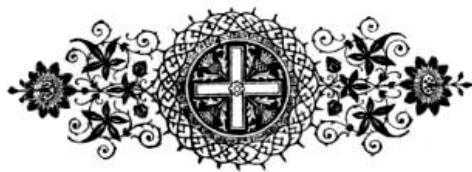


Ks. JAN ROSIAK SI

WIARA
I
"DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE"



KRAKÓW 2016

www.ultramontes.pl

Wiara i "doświadczenie religijne"

Ks. JAN ROSIAK SI

Uwieńczony w czerwcu br. [tj. 1951] chwałą błogosławionych Pius X słusznie uchodzi za największego papieża-reformatora od czasów swego imiennika św. Piusa V (1566 – 1572). (a)

Ściśle zjednoczony z Bogiem, zwrócony całkowicie ku rzeczom wiekuistym i sprawom nadprzyrodzonym, dobry dla ludzi, prosty w obejściu, praktyczny w decyzjach, mocny w wykonaniu, troskliwy o czystość chrześcijańskiej nauki i kościelnego życia – z nieustraszoną gorliwością urzeczywistniał błogosławiony Papież nadprzyrodzony program swego pontyfikatu: "*Instaurare omnia in Christo* – odnowić wszystko w Chrystusie". Z tego ducha nadprzyrodzonej odnowy zrodziły się dzieła ważne i trwałe: reforma studiów teologicznych we Włoszech, założenie Papieskiego Instytutu Biblijnego, powołanie do życia Papieskiej Komisji Biblijnej, reforma muzyki kościelnej, reforma brewiarza, reorganizacja Kurii Rzymskiej, kodyfikacja całego prawa kościelnego oraz szereg zarządzeń nowych, sięgających bardzo głęboko w religijno-moralne życie duchowieństwa i wiernych.

Największą atoli zasługą i najdonioślejszym chyba dziełem błogosławionego Papieża-reformatora było zdecydowane i zwycięskie stawienie czoła tzw. "modernizmowi", walka ze zgubnym prądem reformistycznym, jaki na przełomie 20 wieku nurtować począł w łonie samej katolickiej społeczności – walka nad wyraz bolesna, jedna z tych – mówił Pius X w alokucji konsystorialnej z dn. 17. 4. 1907 – które wkładają w usta Kościoła tę skargę Proroka: "*Ecce in pace amaritudo mea amarissima*" (1). Przeciwnikami byli tym razem wcale liczni synowie Kościoła zarówno duchowni jak i świeccy. I chodziło już nie o jakąś poszczególną prawdę wiary, o ten lub ów dogmat, lecz o całość nauki katolickiej, o same podstawy chrześcijaństwa i religii w ogóle, o najbardziej istotne rzeczywistości i pojęcia porządku nadprzyrodzonego: poznania, wiary, objawienia, dogmatu, Kościoła. Błąd przenikał tak głęboko i zasięgiem tak szerokim atakował organizm filozoficznej i religijnej myśli katolickiej, że Pius X w encyklice *Pascendi dominici gregis* mógł nazwać modernizm "*omnium haereseon collectum* – zbiorowiskiem wszystkich herezji".

Niebezpieczeństwo było więc groźne i naglące, ale i przeciwdziałanie gorliwego Pasterza było szybkie i stanowcze. Najpierw dekretem Św. Oficjum *Lamentabili sane exitu* (3. 7. 1907) zwrócił uwagę chrześcijańskiego świata na poszczególne błędy modernistyczne; następnie w encyklice *Pascendi* (8. 9. 1907) błędy te obszerniej wyłożył, wszechstronnie omówił, wskazał na ich źródła, ujawnił ich metodę, zgubną wewnętrzną logikę, odsłonił ich groźbę i zalecił skuteczne środki przeciwdziałania.

I wreszcie przez motu proprio *Sacrorum antistitum* (1. 9. 1910) ogłosił błogosławiony Papież tekst osobnej przysięgi przeciw-modernistycznej, którą odtąd składać mieli wszyscy przyszli kapłani, profesorowie, spowiednicy, kaznodzieje oraz kandydaci na niektóre urzędy i godności kościelne. Wkrótce też burząca fala została powstrzymana i niebezpieczeństwo zażegnane.

Dzisiaj modernizm, we właściwej sobie i istotnej swej postaci, należy do minionej już od lat przeszłości (2).

I jeśli dziś wywołujemy tę modernistyczną przeszłość, nie mamy bynajmniej zamiaru zatrzymywać się w niej zbyt długo. W oparciu głównie o *exposé* encykliki *Pascendi* chcemy zanotować kilka tylko punktów szczególnych, lecz podstawowych, dotyczących pojęcia wiary, aby dotrzeć następnie do właściwych źródeł modernizmu w tym przedmiocie oraz z nowego punktu widzenia poznać głębiej nieco, choć zawsze jeszcze częściowo i fragmentarycznie, autentyczny charakter wiary chrześcijańskiej i katolickiej.

I.

Na pytanie, co to jest "wiara" i co znaczy "wierzyć", katolik odpowie po prostu: "Wierzyć, znaczy uznawać za prawdę to, co Pan Bóg objawił i przez Kościół święty do wierzenia podał". "Wiara więc jest przyświadczeniem umysłu, którym dobrowolnie uznaję za prawdę słowo Boże i uznaję dlatego, że Bóg, Prawda Najwyższa, tak objawił".

Odpowiedź modernisty nie będzie ani tak prosta ani nawet podobna. Ale gdyby nawet w jakimś wypadku była podobna albo i identyczna, jej istotne znaczenie byłoby zgoła odmienne.

W myśl nauki Kościoła i zdrowego rozsądku, aby Bogu wierzyć, trzeba najpierw, pierwszeństwem przynajmniej logicznym, wiedzieć, że Bóg istnieje i że w ogóle prawdy do wierzenia podane rzeczywiście objawił. Człowiek może

zatem poznać zarówno istnienie Boga, Prawdy Najwyższej, jak i fakt objawienia prawd nadprzyrodzonych, wiekuistych, bezwzględnych i niezmiennych.

Choć wiara i wiedza, jako dwa odmienne sposoby poznania, z istoty swej różnią się między sobą, nigdy jednak obiektywnie nie mogą zająć sprzecznych stanowisk wobec zagadnień, które stanowią wspólny ich przedmiot. Przeciwnie, tam, gdzie się spotykają, często jednoczą swe światła i wspomagają się wzajemnie. Nie istnieje i nie może istnieć inna prawda dla rozumu i wiedzy, a inna, w tym samym przedmiocie, dla wiary. Należy tylko dodać, że nie zawsze spotykają się ze sobą, ponieważ pod pewnym względem często zakres wiedzy jest szerszy od zakresu i zainteresowań wiary, podobnie zresztą jak i zakres wiary sięga niekiedy dalej, nieograniczenie dalej, niż przyrodzone siły umysłu ludzkiego sięgnąć są zdolne.

Modernizm pojmuje zupełnie inaczej wzajemny stosunek wiary i wiedzy. Wiara i wiedza – tak mniema – to sfery działalności ludzkiej nie tylko różne, ale i najzupełniej rozdzielone, to rzeczywistości w wiecznej pozostające separacji. Nie spotykają się nigdy i nigdzie.

Przedmiotem wiary jest bowiem to i wyłącznie tylko to, co wiedza uznaje za rzeczy zgoła niepoznane i niepoznawalne. Wiedza zaś obraca się w dziedzinie zjawisk świata, gdzie dla wiary miejsca nie ma. Terenem wiary są sprawy i rzeczy dotyczące Boga, które z kolei są całkowicie niedostępne i obce dla wiedzy. Za tę cenę i pod tym warunkiem, słownie i czysto formalnie, utrzymuje modernizm tezę o niemożliwości jakiegokolwiek konfliktu między wiedzą i wiarą. Nie spotykając się nigdy, nie mogą – rzecz jasna – walczyć ze sobą.

Następstwem tej osobliwej teorii o "podwójnej prawdzie" będzie niemniej osobliwe rozróżnienie w człowieku podwójnego stanowiska wobec rzeczywistości. Jako filozof, modernista będzie przeczył temu, co uznaje jako wierzący, i przeciwnie. I tak np. na pytanie, czy Chrystus Pan czynił cuda, zmartwychwstał itd., modernista, jako filozof, odpowie: "Nie", jako wierzący wyzna: "Tak" (3).

Stanowisko dziwne. Ale kogo dzieje myśli ludzkiej nauczyły nie dziwić się niczemu, wyjaśnienie tego zjawiska znajdzie bez trudności. Jedną mianowicie z zasad wyznawanych przez modernizm jest bardzo rozpowszechniony w nowoczesnej filozofii pewien rodzaj umiarkowanego sceptycyzmu, agnostycyzm, który wychodzi z założenia, że cały świat istot

rzeczy, a zwłaszcza dziedzina bytów nadzmysłowych, religijnych, znajduje się poza zasięgiem i możliwością umysłu ludzkiego. Właściwym jego przedmiotem, a więc i wyłącznym terenem wiedzy, byłyby tylko zjawiska dostrzegalne w możliwym doświadczeniu, i w tej jedynie postaci, w jakiej są dostrzegalne: zjawiska zmienne i przemijające. Stąd modernista jako filozof nie sądzi, że człowiek może poznać substancje rzeczy, których objawy i zjawiska spostrzega; jest również przekonany, że do Boga, bytu *par excellence* ponadzmysłowego i ponadzjawiskowego nigdy wznieść się nie zdoła na drodze poznania rozumowego. Poznanie Boga intelektualne, spekulatywne i pojęciowe nie posiada w jego oczach żadnej wartości przedmiotowej. Jako filozof nie wie zatem, czy Bóg istnieje i w konsekwencji czy w ogóle objawił kiedykolwiek jakieś prawdy, które człowiek winien uznać przyświadczeniem swego umysłu. Przekraczając granicę neutralności, modernista posuwa się w swych twierdzeniach dalej jeszcze, aż do tezy, że wiedza i historia winny być ateistyczne. Bo dziedzina filozofii, historii i wiedzy w ogóle jest zamknięta dla religii i wiary.

Z drugiej jednak strony filozof nie może nie widzieć, że religia istnieje; że jest faktem i zjawiskiem, które należy wyjaśnić. I tutaj, w wyjaśnianiu zjawiska religii, modernizm apeluje do tak zwanej zasady "immanencji" (4). Po odrzuceniu wszelkiego intelektualnego poznania Boga oraz faktu historycznego objawienia, nie pozostaje nic innego jak szukać początków religii, objawienia i wiary w samym wyłącznie człowieku. Skoro religia jest pewną formą życia, należy w wewnętrznym życiu ludzkim znaleźć jej źródła i odczytać pierwotne jej dzieje. Wszelkie zatem poznanie Boga, aż do nadprzyrodzonego objawienia włącznie, modernizm wysnuje z głębin czysto ludzkiej świadomości, lub raczej i właściwiej z tajników podświadomości. Według modernistycznej koncepcji pierwszym odruchem rodzącej się religii jest tajemniczy impuls wewnętrzny, głęboka potrzeba natury ludzkiej; pierwszym załączkiem jest szczególny odruch serca, religijne uczucie, zmysł boskości, w którym dusza doznaje bezpośredniego kontaktu z nieznanym i z niepoznawalnym "Bóstwem", przeżywa Boga, wchodzi w krąg Jego obecności i mocy. I to jest wiara, początek i podstawa wszelkiej religii; wiara: głęboki i wewnętrzny zmysł religijny, zrodzony z tajemniczej potrzeby serca, z pragnienia Bóstwa, bez żadnej uprzedniej interwencji rozumu, przez wewnętrzne tylko i bezpośrednie zetknięcie się z nieznaną boską rzeczywistością w niedostępnych rejonach podświadomości. Nie jest to więc poznanie, lecz odczucie i doświadczenie, immanentnego Boga w sercu człowieczym, lub jeśli z

tytułu "doświadczenia" jest jakimś poznaniem, nie będzie to przyświadczenie umysłu wobec prawdy Bożej, lecz mniej lub więcej wyraźnym uchwyceniem zjawisk własnej świadomości. *"It is a seeing for oneself – pisał Tyrrell – not a believing on hearsay"*.

W "religijnym zmyśle", w uczuciu początek swój otrzymuje nie tylko wiara, lecz wraz z wiarą i w wierze również i objawienie. Modernistyczne "objawienie" – wbrew temu, co głosi katolicyzm – nie jest słowem Bożym, mową Bożą, skierowaną ku nam z zewnątrz w wolnym akcie Boga, przemawiającego do ludzkości przez Proroków, Apostołów i Syna swego, i przekazującego następnie skarbier prawd objawionych Kościołowi ku dalszemu ich głoszeniu, lecz zjawiskiem jest naturalnym, dla każdej poszczególnej duszy wierzącej wewnętrznym, zachodzącym zawsze wtedy, kiedy "uczucie religijne" wraz z Bogiem jako swą przyczyną i swym przedmiotem, przekracza próg podświadomości i dociera w rejon świadomości. Religijna świadomość obecności Bóstwa jest więc objawieniem; objawienie ze swej strony, wewnętrznym doświadczone, przeżyte, jest wiarą, ale wiarą już uświadomioną, jeśli się zważy, że w systemie modernistycznym wiara pierwotna i podstawowa psychologicznie wyprzedza "objawienie".

