

KS. DARIUSZ OKO

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE  
JAKO ŹRÓDŁO WSPÓLNE WSZYSTKIM RELIGIOM  
KONCEPCJA BERNARDA LONERGANA

Bernard Lonergan SJ (1904-1984) jest najwybitniejszym przedstawicielem transcendentnego tomizmu (nazywanego też „szkołą Maréchała”) na kontynencie amerykańskim, a zarazem jednym z najbardziej znaczących spośród współczesnych katolickich myślicieli kręgu kultury języka angielskiego. Trudno nawet byłoby wskazać kogoś, kogo myśl filozoficzna i teologiczna oddziaływałyby w tym kręgu bardziej niż jego (dlatego też bywa nazywany „amerykańskim Rahnerem”). Świadczy o tym choćby jej rozpowszechnienie na angielskojęzycznych katolickich wydziałach teologicznych i filozoficznych oraz istnienie w Ameryce, Europie, Australii i Azji szeregu ośrodków badawczych (razem już 13), tzw. Centrów Lonerganowskich (Lonergan Centers), zajmujących się gromadzeniem lonerganowskiej literatury i koordynacją prac badawczych. Świadczy też o tym istnienie towarzystw filozoficznych i periodyków poświęconych wyłącznie lub przede wszystkim jemu<sup>1</sup>. Pomimo tego, pomimo

---

Ks. dr DARIUSZ OKO – adiunkt Katedry Metafizyki Wydziału Filozoficznego PAT, Kraków; adres do korespondencji: ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków.

<sup>1</sup> Największe Lonergan Center znajduje się w Toronto, pozostałe w Montrealu, Bostonie, Santa Clara, Saint Paul, Rzymie, Neapolu, Dublinie, Melbourne, Sydney, Pymble, Manili i Cebu City. Towarzystwa filozoficzne to amerykańskie Lonergan Philosophical Society i australijskie Australian Lonergan Association. Bieżących informacji o wszystkich ważnych wydarzeniach w ruchu lonerganowskim dostarczają *Lonergan Studies Newsletter* i *The Lonergan Website* ([www.lonergan.on.ca](http://www.lonergan.on.ca)), artykuły zaś z nim związane można znaleźć przede wszystkim w takich pismach, jak „Method: Journal of Lonergan Studies” oraz „The Lonergan Research Institute Bulletin” i „Lonergan Workshop”. Z wydarzeń wydawniczych trzeba odnotować zaplanowaną na 22 tomy edycję dzieł wszystkich Lonergana *Collected Works of Bernard Lonergan*, prowadzoną przez Centrum Lonerganowskie z Toronto (opublikowano już 8 tomów), a także hiszpańskie tłumaczenie najważniejszego studium Lonergana – *Insight: A Study of*

olbrzymiego i pod wieloma względami bardzo znaczącego dorobku Lonergana pozostaje w Polsce jeszcze myślicielem stosunkowo mało znanym<sup>2</sup>. Ten brak trzeba uzupełnić, tym bardziej że nasze społeczeństwo znajduje się teraz w podobnej duchowej sytuacji, jak ta, w której tworzył kiedyś Lonergan. Jest to sytuacja przełomu, sytuacja powszechnej konfrontacji i ścierania się starych i nowych prądów w całej kulturze, w tym również w filozofii i teologii, a zatem sytuacja szczególnego wyzwania i szansy.

Tajemnicą siły i atrakcyjności myśli Lonergana jest właśnie umiejętne, wyważone, udane łączenie starego i nowego w filozofii. Dotyczy to zwłaszcza zagadnień granicznych dla filozofii i teologii, bo w ramach swojego transcendentnego nastawienia badawczego Lonergan chętnie zajmował się zwłaszcza tym pograniczem. Należy do niego oczywiście problematyka doświadczenia religijnego, która też, w naturalny sposób, znalazła niemało miejsca w jego bogatej myśli i dziełach. W toku swojego filozoficznego rozwoju, szczególnie po tzw. zwrocie egzystencjalnym, poświęcał on jej coraz więcej uwagi, dostrzegając, że w ramach fundamentalnego uwarunkowania tego, co racjonalne, przez to, co egzystencjalne, rozumienia przez przedrozumienie, doświadczenie religijne ma kluczowe znaczenie dla możliwości afirmacji Boga<sup>3</sup>. Między

---

*Human Understanding*, Toronto: University of Toronto Press 1992<sup>5</sup>, które ukazało się w 1999 r. Tak więc, po przekładzie niemieckim z 1995 i francuskim z 1996 r. *Insight* jest już dostępny w najważniejszych językach europejskich. Bliższe (i wstępne) dane biograficzne, bibliograficzne i rzeczowe można znaleźć w książkach: F. E. C r o w e, *Lonergan*, London: Geoffrey Chapman 1992; H. M e y n e l l, *Introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan*, Toronto: University of Toronto Press 1992<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Wyjątkiem pozostają tutaj ważne prace ks. A. Bronka i ks. J. Herbuta; to im przede wszystkim zawdzięczamy dotychczasową polską recepcję myśli Lonergana. Por. np. J. H e r b u t, *Metoda transcendentna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B. J. F. Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980), z. 1, s. 91-117; B. J. F. L o n e r g a n, *Metoda w teologii*, tł. A. Bronk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1976 (przekład z ang. *Method in Theology*, London: Darton Longman and Todd 1972).

Ponieważ powtarzanie koniecznych wiadomości na temat kluczowych elementów filozofii Lonergana przekracza ramy jednego artykułu, muszę tutaj założyć ich znajomość. Są one zawarte m.in. w moich wcześniejszych publikacjach: *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „Analecta Cracoviensia”, 29(1997) 283-297; *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos”, 1998, nr 1 (6), s. 29-45; *Metoda transcendentna i samokorygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana*, tamże, 2000, nr 1 (8), s. 111-135.

<sup>3</sup> To zainteresowanie towarzyszyło mu zasadniczo od początku, najpierw oczywiście z racji osobistego życia wiary, a potem z racji pierwszego poważnego studium – doktoratu poświęconego łasce, który ukazał się drukiem pt. *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. J. Patout Burns, London–New York: Darton, Longman and Todd, Herder and Herder 1971; Toronto: University of Toronto Press 2002<sup>2</sup> (tł. niem. *Gnade und Freiheit. Die operative Gnade im Denken des hl. Thomas von Aquin*, Innsbruck–Wien: Tyrolia 1998).

innymi dlatego w kwestii argumentu za istnieniem Boga, ale też w ogóle na polu myślenia filozoficznego, Lonergan przypisywał doświadczeniu religijnemu o wiele większą rolę, niż było to przyjęte w tradycyjnym myśleniu, zwłaszcza tomistycznym. W bogatej mozaice poglądów filozofów religii (już poprzez samą swą wielość odzwierciedlającą bogactwo rzeczywistości doświadczenia religijnego) warto poznać również jego stanowisko, stanowisko jednego z najbardziej inspirujących myślicieli współczesnych. Temu właśnie ma służyć ten artykuł. Zostanie w nim przedstawiony zarys lonerganowskiej koncepcji doświadczenia religijnego, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co było ważne dla samego Lonergana: istoty tego doświadczenia i jego relacji do doświadczenia w ogóle, do poznania, a także do religii i wiary.

