

PSIHOLOGIJA RELIGIJE, PSIHOLOGIJA DUBINA I PASTORALNA PSIHOLOGIJA

Dr Wilhelm KEILBACH

Pastoralna konstitucija Drugoga vatikanskog koncila »Gaudium et spes« o Crkvi u suvremenom svijetu uočuje čovjeka u njegovoj neobičnoj složenosti kao biće s tijelom i dušom, srcem i savjesti, umom i voljom. Da bi karakterizirao čovjekovo antinomično ustrojstvo, već je Pascal upozorio na to da srce ima neke svoje svoje razloge za koje um ne zna. A pastoralna konstitucija priznaje da se čovjek današnjice nalazi u vrlo kompleksnoj situaciji, u kojoj da ga tišti kompleksnost problema, koja nam nalaže nove analize i nove sinteze.

I doista, svjedoci smo činjenice da se u mnogom pogledu mijenja način čovjekova mišljenja i da naziranje ljudi na svijet i na život poprima nove oblike, i to u tolikoj mjeri, da smo skloni govoriti o novom ustrojstvu mišljenja i htijenja. Uvaženi teolozi redom zagovaraju potrebu da neke vjerske istine formuliramo na nov način, ne, doduše, da bismo im dali drugi smisao, nego samo da ih prezentiramo formulama pristupačnim današnjem čovjeku, čovjeku koji je usprkos epohalnim otkrićima i iznašašćima samom sebi, kao i prije, najveća zagonetka — »neriješeno pitanje«.

Što pastoralna konstitucija u to mpogledu izlaže, stvarno je tek obična konstatacija, kojom nam Crkva doziva u pamet zbilju, koju sami doživljavamo, neartikulirano možda i površno, ali u koju smo naprosto utonuli i iz koje kao da se ne možemo osloboditi. To je stvarnost koju svi mi nosimo kao breme, teret pod kojim i najjači uzdišu, iskušenje u kojem neki očajavaju. Dušobrižnik, koji se kao dobar pastir brine za svoje vjernike, nastojat će prije svega da ih *razumije* u njihovim životnim tjeskobama i duševnim problemima. Tom njegovom zadaćom dobivaju posebnu važnost za praksu one grane psihologije koje su nam poznate pod imenima »psihologija religije« i »pastoralna psihologija«.

O njima želim ovdje iznijeti neke načelne misli, za koje držim da su od odlučnog značenja za pouzdanu orijentaciju u praksi. Zbog kratkoće vremena i zbog naročite perspektive izlaganja, taj će prikaz imati značaj mozaika: bit će više sitnog, ali raznolikog kamenja, složenog — kako se nadam — u skladnu cjelinu.

Postoji »Internacionalno društvo za psihologiju religije«. Osnovano je 1914. godine u Nürnbergu od učenjakâ svjetskog glasa. Najvažniji među osnivačima bili su ovi: Dyroff, Flournoy, Gemelli, Girgensohn, Höffding, Külpe, Stählin, Troeltsch i drugi. Na radnim sastancima, koje sam u ime tog društva bio priredio 1963. u Berlinu a 1966. u Düsseldorfu, i to sa po tridesetak učenjaka iz devet evropskih zemalja, iz Sjedinjenih Država Amerike i Kanade, nastojali smo među ostalim pobliže odrediti ulogu dubinske psihologije u službi tumačenja religioznosti te odnos između psihologije religije i pastoralne psihologije. Kao podloga za simpozij o tom predmetu bila su predviđena dva predavanja. Temu pod naslovom »Dubinska psihologija i doživljavanje religioznosti« obradio sam ja, dok je tema »Pastoralna psihologija u njenim odnosima prema psihologiji religije« bila povjerena R. Zavalloniju, piscu knjige »Psicologia pastorale« (Torino 1965), VII sveska u zbirci »Manuali di pastorale« što ju je izdao R. Spiazzi, koji će također govoriti na ovom Vašem Tečaju.

Da smo se bavili tom tematikom, nije bilo slučajno. Evo razloga koji je za nas bio mjerodavan. Stručna literatura s područja psihologije religije i pastoralne psihologije u posljednja tri desetljeća pokazuje neku metodičku nesigurnost. Što neka djela zagovaraju i pružaju u ime »pastoralne psihologije«, velikim je dijelom već prije bilo poznato pod imenom »psihologije religije«, kao što ima slučajeva i obratno, da se pod imenom »psihologije religije« objelodanjuju radovi koji po svom sadržaju spadaju u pastoralnu psihologiju i u tematiku praktičnog vođenja čovjeka u svrhu spasavanja njegove duše. Kao primjere za prvi slučaj navodim djela od benediktinca W. Demala (Praktische Pastoralpsychologie, Wien 1953) i Antona Trstenjaka (Pastoralna psihologija, Ljubljana 1946), a kao primjere za drugi slučaj djela od W. Trillhaasa (Die innere Welt, Religionspsychologie, München 1953) te općenito publikacije koje su nastale na poticaj internacionalnog središta za studij »Lumen vitae« u Bruxellesu, kao i velik dio publikacija s tog područja na incitativu različitih američkih visokih učilišta, naročito ukoliko se bave pitanjima obrazovanja odraslih (poredi: W. W. Meissner, Annotated Bibliography in Religion and Psychology, New York 1961, oko 3000 naslova; L. C. Little, Bibliography of American Doctoral Dissertations in religious Education, Pittsburgh 1962, preko 6000 naslova).

Ta nas činjenica sili da razmišljamo o temeljima i zadaćama jedne i druge navedene grane psihologije. Metodički je, naime, egzaktnost preduvjet svakog naučnog nastojanja oko rješavanja životnih problema; svaka metodička nejasnoća i neizvjesnost zbunjuje, a uslijed toga možda više škodi nego što koristi.

