

Witold Pietkun

Empiria w naukach religioznawczych wobec teologicznej analizy aktu wiary katolickiej

Collectanea Theologica 25/1-2, 126-146

1954

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WITOLD PIETKUN

EMPIRIA W NAUKACH RELIGIOZNAWCZYCH WOBEC TEOLOGICZNEJ ANALIZY AKTU WIARY KATOLICKIEJ

Zagadnienie natury aktu wiary autorytatywnie zostało rozstrzygnięte na III Sesji Soboru Watykańskiego. Określonym tam został przedmiot tej wiary, którym jest objawienie Boże czyli mowa Boga do ludzi zawarta w Księgach natchnionych Pisma św. oraz jako żywe słowo Boże podawane w nauczaniu kościelnym czyli w Tradycji. Jest to nadprzyrodzone objawienie Boże, w którym sam Bóg poucza człowieka o tajnikach swego życia oraz o udziale przez łaskę człowieka w życiu Bożym.

Człowiek również o własnych siłach zdolny jest poznać Boga ze świata stworzonego. W tym wypadku o Bogu mówią rzeczy stworzone wymową skutku o swej ostatecznej przyczynie. Tę wymowę można w szerszym znaczeniu nazwać objawieniem Bożym przyrodzonym.

Aktem, w którym człowiek uznaje objawienie Boże nadprzyrodzone jako prawdę religijną, jest akt wiary katolickiej. Chociaż przedmiotem tego aktu jest prawda wyrażona w objawieniu za pośrednictwem znaków zrozumiałych dla człowieka, znaki te jednak nie są współmierne do treści tajemnic nadprzyrodzonych, a przeto nie wystarczają same przez się do wykonania aktu wiary przez człowieka, jak długo psychika jego jest wyposażona w dyspozycje tylko naturalne. Warunkiem tedy powstania w nas aktu wiary religijnej jest uzupełnienie naszej psychiki nową dyspozycją, którą jest łaska wiary.

Objawienie Boże można nazwać transcendentnym współczynnikiem aktu wiary katolickiej, podczas gdy łaskę wiary

obok umysłu i woli człowieka wypadnie w tym wypadku nazywać współczynnikiem poniekąd immanentnym tego aktu.

Po Soborze Watykańskim wobec teologii aktu wiary stały zagadnienia szczegółowe, z których jedne grupowały się wokół współczynnika transcendentnego. inne zaś grupowały się wokół współczynnika immanentnego. Ogólne zasady na temat stosunku rozumu i wiary podane na Soborze Watykańskim służą jako sprawdziany dla prowadzonych nadal badań nad naturą aktu wiary katolickiej oraz nad warunkami, od spełnienia których zależy jego rzeczywistnienie. Wśród tych zasad główna dotyczy stosunku zgodności między prawdą w zakresie przyrodzonym i prawdami objawienia, oraz między wiedzą i wiarą.

Badania szczegółowe nad transcendencją aktu wiary katolickiej wyjaśniają wzajemne powiązanie filozoficznej prawdy o istnieniu Boga jako pierwszej przyczyny z prawdami objawienia, dają powiązanie filozoficznych wniosków o duszy z objawionymi prawdami o życiu wiecznym, omawiają zagadnienie wiary-godności samego objawienia, ustalają właściwy sens zdań, wyrażających poszczególne prawdy objawione, przeprowadzają aksjomatyzację teologii, ujmując całość objawienia w system na podobieństwo zdań pierwotnych (główne artykuły wiary i dogmaty macierzyste) oraz zdań pochodnych i wniosków (dogmaty pochodne i wnioski teologiczne).

Badania szczegółowe nad immanencją aktu wiary nie ograniczają się do badań tylko teologicznych, gdyż dyspozycje psychiki człowieka stanowią przedmiot badań szeregu innych nauk zarówno w zakresie psychologii metafizycznej, jako też w zakresie nauk doświadczalnych prowadzonych nad psychiką człowieka.

*

*

*

Już św. Tomasz w swej teologii aktu wiary zwrócił szczególniejszą uwagę na współczynniki immanentne tego aktu, tj.

na udział w nim umysłu, woli oraz dyspozycji wywołanych w naszej psychice przez łaskę. Chociaż sam akt wiary zalicza on do aktów przede wszystkim poznawczych ze względu na prawdę objawioną jako przedmiot tego aktu, to jednak tłumacząc naturę aktu wiary od strony immanencji, główną rolę zdaje się tu przypisywać współczynnikiemu emocjonalnemu. Wymowne tu są zdania takie, jak „Lumen fidei ... non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis”¹⁾. — „In cognitione autem fidei, principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus”²⁾.

Rola dyspozycji wolitywnych nie sięga tak daleko, by pozbawiać akt wiary charakteru poznawczego, bo zarówno przedmiot, tj. objawiona prawda, jak i motyw, tj. wiarygodność są natury poznawczej. Przesadne wiązanie motywu wiary ze współczynnikiem emocjonalnym, z powołaniem się w tej sprawie na św. Tomasza, słusznie m. i. zarzuca Deman Aubertowi w recenzji na jego książkę o akcie wiary³⁾. Bo przecież motyw wiary ma swe uzasadnienie w sprawdzianach wiarygodności, jakimi są cuda i prorocтва. Całkowitą zaś myśl św. Tomasza o wzajemnym powiązaniu immanentnych współczynników aktu wiary wyraża sam Akwinata w klasycznym zdaniu: „Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis”⁴⁾.