### I. ISTOTA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Wiara religijna jako zestaw wypowiedzi o Bogu nie zostaje zaakceptowana jedynie na podstawie jej wewnętrznej i zewnętrznej racjonalności oraz wiarygodności apostołów. To zwykle jest za mało, nie wystarcza. Wiara musi być także w zgodzie z powszechnym ludzkim doświadczeniem, przede wszystkim doświadczeniem religijnym. Akceptujemy wiarę, ponieważ w jakiś sposób harmonizuje ona z tym, czego doświadczamy i co czujemy na co dzień, ponieważ pozwala nam ona zrozumieć i zinterpretować to doświadczenie, ponieważ daje odpowiedzi na pytania, które rodzą się na jego podstawie. Z reguły to właśnie wyjątkowo silne doświadczenia religijne dają początek religijnej tradycji. Pierwsi świadkowie i apostołowie wierzyli przede wszystkim na podstawie własnego doświadczenia. Doświadczenie religijne jako powszechnie uznany fakt ludzkiej egzystencji może i powinno być przedmiotem filozoficznego badania, które jest możliwe bez teologicznych rozstrzygnięć, bez uznawania lub odrzucania jakiejś konkretnej wiary. Jest ono też konieczne, ponieważ, jak podkreśla Lonergan w przeciwieństwie do Hegla, początkiem filozofii religii powinno być studium religijnych fenomenów, a nie jakaś z góry przyjęta teoria<sup>4</sup>. Mówiąc o doświadczeniu religijnym, Lonergan posługuje się

---

<sup>4</sup> Por. *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, [w:] *A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J.*, ed. F. E. Crowe, London: Geoffrey Chapman 1985, s. 202. Jeżeli w dalszych przypisach, tak jak tutaj, nie podaję autora dzieła, oznacza to zawsze, że jest nim B. Lonergan. Nie stworzył on wyczerpującej filozofii religii, ale dał wystarczającą podstawę do jej rozwinięcia. Stanowi ją przede wszystkim metoda transcendentálna i analiza doświadczenia religijnego. Por. D. B. B u r r e l l, *Lonergan and Philosophy of Religion*, „Method: Journal of Lonergan Studies”, 4(1986) 1-5.

wprowadzonym przez siebie podziałem kultury na różne dziedziny znaczenia, czyli obszary znaczeniowych całości, powstających na drodze odmiennych sposobów świadomego oraz intencjonalnego działania. Tradycyjnie, kiedy wyróżniano tylko dwie dziedziny znaczenia: zdrowego rozsądku i teorii, można było mówić o religii albo w języku symbolu i mitu, albo w języku metafizyki. Rozróżniając dodatkowo dziedzinę immanencji, czyli podmiotowości, i dziedzinę transcendencji, czyli poznania i miłowania Boga, można mówić o religii za pomocą bardziej adekwatnych pojęć. Wewnętrzne doświadczenie podmiotu jest zwykle najważniejszym wydarzeniem w religii i to właśnie przede wszystkim ono prowadzi do obszaru transcendencji<sup>5</sup>. To ono jest źródłem i miarą religii, religijnego kultu, religijnej wspólnoty i języka. Bez tego żywego doświadczenia religia staje się jedynie skostniałym rytmem, fasadą bez życia, grą pozorów, faryzeizmem<sup>6</sup>.

Spośród wielu rodzajów doświadczenia religijnego dla Lonergana najważniejszym i najwyższym jest doświadczenie, które nazywa on byciem-w-miłości-z-Bogiem (*being-in-love-with-God*), podkreślając w ten sposób jego wyjątkowość, jego odrębność wobec innych doświadczeń. Kiedy Lonergan mówi o doświadczeniu religijnym, prawie zawsze mówi o tej właśnie formie doświadczenia, starając się przedstawić – na podstawie wielości konkretnych doświadczeń – jego filozoficzny, wzorcowy model<sup>7</sup>. To jest najważniejsza i najwyższa forma doświadczenia religijnego, ponieważ jest ona wypełnieniem najważniejszego i najwyższego ludzkiego dążenia, jakim jest nieograniczone dążenie do samotranscendencji, samotranscendencji w kierunku istnienia,

---

<sup>5</sup> Por. *Metoda w teologii*, s. 89 n., 124.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>7</sup> Lonergan tak określa tutaj swój cel: „Przede wszystkim nie spodziewam się, że opiszę doświadczenie religijne w sposób wyczerpujący. Ono jest tak różne, jak różne są ludzkie kultury, ludzkie temperamenty, ludzkie życiorysy. Nie mam także zamiaru obrazować bardziej powszechnych, oczywistych czy łatwiej obiektywizowanych elementów w doświadczeniu religijnym. Moim celem jest wyodrębnienie tego, co uważam za radykalne elementy doświadczenia religijnego – tego doświadczenia, które, być może, jest dla wielu najmniej znane, ale ma tę zbawienną cechę, że jest na miarę wielkiego osiągnięcia. I wreszcie to, co mam do zaoferowania, nie jest ani opisem konkretnej rzeczywistości, ani też nie jest hipotezą jej dotyczącą, ale tym, co nazywa się modelem albo typem idealnym. Jest to powiązany w sposób przejrzysty układ terminów i relacji, który może okazać się użyteczny, kiedy trzeba opisać relacje albo sformułować hipotezy na ich temat” (*Religious Commitment*, [w:] *The Pilgrim People: A Vision with Hope*, ed. J. Papin, Villanova: Villanova University Press 1970, s. 47; tłumaczenie moje – D. O.). (Także inne tłumaczenia tego artykułu, o ile nie jest podany ich tłumacz, są moimi). Można tu jeszcze dodać, że w języku angielskim idiom *being in love* oznacza „bycie zakochanym”.