Psihologija religije je empirička znanost, koja ispituje pojavu religioznosti, i to prije svega kao činjenicu religioznog doživljavanja, to jest religiju u subjektivnom smislu. Ona se služi metodama koje su i inače priznate u iskustvenoj psihologiji, kao npr. običnim samoopažanjem i opažanjem tuđeg života, upitnicima i statističkim obrađivanjem dobivenih odgovora, pokusima, ukoliko su prilagođeni svojstvenostima religioznosti kao predmetu koji se istražuje, nadalje postupcima koji su se pokazali uspješnim u psihoanalizi Sigmunda Freuda, u individualnoj psihologiji Alfreda Adlera, u analitičkoj odnosno kompleksnoj psihologiji Car-

la Gustava Junga i u logoterapiji ili egzistencijalnoj analizi Viktora Frankla. U novije vrijeme skrenuo je pažnju na daljnju mogućnost metodičkog postupka u istraživanju religioznosti švedski učenjak Hjalmar Sundén, i to svojim opsežnim djelom »Religionen och rollerna« (Stockholm 1959), prevedenim na njemački jezik pod naslovom »Die Religion und die Rollen« (Berlin 1966). Njegova je metoda kombinacija psihologije opažanja i pojma uloge. Naime prema novijoj psihologiji opažanja, opažanje nije tek mehaničko registriranje osjetilnih podataka nego je kao doživljaj uvijek već nekako integrirano i interpretirano »stavom«, »pripravnošću«, »spremnnošću« organizma koji prima dotični podražaj. (Sundén navodi primjer iz povijesti švedske policije: Tražeći uz veliki napor na nekom otoku dva zločinca, policajac se baci na zemlju, jer je vidio čovjeka s puškom upravljenom prema njemu. Međutim, nitko ne puca, a i poslije ne nađoše ni čovjeka ni puške, nego samo praznu pivsku bocu s otvorom prema policajcu. Tumačenje: Oko je policajca registriralo okrugli otvor pivske boce, a taj je oblik odgovarao jednom momentu njegovog »stava« ili njegovog »očekivanja«, naime, očekivanju da bi zločinac mogao da se brani puškom. . .) To je kao apriorna šema motivacije, okvir ili sistem u koje su unaprijed stavljeni izvanjski čimbenici u funkciji podražaja (Motivmuster, Referenzrahmen, Referenzsystem). Iz socijalne psihologije Sundén uzima pojam uloge, razlikujući »usvajanje uloge« (Rollenübernahme) i »preuzimanje uloge« (Rollenaufnahme), jedna distinkcija koja terminološki još nije dovoljno određena. Prvo znači usvajanje one uloge koju neke nalaže njegov status, na primjer ukoliko je otac, svećenik, trgovac itd. Drugo znači neku dualnu situaciju, u kojoj čovjek osim toga što ima svoju ulogu u isto vrijeme već anticipira i ulogu drugog; tako npr. kad sâm govorim, dok govorim, već nekako anticipiram držanje i reagiranje svog partnera — ja se uživim u njegovu ulogu, preuzimam još i njegovu ulogu. Primjenjivanjem ove metode Sundén nastoji osvijetliti činjenicu religioznih tradicija. Time što netko usvaja neku vjersku tradiciju, on doživljajno već nekako preuzima i ulogu Boga, a to po Sundénu pobliže znači, da vjernik u vezi s kontekstom anticipira način na koji će Bog u izvjesnoj situaciji njemu odgovoriti ili držati se prema njemu. To nam otvara nove vidike za prosuđivanje subjektivne uvjetovanosti religioznog doživljavanja. — Ja osobno vidim ovdje neku mogućnost daljnjeg ispitivanja i tumačenja činjenice da u svijetu ima mnogo religija kao i da je to mnoštvo religija takoreći naravna posljedica čovječeg načina spoznavanja i zauzimanja stava prema Bogu i prema vjerskim istinama. Poznato je da je H. Bergsonu ta činjenica mnoštva religija bila na sablazan, i to zbog nemorala i zločina koje da su neke religije nekoć propisale, a onda i zbog praznovjerja što su ga ljudi prakticirali (vidi 2. poglavlje djela »Les deux sources de la morale et de la religion«). Ja sam u svojoj knjizi »Die Problematik der Religionen« (Paderborn 1936) pokušao da filozofski i psihološki protumačim, kako zbog subjektivne uvjetovanosti našeg mišljenja i našega htijenja samo po sebi dolazi do raznolikosti u religioznosti, a dosljedno i do mnoštva religija. Po Sundénovoj se metodi moje spoznaje izložene u naprijed navedenoj knjizi mogu i upotpuniti i potkrijepiti.

Kad naglašujem da je psihologija religije *iskustvena* znanost, onda tim ne želim reći da se treba zaustaviti kod čistog mjerenja i zadovoljiti se jednostavnim registriranjem podataka te utvrđivanjem njihovog ustrojstva. Naprotiv, iskustvom utvrđeno religiozno doživljavanje moramo uzeti onako kako se ono stvarno očituje, a to znači u njegovoj upravljenosti prema »transcendenciji«. Čin, nazočan u svijesti i ocijenjen od savjesti kao religiozan, uvijek uključuje doživljavanje vlastite nedostatnosti i ograničenosti. Nije dosta da se tek opetovno konstatira isto stanje stvari, nego se i može i mora refleksijom ispitati sadržaj religioznog doživljaja utvrđenog kao činjenice i prikazanog u njegovom ustrojstvu. To pak znači uzeti taj doživljaj onako kako se on sam pokazuje odnosno očituje te odrediti na taj način njegov smisao: ljubav kao religiozna ljubav, strahopočitanje kao religiozno strahopočitanje, klanjanje kao religiozno klanjanje — religiozno kao religiozno. Taj način promatranja spada u *fenomenologiju* religije. No ako smo odredili smisao religioznog doživljavanja, onda još uvijek ne znamo da li je ono i opravdano; jer i ubojstvo i krađa znači neki određeni smisao, ali iz toga još ne slijedi da su kao čini opravdani. Hramska prostitucija ili kult falusa u nekim starim maloazijskim religijama prave su činjenice, a prakticirali su se »bona fide« kao religiozni čini. Povijest religija, psihologija religije i fenomenologija religije mogu samo ispitivati njihovu činjeničnost i poblizje odrediti njihov smisao, ali u pogledu njihove opravdanosti ili neopravdanosti nadležna je filozofija religije kao normativna znanost. Ona te pojave konfrontira sa čovječom naravi, pitajući da li su u njoj fundirane ili je, naprotiv, unakazuju.

Psihoanaliza nije poštivala te granice između iskustvene i normativne znanosti. Uslijed toga onda dubinska psihologija nije uživala povjerenje onih kojima je istinski bilo stalo do dostojanstva besmrtna duše i njene religioznosti. Mi danas s pravom pitamo: koji je odnos dubinske psihologije prema psihologiji religije i prema pastoralnoj psihologiji?