Św. Tomasz w powyższym tekście jak i na innych miejscach główną rolę w powstaniu aktu wiary przypisuje „instynktowi” czyli dyspozycji wywołanej w psychice przez łaskę, niemniej jednak nie od tej dyspozycji lecz od współczynnika transcendentnego uzależnia poznawczy charakter tego aktu. Prawdy

¹⁾ In Boethium de Trinitate, p. 3, a. 1, ad 4.

²⁾ C. Gent. 3, 40.

³⁾ Por. R. Aubert, Le problème de l'acte de foi, Louvain, 1945.

⁴⁾ II—II, q. 2, a. 9, ad 3.

bowiem objawione oraz sprawdziany wiarygodności są natury transcendentnej w stosunku do wierzącego, a właśnie one wyznaczają poznawczy charakter aktu wiary.

Sobór Trydencki a po nim Sobór Watykański tylko częściowo wyjaśniły, w jakim stopniu transcendentny współczynnik aktu wiary dostępny jest przyrodzonemu poznaniu przez człowieka, a i dyskusja teologiczna przy współdziałaniu takich autorytetów, jak np. Gardeil lub Rousselot, dotychczas nie potrafiła wszystkiego pod tym względem wyjaśnić^{1a}). Ale jeszcze mniej zdołano dotychczas wyjaśnić na temat powiązania elementu przyrodzonego z nadprzyrodzonym współczynnikiem immanentnego.

Studia M. Blondela, L. Laberthonnièrea, prace Newmana, wysiłki nad syntezą przeprowadzane przez Malleta, oraz innych uczonych uwypukliły współczynnik immanentny aktu wiary religijnej, zwracając baczniejszą uwagę na elementy strukturalne konkretnego aktu tej wiary. W tym wypadku badania nad aktem wiary nie ograniczyły się, jak u większości scholastyków, do ujęcia tego aktu statycznie, lecz zaczęto go ujmować dynamicznie, tj. badając warunki i współczynniki wpływające na powstanie konkretnego aktu wiary.

Jak długo naturę aktu wiary religijnej tłumaczono obu współczynnikami, tj. transcendentnym oraz immanentnym, badania nad aktem wiary szły po linii wytkniętej zwłaszcza przez dwa ostatnie Sobory, która jest linią wyraźnie zaznaczającą się w tradycyjnej teologii. Przecie np. św. Tomaszowi nie jest obce całościowe ujmowanie aktu wiary katolickiej, skoro rozpatru-

^{1a}) Tyle jednak jest już napewno wyjaśnione i przez Nauczanie Kościelne (Sobór Watykański, Pescendi, Przysięga antymodernistyczna) i przez teologów jak i filozofów, że rozumowy dowód na istnienie Boga jako przyczyny ostatecznej świata jest dowodem naukowo ścisłym i pewnym. Twierdzenie tedy o tej pewności, jakoby była ona mniejsza nawet od pewności w naukach doświadczalnych, jest conajmniej dziwne. Częściowo zaś spotykamy się z tym w artykułach F. Blachnickiego, drukowanych w Tygodniku Powszechnym Nr 37 (391), a zwłaszcza Nr 44 (398).

je on ten akt jako wiarę w Boga, o Bogu i nastawiającą człowieka ku Bogu ¹⁾. Kiedy jednak w tłumaczeniu aktu wiary pominięto współczynnik transcendentny i usiłowano tłumaczyć ten akt współczynnikiem immanentnym wyłącznie, przez to samo badania nad aktem wiary zeszyły na błędne tory kierunku, nazwanego modernizmem. Aubert nie uważa za słuszne zaliczanie do modernistów Blondela lub Laberthonnierea, jak niewątpliwie byli nimi np. Tyrrell i Loisy, głoszący tezy o radykalnej immanencji. Nic dziwnego, że tezy te spotkały się z potępiającą ingerencją ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w encyklice „Pascendi” oraz Przysiędze antymodernistycznej.

Ingerencja Kościoła w stosunku do modernizmu wpłynęła na utrzymanie właściwej linii badań nad współczynnikiem immanentnym aktu wiary religijnej, przez to samo jeszcze nie stając w poprzek badaniom w tym kierunku. Wpływ zaś fenomenologicznej szkoły Husserla z początkiem obecnego stulecia przyczynił się wkrótce do rozwoju filozofii wartości u Max Schelera, umożliwiając pogłębienie nauki nad immanentnym współczynnikiem aktu wiary.

Wybitny ten filozof szeroko rozwinął teorię o wartościach (co miłe jest, piękne, dobre, prawdziwe...), u szczytu których widział wartość tego, co święte — das Heilige, Sanctum. Sąd zaś wartościujący zaliczył on do specjalnego rodzaju aktów psychicznych tzw. intuicji emocjonalnej, różniącej się zasadniczo również i od podmiotowego doznania zmysłami. Działanie tych sądów wartościujących, zdaniem Schelera, nie zależy od uprzedniego poznania umysłem treści tych przeżyć. W ten sposób w psychice człowieka odróżnić należy przynajmniej trzy elementy immanentne: poznanie umysłowe, czucie czyli doświadczenie wartości intuicją emocjonalną — Fühlen, oraz uczucia zmysłowe — Gefühl. Przedmiotem czucia intuicją emocjonalną nie są zjawiska naszej psychiki, jak to utrzymywał Bergson; wprost przeciwnie, czucie to, wywodzące się z dyna-

¹⁾ Por. II—II, q. 2, s. 2.

mizmu miłości, utrzymuje nas w czynnym kontakcie z przedmiotami od nas różnymi, których wartość doświadczamy ¹⁾).