Tak wszelka religia, nie wyłączając i chrześcijańskiej, zawdzięcza swoje pochodzenie i rację swego bytu "uczuciu religijnemu", dobywającemu się z tajników podświadomości przez "życiową immanencję" (5). Bóg immanentny, niedostępny dla rozumu (filozofii i wiedzy), staje się rzeczywistością dla wiary. Modernista filozof uznaje więc rzeczywistość Bóstwa, ale w myśl zasady agnostycyzmu czyni to o tyle tylko, o ile Bóstwo stanowi przedmiot wiary, uczucia religijnego i objawia się w duszy wierzącego. W ten jedynie sposób rzeczywistość Bóstwa nie przekracza świata zjawisk doświadczalnych, poza które filozof przecież nie sięga. Czy Bóg jest bytem rzeczywistym również i poza uczuciem i doświadczeniem, filozof, jako agnostyk, odpowie, że zagadnienie to jest mało ważne, że zresztą nie posiada właściwego rozwiązania. Natomiast jako wierzący, modernista wie, że Bóg istnieje, a nawet posiada tutaj pewność wyższą od wszelkiej pewności naukowej. O czym bowiem milczy rozum, to głosi ponad wszelką wątpliwość sam zmysł religijny, obdarzony szczególną intuicją serca, mocą której człowiek "doświadcza" Boga bezpośrednio. Bezpośrednie to przeżycie Boga stwarza właściwie i prawdziwie człowieka wierzącego (6). Bez tego doświadczenia wiara istnieć nie może.

Dla porządku nadprzyrodzonego w tradycyjnym i rzeczywistym znaczeniu nie ma tutaj miejsca. Dotychczas nie było również miejsca dla właściwej działalności intelektualnej. Jednakowoż modernizm nie chce z dziedziny religijnej wykreślić zupełnie roli intelektu. Powtarza raczej często i z naciskiem, że "człowiek religijny powinien przemyśleć swą wiarę". "Przemyślenie" zaś ma polegać na tym, że świadoma sobie myśl ludzka pochyła się niejako nad podstawowym i prymitywnym przeżyciem religijnym, przenika je swym światłem, wypracowuje jego treść, którą ujmuje w pojęcia i wyraża w słowach. Praca myśli przebiega przy tym stadium podwójne: Najpierw rodzi się naturalnie i niejako odruchowo proste spostrzeżenie, spontaniczna reakcja życiowa na podniety uczucia religijnego; następnie, z tych spostrzeżeń pierwszych myśl, przez ich dalsze, głębsze i bardziej refleksyjne przepracowanie, wyłania pojęcia coraz bardziej precyzyjne, wyrażając je w postaci "zdań drugich", ściśle już określonych. Te zdania i formułacje "drugie", zatwierdzone przez Kościół nauczający, mają być właściwym dogmatem wiary. Celem więc formułacji dogmatycznej nie jest wyrażenie prawdy objawionej, lecz zdanie sobie sprawy ze swej wiary, ze swego przeżycia religijnego. Modernistyczny "dogmat" przedstawia się jako rezultat wysiłku umysłowego, aby sobie intelektualnie uprzytomnić to, co intelektualnie jest niepoznawalne i co nie było intelektualnie spostrzeżone. W stosunku do wierzącego "dogmat" spełnia tylko rolę narzędzia, w stosunku zaś do przedmiotu wiary nie jest prawdą, lecz tylko symbolem prawdy, prawdy zresztą nigdy nieosiągalnej, bo na zawsze spowitej w tajemniczą i zjawiskową rzeczywistość "dotknięcia Bożego". Ponieważ przedmiot wiary jest nieograniczenie bogaty, zaś człowiek ulega w swych przeżyciach, poglądach i poznaniach ciągłej ewolucji, przeto i dogmat zmieniać się będzie zasadniczo, wewnątrz i treściowo, owszem zmieniać się powinien, jeśli ma być płodnym wyrazem tego, co jedynie istotne: żywego uczucia religijnego i religijnego życia (7). Niezmienna, bezwzględna i wiekuista prawda dogmatyczna (czy inna) nie istnieje. I tutaj stajemy wobec trzeciej podstawowej zasady modernistycznej: filozoficznego ewolucjonizmu. W myśl tej zasady, ewolucji ulega wszystko: dogmat jako naturalny wynik działalności intelektualnej, Kościół jako wykwit świadomości kolektywnej, księgi święte jako wyraz i zbiór nadzwyczajnych doświadczeń religijnych i sama wreszcie wiara jako religijne przeżycie i doświadczenie (8).

Jak wynika z powyższego fragmentu, wydzielonego z całości systemu modernistycznego, moderniści uznają za godne zachowania wszystkie podstawowe pojęcia chrześcijaństwa: wiarę, objawienie, dogmat itd. Ci nawet,

którzy mieli się stać przywódcami nowego ruchu, nie byli początkowo przeciwnikami dogmatu. Chcieli pozostać katolikami. Ale logika założeń oraz wpływów, jakim ulegali, okazała się silniejsza od dobrych chęci. Przyjmując katolickie słownictwo i chrześcijańskie pojęcia, w myśl właśnie swych założeń, pozbawiali je właściwego im znaczenia. Operując ustawiczną dwuznacznością, pokrywając prawowiernością słowną rzeczywiste błędy lub nawet i niedowiarstwo, stał się modernizm nie tylko "zbiorowiskiem wszystkich herezji", lecz i wrogiem Kościoła zgubniejszym od wszystkich innych (9). Chciał reformować, poczynając od zniszczenia wszystkiego, co w chrześcijaństwie najistotniejsze.

I w tej destruktywnej działalności jest bardzo podobny do protestantyzmu liberalnego, od którego zresztą w prostej linii pochodzi i którego zasady filozoficzne swoimi uczynił: agnostycyzm, immanentyzm, symbolizm, ewolucjonizm i wreszcie subiektywizm i radykalny naturalizm. Nie wszystkie, rzecz jasna, przejął liberalne tezy i nie wszędzie wiązał się z "liberalnymi" obozu protestanckiego, niemniej metoda była wspólna. Wspólne ponadto pojęcie wiary-uczucia, przeżycia, doświadczenia, intuicji Niepoznawalnego; wspólne relatywistyczne "wyjaśnienie" i co za tym idzie odrzucenie dogmatu; jednakowe pojmowanie objawienia; identyczne podejście do Pisma Świętego – ksiąg, jak chciano, ludzkich, nie Bożych, zbioru, który nie zawiera przedmiotu wiary, lecz doświadczenia religijne wielkich wierzących, a którego celem jest wywołać doświadczenia podobne u innych; podobne wreszcie zaprzeczenie całego porządku nadprzyrodzonego i ta sama "religia ducha". Nic zatem dziwnego, że protestanci liberalni, mimo niezaprzeczalnych różnic doktrynalnych, rozpoznali w modernizmie swój własny świat idei i odczuli ten sam prąd głęboki, który ich razem unosił (10). Poza tym, przez duchowe pokrewieństwo z protestantyzmem liberalnym, wszedł modernizm w daleko szersze jeszcze i odleglejsze związki powinowactwa z protestantyzmem w ogóle oraz z niektórymi kierunkami stojącej na rozdrożu filozofii nowożytnej. – "Proszę czytać – pisał swego czasu protestancki teolog – co w encyklice *Pascendi dominici gregis* Piusa X powiedziano o modernizmie. Zarzuty tam wysunięte przeciwko katolickiemu ruchowi reformistycznemu, stosują się punkt po punkcie do teologii protestanckiej wieku 19-go". Wynikiem dążeń teologicznych od Schleiermachera do Harnacka "były niestety historycyzm i psychologizm w teologii. Oba te kierunki przekształcają transcendencję objawienia w transcendencję podrabianą i przez to ją usuwają. Historycyzm widzi w objawieniu biblijnym szczytowy punkt (naturalnej) historii religii. Ale

przedmiot rozplywa mu się w rękach. Nie ma już do czynienia z objawieniem Bożym, lecz z jakimś tylko wycinkiem historii religijnych zmagania się człowieka... W psychologizmie rzecz się ma podobnie. Objawienie występuje tutaj jako wewnętrzne zjawisko duszy. Z mowy Bożej pozostaje (tylko) religijne przeżycie człowieka" (11). Sama zaś religia uchodzi za czysto naturalny wynik procesów wewnętrznych, za wytwór podświadomości lub nawet za biologiczną samoobronę psychiki ludzkiej.

Psychologizm, dziś już zasadniczo przewyższony, nie pojawił się w wieku 19 ani nagle ani samorzutnie i nie był dziełem przypadku. Ukazał się raczej jako dojrzały owoc eksperymentalizmu religijnego, jednostronnej i przesadnej dążności do akcentowania subiektywnego "doświadczenia religijnego" jako źródła, podstawy i sprawdzianu religii i wiary. I ta również koncepcja nie jest ani nowa ani odosobniona w protestantyzmie, a zasięgiem swym obejmuje nie tylko teologię liberalną i nie tylko dominuje w wieku 19, lecz sięga dalej i rozwija się szerzej. "Protestantyzm – czytamy w znanym słowniku filozoficznym – traktuje wiarę religijną jako czynność uczucia lub woli, jako subiektywne przeżycie, albo jako postulat rozumu praktycznego" (12). "Wiara dla teologa protestanckiego – pisał ze swej strony profesor teologii protestanckiej – jest przede wszystkim rzeczą woli. Spotkanie ducha ludzkiego z duchem Boga dokonuje się w moralnej świadomości człowieka". "Punktem wyjścia ...kontaktu między Bogiem a duszą protestancką... jest oczywiście doświadczenie religijne". Stąd "teologia protestancka chętnie wraz z Fulliquet wysnuwa wniosek, że «problem istnienia Boga nie należy do kosmologii, lecz do psychologii»" (13). Protestantyzm nowoczesny nieomal jednogłośnie umieszcza w doświadczeniu religijnym źródło poznania Boga. W gruncie rzeczy podziela zdanie jednego ze swych przedstawicieli, że "nic z tego, co istnieje nie może być dowiedzione; poznanie możliwe jest tylko przez doświadczenie. Podobnie rzecz się ma, jeśli chodzi o Boga" (14). Boga oraz swój stosunek do Boga uświadamia sobie człowiek dzięki szczególnej władzy religijnej – intuicji według jednych, osobnemu "uczuciu" według drugich – które Bóg porusza i uaktywnia przez objawienie, przy czym "objawienie" często rozróżnia się podwójne: ogólne, obecne w każdej autentycznej religii, również i pogańskiej, oraz szczególne czyli chrześcijańskie. Pierwsze jest doświadczeniem działania Bożego, "mowy" Bożej do duszy poprzez świat stworzony, społeczność a zwłaszcza własną świadomość człowieka. Drugie jest doświadczeniem *sui generis*, które wywołuje w duszy Bóg przy okazji słuchania lub czytania Ewangelii, a które rodzi w nas przekonanie, że jesteśmy odkupieni i

zbawieni. Objawienie nie jest więc – w przeciwieństwie do tego, co głosi katolicyzm – faktem historycznym, dla nas zewnętrznym, dokonany poza nami, lecz jest zjawiskiem ciągłym, wiecznie się dokonującym, ściśle osobistym i wewnętrznym (15).

W następstwie tak pojętego "objawienia" sama również i wiara nie będzie uznaniem za prawdę rzeczy przez Boga objawionych, lecz bezpośrednim spotkaniem się człowieka z Bogiem, swoistą doświadczalną percepcją Boga działającego w duszy oraz rzeczy Bożych (16). Na czym dokładnie polega przedmiot "wiary" tak pojętej, protestanci nie mają zgodnej odpowiedzi. Wachlarz opinii rozwija się od prawicy ortodoksyjnej aż po skrajną lewicę liberalną. Wszyscy jednakowoż w tym przynajmniej zdają się zgodni, że przedmiotem wiary to jedynie być może, co rodzi się w doświadczeniu.

Samorzutnie nasuwa się tutaj pytanie, dlaczego w protestantyzmie tak olbrzymi kładzie się nacisk na doświadczenie i skąd pochodzi to na tak szeroką zakrojone skalę powiązanie a często i utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym. Odpowiedzi najprostszej a zarazem i dostatecznie miarodajnej dostarczą nam dzieje reformacji, a właściwie wewnętrzny rozwój jej podstawowych założeń.