Prije svega želio bih se ograditi od dviju sumnji. Prvo protiv sumnje, da možda nisam dovoljno raspoložen da uočim opravdane probleme dubinske psihologije te da naprosto zatvaram oči pred naučno stečenim rezultatima te nove grane psihologije. Drugo, baš obratno, protiv sumnje da se, zanesen idealom naprednosti, iz čisto emocionalnih razloga, oduševljavam težnjama i obećanjima dubinske psihologije pa da stoga nastojim promatrati sve isključivo sa stanovišta te psihologije, u kojoj da je ipak još mnogo toga vrlo prijeporno.

Što se tiče prve sumnje, prema kojoj ne bih bio dovoljno pristupačan pitanjima dubinske psihologije, slobodan sam upozoriti na moj »Uvod u psihologiju religije« koji je 1939. izašao u Zagrebu na hrvatskom jeziku. U njemu sam, razlikujući u Freudovoj psihoanalizi između psihoterapeutske metode i teoretske nauke o duši, ukazao na granice unutar kojih možemo neke spoznaje psihoanalize staviti u službu tumačenja religioznosti i koristiti se njima u pastorizaciji duša. To u ono vrijeme nije bila stvar za koju bi se čovjek bio mogao bez daljnjega zalagati. Znameniti o. Gemelli još je pred dvadesetak godina zastupao mišljenje, da je kod Freuda terapeutsko načelo nerazrešivo spojeno s njegovom

neprihvatljivom teoretskom naukom o duši kao osnovnom libidinoznom nagonu a prema tome da je nemoguće preuzeti od njega njegove terapijske upute a da se time ne zagovara i njegova metafizička nauka o duši. — Danas je to drukčije. Podsjećam na činjenicu da je Pijo XII kao branitelj religije 13. travnja 1953. pred učesnicima Petog internacionalnog kongresa za psihoterapiju i kliničku psihologiju blagonaklono govorio o koristi, ali i o granicama psihoanalize. Držimo li se tih uputa, onda je isprazna i ona sumnja koju sam naveo kao drugu.

Svoje osnovno pitanje postavljam ovako: koji je korijen religioznosti i u čemu se sastoji bit religioznosti, ako se ona promatra sa stajališta dubinske psihologije, to jest prema pretpostavkama dubinske psihologije i prema spoznajama stečenim na temelju tih pretpostavka? Kod svega valja paziti na ovo daljnje pitanje: što vrijede u *znanstvenom* pogledu te pretpostavke i spoznaje?

Ne upuštajući se ovdje u detaljna pitanja oko definicije dubinske psihologije, reći ću jednostavno na što mislim kad se služim izrazom »dubinska psihologija«. Mislim na onaj pravac istraživanja duševnog života čovjeka koji nam je poznat u slijedećim oblicima: 1. kao psihoanaliza, koju je utemeljio i prakticirao Sigmund Freud; 2. kao individualna psihologija, koju je zastupao Alfred Adler; 3. kao analitička ili kompleksna psihologija, koju je branio Carl Gustav Jung; 4. kao logoterapija ili analiza egzistencije, koju Viktor E. Frankl zamišlja kao nadopunu dubinske psihologije u svim njenim oblicima.

Freudova nauka poznata pod imenom »psihoanaliza« bila je na početku izložena oštrim napadajima. Tu činjenicu valja konstatirati i priznati. Da je razumijemo, valja imati pred očima slijedeće okolnosti. — Freudovu nauku smatrali su novim otkrićem duše, i to u opreci prema medicinskom shvaćanju pod konac prošlog stoljeća, koje je znalo samo još za tijelo čovjeka i koje je to tijelo liječilo isključivo lijekovima. No budući da je Freud duševnu zbilju uglavnom poistovjetovao s onim što je »nesvjesno« odnosno »nesvjestito«, njegova je nauka o duši morala ujedno činiti dojam indirektnog nijekanja duše. Djelatnost duše, koja svojom sviješću nadilazi materiju, vrijedila je samo kao sublimirani, profinjeni oblik »nesvjesnoga«. A »nesvjesno«? Ono je kao osnovni nagon bilo *libido*. Stoji, doduše, da je taj osnovni životni nagon po Freudu imao biti nešto »psihičko«. Međutim, ukoliko je bio nešto »nesvjesno«, nalazio se previše u blizini materije. Njegova se srodnost s materijom pokazala tako velikom, da je bilo teško shvatiti, kako bi »duh« i »duša« još mogli biti stvarnost različita od materije. Uzme li se k tomu u obzir da je Freudovo naziranje na svijet bilo ateističko, onda je shvatljivo da su ljudi onoga vremena s velikim nepovjerenjem gledali na onu tvorbu koju je Freud prikazivao kao ponovo otkrivenu dušu čovjeka.

U Freudovim mislima možemo razlikovati dvoje: 1. pokušaj da se na duševnoj bazi kombinira i konstruira neka terapijska metoda, takozvana psihoterapijska metoda (u smislu izreke: *Medica mente, non medicamentis!*); 2. tvrdnje, koje imaju značaj neke metafizičke nauke o duši. U pogledu prve točke moći ćemo u mnogim stvarima pristati uz Freuda; to i jest ono po čemu je pokazao nove puteve psihologiji i medi-

cini. A što se tiče druge točke, bit će i uputno i potrebno da budemo skeptični, prije svega zato što Freud ne dokazuje te svoje tvrdnje, a onda i zato što protiv Freudovih tvrdnja ima teških argumenata.

Bečki neurolog Breuer davao je svojim pacijentima prilike da u stanju hipnoze pričaju o svojim mislima i doživljajima. Mirno ih je i strpljivo slušao, na taj način uspjelo mu je izliječiti ih. U načelnoj refleksiji bilo je to vrlo jednostavno. Trebalo je samo dati prilike da se abreagiraju suzdržani ili potisnuti porivi, za koje se držalo da još uvijek postoje i da djeluju kao nešto nesvjesno.

Freud je u jezgri prihvatio princip abreagiranja. Smatrao je, da su porivi, koji neprestano provaljuju u svijest, još u djetinstvu bili potisnuti i da su redovno seksualne naravi. Bio je uvjeren da ih treba iznova otkriti i izvući na svjetlo, da bi tamo uginuli. Samo mu se hipnoza za to činila i nedovoljnom i nepouzdanom. Stoga je svoje pacijente ispitivao u budnom stanju.