Wnioski z tej teorii wartości zastosował Scheler do tłumaczenia aktu przeżycia religijnego w ogóle, a przeto i do aktu wiary religijnej. Pojął on ten akt jako przeżycie wartości, nie zaś jako intencjonalne zjednoczenie umysłu z prawdą przez Boga objawioną, ponieważ przedmiotem każdego aktu religijnego jest, według niego, „żywa Osoba Boga, Duch nieskończony”, a nie, jak w filozofii, „Byt samoistny”. W tym wypadku nie może być mowy o uwarunkowaniu wierzeniowego poznania Boga poznaniem filozoficznym.

Nie zamierzamy tu przeprowadzać krytyki systemu Schelera. Ograniczamy się tylko do uwagi, że prawda jest nie tylko wartością, ale i przedmiotem poznania umysłowego, a przeto „Bóg teologii” Jako Prawda Pierwsza jest tym samym Bogiem, którego poznajemy w filozofii jako Przyczynę Pierwszą. Trzeba jednak przyznać, że w teologicznym poznaniu Boga bierze udział psychika nasza wzbogacona współczynnikami łaski, która wprowadza nas w poznanie Boga niepomniernie bogatsze, niż to jest możliwe w zakresie współczynników tylko przyrodzonych. Powoduje ona bowiem w tej psychice dyspozycje, przynajmniej załączkowo skierowujące nas ku Bogu jako Świętości i naszemu celowi nadprzyrodzonemu ²⁾).

Niesłusznie Scheler wszelkie dyspozycje w duszy ludzkiej do aktów religijnych wiąże z aktem miłości Boga żywego i osobowego, bo Sobór Trydencki na Sesji VI w kanonie 28 wiarę „martwą” czyli pozbawioną miłości nazywa również wiarą prawdziwą ³⁾). Niesłusznie też akt religijny pochodzący z miłości uniezależnia od uprzedniego poznania miłowanej osoby. Niesłusznie też uważa świat cały za objawienie się Boga, obok innych sposobów objawienia nadprzyrodzonego, jeśli to pierwsze „objawienie” uważa za przedmiot przeżycia religijnego.

¹⁾ Por. R. A. Auber, dz. cyt. itd., 518 nss.

²⁾ Por. II—II, q. 4, a. 1.

³⁾ DBU 838.

Świat bowiem nie sam jest Bogiem, lecz wskazuje na Boga jako swą przyczynę, którą my poznajemy przez poznanie wniosku-
jące. Uważać świat za treść przeżycia religijnego chrześcijan
prowadzi do panteizmu i błędnego mistycyzmu.

Najnowsze dzieło Gerarda des Lauriers z zakresu feno-
menologii aktu wiary katolickiej¹⁾ świadczy o ciągłości teorii
Schelerowskiej i kierunków od niej pochodnych. Znajdziemy
tam powtórzone również tezy Schelera, ale nie możemy prze-
oczyć wkładu do nauki o akcie wiary pod względem badania
nad jego współczynnikami immanentnymi.

Do rozszerzenia i ugruntowania Schelerowskiej teorii aktu
religijnego przyczynił się R. Otto²⁾, oraz K. Barth. Obok nich
zaś idee Schelerowskie znajdziemy w dziełach Karola Adama,
u newmanistów niemieckich z Przywarą na czele i innych
współczesnych religiologów.

Wszystkie te badania nad immanentnym współczynnikiem
aktu wiary przyczyniły się do rozbudzenia zainteresowań tym
współczynnikiem u psychologów. Jeden z nich, wybitny psy-
cholog K. Girgensohn³⁾ w badaniach swych doszedł do wniosku
że w akcie wiary element intelektualny przeważa nad elemen-
tem emocjonalnym. W ten sposób uczeni w badaniach religio-
znawczych pozbywają się jednostronnego ujęcia Schelerow-
skiego, gdyż zmuszeni są w przeżyciu religijnym uwzględnić
zarówno doświadczenie wartości jak i poznanie prawdy. Owszem
badania te wykazują, że w pełni rozwiniętym życiu religijnym

¹⁾ Dimensions de la foi, Paris 1952, tom I str. 582, tom II str. 438;
por. M. Scheler przede wszystkim Vom Ewigen in Menschen, Leipzig
1921.

²⁾ Kilkanaście wydań w przekładach również na obce języki dzie-
ła Das Heilige.

³⁾ Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Leibzig 1921 —
Od Girgensohna fenomenologiczne badania nad aktem wiary ujmują ten
akt wszechstronnie. Klasycznym przykładem może służyć jedno z naj-
nowszych dzieł A. Brunera, Glaube und Erkenntnis (philosophisch-theo-
logische Darlegung), München, 1951.

miłość zyczliwości (*amor benevolentiae*) jest niemniej charakterystyczna niż doświadczanie wartości (*audaimonia*)¹⁾.

Z wszechstronnym ujęciem nauki o przeżyciu religijnym w ogóle, aktem zaś wiary religijnej w szczególności, spotykamy się u nas w dziełach Prof. Ks. Dr W. Kwiatkowskiego²⁾. Wyniki, do jakich on dochodzi, oparte są na wszechstronnym ujęciu aktu religijnego również od strony jego immanencji.

Samo jednak takie podejście do zagadnień religioznawczych wymaga zestawienia i uzgodnienia ze stanowiskiem zajęтым przez Kościół wobec modernizmu religijnego. Autorytatywne zaś czynniki Kościelne dotychczas wstrzymywały się z wypowiedzią na temat empirycznych badań nad psychicznymi dyspozycjami przeżycia religijnego. Ale ostatnio 13 kwietnia 1953 r. Pius XII poruszył to zagadnienie, podając zasadnicze wytyczne dla dalszych badań w tym przedmiocie.