Nie wszystko, co w ewolucji ideologii protestanckiej pojawiło się na przestrzeni wieków przypisać możemy bezpośredniemu wpływowi Lutra. Kierunki filozoficzne oraz inne czynniki historyczne, które tutaj działały, zbyt są złożone i wiążą się w poszczególnych okresach zbyt ściśle z warunkami umysłowymi i społecznymi, by myśl jednego człowieka tłumaczyła wszystko, w szczegółach i bez reszty. Niemniej zaprzeczyć się nie da, że ogólne linie rozwoju biegają torami logiki początkowych założeń reformacji. Jeśli reformatorzy nie wysnuli wszystkich wniosków ze swych założeń, to chyba dlatego, że nie zdołali uwolnić się całkowicie spod wpływów Kościoła, który zwalczali. Jeśli Luter np. obok wiary-ufności serca, wiary polegającej na silnym osobistym przekonaniu, że bez żadnego współdziałania ze swej strony wierzący otrzymuje dla zasług Chrystusa Pana usprawiedliwienie i zbawienie, jeśli obok tej wiary doświadczalnej przyjmował ponadto autorytatywną, "historyczną" wiarę dogmatyczną (17) – dla powagi objawiającego Boga uznawał za prawdę treść Pisma świętego – czynił to pod wpływem wielkiego jeszcze przywiązania do dogmatów. Odrzucając znaczną część tych, które wchodziły w skład nauki chrześcijańskiej, zachował przecież samą zasadę dogmatu. Niewiele zdawał troszczyć się o to, skąd pewność, że jego wiara doświadczalna, oparta o

podmiotowe przeżycie "świadczenia Ducha Świętego – *testimonium Spiritus Sancti internum*", nie jest jednym wielkim złudzeniem. Jeszcze "w klasztorze sądził, że zмага się ze sobą i z grzechem; w rzeczywistości walczył z religią swego Kościoła" (18). Nie wiedział, nie mógł lub może i nie chciał wiedzieć, że zasady "nowego chrześcijaństwa" mają w sobie destruktywną moc zburzenia tegoż chrześcijaństwa, o ile zostaną przemyślane i wprowadzone w czyn do końca. Przyjdą atoli inni, którzy zasady przyjmą z wdzięcznością i wnioski wysnują z łatwością. "Nie o to chodzi – pisał liberalny teolog protestancki A. Sabatier – aby usprawiedliwiać ich (reformatorów) niekonsekwencje, ani przysięgać na ich słowo. Chodzi o to, by dojrzeć nową zasadę, którą wprowadzili w świat, a która, po zburzeniu systemu autorytetu katolickiego, przeszkodzi odbudowie wszelkiej innej nieomyślności zewnętrznej, i co za tym idzie, wszelkiej innej tyranii w przyszłości. Tytułem ich chwały jest to, że zapewnili zwycięstwo nowej koncepcji religii, przenosząc siedzibę autorytetu religijnego z zewnątrz do wewnątrz, z Kościoła do chrześcijańskiej świadomości" (19).

Reformatorski czyn Lutera miał na tym polegać, że nawet zagadnienie Boga przestawił z dziedziny przedmiotowej – racjonalnej czy jakkolwiek tradycyjnej – do podmiotowej, subiektywnej. Ten "reformatorski czyn uznano po prostu za kopernikańskie przeobrażenie w zakresie religii" (20).

Uznania więc nie brakło. Wnioski wyłoniły się samorzutnie. Dualizm wiary mistrza, wiary dogmatycznej obok doświadczalnej wiary-ufności serca, okaże się przykry i kłopotliwy dla mniej lub więcej wiernych uczniów. Potomni coraz silniejszy kłaść będą nacisk na to, co Luter uznał za wiarę istotną, jedynie zbawczą: na fakt subiektywnego przekonania, osobistej świadomości zbawienia. Równocześnie i w konsekwencji coraz bardziej rozluźniać się będą więzy łączące teologię i duszę protestancką z przedmiotową rzeczywistością dogmatu (21), ustępując miejsca subiektywnemu przeżyciu. Bo, jeśli wystarczy do zbawienia jeden dogmat nowy o usprawiedliwieniu przez samą tylko wiarę, w jakim jeszcze celu przywiązywać tak wiele uwagi do szeregu dogmatów innych, zwłaszcza że nie wiadomo doprawdy, jak wiarę dogmatyczną, przyświadczenie umysłu, zharmonizować z wiarą-ufnością serca. Będzie tutaj współdziałać inna jeszcze, równie subiektywistyczna zasada "wolnego badania", która sprawy religijne, dogmatyczne, oddaje pod bezapelacyjny sąd każdego poszczególnego sumienia (22). "Reformatorzy uczynili z niej dźwignię przeciwko dogmatowi katolickiemu; rychło miała ona podważyć kruche obwarowania dogmatu protestanckiego" (23).

Niezależnie od subiektywizmu znamionującego podstawowe przeżycie religijne wiary-ufności, dla Lutera gwarancyjne "świadczenie Ducha Świętego" jako kryterium wszelkiej prawdy i pewności religijnej, posiada niewątpliwie charakter nadprzyrodzony; dla protestantyzmu ortodoksyjnego również. W miarę jednak przesuwania się punktu ciężkości od przedmiotu ku przeżywającemu podmiotowi, strona doświadczalna przeżycia budzić będzie coraz większe zainteresowanie. I znów, równocześnie i w konsekwencji łączność duszy wierzącej z Bogiem coraz wyraźniej tracić będzie swój tajemniczy, nadprzyrodzony charakter i coraz głębiej przenikać w "krąg niecodziennych wprawdzie, ale przecież doświadczalnych psychicznych wydarzeń" (24). "Wewnętrzne świadectwo Ducha Świętego" ustąpi miejsca zwyczajnemu, ludzkiemu doświadczeniu religijnemu, o którym wszakże mówić się będzie jeszcze, że posiada swą przyczynę w działaniu doświadczalnie tylko poznawanego Boga. W wyniku zrodzi się naturalizm nie tylko Oświecenia oraz dominujących kierunków teologicznych 19 i początku 20 wieku, lecz i niemalą odwrót od przedmiotowego i nadprzyrodzonego objawienia również i w pietyzmie.

Atoli, choć początkowy impuls subiektywistyczny wyjaśnia wiele, nie tłumaczy przecież wszystkiego. Stale jeszcze pozostaje otwarte pytanie podstawowe: Skąd mianowicie tryska źródło samego subiektywizmu reformacji i jaka jest pierwsza przyczyna protestanckiego zwrotu ku doświadczeniu religijnemu.

Na pełny rozkwit eksperymentalizmu wieku 19 przyczyn składa się kilka: idealistyczna teoria poznania Kanta, pozytywizm i empiryzm oraz w ogóle chaos filozoficzny, zwłaszcza po śmierci Hegla. Wszystkie te racje dają się zgromadzić pod jeden wspólny mianownik filozoficznego agnostycyzmu, który pod wpływem krytyki kantowskiej opanowuje w wielkiej mierze filozofię nowoczesną, a szerokim strumieniem przenika wraz z filozofią do protestanckiej teologii. Z chwilą zaś, kiedy uznano, że metafizyka jest niemożliwa, że świat rzeczywistości ponadzmysłowy rozumowi niedostępny, historyczne i nadprzyrodzone objawienie niesprawdzalne, Bóg racjonalnie niepoznawalny, dowody na istnienie Boga i objawienia pozbawione wartości – dla wielu stało się jasne, że religia, której zainteresowania z natury rzeczy wybiegają w dziedzinę bytu ponadzjawiskowego nie posiada i posiadać nie może żadnych ściśle racjonalnych podstaw. Intelkt oraz wiedza, zamknięte w granicach zjawisk, i religia otwarta poza te granice, nie mają sobie w takim założeniu nic

do powiedzenia. Równocześnie, w miarę jak rozszerza się nieufność lub nawet jawna pogarda dla myśli abstrakcyjnej, rozumującej oraz jak wzrastają w cenie metody fizyczno-matematyczne, a doświadczenie naukowe zdobywa nie tylko należne sobie uznanie, lecz otrzymuje nawet rangę wyłącznej zasady poznawczej, dla teologii, która przyjęła założenia agnostycyzmu, wyboru nie było. Jeśli doświadczenie jest wszystkim, wiara musi być doświadczeniem. Skoro religia jest faktem mocnym, powszechnym i wiekuistym, "człowiek nowoczesny" musi zdobyć pewność swojej wiary i swego Boga w osobistym wewnętrznym przeżyciu, w szczególnej intuicji, – jednym słowem w religijnym doświadczeniu. "Jeśli chrześcijaństwo – pisał Ihmels – jest z istoty swej wspólnotą z Bogiem, można tylko na drodze doświadczenia Boga zdobyć pewność jego rzeczywistości"... I w rzeczy samej "gdzie w ogóle nie zwątpiono w wartość utrzymania bezwzględnej prawdy chrześcijaństwa, wszędzie tam objawia się skłonność, aby w doświadczeniu założyć ostateczną instancję dla chrześcijańskiego poznania prawdy" (25).

Ale kiedy protestantyzm nowoczesny powtarza w różnych odmianach że wiara chrześcijańska jest szczególnym zmysłem boskości, intuicją Nieskończonego, doświadczeniem religijnym, ulega on nie tylko fałszywej filozofii. Kroczy również drogą wytkniętą przez błędną teologię Lutera. Jeśli nowocześni rozumieją często inaczej doświadczenie wiary, tej samej jednakowoż co Luter posłuszni są zasadzie. I tutaj i tam u podstaw empiryzmu znajduje się agnostycyzm. Zmianie uległ sposób mówienia, treść pozostała niezmienną. Protestant – zdaniem Ihmelsa – "musi uchylić z pogardą wszelkie racjonalne dowody i w ogóle wszelkie zewnętrzne pomoce, i w sobie samym musi znaleźć podstawy, które zeń czynią ewangelickiego chrześcijanina" (26). Przed czterystu laty Luter o rozumie ludzkim i w ogóle o naturze ludzkiej wyrażał się podobnie. "Rozum i wszystko, co przynosimy na świat, to rzeczy czcze i dzieło głupie" (27). "Cokolwiek świat posiada poza Chrystusem choćby było i najświętsze, grzechem jest, fałszem i ciałem" (28).

Ale skąd ten pesymizm tak głęboki, skąd ta pogarda dla intelektu i dla wszystkiego co ludzkie? Przez grzech pierworodny – odpowiada Luter – "zaginał i ten również ogólny wpływ (*influentia*), mocą którego – jak gadają (*garriunt*) – jest w naszej mocy wykonywać dzieła naturalne" (29). Rozum śmiertelnie zraniony nie może więc ani wznieść się do Boga ze stworzeń, ani poznać objawienia ze znaków, którymi Bóg swą nadprzyrodzoną ingerencję uwierzytelnił. Całe swoje religijne poznanie czerpać będzie człowiek z wiary,

pojętej jako akt przemocy łaski Bożej, wkraczającej w życie ludzkie, z nadprzyrodzonego objawienia: zewnętrznego, zawartego w Piśmie świętym, i wewnętrznego, prywatnego, wyrażającego się "świadectwem Ducha Świętego". Pewność o Bogu, objawieniu, treści objawienia, zdobywać będzie w przeżyciu wewnętrznym, w doświadczeniach religijnych, w objawieniu się Boga każdej poszczególnej świadomości. W przeciwieństwie do nauki katolickiej, jasno i silnie rozróżniającej naturalne i racjonalne poznanie Boga ze stworzeń ("objawienie" naturalne) od objawienia nadprzyrodzonego przez pozytywne historycznie dokonane Słowo Boże, w koncepcji luterskiej poznanie pierwsze stapia się z drugim w jednym akcie wiary. Dla nadprzyrodzonej wiary katolicyzm żąda racjonalnych i historycznych warunków-podstaw, teza luterska głosi wiarę, która opiera się na samej sobie i sobie samej jest gwarancją. Trudno, istotnie, poza doświadczeniem szukać uzasadnienia i uwarunkowania tego, co się przeżywa w osobistym doświadczeniu i o czym jest się bezpośrednio, intuicyjnie przekonany. Luterska koncepcja wiary-ufności, poczęta pod wpływem agnostycyzmu, zrodzona w doświadczeniu religijnym, przepojona subiektywizmem, jest więc koncepcją *par excellence* fideistyczną. I taką już, mimo racjonalistycznych odchyłeń, pozostała w swej ewolucji do końca w znacznych odłamach protestanckiej nauki teologicznej.

W początkowym dualizmie wiary wolno widzieć podwójne źródło dalszego rozwoju protestanckiej myśli. Z jednej strony była wiara dogmatyczna z natury swej intelektualna, ze strony drugiej wiara zbawcza-ufność, osobista i doświadczalna pewność zbawienia. Pod wpływem subiektywizmu i indywidualizmu wiara pierwsza stanie się terenem "swobodnej krytyki (*liberum examen*)" wyzwolonego spod wszelkiej powagi i normy rozumu, druga, z natury swej irracjonalna, coraz bardziej uchylać się będzie spod jakiegokolwiek kontroli intelektu. Stąd dwie tendencje: pseudomistyczna zmierzająca do Schleiermachera i dalej jeszcze, oraz racjonalistyczna.