prawdy i wartości. (Jest to dążenie faktyczne, a nie teoretyczne tylko, choć faktycznie może zostać przysłonięte i przygłuszone przez inne dążenia.) Bycie-w-miłości polega w istocie na afirmacji istnienia tych, których kochamy, oraz na pragnieniu ich dobra – w częściowej przynajmniej niezależności od naszego własnego dobra, chociaż oczywiście w nadziei przynajmniej, że doznamy od nich tego samego, przeżywając w ten sposób autentyczną osobową wspólnotę z nimi. Miłość jest więc habitualną aktualizacją ludzkiej zdolności do samotranscendencji<sup>8</sup>. A bycie-w-miłości-z-Bogiem jest właśnie najbardziej podstawowym, najbardziej właściwym spełnieniem tej zdolności, jest bowiem całkowitym, pełnym byciem-w-miłości, jest bezwarunkową afirmacją istnienia samego Absolutu, połączoną z pragnieniem Jego dobra (przy tym osobną kwestią jest, czym to dobro miałoby być, np. „chwałą Bożą” albo realizacją Bożej woli). W ten sposób daje uczestnictwo w osobowej wspólnotcie z Nim, ponieważ nasza miłość do Niego jest zawsze uprzedzona przez Jego miłość do nas. Jest ono doświadczane jako całkowite – na miarę całkowitości, pełni możliwej do osiągnięcia w tym świecie – zaktualizowanie samego siebie, jako kompletna integracja, jako całkowite spełnienie. Jest to dynamiczny stan bycia w miłości w nieograniczony sposób, tzn. bez zastrzeżeń czy warunków, w bezwarunkowym oddaniu się Absolutnej Osobie. To jest miłość gotowa do całkowitego poświęcenia siebie, to jest miłość z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił. Bóg jest tutaj doświadczany jako ostateczne spełnienie ludzkiej zdolności do samotranscendencji, jako najwyższe spełnienie „transcendentalnego ujęcia” (czyli najbardziej fundamentalnego, apriorycznego dążenia osoby do poznania i bycia)<sup>9</sup>, jako najwyższa inteligencja, prawda, rzeczywistość, sprawiedliwość, dobro, świętość. W ten sposób w miłości do Boga kulminuje i dopełnia się proces samotranscendencji, który zaczyna się od doświadczenia, by poprzez akt zrozumienia i sąd zmierzać do wyboru i decyzji. Bycie-w-miłości w nieograniczony sposób jest właściwym spełnieniem naszego nieograniczonego pytania i poszukiwania, jest właściwym spełnieniem naszej świadomej intencjonalności.

Bycie-w-miłości nie jest więc spełnieniem zwykłych, codziennych popędów czy życzeń człowieka, ale jest spełnieniem pragnienia, by wznieść się właśnie ponad nie wszystkie w realizacji dążenia do samotranscendencji –

---

<sup>8</sup> Por. *Metoda w teologii*, s. 276; *Insight*, s. 720.

<sup>9</sup> Na temat pojęcia „ujęcie transcendentalne” por. D. O k o, *Lonerganowskie rozwiązanie kantowskiego problemu krytycznego*, „*Analecta Cracoviensia*”, 30-31(1998-1999) 39 n.

jest to doświadczenie wielkiego pokoju, doświadczenie odpoczynku w Bogu<sup>10</sup>. Lonergan tak opisuje jego owoce:

„To spełnienie przynosi głęboko ugruntowaną radość, która może pozostać pomimo upokorzenia, niepowodzenia, utraty, bólu, zdrady, opuszczenia. To jest spełnienie, które przynosi radykalny pokój, jakiego świat dać nie może. Ta radość i pokój promieniują w miłości bliźniego równej miłości siebie samego, owocują aktami uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności i opanowania (Ga 5, 22)»<sup>11</sup>.

To doświadczenie jest więc dogłębnie osobowe, wewnętrzne, jest idealnie dostrojone do najistotniejszych tęsknot ludzkiego serca, a zarazem jest niewyczerpanym źródłem dobrych myśli, dobrych decyzji i dobrych czynów. Bycie-w-miłości oznacza dogłębną przemianę całej osoby. Bycie-w-miłości-z-Bogiem, jako różne od poszczególnych aktów miłowania, jest dynamicznym stanem, który staje się pierwszą efektywną zasadą osobowego życia. Dopóki ta miłość trwa, bierze górę – „ogółca i usuwa horyzont, w którym dokonywało się zarówno nasze poznanie, jak i wybory, i konstruuje nowy horyzont, w którym miłość Boga przewartościowuje nasze wartości, a oczy tej miłości przekształcają nasze poznanie»<sup>12</sup>.

Bycie-w-miłości nie jest ograniczone do jakichś poszczególnych obszarów ludzkiego życia. Ono wpływa nieodparcie na wszystkie ludzkie działania, swoiście zabarwia (i często inspiruje) wszystkie myśli i uczucia, wszystkie sądy na temat wartości, wszystkie decyzje i czyny – jak podstawowy nastrój ogarniający całą świadomość. Ta miłość przelewa się w miłość bliźniego i z potężną siłą dąży do zbudowania królestwa Bożego na ziemi. Jest źródłem wewnętrznej wolności tych, którzy wszystko czynią dobrze, ponieważ są w miłości<sup>13</sup>. Te czyny zewnętrzne są też znakami, po których rozpoznajemy bycie-w-miłości-z-Bogiem u innych, ale też u samych siebie, bo one dają gwarancję wolności od złudzenia w ocenie naszego doświadczenia wewnętrznego uważanego za miłowanie Boga. Ta miłość może prowadzić na najwyż-

---

<sup>10</sup> Por. *Metoda w teologii*, s. 237; *Second Lecture: Religious Knowledge*, [w:] *A Third Collection* [...], s. 133. Dla opisanie miłości do Boga jako całkowitego spełnienia Lonergan chętnie używa znanych słów św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (*Wyznania*, księga I, 1, tł. Z. Kubiak, Kraków: Wydawnictwo ZNAK 1997, s. 23).

<sup>11</sup> *Philosophy of God, and Theology*, Philadelphia: The Westminster Press 1973, s. 9.

<sup>12</sup> *Religious Commitment*, s. 57 n.

<sup>13</sup> Por. *An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.*, [w:] *A Second Collection by Bernard J. F. Lonergan, S.J.*, ed. W. F. J. Ryan, B. J. Tyrrell, Philadelphia: The Westminster Press 1974, s. 223.

sze szczyty człowieczeństwa, do samopoświęcenia i cierpienia dla i za innych, może być motywującą siłą kryjącą się za niewiarygodnymi przedsięwzięciami (i osiągnięciami). Bycie-w-miłości objawia wartości i prowadzi do ich lepszego poznania, bo uczucia (będące intencjonalnymi odpowiedziami na wartości) wyższych poziomów mogą podnosić i przemienić uczucia niższych poziomów. A bycie-w-miłości-z-Bogiem owocuje właśnie tym uczuciem, które przemienia i podnosi wszystkie uczucia do najwyższego stopnia, bo wywołując najwyższe uczucie uznania i zachwytu dla Boga, prowadzi do tym bardziej uporządkowanych uczuć uznania i zachwytu dla stworzenia – Jego dzieła. Ono do końca przenika je, oczyszcza i porządkuje, zachowując w nich to, co właściwe, najwartościowsze, i w ten sposób je „znosząc”<sup>14</sup>.

Ale tak jak obecność tej miłości może prowadzić do największego rozkwitu ludzkiego życia, tak jej nieobecność lub zniekształcenie może prowadzić do jego największej degradacji. Kiedy np. ludzkiej zdolności do całkowitego samopoświęcenia towarzyszy zbyt mała wiedza i krytycyzm wobec proponowanych ideałów, może ona zostać nadużyta do celów, które są skończone, może zrodzić fanatyzm i bezlitosne użycie siły. Kiedy miłość Boga nie jest ściśle połączona z samotranscendencją, może łatwo zostać zdeformowana do idolatrii, do miłowania stworzenia w absolutny sposób<sup>15</sup>. Dalej – nieobecność tego bycia-w-miłości otwiera drogę do trywializacji ludzkiego życia, do rozpaczki co do jego sensu, do przekonania, że świat jest absurdem.