*

*

*

W kwietniu 1953 roku odbył się w Rzymie V Międzynarodowy Zjazd poświęcony zagadnieniom psychoterapii i psychologii klinicznej. Uczestnicy tego zjazdu 13 kwietnia przybyli na audiencję do Papieża, który w okolicznościowym przemówieniu dodawał im zachęty do pracy oraz służył im wskazówkami, zabezpieczającymi przed błędem możliwym dla ich badań³⁾.

A niebezpieczeństwo błędu jest tu szczególnie bliskie ze względu na „teren” badań, którym są najgłębsze pokłady psy-

¹⁾ Por. Filip Karmelita, *Certitude et surnaturalite de la foi. Etudes Carmelitaines* 22 (1937) 157—188.

²⁾ *Apologetyka totalna*, Warszawa I 1936, II 1937. Obecnie znajduje się w druku nowe wydanie, oraz dalsze dwa tomy.

³⁾ Przemówienie Papieża zostało umieszczone w *Acta Apostolicae Sedis* 45 (25. V. 1953) 278—286. Napis: *Iis, qui interfuerunt Conventui internationali quinto de psychotherapia et psychologia, Romae habito*. Pod-

chiki człowieka. Zrozumiałym jest, że Nieomylny Stróż wiary i Nauczyciel moralności kompetentny jest do zabierania głosu w zagadnieniach zbieżnych z nauką wiary o naturze człowieka i jego sytuacji w obecnej ekonomii zbawienia.

Zresztą sami uczestnicy Zjazdu wytyczyli temat właściwy Papieżowi, gdyż poruszyli zagadnienie dyspozycji religijnych, jakie tkwią w najgłębszych pokładach psychiki człowieka.

Przed psychiatrą klinicznym i psychopatologiem stoi zadanie zbadać współczynniki, tłumaczące świadome postępowanie człowieka, by wyniki tych badań następnie zastosować w leczeniu klinicznym. Początkiem tych badań jest pilna obserwacja wszystkich zjawisk psychicznych oraz ich wytłumaczenie właściwymi współczynnikami. Obserwacja nad stałym powtarzaniem się tych samych czynności psychicznych doprowadza do stwierdzenia, że w najgłębszych pokładach natury ludzkiej tkwi ostateczne źródło wszelkiego działania wsobnego, a specjalnemu rodzajowi działania musi odpowiadać określony dynamizm psychiczny. Niektóre z elementów tego dynamizmu zaliczono do dziedziny życia podświadomego, aczkolwiek determinujący ich wpływ rozciąga się również i na życie świadome

Do badań nad naturą człowieka w najgłębszych pokładach psychiki stają nauki dedukcyjne, posługujące się zasadami realizmu metafizycznego jak i prawdami objawienia, oraz nauki doświadczałne. Stosowana przez te nauki metoda indukcyjna rozszerza horyzont badań dedukcyjnych, rzucając nowe światło na empiryczną stronę rzeczywistości psychicznej.

Z metod empirycznych w nauce można stosować tylko takie, które są zgodne z moralnością, ilekroć uwzględniają god-

tytuły: I — L'homme comme unité et totalité psychique. II — L'homme comme unité structurée. III — L'homme comme unité sociale. IV — L'homme comme unité transcendant, en tendance vers Dieu.

ność i prawa przysługujące człowiekowi poddawanemu badaniom. O tej moralności w stosowaniu metod empirycznych do badań nad psychiką człowieka mówił Papież 13 września roku 1952 na Pierwszym Międzynarodowym Kongresie histopatologii systemu nerwowego. Toteż w mowie obecnej uzupełnia tylko wypowiedziane podówczas myśli z zastosowaniem do nowego audytorium. Omawia więc obecnie następujące cztery zagadnienia szczegółowe, powiązane jednością badań psychologii empirycznej:

1. zagadnienie jedności i psychicznej całości człowieka,
2. zagadnienie jedności strukturalnej człowieka,
3. zagadnienie jedności socjalnej człowieka oraz
4. zagadnienie transcendentnej jedności człowieka, skierowanego ku Bogu.

d o 1

Medycyna stwierdza w ciele ludzkim swoisty mechanizm o najwyższej precyzji, którego elementy zazębiając się i zahaczając się wzajemnie, całość organizmu utrzymują w istnieniu i działaniu. Zespolecie elementów jeszcze bardziej charakteryzuje życie duchowe człowieka, w którym zarówno dyspozycje psychiczne jak i ich funkcje scalają się i uzupełniają wzajemnie w celowym działaniu duszy ludzkiej. Ona to jest substancjalną formą natury człowieka, gdyż przez duszę człowiek jest sobą. Dusza człowieka jest ostatecznym źródłem dyspozycji psychicznych i czynności człowieka, ona jest ostatecznym podłożem wszelkiego dynamizmu psychicznego. Bliższym i bardziej bezpośrednim współczynnikiem, dynamizującym i determinującym do działania są poszczególne władze i dyspozycje natury ludzkiej; ale ostatecznym źródłem i podłożem dynamizmu psychicznego jest sama dusza człowieka.

W badaniach nad współczynnikami naszego działania i elementami naszej jaźni nie możemy pomijać tego ostatecznego podłoża świadomego w nas życia, czyli musimy uwzględnić duszę ludzką obdarzoną rozumem i wolną wolą. Aczkolwiek działanie obu tych władz duchowych nie zawsze jest wy-

nikiem pełnej realizacji ich dynamizmu: bardzo często wpływ innych współczynników, działających instynktownie, udział rozumu i woli człowieka sprowadza nawet do minimum. Właśnie psychoterapia i psychologia kliniczna stawiają sobie zadanie wynalezienia sposobów, które umożliwią opanowanie ubocznego wpływu współczynników instynktowych oraz tym samym zwiększenie dynamizmu umysłu i woli człowieka.