W okresie ortodoksji klasycznej (wiek 16 i 17) daremnie szukającej zjednoczenia rozbieżnych opinii przez "formuły zgody", przez ustalenie "symbolów wiary", lub przez określenie tego, co istotne dla chrześcijaństwa, a zatem możliwe do przyjęcia przez wszystkich, teologia protestancka pozostaje pod bezpośrednim wpływem Melanctona, który po licznych wahaniach powrócił zasadniczo do tradycyjnej definicji wiary; zaznacza się również pewien zwrot ku przedmiotowości, spowodowany zresztą przerażającymi skutkami wyzwolenia subiektywizmu. Pojęcie wiary-ufności jest oczywiście

zachowane, lecz ustępuje niejako na plan drugi, raczej jako wynik wiary. Jest to również okres szkolnej spekulacji i systematyzacji doktrynalnej, okres "skostnienia" – mówić będą w 19 wieku potomkowie reformatorów. "Skostniała przedmiotowość... dostatecznie wyjaśnia, dlaczego upośledzony podmiot szukał uznania swych praw w dwóch kierunkach: w kierunku ogólnoludzkim, i filozoficznym, oraz w kierunku specyficznym chrześcijańskim i ewangelickim. Tam filozofia Kartezjusza podnosiła myślący podmiot do godności najwyższego gwaranta bytu... tutaj pietyzm... przez podkreślenie żywej pobożności, rzeczywistego nawrócenia się, usiłował chrześcijańskiej jednostce przywrócić stanowisko, które straciła pod panowaniem ortodoksji" (30). Pietyzm (koniec 17 i wiek 18), przejawiający się również w sektach kwaków i metodystów, kładzie wielki nacisk na bierność człowieka pod działaniem Boga, na bezpośrednie oświecenie, wewnętrzne z Bogiem kontakty, na przeżycie i doświadczenie religijne; uwagę myśli zwraca przede wszystkim na przeżycie, na procesy wewnętrzne, wywołane czytaniem Pisma św., na przebieg pokuty, nawrócenia. Przeżycie Boga, Chrystusa, coraz bardziej zresztą uniezależnia się od przedmiotowego historycznego objawienia (31), dogmaty ustępują na plan drugi.

Nieomal równocześnie z pietyzmem i w przeciwieństwie do niego rozwija się zwycięsko kierunek racjonalistyczny najpierw deizmu angielskiego (w. 17), następnie Oświecenia wieku 18 i wreszcie hegelianizmu w wieku 19. Choć Oświecenie nie było wolne od sentymentalizmu, główną wszakże jego cechą była hegemonia, samowładztwo rozumu. Na ogół objawienia nie odrzuca się po prostu, lecz nie zwraca się na nie uwagi, co najwyżej zaznacza się dążność "zharmonizowania" treści Pisma św., odpowiednio przystosowanej i przeobrażonej, z tym, co rozum uważał za własne odkrycia. Ideałem jest to tylko uznać, co umysł potrafi osiągnąć, ogarnąć, przeniknąć i wywnioskować. Stąd koncentracja na czysto naturalnych, rozumowi dostępnych prawdach religii z pominięciem lub niekiedy nawet zaprzeczeniem wszystkiego, co historyczne, nadprzyrodzone (32). Szczytowy swój punkt osiągnął racjonalizm Oświecenia w idealizmie Kanta, w "religii w granicach czystego rozumu". Równocześnie dał Kant nowy potężny impuls uczuciu i doświadczeniu religijnemu, kiedy po destrukcyjnym wysiłku na terenie rozumu spekulatywnego, po odrzuceniu wszelkiej wiedzy o Bogu i bytach ponadzjawiskowych, usiłuje odbudować religię i poznanie religijne, które zburzył, na podstawie poczucia obowiązku, jednego faktu świadomości ludzkiej, faktu doświadczenia wewnętrznego, wyrażającego się "imperatywem kategorycznym". Objawienie staje się tylko głosem sumienia, religia uznaniem woli Bożej w odczutym obowiązku, wiara

przekonaniem przedmiotowo niewystarczalnym, subiektywnie jednak wystarczalnym ze wzgldu na praktyczne wymagania zycia moralnego.

Filozofia swą zadośćuczynił Kant i racjonalizmowi Oświecenia przez "autonomię rozumu", przez "wyswobodzenie" człowieka spod powagi objawienia, dogmatu i Boga (33) i empiryzmowi religijnemu, przez swój agnostycyzm, kładąc filozoficzną podbudowę pod teologiczną tezę Lutra o radykalnej niemocy umysłu ludzkiego w zakresie religii.

Od krytyki Kanta religia usuwa się coraz bardziej w irracjonalne sfery uczucia i doświadczenia. Wszyscy późniejsi filozofowie i teologowie protestanczy budują na założeniach tej krytyki: bardziej konserwatywni z zastrzeżeniami, liberalni bez ograniczeń.

Podczas kiedy Kant sprowadza religię do etyki, Schleiermacher, jeden z przywódców liberalizmu religijnego, uznał to związanie religii z moralnością za zbyt jeszcze racjonalistyczne. "Do nieprzemijających zasług tego teologa – pisze inny teolog protestancki – należy niewątpliwie odnowienie starej prawdy, że religia w swej najgłębszej istocie nie jest ani żadną wiedzą ani działaniem, lecz bezpośrednim przeżyciem Bóstwa" (34). Według nowego reformatora religia jest czystym uczuciem w zależności od tajemniczego (wszechświata? czy) Boga. Osobiste, subiektywne doświadczenie zostało tutaj wyniesione do godności wyłącznego źródła poznania religijnego, do jedynej zasady przekonania o prawdziwości wiary, z pominięciem nadprzyrodzonego objawienia historycznego, oraz intelektu. Dotąd doświadczenie religijne było indywidualną racją wiary, odtąd stanie się źródłem, z którego wysnuwać się będzie przedmiot wiary (35).

Wpływ dominującej w wieku 19 doktryny liberalnej był tak silny, że w łonie samej ortodoksji nie tylko porzucano poszczególne przedmiotowe pozycje, lecz powstała nawet osobna szkoła, zwana pod wyraźną już nazwą "teologii doświadczenia" (*Erfahrungstheologie*) z Hofmannem i Frankem na czele. Metodologicznym punktem wyjścia, podstawą przekonania wiary oraz poznania teologicznego, jest tutaj wyłącznie subiektywne przeżycie, świadomość "odrodzenia" chrześcijańskiego (*Wiedergeburt*), doświadczenie, w którym ujawnia się działanie nadprzyrodzonej siły i pojawia się nowe "ja". Z doświadczenia chrześcijańskiego przędą następnie teoretycy tej szkoły dogmatyczną treść chrześcijaństwa, przerzucając ją ze świadomości wierzącego do historii (36).

Drugim po Schleiermacherze wodzem teologów, uznanym w protestantyzmie za wielkość, był A. Ritschl. Ritschl pojmuję religię i wiarę praktycznie i pragmatycznie. W oparciu o kantowską teorię poznania, rozumowi i autorytetom przeciwstawia nie uczucie czyste, jak Schleiermacher, lecz objawienie jako przedmiot wiary, objawienie nawet historyczne, owszem biblijne, ale szczególnie zrozumiane. Podstawę i źródło "objawienia", a zatem przedmiot i motyw wiary nie stanowi dla Ritschla żadne szczególne nadprzyrodzone działanie Boże. Jeśli uznaje wyłączną powagę Nowego Testamentu, to jedynie w porównaniu z literaturą późniejszą. I nie księgi święte są ważne dla niego, lecz to, co się z nich wierzącemu doświadczalnie okazuje jako prawda i wykazuje się jako Boże objawienie; i nie w pierwszym rzędzie jakakolwiek nauka (nauka jest już owocem wiary, intelektualnym wyrazem tego, co dusza znajduje w Chrystusie), lecz historyczna postać Jezusa Chrystusa. Ale znów Jezus Chrystus nie sam w sobie w rzeczywistości przedmiotowej, lecz Chrystus taki, jakim jest dla wierzącego, Chrystus jako człowiek, który przez swe pełne duchowe panowanie nad światem materialnym objawił nam Boga. Bo Ritschl jako agnostyk z naciskiem podkreśla, że w religii nie chodzi o rzeczywistości metafizyczne, lecz o wartość. Stąd sławne rozróżnienie między orzeczeniami, sądami istnościowymi (*Seinsurteile*) i sądami wartościującymi (*Werturteile*). Pierwsze odnoszą się do rzeczy, jakie są w sobie, drugie do rzeczy (choćby nawet i tych samych) w stosunku do nas i opierają się nie na oczywistości spostrzeżeń lub myśli, lecz na naszym odczuciu wartości. Otóż, orzeczenia religijne, to *Werturteile*. I tak np. jeśli wierzący wyznaje, że Chrystus Pan jest Bogiem, wypowiada sąd wartościujący, który oznacza, że jest Bogiem dla niego, wierzącego, że on Go przeżywa jako Boga. Czy jest Bogiem w rzeczywistości, obiektywnie? Jest to już sąd istnościowy, który do religii i wiary nie należy, lecz do metafizyki. Wiadomo zaś, że metafizyka jest niemożliwa. Wiadomo tylko na pewno, że Chrystus Pan ma wartość Boga (37).

Ritschl więc o tyle postąpił naprzód w stosunku do Schleiermachera, że świadomość wierzącego zwrócił ku Pismu św., aby tam w jego działaniu na swą duszę szukał i znajdował doświadczenie Bóstwa i czynił to doświadczenie arbitrem swej wiary. Zachowując tradycyjne słowa, Ritschl pozwala wierzącym wypełnić je dowolną treścią swych religijnych doświadczeń, treścią jakże różną od tej, którą przyjmuje prawdziwa chrześcijańska wiara i teologia! W wyniku i wiara w szkole Ritschla nie będzie, rzecz jasna, przyświadczeniem umysłu wobec prawdy, lecz praktyczno-moralnym zjawiskiem świadomości, wynikiem doświadczenia religijnego, aktem ufności, jakimś wyłaniającym się z

subiektywnego przeżycia Chrystusa uchwyceniem ponadświatowej rzeczywistości, o której wieść przyniósł nam właśnie Chrystus Pan (38).

Schleiermacher i Ritschl nadali ton całej niemal teologii protestanckiej 19 wieku, przede wszystkim jednak jej kierunkom liberalnym. Jeśli w wieku 20, zwłaszcza po pierwszej wojnie, wpływ liberalizmu bardzo znacznie osłabł, niemniej apelacja do doświadczenia religijnego rozlegać się nie przestaje.

Najmodniejsza dziś tzw. "teologia dialektyczna" lub "teologia kryzysu" (E. Brunner, F. Gogarten a zwłaszcza K. Barth) nie stanowi wyjątku. Jej cechą charakterystyczną jest bezwzględne i przesadne podkreślenie transcendencji Boga, wprowadzenie zupełnego rozdziału, owszem radykalnej sprzeczności między bytem skończonym i Nieskończonym, między czasem i wszystkim co czasowe, a wiecznością i wszystkim co wieczne, między rozumem a wiarą, naturą i łaską. W przeciwieństwie do immanentyzmu teologii liberalnej i psychologizmu i w ogóle opozycji do jakiegokolwiek filozofii, zmierzającej do poznania Boga, "dialektycy" z emfazą tak wielką podkreślają transcendencję Boga, Jego całkowitą różność (*ganz Andere*) od stworzenia, że rwie się tutaj wszelka możliwość intelektualnego poznania Boga. Według Bartha do Boga nie prowadzi żadna droga ludzka (39). Po grzechu pierwotnym umysł człowieczy jest w dziedzinie religijnej ślepy, wola bezsilna. Tylko cud, cud wiary nawiązuje nieistniejącą łączność. Tylko objawienie, łaskawe słowo Boże, stwarza niejakie możliwości poznawcze. Ale Pismo Święte nie jest dla Bartha czystym słowem Bożym; słowa Biblii nie przystają do słowa Bożego. Słowa Bożego szukać trzeba ponad i poza Biblią. Dopełnienie objawienia następuje w osobistym spotkaniu się z Bogiem i na tej tylko drodze człowiek w jakiś sposób Boga osiąga. Bóg jednak równie dobrze po objawieniu jak przed objawieniem pozostaje zakryty, nieuchwytny. Przez wiarę rozum ludzki nie dojrzewa wcale.

Choć "teologia dialektyczna" świadomie uchyla wszelkie "przeżycie" Boga, z koniecznością jednak powraca do tegoż przeżycia i czyni doświadczenie religijne podstawową zasadą poznania religijnego. Inaczej bowiem jak w znaczeniu subiektywnego przeżycia, doświadczenia nie da się pojąć to, co się tam mówi o bezpośrednim i osobistym spotkaniu się z Bogiem (40). Ostatecznie w "teologii dialektycznej" pesymizm Lutera osiąga swój punkt kulminacyjny, podobnie jak nowy wyraz znajduje dawny agnostycyzm oraz irracjonalizm znacznej części nowoczesnej teologii protestanckiej.

II.