W dyskusji o istocie doświadczenia religijnego pojawia się jeszcze jedna ważna kwestia, mianowicie poziomu świadomości, na którym podmiot doświadcza tej miłości. Lonergan wyróżnia w strukturze ducha człowieka cztery zasadnicze poziomy świadomości: 1) poziom empiryczny, na którym odbieramy dane zmysłowe; 2) poziom intelektualny, na którym dochodzimy do aktu zrozumienia; 3) poziom racjonalny, na którym wydajemy sąd; 4) poziom odpowiedzialności, na którym rozważamy i podejmujemy wolne decyzje oraz doznajemy uczuć wyższych<sup>16</sup>. Trzy pierwsze poziomy, czyli struktura po-

---

<sup>14</sup> Na temat sensu „zniesienia” por. O k o, *Struktura ducha* [...], s. 292 n. Bernard Tyrrell szczególnie trafnie opisuje to podniesienie i zniesienie w obszarze uczuć w artykule *Feelings as Apprehensive-Intentional Responses to Values*, „Lonergan Workshop”, 7(1988) 346 n.

<sup>15</sup> Por. *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World*, [w:] *A Second Collection* [...], s. 172.

<sup>16</sup> Por. *Metoda w teologii*, s. 111. Ta kwestia poziomu, na którym dokonuje się doświadczenie religijne, jest również dlatego szczególnie ważna, że Lonergan konsekwentnie traktował teorię poziomów świadomości jako podstawę epistemologii i metody transcendentalnej, czyniąc tak z niej „punkt archimedesowy” całej filozofii. Na temat samej teorii por. O k o, *Struktura ducha* [...], s. 286-292.

znawcza (*cognitional structure*), są tym, co nazywamy *rozumem*, a poziom czwarty jest tym, co nazywamy *sercem*. Lonergan jest przekonany, że bycie-w-miłości dokonuje się na poziomie czwartym, czyli w „sercu”, bo bezpośrednio wpływa ono na intencjonalne odpowiedzi na wartości, uczucia i na decyzje podmiotu, a tylko pośrednio na sądy, akty zrozumienia i na empirię; zatem jako najbardziej wewnętrzna, centralna i całościowa ze wszystkich odpowiedzi na wartości, dogłębnie przekształca czwarty poziom świadomości. Poprzez bycie-w-miłości-z-Bogiem świadomość osiąga swoją pełnię. Tak przemieniona staje się podstawą i korzeniem całego intelektualnego i moralnego życia podmiotu. Ta pełnia nie może już zostać w jakiś zasadniczy sposób przewyższona, jest trwała sama w sobie, ponieważ nie ma na naszym etapie egzystencji jakościowo większego spełnienia. Postęp może się dokonywać jedynie w obrębie niego.

To przekształcenie czwartego poziomu świadomości jest tak dogłębne, tak istotne, że Lonergan nie waha się tutaj mówić o właściwie piątym już poziomie świadomości. Ten poziom jest poziomem czwartym, który został przemieniony przez doświadczenie religijne, wyłonił się z niego pod wpływem tego doświadczenia. To jest poziom najwyższy, wierzchołek, szczyt duszy, *apex animae*. Na tym poziomie obowiązuje piąte przykazanie transcendentalne: „Bądź w miłości, kochaj” – bo miłość jest najwyższym spełnieniem Twojego człowieczeństwa<sup>17</sup>. To jest najwyższa aktualizacja ludzkiej duchowej aktywności, najwyższa doskonałość ludzkiej osoby.

Wobec takiej roli doświadczenia religijnego nasuwa się pytanie, jaka jest jego relacja do doświadczenia w ogóle, jakie zachodzą tu podstawowe różnice i podobieństwa.

## II. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A DOŚWIADCZENIE W ZNACZENIU OGÓLNYM

Pierwszą ważną różnicą, jaką można dostrzec pomiędzy zwykłym doświadczeniem a doświadczeniem religijnym, jest przeciwieństwo wynikających z nich kierunków rozwoju. Lonergan mówi w sposób następujący o dwóch podstawowych kierunkach ludzkiego postępu:

---

<sup>17</sup> Por. *Philosophy of God, and Theology*, s. 38; *Metoda w teologii*, s. 262. Na temat przykazań transcendentalnych por. O k o, *Struktura ducha* [...], s. 294-297.



„Człowiek rozwija się na dwa odrębne sposoby. Pozwolę sobie użyć metafory przestrzennej: rozwój prowadzi z dołu do góry i z góry na dół.

Rozwój prowadzi z dołu do góry w tym sensie, że wychodzi od osobistego doświadczenia jednostki, prowadzi najpierw poprzez coraz pełniejsze rozumienie i co bardziej uzasadnione sądy i w ten sposób doprowadza do odpowiedzialnego używania osobistej wolności.

Rozwój prowadzi z góry na dół w tym sensie, że każdy należy do jakiejś hierarchii społecznej i winien jest posłuszeństwo wobec własnej rodziny, kraju, religii. Dzięki tradycji społecznej dokonuje się socjalizacja, akulturacja, edukacja człowieka”<sup>18</sup>.

Rezultatem pierwszego sposobu rozwoju – z dołu do góry – jest wiedza, którą człowiek osiąga osobiście, tzn. wiedza w sensie ścisłym. Ten sposób rozwoju polega na normalnej aktywności struktury poznawczej. Drugi sposób rozwoju – z góry na dół – jest, jak widać, głównym tematem tego artykułu. Doświadczenie religijne stanowi źródło ogromnej przemiany, ogromnego rozwoju dokonującego się w podmiocie, ale nie zaczyna się na pierwszym, empirycznym poziomie świadomości. Bycie-w-miłości-z-Bogiem nie jest wynikiem naszego działania czy naszej wiedzy. Jest ono darem, jest czymś, co otrzymujemy, nie zakłada jakichś uprzednich czynności jako swego warunku. Doświadczenie bycia-w-miłości rodzi się w sferze uczuciowości i prowadzi przez sąd wartościujący do rozumienia. Doświadczenie miłości dokonuje się na czwartym poziomie świadomości (a raczej piątym, czyli dogłębnie przemienionym czwartym) i jest źródłem silnego wewnętrznego przekonania na poziomie trzecim. Dlatego w przypadku doświadczenia religijnego pierwszeństwo ma rozwój z góry na dół.

Druga ważna różnica polega na tym, że nie możemy doświadczenia religijnego wyjaśnić ani działaniem podmiotu, ani wpływem zewnętrznego świata na zmysły. Dane tego doświadczenia zawierają więcej aniżeli to, co jest bezpośrednio percypowane. I właśnie tym tajemniczym pochodzeniem, swoją naturą niewytłumaczalnego w naturalny sposób daru, doświadczenie religijne kontrastuje szczególnie mocno z typowym doświadczeniem.