Tyle Papież na temat zadań stojących przed tymi uczonymi. Ale poruszone tu myśli przez Papieża sięgają znacznie dalej, niż do granic doświadczenia nad psychiką człowieka. Przecie w mowie swej posługuje się Papież pojęciem i nazwą „podświadomość” lub działanie instynktowe. Kiedy więc uwzględnimy, że np. św. Tomasz działanie w akcie wiary uzależnia od nadprzyrodzonego dynamizmu instynktowego, który nie hamuje lecz potęguje dynamizm umysłu i woli człowieka, przed badającymi naturę aktu wiary staje obecnie zadanie opisać i właściwie wyinterpretować zarówno współczynniki podświadome jak i ich stosunek do świadomego aktu wiary.

d o 2

Człowiek jest jednością i ładem — mikrokosmos, bo wszystko w nim podporządkowane jest całości i służy temu celowi. Tak przedstawioną naturę człowieka bada zarówno psychologia doświadczalna jak i psychologia metafizyczna. Ale najmniej słusznym jest przeciwstawianie tego, co psychiczne, temu, co jest metafizyczne: przecie zjawiska psychiczne same należą do porządku ontologicznego i metafizycznego¹⁾. Znaczy to, że badania nad człowiekiem konkretnym — homo ut hic — nie mogą doprowadzić do wyników zaprzeczających wynikom badań nad metafizyczną naturą człowieka — homo ut sic. Prawda, że badania nad człowiekiem rzeczywiście istniejącym dotyczą jego indywidualnych dyspozycji, dyspozycji ukształtowanych wpływem środowiska, osobliwym rozwojem jego oso-

¹⁾ M cyt. 280: „On a eru devoir accentuer l'opposition entre métaphysiques et psychologie. Rien à tort! Le psychique lui-même appartient au domaine de l'ontologique et du métaphysique“.

bowości itp. Ale tego rodzaju struktura jednostki ludzkiej w niczym nie narusza ontologicznych i metafizycznych praw natury gatunkowo tej samej w każdym człowieku. Cechy oraz indywidualne właściwości nie zmieniają istotnej jego natury, aczkolwiek wyznaczają osobliwy sposób jego działania.

Niemożliwym więc jest, żeby np. badania psychologii klinicznej albo psychopatologii doprowadziły do wyników sprzecznych z antropologią teologiczną lub psychologią metafizyczną. Dlatego fałszywie będą sformułowane normy postępowania dla konkretnej jednostki (etyka „personalistyczna”), jeśli stoją one w kolizji z naturalną etyką człowieka i moralnością chrześcijańską.

Tyle Papież na temat tych nauk. Z wypowiedzi zaś tej wynikają wnioski dla badań nad aktem wiary religijnej i przeżycia religijnego. Również i tu wyniki badań przy zastosowaniu metody doświadczalnej nie mogą stać w sprzeczności z wynikami wielowiekowych badań metafizycznych ¹⁾.

d o 3

W psychice człowieka prócz właściwości dotyczących jego życia osobistego, znajdują się dyspozycje regulujące jego życie w społeczności ludzkiej. Badania nad tymi dyspozycjami mogą błędzić przesadą lub brakiem w ich interpretacji. Błąd **braku**: zdarzają się obciążenia jaźni instynktową i niepohamowaną żądzą panowania, uroszczeniami wyższości, gwałtownym popędem seksualnym itd. Twierdzić, że tego rodzaju podświadomy i choćby najbardziej gwałtowny popęd ma swe prawa, bo wymyka się spod kontroli rozumu i spod wpływu woli, znaczy przeprowadzać w tym wypadku całkowity rozdział między dziedziną podświadomości a życiem świadomym. Taki zaś rozdział i „autonomia“ działania podświadomego przynajmniej w tym zakresie zrównywałyby człowieka ze zwierzętami nierozumnymi. A przecie wszystkie czynności człowieka, zarówno gdy

¹⁾ Zarówno ta racja, jak i wnioski, do których doszedł w swych badaniach Girsensohn wytyczyły temat mojej rozprawy Kryteriopoznawcza analiza aktu wiary katolickiej, Poznań 1952.

wkraczają na pole aktualnej świadomości, jak też gdy pozostają w granicach podświadomości, ostateczne swe źródło mają w jednej duszy człowieka. Ona to bowiem w naszym życiu spełnia potrójną funkcję: wegetatywną, zmysłową i umysłową. Nie ma w nas takich władz i dyspozycji, które odrębnie od duszy byłyby autonomicznym źródłem i substancjalną przyczyną aktów psychicznych.

Dlatego to np. w wychowaniu seksualnym wpływając na uszlachetnienie samej duszy przez pogłębienie życia religijnego i przez atmosferę pokoju wewnętrznego, nie zakłócając jej przedwczesnym i nieograniczonym uświadamianiem, przyczyniamy się do należytego rozwoju samego popędu płciowego, zabezpieczamy losy przyszłych rodzin, a samego młodzieńca chronimy przed najgorszymi następstwami nieopanowanego instynktu rozrodczego.