Powyższy przegląd historyczny mówi sam za siebie. Już samo choćby tylko bardzo pobieżne zapoznanie się z problematyką doświadczenia religijnego, tak jak się ona objawia w protestantyzmie i modernizmie, dostatecznie wyjaśnia, na czym polega istota zagadnienia, jaka jest dla religii w ogóle a dla chrześcijaństwa w szczególności rzeczywista wartość rozwiązań poza-katolickich i w jakim kierunku należy szukać odpowiedzi jedynie właściwej. Owoce drzewa empiryzmu religijnego, choć może pozornie słodkie, zbyt wiele zawierają trucizny, i zbyt wielkie czynią spustoszenia w chrześcijaństwie, aby katolicyzm mógł sięgnąć po nie kiedykolwiek. Dla katolicyzmu powiedzieć po prostu, jak to czynią inni, że wiara jest doświadczeniem, znaczyłoby to w ostatecznych, logicznych konsekwencjach zaprzeczyć samemu sobie. Logika bowiem – o ile ma ktoś odwagę, jak ją miał modernizm, pójść za nią do końca – wie na tej drodze nieodmiennie do zaprzeczenia całego porządku nadprzyrodzonego: objawienia Bożego, dogmatu, wiary, łaski, Kościoła, Chrystusa a niekiedy nawet i Boga, nie mówiąc już o tym, że często poniża godność zwyczajnie pojętej, racjonalnej natury ludzkiej. Agnostycyzm, immanentyzm, subiektywizm, naturalizm – owoce lub korzenie empiryzmu religijnego – ostrzegają dość głośno przed niebezpieczeństwem jakie zagraża duszy zapuszczającej się nieopatrznie w tym kierunku.

Czyż zatem katolicyzm zupełnie i bezwzględnie odrzuca doświadczenie religijne? Czyż nie ma i w nim również religijnych doświadczeń? doświadczeń wiary?

Odpowiedzieć na te pytania przecząco równałoby się zaprzeczeniu oczywistych i właśnie na doświadczeniu opartych faktów. Toteż katolicyzm nie odrzuca bezwzględnie, nie przeczy, lecz rozróżnia.

Ale najpierw, co to jest właściwie doświadczenie religijne? Wielu z tych, którzy posługują się tym pojęciem, nie mówią, co przez to rozumieją. Inni, którzy wyjaśniają, tak bardzo różnią się między sobą w określeniu doświadczenia religijnego, w pojmowaniu jego treści i znaczenia, że proponowano już (T. de Laguna), aby termin ten w ogóle usunąć ze słownictwa filozoficznego (41).

Nie wchodząc w rozważania historyczne ani w analizy filozoficzne przedmiotu, ograniczamy się do podania kilku tylko najprostszych i chyba

najpowszechniejszych znaczeń i rozróżnień. Doświadczeniem więc w ujęciu najogólniejszym, stanowiącym punkt wyjścia dla nauk empirycznych, są spostrzeżenia (zamierzone lub spontaniczne) pewnych danych podpadających bezpośrednio lub za pośrednictwem odpowiednich urządzeń pod naszą obserwację. Doświadczenie religijne w znaczeniu ogólnym, to w dziedzinie religijnej wszystko, co możemy zaobserwować w naszym życiu wewnętrznym. Będzie to świadomość aktów, stanów, zjawisk, których jesteśmy podmiotem. W znaczeniu ścisłym doświadczeniem religijnym nazwiemy wszelkie wrażenia i przeżycia o charakterze mniej lub więcej afektywnym, doznane w naszych aktach i stanach, uznanych za religijne. Z natury rzeczy wynika, że do istoty doświadczenia należy świadomość tego, co w nas zachodzi. Stąd wszystko, co znajduje się poza polem naszej świadomości nie może być przez nas uznane za przedmiot aktualnego doświadczenia. Od innych rodzajów poznania (rozumowania, opinii) doświadczenie różni się tym, że jest poznaniem, bezpośrednim i szczególnie "naszym", osobistym (42).

Otóż wiara w znaczeniu najogólniejszym, wiara boska czy ludzka, niezaprzeczalnie jest poznaniem. Wierząc temu, kto wie i kto przynajmniej w danych ściśle określonych warunkach ani sam się nie myli ani nas nie chce w błąd wprowadzić, zdobywamy wiedzę, którą on posiadał, a której myśmy dotychczas bez niego nie mieli. Olbrzymia większość naszych wiadomości z wiary pochodzi. W celu komunikacji swych myśli i swej wiedzy człowiek wynalazł pismo i od tysiącleci wypełnia biblioteki milionami dzieł swego ducha.

Choć więc wiara jest poznaniem, jednak w świetle powyższych uwag i określeń wydaje się naiwnością stawiać pytanie, czy jest ona poznaniem doświadczalnym. A jednak, jak widzieliśmy, modernizm z protestantyzmem, zwłaszcza liberalnym, pytanie to nie tylko stawiał, lecz i odpowiedź dawał twierdzącą: "Wiara, wiara religijna, należy do poznania doświadczalnego, intuicyjnego".

"Należy do rzędu poznania najzupełniej różnego od intuicji czy doświadczenia" – stwierdza Kościół katolicki zgodnie z objawieniem Bożym i zdrowym sądem ludzkości. Wiara chrześcijańska, nadprzyrodzona, boska, ta wiara, która jest "początkiem zbawienia, korzeniem i podstawą wszelkiego usprawiedliwienia", rozpatrywana jako akt duszy wierzącej, jest przyświadczeniem umysłu (uznaniem za prawdę), wobec tego, co Bóg ludzkości powiedział, objawił, a uznaniem i przyświadczeniem jest nie dlatego, że naturalnym wysiłkiem rozumu oglądamy osobiście wewnętrzną prawdę rzeczy,

lecz dlatego jedynie, że Bóg, Prawda najwyższa, tak objawił. Nigdy przed Lutrem nie rozumiano wiary inaczej: ani chrześcijańskiej, jeśli chodzi o świadectwo Boga, ani innej, ludzkiej, jeśli chodzi o świadectwo człowieka.

Definicje, z jednej strony doświadczenia religijnego, z drugiej aktu wiary chrześcijańskiej posiadają wymowę faktów.

Oczywiście katolicyzm nie zamyka oczu ani na istnienie religijnych doświadczeń ani na ich wielką doniosłość dla praktycznego zwłaszcza życia religijnego.

I nie chodzi tutaj tylko o banalne stwierdzenie, że wiara jako życiowy i świadomy akt człowieka jest pewnym doświadczeniem człowieka. Jest bowiem rzeczą zrozumiałą, że kiedy wierzę, wykonuję czynność psychiczną, której jestem świadom; przeżywam ją jako akt, zjawisko mego życia wewnętrznego. W żadnym jednak doświadczeniu zwyczajnym nie posiadam świadomości nadprzyrodzonego charakteru wiary, jej boskiego pochodzenia. Łaska, nadprzyrodzoność nie wkracza normalnie w obręb świadomości i doświadczeniu nie podlega. Z tytułu więc "doświadczenia" wiara niczym się nie różni od pozostałych aktów, zjawisk i stanów – religijnych czy innych – życia psychicznego. Akt wiary w znaczeniu zjawiska życiowego jest równie "doświadczalny" jak osiągnięcie wyniku jakiegoś zadania matematycznego.

Katolicyzm uznaje coś więcej: właściwe i specyficzne doświadczenia religijne, i to nie tylko po przyjęciu wiary, lecz już przed jej zdobyciem.

Ponieważ wiara zwraca się do całego człowieka i wszystkie jego władze, nie tylko intelekt, wprzęga w służbę Bożą, ważną przeto jest rzeczą, aby już w drodze do wiary umysł, serce, wola i uczucie zetknęły się w jakiś sposób z prawdą, dobrem i pięknem wiary. W tym kierunku działa łaska Boża i w tym celu powinien sposobić się cały człowiek przez szczerość i prostotę, czystość intencji i życia, przez ogólną wreszcie orientację duszy ku prawdzie i dobru. Człowiek zdobywa w życiu wiele doświadczeń, w świetle których ocenia następnie rzeczywistości inne, nowe, zwłaszcza wyższe. I niełatwo zrozumie albo i nie zrozumie wcale tych rzeczy, których w żaden sposób nie doświadczył nigdy, lub których zrozumienie pogrzał w doświadczeniach przeciwnych. I tak, nikt nie pojmie właściwie świętości Boga, kto w swym życiu w jakiś sposób, choćby tylko bardzo jeszcze początkowy i prymitywny, nie doświadczył świętości osobiście. Nieczysty, nie wie właściwie, co to jest czystość. Może posiadać słowo, ideę, definicję czystości, ale jej wartość istotna nie wniknie do

jego duszy, podobnie jak ślepy nigdy nie zrozumie kolorów mimo całej wiedzy teoretycznej, jakiej mu w tym przedmiocie dostarczyć możemy. Nauczanie teoretyczne daje właśnie słowa i wprowadza w świat abstrakcyjnych pojęć; dopóki jednak z ideą i słowem, przyjętymi abstrakcyjnie, sucho i tylko "z zewnątrz" nie złączy się jakieś załączkowe przynajmniej doświadczenie, tak długo żywa i tętniąca ich treść pozostanie rzeczywistością odległą, niejasną i właściwie nieznaną w swej konkretnej pełni. I to jest konieczność natury ludzkiej. Filozofia chrześcijańska od wieków wyznaje zasadę, że *"nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu"* – nic nie przenika do intelektu jak tylko za pośrednictwem zmysłów; nie ma poznania umysłowego bez zmysłowego; nasze idee i pojęcia początek swój bezpośrednio lub pośrednio zawdzięczają doświadczeniu zmysłowemu. W szacie słów i pojęć czerpanych z doświadczenia zstąpiło ku nam objawienie Boże. W mowie naszych ludzkich doświadczeń otrzymujemy słowo Boże, Bożą prawdę, podobnie jak w naszej człowieczej naturze przyszedł na świat Syn Boży, Osobowe Słowo Ojca Przedwiecznego.

Prawdą jest również, że jak warunkiem do tego, aby Boga poznać głębiej, lepiej i inaczej jak tylko w formie suchego słowa i abstrakcyjnego pojęcia a bez wewnętrznego, prawdziwie religijnego "smaku" i bez wewnętrznego drżenia duszy, trzeba mieć w sobie potrzebę Boga, odczucie prawdy, dobra i piękna, jakieś może niejasne jeszcze doświadczenie tych podstawowych atrybutów bytu, które w Bogu są nieskończonością, tak podobnie, aby poddać się Chrystusowi, uznać objawioną prawdę Bożą i przyjąć Chrystusową wiarę i wcielić ją w życie, trzeba w pewnej mierze i w jakiś może jeszcze bardzo niedoskonały i bardzo jeszcze początkowy sposób, ale już uprzednio "doświadczyć" czaru Chrystusa, "skosztować" Jego piękności, dobroci, świętości i mądrości, czuć się pociągniętym przez Jego prawdę. Stąd to głębokie przekonanie Ojców Kościoła i w ogóle teologów katolickich o wielkim wpływie praktycznej postawy moralnej człowieka na jego światopogląd i wiarę. Człowiek tak pociągnięty przez Chrystusa, tzn. dobrze usposobiony, wolny od uprzedzeń, oderwany od przesądów, spragniony prawdy – łatwiej i jaśniej spostrzeże i oceni wagę tytułów, które przemawiają za boskim pochodzeniem katolickiej wiary oraz boskim początkiem i nadprzyrodzonym posłannictwem Chrystusowego Kościoła (43).

Po przyjęciu wiary zaczyna się życie z wiary i co za tym idzie doświadczenie wiary.

"Kto ma przykazania moje i zachowuje je – powiedział Zbawiciel – ten mnie miłuje. A kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja miłować go będę i objawię mu samego siebie" (J 14, 21). W miarę jak wierzący ulega wpływom wiary oraz jej nakazom i jak coraz ściślej jednoczy swe władze z Bogiem i oddaje Mu się coraz zupełnie, przedziwnych doświadcza skutków swej religii: w duszy rozlewa się pokój, który "przewyższa wszelki zmysł", rodzi się poczucie bezpieczeństwa, jakie przeżywa dziecię w ramionach ojca i nierównie większe jeszcze, pojawia się lub potęguje umiłowanie cnoty, opanowanie namiętności, pogłębienie pokory, wzmożenie miłości, wysubtelnienie czystości itd. Równocześnie, pod wpływem łaski i darów, zwłaszcza daru mądrości, pogłębia się i umacnia poznanie prawd wiary oraz jej podstaw, upraszcza się w swym sposobie a dusza w doświadczeniach życia z wiary, coraz bardziej poznaje, jak "słodki jest Pan" i niezależnie nawet od ewentualnych cierpień oraz niepowodzeń na terenie egzystencji doczesnej zdobywa pewność żywszą, osobistszą Boga, Chrystusa i w ogóle rzeczy Bożych. Rozumie już nie tylko czysto spekulatywnie, lecz i wszystkimi swymi władzami, że znajduje się na drodze właściwej. Kiedy tak "umysł przenika głębiej stosowność i harmonię dogmatów, kiedy wola znajduje prawdziwe dobro a uczucie doznaje prawdziwych radości, wierzący widzi niejako konkretnie prawdę swej religii w tej oczywistości odczutej, którą daje normalnie (katolickie) życie... «*Cognitio experimentalis de divina suavitate* (mówi św. Bonawentura) *amplificat cognitionem de divina veritate* – poznanie doświadczalne boskiej słodyczy wzmacnia teoretyczne poznanie boskiej prawdy»" (44). Jest to tylko komentarz do słów Chrystusa Pana: "Jeśli kto zechce pełnić wolę Jego (Ojca), dowie się, czy ta nauka jest z Boga" (J 7, 17).

