1. XV+498; vol. 2. XV+527; pars III (1761—1940) Romae 1951, XXIII+738, Bibliotheca Seraphico-Capuccina, sectio historica tt. 7—10.

Das Bestreben, der monastischen Jugend in ihren Studien sowohl ein gründliches allgemeines kirchengeschichtliches Wissen zu sichern, aber auch die Geschichte des eigenen Ordens damit effektiv zu verknüpfen, die Besonderheiten der einzelnen Länder und Staaten, in denen der Orden wirkt oder vielmehr gewirkt hatte, nicht zu vernachlässigen, bleibt immer noch ein Problem, an dem man nicht leicht vorbeikommen kann. Methodisch ist dieses immer wiederkehrende Problem nicht leicht lösbar, da diese kirchengeschichtlichen Themen nicht ebenbürtig dastehen, sowohl was die Studien als solche betrifft, als auch die damit unzertrennlich verbundenen pädagogischen Rücksichten. Es ist selbstverständlich nur ganz natürlich, nützlich, ja notwendig, dass die studierende Ordensjugend neben der allgemeinen Kirchengeschichte auch noch das Werden und Wirken der eigenen monastischen Familie kennen lernt; übrigens hat die Jahrhunderte alte Praxis diese