Inny przykład scalenia dyspozycji życia społecznego w jedność osoby człowieka: wiele zaburzeń psychicznych podaje się leczeniu w ten sposób, że mniej lub więcej świadome obciążenia jaźniowe sprowadza się na pole świadomości. Otóż praktyka wykazała, że bardzo często wpływ uszlachetniający na inne, bardziej dogłębne dyspozycje nawet życia świadomego, powoduje ubocznie równowagę w dotychczas schorzałych odruchach. Tego rodzaju zaś wpływ uboczny staje się koniecznością, ilekroć wpływ bezpośredni na schorzałe dyspozycje staje w kolizji z moralnością metody, w tym wypadku zastosowanej. Nie wolno przecie wywoływać gwałtownych wyobrażeń, odruchów, doświadczeń zmysłowych, któreby utrwaliły się w pamięci choćby i bezwiednie, powodując w następstwie czyny przeciwne godności człowieka i chrześcijanina. Tego rodzaju metody niedopuszczalne są choćby w celach terapeutycznych także wówczas, jeśli bezpośrednio nie powodują upadku moralnego.

Błąd **przesadnej** psychologii społecznej polega na negacji praw, przysługujących jednostce.

Tymczasem w każdym wypadku należy salwować prawa przysługujące wolnej naturze poszczególnego człowieka. Dla przykładu: znany jest sposób leczenia przez zastosowanie psychoanalizy. Wyszukuje się najpierw w podświadomości tkwiącą przyczynę zaburzeń psychicznych, następnie wprowadza się ją na pole aktualnej świadomości i tu dopiero usuwa się ją już świadomym przeciwdziałaniem lezonego. Otóż tego rodzaju praktyka niejednokrotnie skuteczna a przez to społecznie pożyteczna, ilekroć narusza prawa jednostki, nie może być stosowana. Nie wolno więc stosować psychoanalizy np. do zagrzebanych w podświadomości tajemnic urzędowych, tajemnic spowiedzi itp. Odwoływanie się zaś tu do motywów dobra społecznego godziłoby w najbardziej zasadnicze podstawy społeczeństwa.

Tak się w zarysie przedstawiają myśli wypowiedziane przez Papieża na temat empirycznych badań psychologii społecznej i jej stosunku do psychologii jednostki ludzkiej. Z tych myśli możemy wyprowadzić szereg wniosków dla badań nad naturą aktu wiary religijnej. 1^o Chrześcijanin wykonuje akt wiary, powodując się nie tylko współczynnikami transcendentnym, ale przede wszystkim współczynnikami immanentnym, który św. Tomasz nazwał „*instinctus Dei invitantis*”. Badając naturę tego instynktu, należy go pojmować jako dyspozycję przypadłościową w duszy ludzkiej, udoskonalającą umysł i wolę, a nie jako dyspozycję odrębną niezależną od duszy, jako podłoża substancjalnego (błąd Schelera). 2^o Ten instynkt czyli łaska wiary udoskonala dyspozycje psychiczne zarówno indywidualne, jak i społeczne. Słusznie tedy postępuje Romano Guardini za Karolem Adamem, w badaniach nad przeżyciem religijnym i nad aktem wiary chrześcijańskiej akcentując momenty społeczne. Słusznie też czyni Pinard de la Boullaye, akcentując w tych badaniach dyspozycje indywidualne. Ale w obu wypadkach następuje błąd w badaniach, ilekroć nie jest zachowana równowaga akcentu społecznego z indywidualnym.

d o 4

Transcendentną jedność natury ludzkiej, skierowanej ku Bogu, rozpatruje Papież, w trzech szczegółowych zagadnieniach: a) dynamizmu religijnego w psychice ludzkiej, b) poczucia przewiny i c) tendencji ku świętości.

d o a)

Uwagę psychologów, stosujących metodę empiryczną w badaniach nad aktami życia religijnego, przykuwa szczególniejszy dynamizm, wkorzeniony w najgłębszych pokładach psychiki człowieka i popychający go ku nieskończoności. Dynamizm ten nie polega na dążeniu tylko do poznania tej nieskończoności, lecz wyraża się to w pragnieniu współżycia i obcowania z Osobą o nieskończonej doskonałości. Psychologowie uważają ten dynamizm za siłę psychiczną najbardziej podstawową i najbardziej elementarną, niezależną od wszystkich innych dyspozycji psychicznych. Siła ta urzeczywistnia się w aktach religijnych tak samorzutnie powstających, jak samorzutnie otwiera się kwiat ku światłu i słońcu, lub jak noworodek bezwiednie zaczyna oddychać.

Tego rodzaju religijny dynamizm w psychice człowieka domaga się ostrożności w jego interpretacji. Dynamizm ten zapoczątkowuje życie religijne według rozmaitych wierzeń, a przeto jest on elementem wspólnym dla każdego przeżycia religijnego. Wiemy zaś z Ksiąg natchnionych (Księga Mądrości, List do Rzymian) i z nauczania Kościelnego (encyklika Pascendi), że poznanie Boga zarówno przyrodzone jak i nadprzyrodzone oraz akty czci Bożej nie pochodzą od czegoś nieświadomego, albo podświadomego, nie są też ich źródłem pobudki uczuciowe, lecz uwarunkowane są jasnym i pewnym poznaniem Boga. Poznanie to osiągamy za pośrednictwem objawienia przyrodzonego i pozytywnego czyli nadprzyrodzonego. **W objawieniu tzw. przyrodzonym** rzeczy stworzone mówią o Bogu, jako swej ostatecznej przyczynie. Mowa ta zrozumiała jest dlatego, „kto ma słuch ku słuchaniu”, tj. kto potrafi wyczytać dogłębny sens rzeczywistości nas otaczającej, badając ją w jej przyczynach

pierwszych i ostatecznych. W objawieniu zaś **nadprzyrodzonym** Bóg sam mówi o swym życiu i o naszym w tym życiu udziale przez łaskę. Przeżycie tedy religii prawdziwej uzależnione jest od poznania treści w stosunku do nas transcendentnej.