Nie znaczy to jednakowoż, że wierny – jak to już zaznaczyliśmy – w normalnym swym życiu z wiary posiada świadome doświadczenie obecności Boga i Jego łaski. Bóg oświeca umysł, wzmacnia i pobudza wolę, wzrusza uczucie, a więc jest obecny nie tylko przez akt stwórczy i przez swą wszechobecność, lecz i przez łaskę; równocześnie jednak, choć tak bliski jest nieodczuwalny, niewidzialny. Zasłona tajemnicy, która zwisa niejako między Bogiem a stworzeniem nie uchyla żadnego ze swych rąbków. Dostęp do Boga otwarty jest jedynie *in aenigmate, in speculo* – w cieniach zagadek i w zwierciadle wiary – jak mówi św. Paweł.

Atoli zdarza się niekiedy, wyjątkowo, że wobec niektórych dusz uprzywilejowanych Bóg rozdziera na krótką chwilę zasłonę i oddaje się im

wprawdzie jeszcze nie *facie ad faciem* – twarzą w twarz błogosławionego widzenia, ale przecież w sposób bardziej bezpośredni i bliższy niż to ma miejsce w poznaniu przez wiarę. Mówimy wówczas o stanach mistycznych. Stany mistyczne tym się różnią od zwyczajnego zjednoczenia duszy z Bogiem przez wiarę i miłość, że dusza z niezachwianą i oczywistą dla niej pewnością posiada w nich bezpośrednie i doświadczone odczucie obecności Boga oraz Jego łaski. Teraz łaska przenika w obręb świadomości ludzkiej (45).

Stany to wyjątkowe – powiedzieliśmy – i zdarzenia niezwykle, bo zwyczajnie, choć jesteśmy świadomi naszych aktów wiary, nadziei, miłości, żalu, radości itd. jako zjawisk życiowych i psychologicznych, nie nam psychologicznie nie mówi, że posiadają one charakter nadprzyrodzony, że Bóg jest ich sprawcą. Wiemy wprawdzie z objawionej nauki Kościoła, że wszelki akt dobry pozytywnie prowadzący do wiary a następnie przez wiarę i miłość do zbawienia, jest nadprzyrodzoną łaską Bożą, wynikiem działania Bożego w duszy; ale najpierw poznanie to czerpiemy z wiary nie zaś z doświadczenia, a następnie, ponieważ o poszczególnych aktach i stanach objawienia nie posiadamy, nie możemy w szczególności o żadnym z naszych dobrych uczynków, aktów, przeżyć i doświadczeń religijnych powiedzieć na pewno, że pochodzą od Boga, że są nadprzyrodzone. Możemy co najwyżej z pewnych skutków naturalnie niewytłumaczalnych wnioskować niekiedy z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem o nadprzyrodzonym charakterze naszych dobrych uczynków oraz niektórych nadzwyczajnych zjawisk wewnętrznych. Wnioskowanie to, jeśli chodzi o stan łaski poświęcającej, może osiągnąć stopień pewności moralnej.

Uznając więc fakt doświadczenia religijnego, nauka katolicka różni się bardzo zasadniczo w jego ujęciu i rozumieniu od koncepcji modernistycznej czy protestanckiej. Katolik nie powie: "Wyłącznie doświadczenie Boga, może nam dać poznanie Boga", lecz: "Ze względu na silne związanie naszych pojęć z naszym doświadczeniem, nie możemy poznać i wysłować Boga inaczej, jak przez analogię, przez podobieństwo do naszych doświadczeń". Ale poznajemy Boga nie na drodze doświadczenia, lecz intelektualnie ze stworzeń, przy pomocy mniej lub więcej wyraźnych – spontanicznych czy naukowych – rozumowań; następnie lepiej i głębiej i szerzej poznajemy Boga przez wiarę.

Podobnie katolik nie powie: "Osobiste doświadczenie Chrystusa jest jedyną drogą do wiary w Chrystusa". Wstępne "doświadczenie Chrystusa": Jego dobroci, mądrości, świętości, o czym mówiliśmy powyżej, jest w pewnej mierze

dla człowieka, który jeszcze nie wierzy, nieodzownym warunkiem do bliższego zainteresowania się "zagadnieniem Chrystusa", do bezstronnego badania i przyjęcia dowodów Jego nadprzyrodzonego posłannictwa i bytu, ale normalnie samo przez się i bez oparcia o kryteria rozumu i historii, o fakty pozytywne, "doświadczenie" to nie stanowi jeszcze ani dostatecznego dowodu Jego Bóstwa, czy choćby tylko boskiego posłannictwa, ani kryterium prawdziwości religii Chrystusowej.

Nie inaczej zasadniczo ocenić wypada doświadczenia człowieka już wierzącego. Poznawcza i kryteriologiczna rola "doświadczenia wiary" ogranicza się tylko do potwierdzenia (nie koniecznego zresztą) pewności już posiadanej tak w przedmiocie podstaw wiary jak i samej wiary. Wydawać ostateczne i decydujące sądy o prawdzie i dobru nigdy nie należy do odczuć, wrażeń, przeżyć i doświadczeń subiektywnych (46).

Stąd wniosek, jak bardzo błędzą ci, co na podstawie samych tylko tych kryteriów wewnętrznych budują przekonanie o nadprzyrodzonym, boskim pochodzeniu tego, co zowią swą religią. Bo pytać tutaj wolno, skąd p e w n o ś ć , że kontaktują się naprawdę z Bogiem, że owe światła, pociechy, wzruszenia, czucia, pewności nawet, smaki wewnętrzne itp. są dziełem Bożej łaski? że zażegnane lub usunięte zostało olbrzymie niebezpieczeństwo złudzeń, autosugestii? Odpowiedź, przykrą odpowiedź, przynoszą dzieje niezliczonych sekt protestanckich. A jeśli twierdzi się na domiar, że same li-tylko osobiste doświadczenia, wewnętrzne i tajemnicze kontakty z zaświatem, subiektywne przeżycia głębin duszy stwarzają bezpośrednio, intuicyjne poznanie Boga; jeśli się głosi, że poznanie to odbywa się bez udziału, owszem raczej z pominięciem teoretycznego myślenia, rozumowań, spekulacji, logicznego wnioskowania z całą siłą powraca pytanie: Skąd p e w n o ś ć ?

Ale przypuśćmy, że nie intelekt, lecz irracjonalne doświadczenie pouczy nas o istnieniu Boga, nie przestajemy pytać dalej, co powie doświadczenie o naturze Bożej? Czy będzie to Bóg Spinozy, czy Schleiernachera? czy może będzie to Wisznu? lub Wotan? lub Perkun? Rozbieżności w pojmowaniu Boga są nie najmniejszym dowodem, że nie "autentyczne doświadczenie", lecz uprzednie koncepcje filozoficzne – prymitywne czy rozbudowane systematycznie – posiadają tutaj głos decydujący. Czyżby więc naprawdę rozum był nam dany po to, aby się obywać bez niego w najważniejszych zagadnieniach istnienia i życia?

To prawda, że katolicy zgodnie uznają, iż człowiek posiada pewien naturalny "zmysł Boga". Obserwacja natury ludzkiej na całej rozpiętości czasów i przestrzeni wykazuje, że jest w człowieku ogólne i powszechne ciążenie do Boga, wrodzona dążność, która na kształt wewnętrznej dźwigni rozpręży ludzkie władze ku Bogu, że więc istnieje podstawowe i bardzo głębokie doświadczenie religijne, i to doświadczenie nie czysto subiektywne, lecz przedmiotowe i bardzo silnie osadzone w naturze ludzkiej. Cóż ono oznacza? Że Boga doświadczamy bezpośrednio i w tym doświadczeniu zdobywamy intuicyjną, pozarozumową pewność Jego istnienia? Nie takie jest znaczenie tego faktu. "*Appetitus naturalis*", o którym mówią filozofowie katolicy, jest tylko wrodzoną, naturalną zdolnością, dzięki której człowiek bez zawiłych badań filozoficznych i bez pomocy nadprzyrodzonego objawienia spontanicznie i sposobem rozumowania bardzo uproszczonym, i z łatwością również wznosi się swym umysłem ze stworzeń ku afirmacji Boga. Sam fakt psychologiczny tego doświadczenia, bez oparcia się rozumu o metafizyczne zasady racji wystarczającej, przyczynowości i celowości nie wystarczy do tego, aby osiąść przedmiotową pewność istnienia Boga. Sam przez się bowiem nie jest jeszcze aktualnym poznaniem, lecz tylko dyspozycją poznania.

W daleko większym stopniu rzecz się ma podobnie z psychologicznymi faktami doświadczeń innych, pochodnych, zarówno tych, które się objawiają w wyższych aspiracjach rozumu i serca ludzkiego, jak i autentycznych doświadczeń religijnych, zwłaszcza mistycznych. Fakty te stanowić będą niejako "materiał operacyjny", punkt wyjścia dla drogi, którą przebiegnie intelekt, aby przez analizę "materiału" i w świetle wymienionych zasad metafizycznych otrzymać w wyniku afirmację Boga, afirmację zatem, która swą siłą dowodową czerpie nie z subiektywnych przeżyć duszy, jako takich, lecz z obiektywnych i metafizycznych wartości, jakie zdoła w nich odkryć ludzki umysł.

Ale tutaj katolik z naciskiem podkreśli, że znajdujemy się w tej chwili na terenie wiedzy, filozofii, a zatem zaledwie w przedsionku wiary, nie zaś w obrębie właściwej, nadprzyrodzonej wiary. Poznanie wiary różni się bardzo od jakiegokolwiek poznania innego: i nie tylko tym, że wiara zna Boga lepiej, głębiej, pełniej i w szerszym zakresie, lecz również i przede wszystkim różni się swym motywem formalnym, swą racją wewnętrzną i istotną, tym że poznaje Boga i rzeczy Boże za pośrednictwem Jego własnego świadectwa. Ta sama więc różnica istnieje między wiarą i doświadczeniem: bądź tym, które jest wstępem

do wiary, bądź tym, które z wiary wynika. Doświadczenie, jeśli jest czysto naturalne, poza przedmiotem, domniemanym czy rzeczywistym, nie posiada z wiarą nic wspólnego; jeśli zaś jest nadprzyrodzone, to albo przy pomocy łaski Bożej ma na celu przywieść duszę do wiary, albo już z posiadanej wiary wykwita jako owoc współdziałania człowieka z darami Ducha Świętego. W żadnym wypadku wiara w swej istocie i w swej treści wewnętrznej nie jest doświadczeniem, i przeciwnie doświadczenie nie jest wiarą.

Utożsamienie wiary z doświadczeniem religijnym w modernizmie i protestantyzmie jest wynikiem, jak widzieliśmy, założeń agnostycznych. Nie tutaj jest miejsce wykazywać błędy tego stanowiska i dowodzić, że poza intuicją doświadczenia istnieją jeszcze inne rodzaje poznania: poznanie przez "świadectwo" (wiara historyczna czy inna) oraz poznanie rozumowe, teoretyczne, konceptualne (47). Tam, gdzie przesady filozoficzne nie zasnuły jeszcze jasnego spojrzenia na rzeczywistość, zasada oczywistości pełni nadal i bezpiecznie swe kryteriologiczne zadanie. Gdzie natomiast podaje się w wątpliwość wartość poznania intelektualnego, aby mu przeciwstawić "mocny grunt" intuicji doświadczalnej, choćby i w najlepszych zamiarach postawienia tamy zalewowi sceptycyzmu, tam sceptycyzm nie traci żadnej ze swych pozycji; raczej przeciwnie. Kto bowiem nie dowierza innym rodzajom poznania, winien właściwie zwątpić również w wartość poznawczą intuicji doświadczalnej. Nie widać doprawdy, gdzie na tej pochylni zatrzymać się można. "Być może – powie tutaj sceptyk – że równie dobrze w doświadczeniu jak i gdzie indziej nasze spostrzeżenia nie odpowiadają rzeczywistości przedmiotowej, że zatem i doświadczenie nie «chwytą» bytu". Stanowisko logiczne, choć burzące wszelką ludzką wiedzę (48). Modernizm i protestantyzm liberalny nie posunęły się aż tak daleko. Ale "ratując" wiarę przed sceptycznym zwątpieniem przez utożsamienie jej z doświadczeniem, pozbawiły ją wszelkiego specyficznego chrześcijańskiego znaczenia.

Różnica między wiarą a doświadczeniem nie polega na charakterze wybitnie osobistym poznania doświadczalnego. Wszelka wiedza i wszelkie poznanie, ponieważ jest czynnością poznającego podmiotu, psychologicznie jest jego osobistą własnością, bez względu na to, w jaki sposób akt poznawczy doszedł do skutku. Lecz doświadczenie jest poznaniem osobistym z tytułu zgoła szczególnego. Poznający nawiązuje tutaj z przedmiotem kontakt bezpośredni, odczuwa niejako namacalnie jego obecność, styka się z jego rzeczywistością; może więc powiedzieć: "Kontaktuję się ja osobiście i nikt inny; nawiązuję

łącność z przedmiotem bez żadnego pośrednictwa; widzę, odczuwam, dotykam właśnie ja". Poznanie wiary jest całkowicie odmienne. Nie ja osobiście widzę prawdę jako obecną tuż przede mną lub we mnie; nie przenikam wewnętrznie jej treści, lecz ktoś inny, kto widział i doświadczył, podaje mi sam osobiście czy przez kogo innego wynik swego poznania i czyni to w formie mowy, świadectwa, zdań, które ja za prawdziwe uznaję. Przedmiot wiary, choć przenika do umysłu, przybywa tam z zewnątrz i nie przez widzenie, lecz "*ex auditu* – przez słyszenie" po nici przewodniej cudzego słowa.