Trzecią różnicę stanowi fakt, że, jak powiedziano wyżej, doświadczenie religijne ma miejsce na czwartym poziomie intencjonalnej świadomości, a nie na poziomie pierwszym, empirycznym. Bycie-w-miłości jest świadome, lecz

---

<sup>18</sup> *Questionnaire on Philosophy*, „Method: Journal of Lonergan Studies”, 2(1984) 10. Według Fredericka E. Crowe’a (*An Expansion of Lonergan’s Notion of Value*, „Lonergan Workshop”, 7(1988) 35-37), jednego z najważniejszych uczniów i znawców myśli Lonergana, te dwie drogi ludzkiego rozwoju są kluczowe dla rozumienia jego filozofii.

nie jest poznaniem w zwykłym sensie, jest formą intencjonalnej, bezpośredniej świadomości na poziomie odpowiedzialności. Składają się na nie pewne uczucia, pewne sądy wartościujące i pewne decyzje<sup>19</sup>.

Do ważnych cech doświadczenia religijnego, jakie dzieli ono ze zwykłym doświadczeniem (dzięki czemu jest nim właśnie), należy to, że jest ono czymś danym, oraz jego status przedpojęciowy. Doświadczenie religijne pojawia się pierwotnie, źródłowo jako doświadczenie bez jakichkolwiek wyobrażeń, aktów zrozumienia, pojęć, sądów. Jest czymś danym, czymś uprzednim wobec wszelkiego intelektualnego poszukiwania. I tylko wtedy, kiedy staramy się je zrozumieć i wyrazić, jawi się ono jako coś określonego i odrębnego.

Takie ujęcie doświadczenia religijnego, dostrzeżenie istotnych cech wspólnych, jakie dzieli ono ze zwykłym doświadczeniem, sprawia, że jest ono jak najbardziej odległe od wszelkiego redukcjonizmu. Jest otwarte na każdy religijny typ doświadczenia, pozwala też na jego systematyczne uporządkowanie oraz interpretację, pozwala na precyzyjne umieszczenie go w obrębie struktury intencjonalnej człowieka.

Nasuwa się jednak pytanie, jakie jest intelektualne, poznawcze uzasadnienie możliwości takiego doświadczenia i jaka jest jego relacja do zwykłego sposobu poznawania.

### III. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A POZNANIE

Według Lonergana doświadczenie religijne, ściśle biorąc, nie musi mieć poznania za swoją bazę czy usprawiedliwienie. Jest to fakt o fundamentalnym znaczeniu dla jego rozumienia. Nie można samym tylko rozumem wprowadzić się w stan miłości. Doświadczenie religijne, bycie-w-miłości jest czymś, co usprawiedliwia, uzasadnia samo siebie – poprzez swoje owoce w sercu człowieka i w jego czynach. Jeśli samemu się je przeżywa lub jest się jego świadkiem w innych, znajduje się też jego uzasadnienie, osiąga się wewnętrzne przekonanie, którym trudno zachwiać. Autentyczna miłość usprawiedliwia samą siebie, ponieważ jest wydarzeniem fundamentalnym, ostatnim etapem w osobowej samotranscendencji, koronującym punktem ludzkiego rozwoju. Miłość jest podstawowym faktem egzystencjalnym, źródłem i pierwszą zasadą życia. Dlatego bycie-w-miłości-z-Bogiem nie potrzebuje żadnego krytycznego

---

<sup>19</sup> Por. Ph. J. M u e l l e r, *Lonergan's Theory of Religious Experience*, „Église et théologie”, 7(1976) 237, 242; K. F i s c h e r, *Religious Experience in Lonergan and Whitehead*, „Religious Studies”, 16(1980) 71.

usprawiedliwienia, żadnego krytycznego uzasadnienia. Nie potrzebujemy ugruntowania doświadczenia religijnego za pomocą jakiejś wiedzy. Dla niego kategorią fundującą nie jest intelektualny wgląd, lecz nieograniczona miłość. Wiedza może jedynie pomóc w rozumieniu i rozwoju tego doświadczenia. Najpierw doświadczamy miłości i tylko stopniowo możemy ją obiektywizować za pomocą kategorii teoretycznych<sup>20</sup>.

Bycie-w-miłości-z-Bogiem nie jest czymś, co moglibyśmy wywnioskować z naszej wiedzy, co moglibyśmy osiągnąć albo wytworzyć na mocy naszego wyboru i decyzji. Bycie-w-miłości nigdy nie jest osiągnięciem człowieka, jest zawsze udzielone mu jako dar. Możemy jedynie je otrzymać, zaakceptować, kiedy przychodzi spokojnie, tajemniczo, nie narzucając się. Jest to tak, jak gdyby pokój został nagle napełniony światłem i muzyką, których źródła nie znamy<sup>21</sup>. Ponieważ jest to dar, nie zakłada on jakiegoś określonego umysłowego poznania Boga ani też nie zależy od niego. Także kiedy podmiot ma już jakąś wiedzę na temat Boga, zakochanie-się-w-Bogu (*falling-in-love-with-God*) jest czymś nieproporcjonalnym do tej wiedzy. Tak potężna miłość nie może być rezultatem ludzkiego, ograniczonego poznania ani też być uwarunkowana przez nie. Ona może być jedynie darem, który przekracza tę wiedzę. Dlatego ten stan bycia-w-miłości jest możliwy nie tylko pomimo braku wiedzy, nauki, ale także pomimo błędów własnych i błędów wyuczonych (czyli przejętych od innych)<sup>22</sup>, dlatego też doświadczenie religijne stanowi wielki wyjątek od reguł *nihil amatum nisi praecognitum* oraz *ignoti nulla cupido*. To doświadczenie usprawiedliwia raczej inną regułą: *nihil vere cognitum nisi prius amatum*<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Por. *An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.*, s. 229 nn.; *The Unity and Plurality: The Coherence of Christian Truth*, [w:] *A Third Collection* [...], s. 244.

<sup>21</sup> Por. *The Future of Christianity*, [w:] *A Second Collection* [...], s. 153. Dla Lonergana ten dar miłości stanowi to, co w tradycyjnym teologicznym języku nazywane jest łaską uświęcającą. To, co w dziedzinie immanencji jest opisywane jako doświadczenie bycia-w-miłości-z-Bogiem, w dziedzinie teorii teologicznej jest opisywane jako łaska. Wskazując na Boskie źródło tej miłości, Lonergan często przywołuje zdanie św. Pawła o „miłości Bożej rozlanej w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Por. także: *Metoda w teologii*, s. 112.

<sup>22</sup> Por. *Natural Knowledge of God*, [w:] *A Second Collection* [...], s. 129; *Metoda w teologii*, s. 111 n.