Protiv *slike* na kojoj se temelje ove misli o potisnutim porivima nema ozbiljnih prigovora. Čovjek zamišlja zbivanje na području duševnoga po analogiji prema materijalnoj zbilji. Što smo doživjeli nije prolazno u tom smislu kao da je prešlo u ništa, nego na neki način nastavlja svoje postojanje. Kako bismo inače mogli izvući iz svoga pamćenja ovu ili onu uspomenu? I kao što materijalne stvari ne smiju biti slagane i čuvane u neredu, tako i na području duševnoga treba tražiti neko lokaliziranje ili određivanje mjesta. Ukoliko nije zauzeto pravo mjesto, ostaje neka prirodna težnja za prikladnim smeštajem, kao npr. kod elastičnog tijela, koje pod pritiskom drugog tijela, doduše, mijenja svoj oblik, ali zato ipak stalno čuva u sebi težnju za svojom iskonskom formom. Nestaje li vanjskog pritiska, uspostavlja se prvotni oblik. — Ukratko, ako se ta slika uzima tek kao slika, i to kao neka manje više prikladna slika u smislu radne hipoteze, i ako to vodi do pažnje vrijednih rezultata, zašto se ona ne bi smjela primjenjivati? Ona ima značaj pomagala. Ona vrijedi toliko koliko i inače vrijedi neka korisna hipoteza, to jest isključivo kao radna hipoteza a ne kao dokazana teza.

S tog stanovišta prikazuju nam se u pozitivnom smislu mnoge pojave, koje su i prije bile poznate a da se o njima nije raspravljalo teoretski. Vidjelo se od koje je vrijednosti da se ljudi jedni drugima povjere, da se čovjek u svojim teškoćama s drugim savjetuje i da u kritičnim situacijama na ovaj ili onaj način dâ sebi oduška (mislimo na psovke, koje ne bismo smjeli promatrati isključivo etički, nego i psihološki!). Ispostavilo se i to, da nam snovi čovjeka daju uvid u ono što pokreće njegovim životom; nadalje, da čovjek, kad se zarekne, pokazuje što u njemu bez njegovog znanja vrebaju i sl. — Sve je to moglo značiti da se duša abreagiranjem vraća u svoju prvotnu ravnotežu.

Međutim, kad je Freud svoju psihoterapeutsku metodu proširio, odnosno, pretvorio u metafizičku nauku o duši, prekoračio je granice iskustvene metode. Glavne su točke njegove nauke ove: ljudski je život u biti nagonski život. U njemu prevladava seksualni nagon, libido; zapravo je samo jedan nagon. Kultura, civilizacija, umjetnost, religija, znanost i druge pojave duševnog života samo su sublimirani oblici libidinoznog nagona. Sublimacija znači indirektno zadovoljenje. Čovjek

je od rođenja libidinozan, dijete je polimorfno perverzno. Muško je dijete redovito zaljubljeno u svoju majku, žensko dijete u svog oca, samo što dijete ne zna da društveni moral zabranjuje takvu ljubav (Edipov kompleks). Kad dijete dozna za tu zabranu, u njemu nastaju neurotička oboljenja (neurastenija, fiksne ideje, različiti strahovi i sl.).

Uvaženi dječji psiholog William Stern zabacio je ove Freudove tvrdnje, upozorivši da se iskustveni podaci u dječjem životu mogu tumačiti drukčije. Organske naslade kod djeteta da nisu ugrađene u onu doživljajnu cjelinu koju konstatiramo kod odraslih u njihovom erotičkora uzbuđenju. Sličnost u pogledu nekih sastojnih dijelova da nam ne daje pravo tvrditi da se radi o istovjetnim doživljajnim cjelinama.

Podrijetlo religije tumačio je Freud na dva načina. U svom djelu »Totem und Tabu« (1913) iznosi ove misli: kanibalski su praljudi živjeli u hordama pod zajedničkim ocem. Ovaj je sebi prisvojio sve žene, a u starijim sinovima vidio opasne takmace, pa ih je zato ili poubijao ili protjerao. Jednog su se dana otjerani sinovi složili te ubili oca i pojeli ga. Tim su htjeli prisvojiti dio njegove snage. Mrzili su oca, jer im je zbog žena stajao na putu, ali su ga također i ljubili i divili mu se. Kad su bili udovoljili mržnji, javila su se njihova nježna čuvstva, i to u obliku kajanja. Svoje nedjelo opozvali su tim što su ubijanje totema, koji im je sad imao nadomjestiti oca, proglasili nedopuštenim, i što su se odrekli onih žena radi kojih su zapravo ubili oca. Imamo dvostruki tabu: zaštitu totema i takozvanu egzogamiju (zabrana ženidbe između članova istog roda). Jedino je zaštita totema potekla iz čuvstava; u tom je prvi pokušaj religije. Egzogamija je, naprotiv, bila više praktičnog značaja. Sinovi su se morali držati te zabrane, jer bi inače opet jedan drugom smetao kao takmac. — Totemistički je sistem takoreći bio ugovor sinova s ocem. Otac je obećao sve ono što je dječja fantazija mogla od njega očekivati, da će se naime brinuti za sinove i da će ih zaštićivati. A sinovi su obećali da će poštivati njegov život, to jest da neće ponoviti ono djelo kojim je prvi otac poginuo. — Tako bismo po Freudu u totemizmu imali sve značajnije crte religije: svijest krivnje, pokušaj izmirenja nanknadnom poslušnošću, a u totemskoj gozbi komemorativno ponavljanje ocoubistva i sinovske osvete. Kršćanstvo da je samo nastavak totemističkog razvitka: »Bog« je nekadašnji kanibalski praotac, »istočni grijeh« je nekadašnje ocoubistvo, a »sveta pričest« je nastavak totemske gozbe.