Tajemnice wiary przyjmuję i uznaję wprawdzie ja, więc z tego tytułu stają się moje i są we mnie, ale nic przez to nie tracą one na swej tajemniczości; posiadam je przecież tylko w postaci zdań i sądów, których wewnętrzna treść przekracza zasięg mego rozumienia. Wprawdzie pojęcia, w które wciela się niejako Boże słowo, pochodzą nie z zewnątrz, lecz z mego osobistego doświadczenia, ale też nie pojęcia same w sobie i oderwane jedne od drugich zawierają prawdę; prawdę wyraża dopiero ich połączenie w syntezie sądów twierdzących, lub przeczących. Otóż sądy wiary sformułował Bóg. Z elementów pojęć i słów ludzkich stworzył syntezę logiczną i poznawczą, w które zamknął myśl swoją własną, część swą prawdy. Ale choć Bóg przemawia do ludzi językiem ludzkim, – człowiek nie przenika osobiście podanej prawdy. Nie widzi, lecz uznaje, nie doświadcza, lecz wierzy. Przedmiotu swej wiary nie wysnuwa – jak moderniści – od wewnątrz, z własnych przeżyć i doświadczeń, lecz otrzymuje gotowy od Boga za pośrednictwem Kościoła. Objawienie nie dokonuje się *hic et nunc* we mnie. Dokonało się kiedyś poza mną, jako fakt historyczny, zakończyło się wraz ze śmiercią ostatniego z Apostołów i zostało złożone w świadomości Kościoła, który mi je obecnie podaje w imię Boga. Prawdziwe objawienie nie mogło przyjść inaczej jak właśnie z zewnątrz. Jest bowiem darem Boga i darem nadprzyrodzonym, tzn. rzeczywistością, która z samej definicji przekracza siły i wymagania naszej natury. Jakżeż więc mogło stać się tejże natury koniecznym rozkwitem i własnym jej głosem? Kto takie "objawienie" przyjmuje, musi logicznie zrezygnować z chrześcijaństwa.

Ale oto różnica między wiarą a doświadczeniem daleko głębsza jeszcze. Słowo Boże wierzący uznaje za prawdę wyłącznie tylko dla Boga. Nawet nie w imię Kościoła. Kościół, którego boskie posłannictwo i nieomylną powagę w rzeczach wiary i obyczajów zna skądinąd: na drodze poznania filozoficzno-historycznego, Kościół zapewnia go nieomylnie, że ta lub inna prawda jest rzeczywiście przez Boga objawiona. Fakt więc, że jakaś prawda należy do

skarbcza objawienia przyjmuje wierzący dla powagi obdarzonego nieomylnością Kościoła. Istnieje zresztą szereg prawd, których fakt objawienia może każdy z łatwością poznać nawet bez wyraźnego orzeczenia Kościoła. Wystarczy w tym celu zapoznać się z treścią Pisma Świętego i Tradycji, źródeł objawienia. Z chwilą jednak, kiedy w jakiś bezpieczny sposób osiąga człowiek moralną pewność faktu objawienia, już nie dla powagi Kościoła ani dla żadnej innej powagi stworzonej uznaje za prawdę przedmiot objawienia, lecz jedynie i wyłącznie dla najwyższej powagi objawiającego Boga. Powaga Boga, Bóg-świadek nieomylny, to istotna, formalna i jedyna racja wewnętrzna przyświadczenia wiary. Jest to również ostateczny powód, dla którego nasze poznanie wiary jest zewnętrzne. Zewnętrzne, bo oparte na kompetencji i prawdomówności Boga-Świadka. O jakimkolwiek doświadczeniu tej rzeczywistości, którą tak poznaje przez pośrednictwo słowa Bożego, ani mowy nawet być nie może. "Doświadczyć" prawdy i "przyjąć prawdę na cudze słowo", to pojęcia wzajemnie się wyłączające. Po przyjęciu objawienia przez wiarę, uznana prawda wydawać będzie swe owoce i skutków jej wierzący doświadczać będzie, ale samo przyświadczenie wiary przeciwstawiać się będzie doświadczeniu zawsze i zasadniczo. Dlatego prawdziwie wierzący chrześcijanin nie w doświadczeniu umieszcza formalny motyw swej wiary. Jej prawdę uznaje nie dla światła, które przez nią otrzymuje, ani dla ukojeń, jakie w niej znajduje, ani dla żadnych innych przeżyć lub doświadczeń, lecz nieodmiennie dla tej jednej racji, że Bóg tak objawił.

W empiryzmie modernistycznym i liberalnym rzecz ma się przeciwnie. Skoro wiara jest doświadczeniem, jej racją wewnętrzną i motywem formalnym i w ogóle najwyższą instancją religijną może być tylko osobista i bezpośrednia oczywistość. Duch ludzki zwrócony ku sobie, dobywający z siebie swego Boga, swe objawienie, swą doktrynę, kogo jeśli nie siebie i co, jeśli nie swe osobiste przeżycie ustanowi arbitrem swej wiary? Tak zaciera się i znika granica między porządkiem naturalnym i nadprzyrodzonym, a nawet, logicznie, między Bogiem a człowiekiem. Ośrodkiem tej dziwnej wiary, którą nazwano "religią ducha" staje się właściwie człowiek. I czy można wówczas mówić jeszcze o religii? Nie można – odpowiada bł. Pius X, kiedy w encyklice *Pascendi* tak pisze o modernistach: "Posunęli się tak daleko, że zniszczyli nie tylko religię katolicką, lecz wszelką w ogóle religię". I dodaje Ojciec Święty: "Ale fantazjowanie na temat zmysłu religijnego nie obali zdrowego zmysłu ogólnego... Olbrzymia bowiem większość ludzi utrzymuje stale i utrzymywać będzie zawsze, że samym tylko uczuciem i doświadczeniem, bez przewodnictwa światła umysłu,

Boga osiągnąć się nie da" (49). Fundamentalny ten błąd filozoficzny zamknął dla wielu właściwe wniknięcie w ducha chrześcijańskiej i katolickiej wiary i niezrozumiałym uczynił to tak bardzo proste dla wierzącego rozumienie, że wierzyć "znaczy od naturalnego przekonania (o Bogu) wznosić się do nadprzyrodzonego, moralnego czynu, do pokornego i bezwarunkowego oddania się prawdzie, która choć niewidzialna i niepojęta, a przecież rozkazująca i władcza, z wysokości nieba w to ludzkie zstępuje życie, prawdzie, której nie dość uchodzić za poetyczne tylko rozpromienienie rzeczywistości ani za słodycz dla uczucia, lecz która raczej chce być jaśniejącą pochodnią dla myśli, zaczynem nowego życia, fundamentem wszystkich dążeń i wszystkich nadziei" (50).

Ks. Jan Rosiak T. J.

Artykuł z czasopisma: "Przegląd Powszechny", Rok LXVIII. Tom 232. Lipiec – grudzień 1951. Warszawa. WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW, ss. 23-57. (b)

Przypisy:

(1) Iz 38, 17: "Oto w pokoju gorzkość moja największa".

(2) Słowo "modernizm" samo przez się nie wyraża jeszcze żadnego stosunku do religii, lecz oznacza jedynie szczególne upodobanie do tego, co nowe i nowoczesne w całości ludzkiej kultury. Dopiero na przełomie wieku obecnego, dzięki szczególnym okolicznościom, pojęcie i miano "modernizmu" otrzymało całkiem określone znaczenie religijne i teologiczne, to mianowicie znaczenie, które w nim dostrzegł i odsłonił bł. Pius X w encyklice *Pascendi*. Jest rzeczą zrozumiałą, że nie wszystkie wymienione w tym dokumencie błędy oraz ich konsekwencje znajdują się w postaci zwartego jakiegoś systemu w pismach wszystkich modernistów. Niemniej jednak ich poglądy, opinie i tezy, ujęte w pewną całość, tworzą ostatecznie ten system, który odtwarza i opisuje Ojciec Święty. – Głównymi przedstawicielami ruchu modernistycznego byli A. Loisy we Francji, G. Tyrrell w Anglii, E. Buonaiuti, D. Battaini, R. Murri we Włoszech. W Niemczech sprzyjali modernizmowi H. Koch i J. Schnitzer...

(3) Por. encykl. *Pascendi dominici gregis* w wydaniu A. Vermeerscha S. J.: *De modernismo tractatus et notae canonicae cum actis S. Sedis*, Brugis, 1910, str. 9-10.

(4) Pojęcie "immanencji" wiąże się ściśle z przeciwstawnym sobie pojęciem "transcendencji". Jest "transcendentne", co przekracza dany jakiś zakres rzeczywistości; jest "immanentne", co w zakresie tym pozostaje i w nim znajduje pełne swe istnienie i wyjaśnienie. Zakres rzeczywistości, w stosunku do którego coś jest immanentne lub transcendentne, może być różny i oznacza albo cały świat, albo dziedzinę wszelkiego możliwego doświadczenia, albo tylko życie duchowe człowieka, jego świadomość. Immanentyzmem jest np. teoria Kanta, że wszystkie nasze pojęcia posiadają wartość jedynie w zakresie możliwego doświadczenia, a

więc poza tym zakresem są bezprzedmiotowe. – W wieku 19 doktryna immanencji została znacznie rozszerzona w pozytywizmie i agnostycyzmie. – Immanentyzmem religijno-filozoficznym jest teoria Schleiermachera, zakładająca, że religia nie jest skierowaniem władz ludzkich do Boga jako Stwórcy i Celu ostatecznego, lecz przeżywaniem Boga jako tajemniczej rzeczywistości objawiającej się w najtajniejszych głębinach uczucia ludzkiego. W znaczeniu zbliżonym do tej koncepcji pojmuje immanencję również i modernizm. W encyklice *Pascendi* czytamy: "Trudno jest powiedzieć, co właściwie rozumieją moderniści przez immanencję; nie wszyscy bowiem zgodni są w swych poglądach. Dla jednych polega ona na tym, że Bóg, działając, bardziej jest w człowieku, niż człowiek sam w sobie. Zdanie to, należycie zrozumiane, nie zasługuje oczywiście na naganę. Inni widzą immanencję w tym, że działanie Boga jako przyczyny pierwszej stanowi jedno z działaniem człowieka, jako przyczyny drugiej. To twierdzenie przeczy istnieniu porządku nadprzyrodzonego. Inni wreszcie tak rzecz wyjaśniają, że budzi się podejrzenie o panteizm, co zresztą bardziej przystaje do pozostałych ich doktryn" (dz. cyt., str. 12). I słusznie, bo jeśli wszelkie poznanie Boga jest tylko doświadczeniem, bezpośrednią intuicją Boga we własnej świadomości lub raczej w podświadomości, samorzutnie nasuwa się pokusa, by tajemnicze głębinę psychiki ludzkiej utożsamić z Bogiem. A to już będzie panteizm.

(5) *Pascendi*, I. c., str. 4-5.

(6) *Pascendi*, I. c., str. 8.

(7) *Pascendi*, I. c., str. 6-7.

(8) Tamże, str. 16-17, 20.

(9) Tamże, str. 2.

(10) Por. J. Lebreton S. J.: *L'Encyclique et la théologie moderniste*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 498-499. – S. Harent S. J.: *Expérience et Foi*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 241.

(11) *W v. Loewenich, *Was heisst Offenbarung?*, 1938, str. 12-13.

Uwaga! Gwiazdka przy nazwisku lub tytule oznacza dzieła akatolickie, nieomal wyłącznie protestanckie.

(12) *R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 1927, t. 3, str. 570.

(13) *H. Monnier w odpowiedzi na ankietę "*Ce que je sais de Dieu*", "Les Cahiers contemporains", 1926, str. 133, 131, 137.

(14) *J. Müller cyt. wg B. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, 1940, t. 1, str. 106.

(15) *H. Stephan, *Glaubenslehre*, 1921, str. 49. – Protestanci ortodoksyjni nie różnią się od katolików w pojmowaniu objawienia pierwotnego i bezpośredniego, jakie było udziałem Proroków i Apostołów. Przez objawienie więc rozumieją mowę Boga do ludzi, w której Bóg w sposób nadprzyrodzony, odsłania ludziom część swjej wiedzy. Odrzucają jednakowoż objawienie pośrednie, czyli przekazywanie objawienia pierwotnego przez Kościół, jako instytucję boską, nieomylnie gwarantującą i fakt objawienia i jego treść. Dla

nich głoszenie słowa Bożego przez Kościół, instytucję czysto ludzką, lub czytanie Pisma świętego jest tylko warunkiem i okazją bezpośredniego działania Bożego w każdej poszczególnej duszy. Sam Bóg przez wewnętrzne każdego doświadczenie ma świadczyć i o fakcie objawienia poszczególnych dogmatów i w ogóle o natchnieniu Pisma świętego. – *J. Köstlin, *Dogmatik*, "Realencyklopädie für protestantische Theologie", t. 5, str. 742. – Historia świadkiem, jak szeroka otwiera się tutaj droga dla rozlicznych złudzeń a w konsekwencji dla nieograniczonego rozpadu protestantyzmu na szereg wierzeń i sekt.