<sup>23</sup> Por. *Christology Today: Methodical Reflections*, [w:] *A Third Collection* [...], s. 77. Mówiąc o pierwszeństwie miłości przed wiedzą, Lonergan często odwołuje się do słów zanotowanych przez Pascala: „[...] pociesz się, nie szukałbyś mnie, gdybyś już mnie nie znalazł” (*Myśli*, fragment 736, tł. T. Zeleński, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 2000<sup>13</sup>, s. 332). Jest przekonany, że na początku każdego poszukiwania Boga pojawia się Boża łaska; Bóg szuka

Trzeba jednak podkreślić, że chociaż ten dar nie jest efektem poznania, to nie jest nieświadomy, nie jest ograniczony do jakiejś metafizycznej przestrzeni, która byłaby niedostępna, nieosiągalna dla podmiotu. Jest możliwe, że coś jest świadome, a zarazem nie poznane, ponieważ świadomość jest rodzajem doświadczenia, a poznanie jest czymś więcej niż doświadczeniem. Poznanie, jako różne od doświadczenia, zawiera szereg czynności struktury poznawczej. Stan bycia-w-miłości-z-Bogiem – jako świadomy, jako doświadczony – jest tym, co św. Ignacy Loyola nazywał „pociechą bez przyczyny” (*consolación sin causa*), czyli pociechą o określonej zawartości, ale bez intelektualnie uchwyconego przedmiotu<sup>24</sup>. Doświadczenie religijne w swojej istocie jest właśnie tym. Inną rzeczą jest próbować je zobiektywizować, wyjaśnić i wypowiedzieć – to już jest kwestia sądenia i werbalnego wyrazu. Doświadczenie religijne jako bycie-w-miłości zwykle nie jest uprzedmiotowione w poznaniu, ale pozostaje jako ukryty, dynamiczny czynnik, jako siła działająca głęboko w obrębie podmiotowości i wpływająca na jej akty. Właśnie dlatego dynamiczny stan bycia-w-miłości jest doświadczeniem tajemnicy, jest czymś, co nie może zostać zredukowane do efektu jedynie poznania. Obok doświadczenia miłości jest to doświadczenie nieskończoności, które wzbudza świętą bojaźń – *mysterium fascinans* i *mysterium tremendum* przenikają się. Jak mówi Paul Tillich, jest to stan bycia pochwyconym przez ostateczną troskę<sup>25</sup>.

Doświadczenie religijne, z racji swego charakteru daru, jest w zasadzie niezależne od poznania. Nie oznacza to jednak, że jest ono zupełnie od niego niezależne, że przychodzi bez przygotowania i oczekiwania. Ono ma swoje wewnętrzne uwarunkowania, przede wszystkim osobową otwartość i zgodę. Ono ma także swoje zewnętrzne uwarunkowania, swoje poprzedniki i następniki, swoje sprzyjające okazje<sup>26</sup>. Poza wyjątkowymi, specjalnymi doświadczeniami (które same w sobie mogą być początkiem nowej religii) zwykle religijne doświadczenie potrzebuje religijnej tradycji, „religijnego domu”. Dar doświadczenia religijnego może być dany wielu i wielu tworzy wspólnotę, której podmiot potrzebuje, aby być prowadzonym, wychowywanym, umacnia-

---

człowieka na długo przedtem, zanim on zaczął Jego szukać (*Philosophy of God, and Theology*, s. 20). W ten sposób Lonergan podtrzymuje starą, augustyńską (i chrześcijańską) tradycję wskazywania na absolutne pierwszeństwo inicjatywy Boga. Por. S. B i o l o, *L'interiore testimonianza del Tu assoluto in S. Agostino*, „Doctor communis”, 39(1986), n. 3, s. 400.

<sup>24</sup> Tę interpretację zwrotu św. Ignacego Lonergana zapożycza od Karla Rahnera. Por. *Metoda w teologii*, s. 111.

<sup>25</sup> *The Response of the Jesuit as Priest and Apostle*, s. 172 n.

<sup>26</sup> Por. *First Lecture: Religious Knowledge*, [w:] *A Third Collection* [...], s. 123; *Theology and Man's Future*, [w:] *A Second Collection* [...], s. 146.

nym, aby móc się religijnie rozwijać. Wszystko to staje się możliwe dla osoby przez dzielenie z innymi tego, co jest w nich najgłębsze, a dokonuje się w rytuałach i nabożeństwach, religijnym nauczaniu i kazaniach. Stan bycia-w-miłości może się zmieniać, może się rozwijać lub obumierać. On zwykle nie oznacza nagłej transformacji osobowości, ale jest raczej jak świeżo zasadzony, drogocenny i delikatny krzew, który potrzebuje opieki i pielęgnacji. Bycie-w-miłości-z-Bogiem nie jest czymś, co można by osiągnąć w sposób pewny i bezpieczny, raz na zawsze. Ono jest ciągle w ruchu, każdorazowo odwołalne, ma swoje wycofania i powroty, przyływy i odpływy, swoje stopnie rozwoju i świadomości, osiąga pewność i łagodny pokój jedynie po długim praktykowaniu. Najwięksi ze świętych mieli swoje słabości, dziwactwa i wady, sami siebie nazywali glinianymi naczyniami<sup>27</sup>. Doświadczenie religijne może zostać zablokowane albo zniekształcone przez różne uprzedzenia i deformacje osobowościowe, dlatego potrzebuje zawsze jakiejś kontroli, jakiegoś krytycznego spojrzenia. Sama jego natura domaga się tego. Nie zmienia to jednak podstawowego faktu, że wszystkie te ograniczenia, warunki i determinacje nie tłumaczą go zadowalająco, nie są proporcjonalne do jego znaczenia i siły. Ta dysproporcja raz jeszcze potwierdza, że na przekór wszelkim uwarunkowaniom doświadczenie religijne pozostaje darem.

Przedstawiony tutaj zarys Ionerganowskiej teorii doświadczenia religijnego wydaje się w niemałym stopniu czynić zrozumiałe stwierdzenie Philipa J. Muellera, że „w sposób oczywisty ma ona wiele mocnych stron. Jest na wskroś filozoficzna i systematyczna, jest przedłużeniem jego filozofii transcendentnej na terenie doświadczenia religijnego. Pojęcie doświadczenia religijnego jest przez niego skonstruowane precyzyjnie w ramach ogólnej teorii poznania. Korzyści tego podejścia polegają na wyjaśnieniu antropologicznych podstaw doświadczenia religijnego, co jest zadaniem nieodzownym, kiedy kulturowa baza tradycyjnej religii ulega erozji. Jego podejście filozoficzne wnosi również niezwykle potrzebną klaryfikację pojęcia doświadczenia, którego nie mogą dostarczyć dane religijne”<sup>28</sup>.

Ta teoria pomaga nam choć trochę zrozumieć największą tajemnicę obecną w samym centrum naszej egzystencji, w samym centrum naszego serca, tajemnicę działania i obecności Boga, tajemnicę spotkania Boga i człowieka.

---

<sup>27</sup> Por. *The Future of Christianity*, s. 157.

<sup>28</sup> M u e l l e r, art. cyt., s. 247. Dodajmy – taką teorię doświadczenia religijnego można stworzyć oczywiście jedynie wtedy, kiedy samemu od lat głęboko się je przeżywa, kiedy jest ono najbardziej osobistym, własnym udziałem.