Koliko ta »nauka« vrijedi, vidi se iz kritike etnologa Wilhema Schmidta (Ursprung und Werden der Religion, Münster i. W. 1930, 109—111), koji upozorava na slijedeće činjenice: kulturni razvitak čovjeka ne počinje totemizmom, jer ima čitav niz etnoloških najstarijih naroda (npr. Pigmoidi, azijski i afrički Pigmejci, Samojed i dr.), kod kojih nema totemizma. Početke religije, ćudoređa i društva treba prema tome tražiti u pretotemističkom vremenu. — Ni na kasnijem stupnju razvitka ne nailazimo kod svih naroda na totemizam. — Totemska žrtva i totemska gozba kao opći sastavni dijelovi totemizma s etnološkog stanovišta znače pravu nemogućnost. Ima mnogo stotina totemističkih plemena, ali samo četiri etnološki vrlo mlada plemena poznaju totemsku žrtvu i gozbu. — Pretotemističkim narodima je svaki kanibalizam (ljudožderstvo) nepoznat, a ocoubistvo kod njih znači psihološku, sociološku i etičku nemo-

gućnost. Kod svih je ugled oca vrlo velik, a ubistvo je uopće rijetko unutar vlastitog plemena. — Već ni kod pretotemističkih naroda nema ni općeg promiskuiteta ni skupnog braka. Zato je pretpostavka o hordi, u kojoj bi stari otac imao sve žene, potpuno iluzorna.

U djelu »Die Zukunft einer Illusion« (1928) tumačio je Freud podrijetlo religije na ovaj način: priroda nam sama po sebi daje apsolutnu slobodu. Ali budući da svi ljudi imaju iste želje i iste čežnje, zato je priroda kao takva nepodnosiva. Stvara se kultura i ona nas brani protiv prirode. Tek kultura nam omogućuje socijalni život. No budući da nam kultura mnogo toga zabranjuje, to nam je i taj društveni život teško podnosiv. U tom je neka nesavršenost kulture, koju treba ispraviti. I zaista, čovjek traži neku utjehu želeći da gleda svijet i život u ljepšem svjetlu. Tako se stvara religija. Koja je psihološka vrijednost religije? Freud odgovara: religija je samo iluzija, prosto očekivanje da će se ispuniti velike želje čovječanstva. Iluzija, doduše, nije i zabluda, ali je ipak samo želja. Sve su religiozne nauke samo iluzije; one se ne mogu dokazati.

Neka detaljna kritika je ovdje suvišna. Ponavljaju se stare pozitivističke pretpostavke i predrasude.

U prikazivanju stava Adlerove individualne psihologije prema religiji mogu biti kratak.

Bitno je da Adler u opreci prema Freudu osnovni nagon ne vidi u libidinoznosti, nego u takozvanoj težnji za moći (Streben nach Macht, Streben nach Überwindung). U jednoj studiji iz biologije i medicinske patologije (Studie über die Minderwertigkeit von Organen, 1907, 1927) pokazuje da slabi odnosno zakržljali organi mogu veoma pojačati svoju funkciju. To čine kao kompenzaciju funkcionalnog nedostatka, kao nadoknadu za funkcionalnu malovrijednost (Minderwertigkeit). Često imamo pravu hiperkompenzaciju (nadenadoknadu) a s njom u vezi, uslijed »treninga«, funkcionalnu viševrijednost (Mehrwertigkeit). — Adler zamišlja pojedinca po analogiji prema malovrijednom organu. — Nema uzročnog spoznavanja duševnog života po općim zakonima, nego se sve psihološko znanje temelji na konkretnom uživljavanju u takozvanu fiktivnu životnu svrhu pojedine (individualne) duše. Ta životna svrha može biti »neshvaćena«, to jest pojedincu nepoznata, ali ona bi bila kao objektivni nacrt odnosno smisao za život pojedinaca. Nju treba razotkriti. Ako se život pojedinaca odvija tako da nije usmjeren prema njoj, onda je tim poremećena duševna ravnoteža dotičnog pojedinca. Da se ponovo uspostavi ravnoteža, treba osigurati navedeno usmjerenje životnog rasporeda prema odgovarajućoj fiktivnoj životnoj svrsi. — Za naše je pitanje odlučno slijedeće: »Bog« nije neka objektivna stvarnost; on je ono što pojedinac pod tim pojmom misli. »Bog« je samo za neke ljude »fiktivna životna svrha«; isto tako »religija«. Religija nema pravog sadržaja, jer je objektivno nemoguć odnos čovjeka prema Bogu kao transcendentnoj stvarnosti, budući da Bog nije stvarno egzistentan. Dobro je primijetio J. Donat: Bog individualne psihologije je nijemi ateizam (Über Psychoanalyse und Individualpsychologie, Innsbruck 1932, 242).

Po Carlu Gustavu Jungu religija je neki »arhetip« ili »arhaička slika«, dok se egzistencija Božja ne može dokazati (agnosticizam). Svoju

nauku prikazao je kao »prijedlog« i »pokušaj«, a ne kao strogu teoriju. Njegov je metodički stav ovaj: postupak u duhu neke »nove prirodno-znanstvene psihologije, koja se temelji na neposrednom iskustvu kod čovjeka«. Jung ne želi reći što duša u stvari jest, nego samo radnim li-potezama osvijetliti neke pojave s kojima smo konfrontirani.

U sustavnom pogledu možemo Jungove misli prikazati ovako: »Duševno« je neka stvarnost, i to vrlo opsežna i intenzivna stvarnost. Svi-jest je tek neki dio duševnoga, i to manji dio. Psihofizičko jedinstvo za-sad se ne da riješiti. Fizički svijet doživljavamo posredno, a psihičku stvarnost neposredno. Duša i nepregledno veliki broj njenih slika, to je uopće jedina stvarnost koja nam je neposredno pristupačna. Iz toga sli-jedi ovo: pogrešno je htjeti razumjeti duševne podatke po analogiji pre-ma fizičkim stvarima. Psihologija je posve samostalna, »autonomna« zna-nost. — Postoji odnos analogije između fizičkog i psihičkog, samo se to ne može pobliže ni dokazati ni prikazati. Što se u fizici zove »energija«, to je po Freudu »libido«, a Jung proširuje taj pojam te radije govori o »duševnoj energiji«. Tim pojmom misli na intenzitet i na vrednote: »Psi-hička energija je intenzitet psihičkog čina, njegova psihološka vrijednost« (Psychologische Typen, 1950, 614). Dok se po Freudu glavni kontingent »nesvjesnoga« sastoji u potisnutim porivima, Jung smatra da je to slu-čaj samo kod neurotičara iz redova omladine, naglašujući da ima još mnogo drugih duševnih sadržaja i funkcija koji da su također »nesvjes-ni«. Jung inzistira na tom da »nesvjesno« ima veliko značenje za život, koje da u najmanju ruku nije manje važno od značenja svijesti. — Kako se očituje »nesvjesno«? Uglavnom na dva načina. Prije svega u fantasi-tičnom mišljenju; tako npr. kod djece i kod primitivnih, kod kojih nisu važne uzročne već magične suvislosti. Onda u snovima; njih načelno tre-ba smatrati očitovanjima »nesvjesnoga«. Dok je Freud u tumačenju sno-va polazio od uvjerenja da oni ukazuju na potisnute sadržaje svijesti ili na čežnju za ispunjenjem želja koje je život uskratio, Jung smatra da to vrijedi samo o nekim snovima, a ne o svima. Po Jungu trebalo bi općeni-to reći ovo: snovi su manifestacija psihičke djelatnosti, koja počinje spontano a nad kojom svijest nema moći. Ili drugačije: snovi su očitova-nje »nesvjesnog« u simboličkim oblicima. A o »nesvjesnome« vrijedi, da ono može prezentirati sve moguće stvari na sve moguće načine.