Jest jednak w tym przeżyciu miejsce i na ów tajemniczy dynamizm. Nie można psychologom go badającym odmówić głębokiego podejścia do zagadnienia, gdy usiłują oni zbadać możliwie wszystkie współczynniki immanentne aktu religijnego i wyniki swych badań uporządkować w system naukowy. Nie szkodzi, że są to badania typu nowego i że stosuje się w nich terminy nieznanne w przeszłości. Byłoby znacznie większe niebezpieczeństwo błędu, jeśliby się stosowało tylko terminologię dawną, z konieczności podstawiając nowe znaczenie. Badania te nad psychizmem religijnym wymagają wielkiej roztropności i zmuszają unikać pośpiechu, dzięki czemu łatwiej będzie uniknąć błędnej interpretacji zjawisk wyłonionych przez religijny dynamizm psychiczny i można będzie wszechstronnie zbadać sam ten dynamizm.

Badania takie wymagają metody empirycznej, przy zastosowaniu której da się stwierdzić istnienie tego dynamizmu, strukturę i sposób działania. Jeśli badania te uwieńczone będą pozytywnym wynikiem, nie można go przeciwstawiać badaniom dedukcyjnym metafizyki, jako też nie można go uważać za sprzeczny z wiarą.

Przypuszczalne wyniki pozytywne wykażą, że jestestwo pochodne — esse ab alio w najgłębszych swych pokładach jest zarazem jestestwem ontologicznie skierowanym ku swej ostatecznej Przyczynie — esse ad aliud, jako celowi. W głębinach właściwości psychicznej ujawni się nam przeto prawda, którą ongiś wypowiedział św. Augustyn: „Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie, i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie“¹⁾.

¹⁾ Wyznacza I, 1.

A jeśli się stwierdzi, że dynamizm ten znajduje się u wszystkich ludzi, wszystkich narodów, ludzi z każdej epoki i rozmaitych kultur, jak wielką to będzie pomocą w poszukiwaniach za Bogiem oraz jeszcze jedną podstawą dowodu na Jego istnienie.

d o b

Do transcendentnych relacji psychicznych należy także poczucie przewiny, polegające na przeświadczeniu o tym, że się naruszyło wyższe prawo, nakładające na człowieka obowiązek. Przeświadczenie to bywa nieraz tak silne, że zdoła wywołać cierpienie duchowe, a niejednokrotnie i zaburzenia psychiczne.

Do badań nad tym zjawiskiem kompetentnymi są zarówno psychologowie jak i religiolodzy, ponieważ jest ono zjawiskiem natury przede wszystkim religijnej. Zdarzają się często wypadki nieuzasadnionego a nawet i chorobliwego poczucia przewiny, wypadki te jednak nie przeczą faktowi, że z samej już natury człowieka wyłania się poczucie rzeczywistej przewiny, jak długo nie została ona w jakiś sposób zgładzona.

Zarówno psychologia jak i etyka stają bezradne, ilekroć chodzi nie tylko o ustalenie stopnia przewiny, ale i odpowiedzialności za nią. A jest tak dlatego, ponieważ funkcja świadomościowa, od której zależy stopień winy, jest niezwykle natury osobistej i subtelnej. A już absolutnie dla psychologa jest rzeczą niemożliwą uwolnić człowieka od poczucia przewiny rzeczywistej. Czasem uda się środkami medycznymi, autosugestią lub przekonywaniem usunąć **poczucie** przewiny, sama jednak przewina nadal pozostaje w duszy.

Środkiem usuwającym nie tylko poczucie, ale i samą przewinę, jak wiedzą chrześcijanie, jest skrucha i rozgrzeszenie sakramentalne. Jest to środek nie tylko psychologiczny, lecz nawskroś religijny. Może się czasem zdarzyć, że po rzeczywi-

stym odpuszczeniu grzechów wyrzuty sumienia nadal trwają, czyli z usunięciem przewiny nie ustępuje psychiczne jej poczucie. W tych patologicznych wypadkach kapłan oczekuje współdziałania psychoterapeuty.

d o c

Życie człowieka winno odzwierciedlać swój pierwowzór, tj. Boga i Jego świętość. W przeciwnym razie człowiek mija się z celem ostatecznym swego istnienia.

Chodzi tu nie tylko o zgodność aktów świadomych z tym pierwowzorem, bo i bezwiedne akty, jeśli naruszają ład wewnętrzny w człowieku, stoją w niezgodzie z pierwowzorem. Dlatego to nie jest rzeczą moralnie obojętną, jeśli dzieci nie używający jeszcze pełni rozumu, lub jeśli psychicznie chorzy popełniają czyny niezgodne z prawem moralnym. Do czasu tylko można tolerować tzw. grzechy materialne, jeśli na razie nie można im zapobiec. Nigdy jednak dla celów choćby leczniczych nie można ich ułatwiać czy doradzać pod pretekstem, że formalnie nie stoi to w sprzeczności z religijnym dynamizmem psychiki ludzkiej.

Kościół docenia doniosłość badań empirycznych nad całą psychikę człowieka, a w szczególności nad dynamizmem religijnym. Kościół zachęca do wysiłku nad podjęciem i skutecznieniem tych szczególnie trudnych badań. Uwieńczeniem jednak tych wysiłków będą wyniki doniosłe dla medycyny, nauki o duszy i dla religiologii.