Właśnie dlatego może być istotną pomocą również w zrozumieniu (tak samo zawsze częściowym) istoty religii.

#### IV. JEDNOŚĆ DOŚWIADCZENIA I WIELOŚĆ RELIGII

Dar doświadczenia religijnego jest, w głębokim przekonaniu Lonergana, czymś wspólnym wszystkim wysoko rozwiniętym religiom, czyli religiom takim, jak chrześcijaństwo, judaizm, islam, buddyzm, taoizm, hinduizm, zoroastryzm, mazdaizm. Lonergan opiera swoje przekonanie na współczesnych badaniach religioznawczych. Analiza głównych cech wspólnych religii, analiza podstawowych obszarów ich jedności stanowi podstawę do stwierdzenia, że doświadczenie religijne w nich wszystkich jest praktycznie równoważne z byciem-w-miłości-z-Bogiem. Lonergan przedstawia główne cechy wspólne religii oraz ich doświadczenia w następujący sposób:

„Mamy tu więc rzeczywistość tego, co transcendentne, Boskie, święte, rzeczywistość Innego. Dalej, Boskie pozostając transcendentnym, jest zarazem immanentne w ludzkich sercach. Po trzecie, rzeczywistość ta, transcendentna oraz immanentna, jest dla człowieka najwyższym dobrem, najwyższą prawdą, sprawiedliwością, dobrocią, pięknem. Po czwarte, istotą bóstwa jest absolutna miłość, miłosierdzie, współczucie. Po piąte, droga człowieka do Boga prowadzi powszechnie przez ofiarę, pokutę, pracę nad sobą, modlitwę. Po szóste, jak w religiach tych szuka się Boga, tak również poszukuje się dobra bliźniego, a nawet dobra nieprzyjaciół. I wreszcie, podczas gdy doświadczenie religijne jest nieskończenie różnorodne, drogą nadrzędną do Boga jest miłość”<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 217. Z chrześcijańskiego punktu widzenia Lonergan (*Philosophy of God, and Theology*, s. 10) upatruje podstawy tej istotnej jedności religii w powszechnej woli zbawczej Boga wobec ludzi oraz w fakcie, że miłość jest dla zbawienia konieczna i wystarczająca, a więc przynajmniej jako oferta musi zostać udzielona każdemu. Dla chrześcijan doświadczenie religijne jest doświadczeniem bycia w łasce, doświadczeniem tego, co Karl Rahner nazywał samoudzieleniem się Boga (*Selbstmitteilung Gottes*). Tym, co wyróżnia chrześcijan spośród wyznawców innych religii, nie jest łaska Boża, której doświadczenie dzielą ze wszystkimi, ale świadomość pośrednictwa Jezusa Chrystusa w udzieleniu tej łaski. Różnicę specyficzną i najważniejszą stanowi tu prawda o Bogu Wcielonym, który umiera i zmartwychwstaje dla zbawienia ludzkości. Religijne doświadczenie chrześcijan różni się od doświadczenia innych religii intersubiektywnym elementem miłości do Chrystusa, w którym objawił się Bóg.

Widać tu też analogie do tak znanej i znaczącej teorii anonimowych chrześcijan, stworzonej przez Karla Rahnera, koncepcji tak ważnej, ponieważ trudno o lepszą teorię tłumaczącą możliwość zbawienia poza Kościołem widzialnym, możliwość w pełni przez ten Kościół uznawaną.

Doświadczenie religijne – będące doświadczeniem bliskości Boga, które rodzi misterium miłości i bojaźni Bożej oraz prowadzi do wszechogarniającego i cichego oddania siebie w odpowiedzi na ten dar – jest w rzeczywistości podobne we wszystkich religiach, co dobitnie świadczy też o jedności jego źródła. Oczywiście, wiele cech specyficznych tego doświadczenia jest konsekwencją specyficznych cech konkretnych tradycji religijnych. Doświadczenie to może się różnić intensywnością, może rozbrzmiewać inaczej w różnych temperamentach i na różnych etapach rozwoju religijnego, ale zasadniczo we wszystkich religiach jest wysoce podobne. Istotne różnice pojawiają się tylko wtedy, gdy to pierwotnie niezapośredniczone doświadczenie próbuje się wyrazić, czyli zapośredniczyć poprzez znaczenia, które zawsze są na różne sposoby uwarunkowane. Doświadczenie religijne samo w sobie jest niezależne od wyobrażeń i symboli, myśli i słów. Natomiast kiedy jest wyrażane, z konieczności zostaje zinterpretowane zawsze choć trochę inaczej, bo zawsze w ramach choć trochę innego horyzontu, w ramach choć trochę innego przedrozumienia. Na ten horyzont składa się przede wszystkim kontekst kulturowy, zwłaszcza konkretny kontekst religijny, a także cały świat osobistych, indywidualnych doświadczeń i przekonań podmiotu. Każdy z tych elementów różni się w zależności od osoby, w zależności od miejsca i czasu jej życia, zmienia się z pokolenia na pokolenie. Źródłem zróżnicowania w wyrazie religijnego doświadczenia są więc czynniki językowe, społeczne i kulturowe, różnice świadomości, różne możliwości rozwoju indywidualnego – powodują one, że owo najbardziej pierwotne i źródłowe doświadczenie objawia się na nieprzeliczone sposoby. To ogromne zróżnicowanie ma tendencję do utrzymywania się, ponieważ bycie-w-miłości przeobraża życie bardziej w sferze praktycznej, konkretnej aniżeli w dziedzinie wiedzy intelektualnej, abstrakcyjnej. Co więcej, przebieg oraz ekspresja doświadczenia religijnego może podlegać wielu

---

Oczywiście teoria ta w niczym nie kwestionuje ani wyjątkowości, prymatu chrześcijaństwa wobec wszystkich religii, ani potrzeby misji, ponieważ największe możliwości rozwoju i zbawienia mają chrześcijanie świadomi. Istotne rozwinięcie tych poglądów obu autorów znajdujemy u F. E. Crowe'a w jego artykule *Son of God, Holy Spirit, and World Religions* ([w:] *Appropriating the Lonergan's Idea*, ed. M. Vertin, Washington: The Catholic University of American Press 1989, s. 324-343). Zwraca on tam m.in. uwagę, że ludzie nieświadomych swojego chrześcijaństwa należałoby nazywać raczej anonimowymi spirytualistami, ponieważ elementy chrześcijaństwa w ich życiu są wynikiem nieświadomego poddania się działaniu łaski, która jest domeną przede wszystkim Ducha Świętego. Na temat przeżywania doświadczenia łaski jako istoty każdego autentycznego doświadczenia religijnego w ujęciu Karla Rahnera i Bernarda Lonergana por. D. O k o, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków: WAM 1998<sup>2</sup>, s. 220-240.

subiektywnym tendencjom i uprzedzeniom wskutek ograniczoności i zawodności ludzkiego poznania. Rozumienie oraz interpretacja doświadczenia religijnego mogą być błędne również z powodu braków horyzontu znaczenia. Jest więc rzeczą możliwą, że wielu ludzi może osiągać szczytowe doświadczenie religijne – nie wiedząc o tym<sup>30</sup>. Jednakże we wszystkich okolicznościach, niezależnie od wszelkich błędów, pod wielością religijnej ekspresji można odnaleźć doświadczenie bycia-w-miłości-z-Bogiem, misterium miłości i bojaźni Bożej.