Tu je sad pravo mjesto da spomenem ono što je kod Junga najorigi-nalnije, a to je kod njega neka vrsta spontane intuicije. Ona se sastoji u slutnji da nerazumljivi snovi znače analogije prema mitološkim slikama i činima, a prema tome da u sadržaju starih mita i religija možemo naći motive za interpretaciju onih snova koji kao da nemaju nikakve veze sa duševnim životom onoga koji ih sanja. Zato se Jung dao na ispitivanje čitavih serija snova. U tom pogledu najvažnija su mu djela »Psychologie und Religion« (1947) i »Psychologie und Alchemie« (21952).

Analizom snova Jung se smatrao ponukanim da razlikuje dvije vrste »nesvjesnoga«: personalno i kolektivno »nesvjesno«. Prvo se odnosi na uspomene, na iskustvo i na potisnute porive pojedinih osoba. Ono se može izvući iz mraka te podići na razinu svijesti. Po njemu biva jasno ono što je nekoć bilo. Samo time još nema orijentacije za budućnost; a

to znači da nosilac te stvarnosti u toj fazi još nije izliječen. Ono drugo, naime kolektivno »nesvjesno« jest komad psihičkog života, koji se na temelju individualnih čimbenika ne može protumačiti i koji je u opreci prema personalnom »nesvjesnom« arhaičkog i mitskog značaja. Ovdje, u kolektivnom »nesvjesnom«, nailazimo na takozvane »arhetipe« ili »iskonske slike« (urtümliche Bilder). Što je to? Jung to opisuje na više načina. Npr.: to su funkcioni tragovi iz kojih se razabire način na koji je čovječja psiha prosječno ili najčešće i najintenzivnije funkcionirala (Psychologische Typen, 231). Ili ovako: to su strukture koje funkcioniraju slično načinima instiktivno zauzetih stavova (Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie; Universitas 14, 1959, 36). Bitno je ovo: ne polaže se ovdje važnost na sadržajnost pojma, nego se pojam uzima u smislu strukturalnoga i funkcionalnoga. Religija, koja bi imala biti neki »arhetip«, ne ispituje se u pogledu njenog sadržaja, nego tek formalno s obzirom na njenu strukturu i funkciju. Religija u tom smislu znači, da se radi o nečem što je vrlo važno, što je od velike vrijednosti i što se tiče cijelog čovjeka, ukratko, stav apsolutnosti (Psychologie und Religion, 1947, 97; Psychologische Typen, 260).

Dozvolite da ovdje upozorim na jednu okolnost, koja nam zadaje nova pitanja, a s njima i nove brige. Čuli ste kako se u Jungovoj analitičkoj psihologiji opisuje »religioznost«, i to u smislu besadržajnosti, isključivo kao nešto »funkcionalno«. Još i kao takva imala bi ona imati značaj religioznog iskustva. — Nešto slično, u načelu, zastupa i uvaženi mislilac Karl Jaspers kad veli da je sadržajnost doduše uvijek potrebna zato da bi naše mišljenje moglo biti stavljeno u pokret (tumačenje: ne mogu misliti a da ne mislim *nešto!*), ali da sadržaj konačno mora iščeznuti odnosno ishlapati; dakle, da sadržaj uopće nije važan. Važno da je samo ono »funkcionalno«, naime, da se uopće misli i da se time postigne viši stupanj svjestitosti. — Postoji pogibelj da će i dijalog ekumenizma jednog dana svršiti kod jedinstva u smislu »funkcionalnog«. Dijalog, ukoliko želi biti *pravi* dijalog, pretpostavlja da je i jedna i druga stranka tek na putu k istini koju žele postići zajedničkim naporima, iskrenom komunikacijom. Nema sumnje da je dijalog i moguć i poželjan, štoviše, i potreban u onim stvarima u pogledu kojih sama Crkva još traži putove da bi na prikladan način primjenjivala objavljene istine u različitim situacijama suvremenog života; isto tako da bi objavljene istine formulirala novim naučnim pojmovima i prikazivala ih što prikladnijim misaonim instrumentarijem. Međutim, kad su u pitanju temeljne vjerske istine, i to svedene na njihov neotuđivi sadržaj, je li onda još sačuvana struktura *pravog* dijaloga? Ili će se raditi o monologu pred partnerom koji je ušao u razgovor u uvjerenju da će moći voditi dijalog, a koji će razočaran tražiti da se povuče na svoju staru poziciju?

Svoje mišljenje o Bogu i religiji opisuje Jung otprilike ovako: Bila bi zabluda kad bi netko mislio da su moja opažanja neka vrsta dokaza za egzistenciju Božju. Ona dokazuju samo to da postoji arhetipska slika božanstva, i to je sve što sa stanovišta psihologije možemo reći o Bogu. No budući da je arhetip od velikog značenja, to mi se čini da su moja opažanja važna za naravno bogoslovlje. Štoviše, budući da doživljavanje ovog arhetipa ima svojstvo numinoznosti, i to često u vrlo velikoj mjeri,

to mu možemo pripisati značaj religioznog iskustva (*Psychologie und Religion*, 108).

Isusovac A. Willwol ocijenio je ovo Jungovo stanovište pozitivno, i to s pravom. On veli da kod Junga više ne čujemo monotonu pjesmu o potisnutim perversnostima, o hiperkompenziranim kompleksima malovrijednosti; o histeriji i neurozi kao izvorima religije. Jungu je stalo do toga da pokaže da je ljudska duša naturaliter religiosa (rasprava o djelu: *Rätsel der Seele*, izdao E. Spiess, 1946, 38). Napominjem još i ovo: kad Jung u pitanju egzistencije Božje zastupa agnosticizam, onda to treba shvatiti tako, da po njegovu mišljenju iskustvena psihologija ne može suditi o tom pitanju; a u tom ima pravo. Preostaje da filozofija uzme konstataciju o postojanju arhetipa božanstva ishodišem za daljnje raspravljanje o egzistenciji Božjoj.