Tyle Papież o dynamizmie religijnym i transcendentnych dyspozycjach psychicznych. Wypowiedź na ten temat jest jasna, jasnym też jest jej znaczenie dla badań nad aktem wiary katolickiej i przeżyć naszej religii. Badania te wymagają zarówno metody metafizycznej jak i doświadczałnej. Jak długo jednak w badaniach tych nie uwzględni się trzeciej metody, t e o l o g i c z n e j, niewiele te badania ujawnią z tego, co stanowi właściwą treść aktów religii chrześcijańskiej. Jednolitość jednak badań stosowanych np. w apologetyce zmusza ograni-

czyć się w nich do tego, co ze strony natury warunkuje powstanie i rozwój życia w łasce.

*

*

*

Fenomenologia aktu wiary katolickiej badania swe opiera nie tylko na danych o naturalnym dynamizmie religijnym psychiki człowieka, lecz rozpatruje ten dynamizm już wzmocniony instynktem Boga wzywającego do religijnego z Nim współżycia. W tym wypadku apologetyka rozpatruje religię chrześcijańską, na ile weryfikują się w niej wszystkie dyspozycje psychiki człowieka umieszczonego w ekonomii zbawienia. Życie chrześcijańskie ujmujemy w tym wypadku jako zaktualizowany dynamizm pogoni człowieka za Nieskończonością, (idea teologiczna), jako życie jego psychiki uwolnionej od grzechu (idea soteriologiczna) oraz jako przeżycie największej wartości, tj. Sanctum (idea chrystologiczna i eschatologiczna).

Zagadnienie to jednak wymaga osobnego opracowania.

Na podstawie dotychczasowych badań religioznawczych empirycznych i dedukcyjnych, podsumowanych przez Piusa XII w rozległej syntezie, taki obecnie sens przyjmuje zasada Soboru Watykańskiego „*recta ratio fidei fundamenta demonstrat.*“

S u m m a r i u m

RATIO EMPIRICA IN SCIENTIA RELIGIONIS RELATE AD THEOLOGICAM ANALYSIN ACTUS FIDEI CATHOLICAE

Sicut omnis actus, ita actus fidei catholicae specificatur ab objecto suo formali, quod hoc in casu revelatio divina sive divina locutio attestans est. Revelatio divina ut obiectum fidei locum conceptus obiectivi tenet, cum ipse actus fidei ab intellectu tamquam subiecto moto a voluntate ad assentiendum

ultimo perficiatur iudicando. Inde illud Divi Thomae de obiecto fidei: Veritas Prima per modum enuntiabilis.

Disquisitione metaphysica circa obiectum formale actus fidei catholicae peracta ipsum problema huius actus a parte potiore, non adaequata, solutum est. Pro potiore habenda est, cum elementum obiectivum, in Concilio Vaticano explicatum et definitum, in disquisitione circa naturam actus fidei salutaris existimandum sit criterium; sed non adaequata, cum elementum ex parte assensus immanens credenti methodum etiã experimentalem postulet.

Illa Aquinatis „lumen fidei non movet per viam intellectus, sed magis per viam voluntatis” aut „in cognitione fidei principalitatem habet voluntas” plane concordant cum doctrina eius „de instincui Dei invitantis” ad Veritatem Primam agnoscendam intellectu sub influxu voluntatis a Deo motae per gratiam. Ex his et multis similibus, de quibus Vaticanum tamquam praebentibus „suavitatem in consentiendo et credendo veritati” loquitur, sequitur adaequatam disquisitionem in problemate actus fidei instituendam tum circa id, quod in fide est obiectivum tum circa subiectivum sive immanens.

Conamen hoc ultimum elementum pro unico et adaequato habendi ut falsum commentum modernismi ab Ecclesia declaratum est. Sed etiam illud primum sine secundo ut inadaequatum habendum est.

Initio huius saeculi scientia phaenomenologica (Brentano, Husserl, Scheler) praeter infaustas conclusiones multa vera et nova de vita nostra etiam intellectuali manifestavit. Si Husserl prae oculis habuisset illud Jaonnis a s. Thoma „inter conceptum obiectivum et rem non est adaequatio, sed identitas”, in explicando actu intellectus vitaret idealismi deviationes, et theoria scheleriana religionis viam mysticismo falso non sterneret, si auctor philosophico principio „nil volitum quin praecognitum” et theologico de fide, ut est principium religionis christianae, et debita cognitione mysteriorum, usus esset. Nihilominus phaenomenologia non sine positivo influxu in recen-

tiores et novissimos (G. des Lauriers, *Dimensions de la foi*, Paris 1952) pertransiit.

Scientificum munus suum circa fundamenta religionis christianae et fundamenta fidei Vincentius Kwiatkowski, in Facultate Scientiarum Theologicarum Universitatis Varsaviensis Magister, sexto iam elapso lustro adimplet, problema dictum statuendo adaequate tum circa obiectum tum circa elementa credenti immanentia. Nimis arcta aliquorum interpretatio positionis Ecclesiae in quaestione „immanentiae” modernistarum huic Illustrissimo ac Doctissimo Viro non fuit offensa veritatis enucleandae duce praepriis Carolo Girgensohn. Summus vero Pontifex feliciter regnans allocutione habita in V Intern. Congressu Psychotherapiae et Psychopathologiae Clinicae (13.IV.1953; AAS 45, 278—286) disquisitionem experimentalem super naturale substratum religionis in homine auctoritate sua etiam scientifica roboravit, cum de natura hominis, in quantum est unitas transcendens in tendentia versus Deum, disseruit.