(16) *Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion*, str. 230. – *Thomas Hywel Hughes, *Psychology and Religious Truth*, 1942, str. 17.

(17) *Karl Sapper, *Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten*, 1917, str. 29. – *Henri Delacroix, *La Religion et la Foi*, 1922, str. 209.

(18) *Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte*, 1893, str. 362.

(19) *A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, str. 273; cyt. wg A. Valensin S. J., *Immanence*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 2, kol. 571.

(20) *Fr. W. Schmidt, *Glaube: V. Dogmatisch*. – "Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 2, kol. 1214.

(21) *O. Pfleiderer, *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, 1891, str. 252, 494. – *H. Delacroix, dz. cyt., str. 210.

(22) "*De doctrina judicare pertinet ad omnes et singulos christianos et ita pertinet, ut anathema sit, qui hoc ius uno pilo laeserit*. – Wydawać sąd o nauce należy do wszystkich i poszczególnych chrześcijan, i należy tak bardzo, że przeklęty, kto prawo to o włos naruszy". – *D. Martin Luthers *Werke*, Weimar, t. 10b, str. 217. Podobnie t. 10c, str. 359; t. 2, str. 404; t. 40a, str. 458; t. 11, str. 409.

(23) J. Rivière, *Protestantisme*, "Dictionnaire pratique des connaissances religieuses", t. 5, kol. 870.

(24) G. Wunderle, *Einführung in die moderne Religionspsychologie*, 1922, str. 32-33. – H. Pinard de la Boullaye S. J., *L'Étude comparée des religions*, 1929, t. 1, str. 533.

(25) *D. L. Ihmels, *Die christliche Wahrheitsgewissheit*, 1914, str. 194, 81.

(26) *D. L. Ihmels, dz. cyt., str. 39.

(27) *D. Martin Luthers *Werke*, Weimar, *Tischreden*, t. 3, str. 104, n. 2938a.

(28) *D. Martin Luthers *Werke*, t. 40b, str. 30. – Podobnie: t. 1, str. 148, 354, 360; t. 18, str. 634; t. 18, str. 719.

(29) Tamże, t. 7, str. 145.

(30) *Franz Hermann Reinhold von Frank, *Geschichte und Kritik der neueren Theologie*, 1908, str. 25.

- (31) *Emil Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927, str. 17. – *J. Ph. Köhler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 1917, str. 527, 529, 551. – *K. Sapper, dz. cyt., str. 150-180.
- (32) *H. Hoffmann, *Neuzeit!* – "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 4, kol. 526. – *Ferdinand Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie*, 1934, str. 14. – *Hans Preuss, *Von Katakomben bis zu den Zeichen der Zeit*, 1940, str. 249. – *J. Ph. Köhler, dz. cyt., str. 506-507, 551, 558, 565.
- (33) *O. Pfleiderer, dz. cyt., str. 79-80.
- (34) *D. L. Ihmels, dz. cyt., str. 81.
- (35) H. Pinard, *Dogme*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1847. – *W. B. Selbie, *Subiectivism and Subjectivity*, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", Hastings, t. 11, kol. 909. – *Fr. Traub, *Erfahrungstheologie*, "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", t. 2, str. 230. – "Przegląd Powszechny", *Religia uczucia*, grudzień, r. 1950; *Wiara i uczucie w katolicyzmie*, styczeń 1951.
- (36) *Horst Stephan, *Glaubenslehre*, 1921, str. 21. – *Fr. Traub, dz. cyt., str. 230. – *F. Kattenbusch, dz. cyt., str. 72. – *O. Pfleiderer, dz. cyt., str. 183. – M. Gierens S. J., *Die dialektische Theologie in katholischer Sicht*, "Stimmen der Zeit", r. 1930, t. 118, str. 196.
- (37) *A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888, t. 3, str. np. 367, 443-444.
- (38) *Chr. E. Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, 1933, str. 50. – *Th. Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen des neunzehnten Jahrhundert*, 1911, str. 444-445. – *R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, 1920, str. 19. – *A. E. Garvie, *Ritschlianism*, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", Hastings, t. X, kol. 812-816. – J. Pohle, *Ritschlianism*, "The Catholic Encyclopedia", t. 13.
- (39) *E. Brunner przyjmuje ogólne religijne i filozoficzne poznanie Boga; mniema jednak, że Bóg żywy i osobowy nie może być poznany inaczej jak tylko "w osobistym spotkaniu, przez osobiste słowo" (**Religionsphilosophie evangelischer Theologie*, 1927, str. 5-6).
- (40) P. Ortega S. J., *Philosophie de la religion*, 1948, t. 2, str. 654-657. – *Atkinson Lee, *Groundwork of the Philosophy of Religion*, 1942, str. 192. – *E. Sh. Brightman, dz. cyt., str. 232. – G. Weigel S. J., *Protestant Theological Positions Today*, "Theological Studies", December, 1950, str. 557-562. – M. Gierens S. J., *Die dialektische Theologie in katholischer Sicht*, "Stimmen der Zeit", 1930, t. 118.
- (41) *D. C. Macintosh, *The Problem of Religious Knowledge*, 1940, str. 96, 227-228. – *R. Eisler, dz. cyt., t. I, str. 257-265. – M. C. D'Arcy S. J., *The Nature of Belief*, 1945, str. 170.
- (42) M. C. D'Arcy S. J., dz. cyt., str. 170-171. – H. Pinard, *Expérience religieuse*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1846.

(43) H. Pinard, *Dogme*, tamże, kol. 1136-1137; *Expérience religieuse*, dz. cyt., kol. 1857.

(44) H. Pinard, *Expérience religieuse*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1857; *Expérience religieuse*, "Dictionnaire de Théologie catholique", t. 5, kol. 1840-1841.

(45) J. V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, 1931, str. 307.

(46) H. Pinard, *Dogme*, "Dictionnaire apologétique de la foi catholique", t. 1, kol. 1136, 1137. – Wypada powiedzieć ogólnie, że tam gdzie chodzi o wykazanie faktu objawienia, komunikacji jakiejś prawdy czy zespołu prawd przez Boga, konieczne są znaki rozpoznawcze i sprawdziany pewne, którymi sam Bóg uwierzytelnia autentyczność swej nadprzyrodzonej ingerencji. Inaczej ludzkość byłaby narażona na uznawanie za autentyczne słowo Boże tego, co słowem Bożym nie jest. Jeśli charakter nadprzyrodzony działania Bożego w poszczególnych duszach zachowuje z reguły swe *incognito*, to objawienie publiczne, wymagające od ludzkości aktu wiary boskiej, nie mogło pozostać anonimowe. Aby przyjąć przez wiarę objawienie Boże, człowiek musi widzieć pieczęć Bożą na słowie, które jest podawane jako Boże. Tą pieczęcią Bożą i "podpisem" uwierzytelniającym objawienie, są w pierwszym rzędzie cuda, a więc znaki podlegające zewnętrznemu doświadczeniu, których autorem może być bezpośrednio czy pośrednio jedynie tylko Bóg. Wszelkie inne kryteria, jeśli posiadają jakąś wartość dowodową, sprowadzają się w ostatecznej analizie do tych właśnie nadzwyczajnych znaków Bożej mocy. Kto cuda odrzuca, aby szukać sprawdzianów gdzie indziej, szczególnie w doświadczeniach wewnętrznych ("świadeństwo Ducha Świętego", pociechy, słodycze, smaki, wzruszenia, oświecenia...) już z góry odcina możliwość niewątpliwego rozróżnienia między objawieniem autentycznym i opartą na nim autentyczną boską religią, a objawieniem iluzorycznym. Sprawdziany natury wewnętrznej pewności normalnie nie dają tak ze względu na swój charakter czysto subiektywny, jak i ze względu na to, że nadprzyrodzoność jako taka nie podlega normalnie doświadczeniu. Co najwyżej mogą niekiedy stać się argumentem prawdopodobieństwa, wystarczającym do wzbudzenia nie pewności, lecz tylko opinii. Ich wartość pozytywna zamyka się normalnie w ich roli przygotowawczej lub potwierdzającej pewność już posiadaną.

(47) Dość przypomnieć, że poznanie konceptualne, wychodząc z danych doświadczenia, wznosi się jednak wyżej i ujmuje rzeczywistość szerzej: wszelką doświadczalną intuicję pierwotną ujmuje w pojęcia abstrakcyjne, ogólne, powszechne; wyraża sądy o stosunkach zachodzących między danymi doświadczenia a pojęciami; przy okazji doświadczenia uświadamia sobie istnienie zasad powszechnych i koniecznych, które przekraczają granice doświadczenia, a z których przecież rozum wysnuwa szereg wniosków o niewątpliwiej wartości przedmiotowej. I wreszcie prawa formułowane przez nauki ścisłe otrzymuje się na drodze indukcji. Otóż indukcja jest właśnie abstrakcyjną działalnością umysłu, ponieważ jest przejściem ze zjawisk poszczególnych do sformułowań powszechnych. To zaś nie da się rozumnie wyjaśnić bez uznania prawdy koniecznej i zasady nie mającej swego wytłumaczenia w empirii poszczególnych faktów doświadczalnych. (S. Harent, *Expérience et Foi*, "Études", r. 1907, t. 113, str. 224).

(48) S. Harent, dz. cyt., str. 225.

(49) Encyklika *Pascendi*, l. c., str. 25, 26.

(50) J. Mausbach, *Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung*, 1908, str. 27.

(a) 29 maja 1954 r., Papież Pius XII dokonał uroczystej kanonizacji Piusa X.

(b) Por. 1) Św. Pius X, Papież a) [Encyklika "Pascendi dominici gregis" o zasadach modernistów.](#) b) [Przysięga antymodernistyczna.](#) c) [Przemowa do kardynałów przeciw neoreformizmowi religijnemu.](#) d) [Encyklika "Acerbo nimis" o wykładzie nauki chrześcijańskiej.](#)

2) Ks. Andrzej Macko, [Znaczenie encykliki o modernizmie.](#)

3) Kuria Krakowska, [Komentarz do Encykliki Ojca św. Piusa X "Pascendi dominici gregis", o zasadach modernistów.](#)

4) Ks. Andrzej Dobroniewski, [Modernizm i moderności.](#)

5) Ks. Stanisław Miłkowski, [O modernizmie.](#)

6) Abp Antoni Szlagowski, [Zasady modernistów \(modernistarum doctrina\).](#)

7) Ks. Alojzy Starker SI, [Przysięga antymodernistyczna.](#)

8) Abp Walenty Zubizarreta OCD, [O modernizmie \(De modernismo\).](#)

9) Wingolf, [Czemu jestem katolikiem? Kilka słów o modernizmie.](#)

10) Ks. Maciej Sieniatycki, a) [Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna.](#) b) [Zarys dogmatyki katolickiej.](#) c) [Problem istnienia Boga.](#) d) [System modernistów.](#) e) [Modernistyczny Neokościół.](#)

11) Bp Michał Nowodworski, [Wiara i rozum \(fides et ratio\).](#)

12) Ks. Antoni Langer SI, a) [Rozwój wiary.](#) b) [Pojęcie o Bogu w chrześcijaństwie i u filozofów.](#)

13) Ks. Włodzimierz Ledóchowski SI, a) [Rozumność wiary.](#) b) [Wewnętrzna pewność aktu wiary.](#)

14) Ks. J. B. Delert, [Teologia dla użytku wiernych pragnących gruntowniejszej nauki w rzeczach zbawienia. Tom I. Teologia dogmatyczna. Tom II. Teologia moralna i liturgia.](#)

15) Ks. H. Riondel SI, [Życie z Wiary, jego istota, postęp, pociechy, próby i owoce.](#)

16) Ks. Marian Morawski SI, [Filozofia i jej zadanie.](#)

17) Ks. Franciszek Kwiatkowski SI, [Filozofia wieczysta w zarysie.](#)

18) O. Jan Jakub Scheffmacher SI, *Katechizm polemiczny czyli Wykład nauk wiary chrześcijańskiej przez zwolenników Lutra, Kalwina i innych z nimi spokrewnionych, zaprzeczanych lub przekształcanych.*

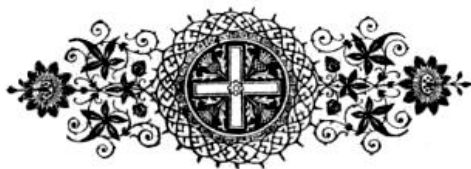
19) Ks. Albert Stöckl, *Wyrodzenie się mistycyzmu poza Kościołem.*

20) Ks. Władysław Michał Dębicki, a) *Wariacko-zbójecka filozofia (Fr. Nietzsche).* b) *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym.*

21) Ks. Franciszek Pouget, a) *Indyferentyści.* b) *Religia Kanta.*

22) A. van Dyle, *Hitleryzm a religia.*

(Przypisy literowe od red. *Ultra montes*).



([HTM](#))

© *Ultra montes* (www.ultramontes.pl)

Cracovia MMXVI, Kraków 2016