Sasvim kratko spominjem još »logoterapiju« odnosno »analizu egzistencije«, koju zagovara Viktor Frankl. Terminologija je dosta proizvoljna i sigurno nije najsretnija.

Frankl polazi od činjenice da je psihoterapeut vrlo često konfrontiran s pitanjima naziranja na svijet, da neki pacijenti ne pate samo od poremećene dinamike nagona i afekata nego i od toga što ne mogu rješavati svoje duhovne probleme. Psihoterapeut treba da se s njima upusti u stvarne diskusije.

Taj se postupak psihoterapeuta zove »logoterapija«, ukoliko traži lijek duševni na temelju duhovnih čimbenika (»vom Geistigen her«). A ukoliko je sve to usmjereno prema buđenju svijesti odgovornosti, isti se postupak zove »analiza egzistencije«.

Psihoanaliza bila bi kao neka svjetovna ispovijed, dok bi analiza egzistencije imala biti liječničko dušobrižništvo. — Analiza egzistencije ne bi imala biti neki nadomjestak za religiju, još manje za dosadašnju psihoanalizu, nego tek potrebna nadopuna dosadašnje psihoterapije. Ona da ne dolazi u obzir kod religioznog čovjeka, ukoliko ovaj još ima svoje čvrsto uporište u religiji, nego samo za onoga koji u svojoj konkretnoj situaciji nema nikakvog sigurnog uporišta. Psihoterapeut ne smije pacijentu nametnuti svoje vlastito uvjerenje i svoje vlastito naziranje na svijet. Njegova je zadaća u tom, da kod pacijenata postigne da on ponovo dođe do »radikalnog doživljavanja svoje odgovornosti«. Sadržaj za koji će se on odlučiti mora ostati isključivo njegova stvar.

Takav postupak treba preporučiti, tako misli Frankl, kad pacijent prevale svoje breme na psihoterapeuta; ili kad je jasno da je pacijent dorastao diskusiji o pitanjima naziranja na svijet; ili kad se radi o nečem što pacijent shvaća kao neizbježivu sudbinu, kao npr. neizlječiva bolest, osakaćenje, nezaposlenost i slično.

Kako se vidi, Frankl uopće ne dira u pitanje religije, najmanje u to da bi protumačio podrijetlo religioznosti. (Vidi uglavnom: V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Wien 1952; *Theorie und Therapie der Neurosen*, Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse, Wien-Innsbruck 1956).

Kao kuriozitet htio bih priopćiti još i ovo. — Godine 1955. osnovan je u Amsterdamu privatni »Internacionalni neoreligijski fakultet«, koji

se u međuvremenu preselio u Haarlem kod Amsterdama. Njegov osnivač Jac van Essen opisuje svrhu tog fakulteta ovako: U duhu objektivne znanstvenosti treba ljudima pomoći do postignu takvo držanje koje omogućuje modernom čovjeku da živi i da umre a da ne bude izložen nikakvoj sili vjerovanja. Takovo shvaćanje egzistencije da je u opreci prema pojmu »Religion« samo »Religie« odnosno »Neoreligie« (što je teško, ako ne nemoguće prevesti na hrvatski). To držanje da je po sebi ateističko, samo da mu nedostaje gnjev borbenog ateizma. Jac van Essen zagovara neko profano dušobrižništvo, a zagovara ga pod neobičnim jezičnim tvorbama: »Religiologie« mit »Curientologie« und »Psychokurienz« (Vidi moj prikaz: Die empirische Religions psychologie als Zweig der Religionswissenschaft, u: Archiv für Religionspsychologie 7, 1962, 13-30, naročito 24-25.) — To samo usput i bez komentara.

Pitat ćete, kako stoji stvar sa pastoralnom psihologijom? Reći ću prvo ovo: Dok psihologija religije metodama iskustvene nauke ispituje religioznost kao stvarnost, pastoralna psihologija sve to već pretpostavlja te primjenjuje rezultate psihologije religije kod naučnog obrađivanja svog vlastitog predmeta. A koji je taj predmet? E, baš to nije lako reći i o tome stručnjaci još živo diskutiraju.

Možda je provizorno od koristi konstatacija da je pastoralna psihologija pomoćna znanost pastirskog bogoslovlja. Zadovoljit ćemo se definicijom da je pastirsko bogoslovlje nauka o samoostvarenju Crkve, za razliku npr. od dogmatike, koja sustavno prikazuje sadržaj objave kao riječi Božje. R. Zavalloni je mišljenja da pastoralna psihologija ima dinamički značaj, a u sadašnjoj situaciji da još nije moguće dati jednu definiciju kojom bi bio određen sam predmet te nauke pa da je stoga uputno tek fenomenološki (tj. kao pojavu) opisati sve ono za što ona dolazi u obzir i kao nauka i kao umijeće (tehnika). Pastoralna psihologija da je svakako primijenjena nauka. U pogledu metode i tehnike da se ne razlikuje bitno od ostalih grana primijenjene psihologije, no u pogledu *svrhe* istraživanja da se od njih razlikuje bitno; u tome, naime, što želi pokazati, u čemu psihologija kao znanost može biti na pomoć svećeniku u ispunjavanju njegove dužnosti u duhovnoj pastvi. Po toj svrsi da se pastoralna psihologija konstituirala kao znanost, i to — naglašujem ponovo — manje po nekom svom određenom predmetu nego po zadaći koju želi ispuniti.

Gledajući na ustrojstvo i raspored jedne na taj način zamišljene pastoralne psihologije, mogu se razlikovati četiri područja znanja. — 1. U svjetlu genetičke, diferencijalne i socijalne psihologije valja upoznati se s naukom o čovjeku kao osobi; to je, kako se vidi, čista psihologija. 2. Onda treba pobliže poznavati religioznost (pobožnost) u njenim konkretnim očitovanjima te znati u čemu se sastoji religiozno doživljavanje; to je uglavnom takozvana normalna psihologija religije. 3. Zatim treba voditi računa kako o izvanrednim (mističkim) tako o patološkim pojavama religioznosti; to je moguće uglavnom na temelju psihopatologije i dubinske psihologije. 4. Konačno valja uočiti činjenicu da je čovjek uvijek vezan na zajednicu ili društvo, a prema tome da i pastoralna djelatnost po različnim čimbenicima društvenosti dobiva neke svoje impul-

se, kao što oni, ti čimbenici, i obratno, mogu voditi do znatnih zapreka. Zajednica s jedne strane podupire i nosi pojedinca, omogućuje mu postizivanje ciljeva, do kojih se sam vlastitom snagom ne bi nikada uzvino, ali s druge strane od njega traži mnoga odricanja u korist drugih. Sve to vrijedi i u pogledu drugih kulturnih ciljeva; dakle, opet nije specifički stvar pastoralne psihologije.

U novije vrijeme često čujemo riječ o »pluralističkom društvu«. Ne-ki se njome služe kao krilaticom, ne vodeći računa o njenom pravom i opravdanom značenju. Objektivno sigurno nisu jednako vrijedni i u tom smislu ravnopravni svi oni oblici života koji su ili konkretno ostvareni ili uopće po sebi mogući. Ali s obzirom na subjektivnu složenost uvjere-nja pojedinaca ne preostaje nam drugo nego da poštujemo tuđe uvjere-nje i da budemo snošljivi jedni prema drugima. Iako stoji da je Crkva npr. u pitanju obraćenja ili krštenja odraslih uvijek inzistirala na slobodi odluke, ipak valja priznati i to da u pogledu odnosa prema pripadnici-ma drugih religija, kršćanskih i nekršćanskih, nije uvijek vladala ona atmosfera snošljivosti i ona pripravnost međusobnog razumijevanja koje su značajne za naše dane a koje su dobrim dijelom plod onog velikog susreta duhova na Drugom vatikanskom koncilu, kojim je Crkva stu-pila u dijalog sa svim strujanjima relevantnim za vjeru i ćudoređe. Svoj ekstremeni vanjski oblik dobila je ta volja Crkve za dijalog sa cijelim svijetom osnutkom Sekretarijata za one koji ne vjeruju, a onda i osnutkom rimskog središta za studije o ateizmu. Koliko je to pitanje aktuel-no, sami najbolje znate. Ne radi se tu samo o različnim vrstama borbe-nog ateizma, koje su izbijale na površinu povodom velikih revolucija, nego je u pitanju prvenstveno onaj ateizam koji se bori za bezbožnost isključivo duhovnim oružjem i etičkim motivacijama. Podsjećam na pokret koji se pred nekoliko godina organizirao u Zapadnoj Njemačkoj pod imenom »Humanistička unija«, a koji se nizom publikacija bori među ostalim i za budućnost bezvjerja. Barem programski naglašuju po-bornici toga pokreta da ne traže ni manje ni više nego da i bezbožnik kao čovjek s uvjerenjem o nepostojanju Boga i o suvišnosti ili čak ško-dljivosti vjere bude u društvu priznat kao jednako ugledan i potpuno ravnopravan s onim koji vjeruje u Boga i prakticira vjeru.

Svi mi danas znamo da branitelje takvih nazora ne smijemo ni iz-bjegavati ni omalovažavati, nego da moramo biti pripralni stupiti s nji-ma u dijalog, i to iskreno i dobronamjerno, isključivo sa ciljem da slu-žimo istini.

Mnogi koji su povjereni Vašoj pastvi doživjet će u vezi s tim prije ili poslije neku duhovnu krizu, kojom će po svojoj prilici biti osjetljivo tangirana i njihova vjera. To može biti bolno, ali je neizbježno. Kom-pleksnost situacije u kojoj živimo, kompleksnost duševne bijede s kojom smo suočeni, kompleksnost pitanja koja valja rješavati, ali i kompleks-nost stvarnosti kao kakvu spoznajemo sami sebe — ta mnogostruka kompleksnost traži da tim putem krenemo, i to ne malodušni zbog ne-kih izgubljenih pozicija koje i tako nisu bitne, već u uvjerenju da sve možemo u Gospodinu koji nas krijepi (Fil. 4,13).

SUMMARIUM

Psychologia religionis, psychologia profunditatis et psychologia pastoralis. — Constitutio pastoralis »Gaudium et spes« suggerit, ut status complexus, in quo homo hodie versatur, novae subiciatur analysi et in perfectiorem redigatur synthesin.

Qua ratione hic perscrutantur relationes inter psychologiam religionis, psychologiam profundam et psychologiam pastoraalem. — Psychologia religionis qua scientia empirica mere ostendit, quid in homine eveniat, cum actus vitales experiantur qua actus »religiosi«. Eius obiectum materiale est »religiositas«, eius obiectum formule »facticitas« (i. e. religiositas qua factum). Eius modus procedendi: applicatio omnium illarum methodorum, quibus psychologia empirica legitime utitur. Istas methodos accommodandas esse speciali obiecto investigando, patet. — Sic dicta psychologia profunda in variis suis formis proponitur atque crisi subicitur: qua psychoanalysis (S. Freud), qua psychologia individualis (A. Adler), qua psychologia analytica seu complexa (C. G. Jung) et qua logotherapie sive analysis existentialis (V.E. Frankl). Distinguendo inter methodum psychotherapeuticam et doctrinam metaphysicam de anima humana perspicimus, quid in doctrinis propositis iure concedi possit quidque refutari debeat. Psychologia profunda sine dubio homini psychice perturbato et aliquatenus deliro adiumento esse potest, ut mente (non vero medicamentis!) curetur. Quae vero ab ipsis ad explicandam originem et structuram religiositatis defendebantur, solido fundamento scientifico carebant. — Psychologia pastoralis, quippe quae est scientia auxiliaris theologiae pastoralis, est scientia psychologica applicata. Quodnam sit eius obiectum materiale proprium, vix dici potest. Inde non tam per obiectum et methodum quam per finem sive scopum definienda videtur; per hoc nempe, quod sacerdoti qua pastori animarum omnes illas cognitiones psychologicae impertire conatur, quae ipsum in munere pastoralis exercendo adiuvare queunt.

Pluralismus societatis hodiernae non tantum tolerantiam mutuam maxime commendat, sed etiam postulat, ut dialogum cum non credentibus quaeramus. Verum quidem est, nos sic fidem pravis opinionibus inficere posse. Sed in omnibus periculis confidendum est verbo Apostoli, nos omnia posse in Domino, qui nos confortat (Phil. 4,13).