Doświadczenie religijne, jako wspólne jądro wszystkich religii, prowadzi także do ważnego rozróżnienia pomiędzy wiarą (*faith*) a przekonaniem lub wierzeniem religijnym (*belief* albo *religious belief*). W rozumieniu Lonergana „wiara jest wiedzą zrodzoną z miłości religijnej. [...] Wiara jest więc ową drugą wiedzą, gdy miłość jest miłością Bożą zalewającą nasze serca. Do naszego ujęcia wartości witalnych, społecznych, kulturowych i osobowych dołącza się ujęcie wartości transcendentnej”<sup>31</sup>.

Wiara jest zatem pojmowaniem wartości transcendentnej, jest wiedzą pochodzącą z doświadczenia religijnego, z doświadczenia nieograniczonego spełnienia naszego dążenia do samotranscendencji. Dlatego wiara ma swoje źródło w byciu-w-miłości – miłość jest fundamentem wiary. Wiara jest innym rodzajem wiedzy, osiągniętym przez spostrzeżenie wartości bycia-w-miłości i sąd o tej wartości. Wiara jest okiem religijnej miłości; jest to oko, które dostrzega wartość miłości. Natomiast przekonanie, wierzenie religijne (jak każde przekonanie, czyli wiedza przejęta od innych na podstawie uznania ich wiarygodności), jako uznanie przez rozum posłannictwa konkretnej religii, jest czymś, co jest zależne, co jest oparte bezpośrednio na wierze, a pośrednio na doświadczeniu religijnym. Doświadczenie religijne pojawia się w wielości kultur oraz horyzontów znaczenia i ta wielość prowadzi do różnorodności wierzeń religijnych. Ale poza nią kryje się twarde jądro, głęboka jedność, przedpojęciowa świadomość autentycznego doświadczenia i wiary<sup>32</sup>.

Dlatego wierzenie zależy od wiary na wiele sposobów. Przede wszystkim wiara jest podstawowym faktem, który określa proces dochodzenia do wierzenia. Wierzenie religijne ma tę samą strukturę, co każde ludzkie wierzenie (w znaczeniu przekonania), ale ma inną podstawę, ponieważ wierzenie wynika z sądów wartościujących, a tylko wiara dostrzega wartość wierzenia religijnego w ogólności oraz wartość decyzji o uwierzeniu w przesłanie określonej

<sup>30</sup> Por. *Religious Commitment*, s. 46, 61.

<sup>31</sup> *Metoda w teologii*, s. 119 n.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 124.



religii. I jedynie siła wiary decyduje o sile wierzeń religijnych, ma wpływ na ich żywotność, trwanie i rozwój. Właśnie to rozróżnienie pomiędzy wiarą i wierzeniem wyjaśnia znaczenie uwagi Newmana, że tysiąc trudności nie oznacza jednej wątpliwości, ponieważ trudności intelektualne pozostają na płaszczyźnie wierzenia i nie mogą zakłócić wiary, która płynie z głębi religijnego doświadczenia.

Lonerганowska teoria doświadczenia religijnego ukazuje nam więc jego decydujące znaczenie jako ukrytego źródła wszystkich religii i wierzeń, a zatem także jego doniosłość dla naszej egzystencji – zarówno jednostkowej jak i wspólnotowej, i to w wymiarze jak najbardziej globalnym. Szczególna wartość tej teorii polega na dostarczeniu nam jednego z najważniejszych kluczy do dialogu pomiędzy przedstawicielami różnych religii i kultur, w tym szczególnie pomiędzy filozofami religii. Obok godności, dobrej woli i rozumności danej każdemu z racji samej natury jest to druga najważniejsza racja szacunku dla każdego i szukania z nim dialogu. Zawsze poważnie trzeba się liczyć z faktem, że każdemu, nawet w najbardziej dalekich i obcych nam religiach, kręgach kulturowych i nurtach filozoficznych, może zostać dany dar autentycznego doświadczenia religijnego, że każdy może go przyjąć, każdy może więc przynosić jego owoce, które mogą być ważne również i dla nas. Dlatego na każdego trzeba być krytycznie otwartym, krytycznie, bo jakiegokolwiek wyrażenie oraz interpretacja tego doświadczenia, podobnie jak nasze, mogą być obciążone poważnymi brakami i błędami. Ale fundamentalna otwartość i gotowość do dialogu zarówno religijnego, jak i filozoficznego muszą pozostać.

#### BIBLIOGRAFIA

- C r o w e F. E.: Son of God, Holy Spirit, and World Religions, [w:] Appropriating the Lonergan's Idea, ed. M. Vertin, Washington: The Catholic University of American Press 1989, s. 324-343.
- H e r b u t J.: Metoda transcendentálna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B. J. F. Lonergana, „Roczniki Filozoficzne”, 28(1980), z. 1, s. 91-117.
- L o n e r g a n B.: A Post-Hegelian Philosophy of Religion, [w:] A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J., ed. F. E. Crowe, London: Geoffrey Chapman 1985, s. 202-223.
- A Second Collection by Bernard J. F. Lonergan, S.J., ed. W. F. J. Ryan, B. J. Tyrrell, Philadelphia: The Westminster Press 1974.
- A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan, S.J., ed. F. E. Crowe, London 1985.
- First Lecture: Religious Knowledge, [w:] A Third Collection [...], s. 115-128.
- Insight: A Study of Human Understanding, Toronto: University of Toronto Press 1992<sup>5</sup>.

- Metoda w teologii, tł. A. Bronk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1976 (przekład z ang. Method in Theology, London: Darton, Longman and Todd 1972).
- Natural Knowledge of God, [w:] A Second Collection [...], s. 117-133.
- Philosophy of God, and Theology, Philadelphia: The Westminster Press 1973.
- Religious Commitment, [w:] The Pilgrim People: A Vision with Hope, ed. J. Papin, Villanova: Villanova University Press 1970, s. 45-69.
- M u e l l e r P. J.: Lonergan's Theory of Religious Experience, „Église et théologie” 7(1976) 235-251.
- O k o D.: Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej, Kraków: WAM 1998<sup>2</sup>.
- Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana, „Analecta Cracoviensia”, 29(1997) 283-297.
- Struktura poznania według Bernarda Lonergana, „Logos i Ethos”, 1998, nr 1 (6), s. 29-45.

RELIGIOUS EXPERIENCE AS A COMMON SOURCE OF ALL RELIGIONS  
CONCEPTION OF BERNARD LONERGAN

S u m m a r y

Bernard Lonergan SJ (1904-1984), the most famous English exponent of transcendental thomism („the American Rahner”), attached greater and greater importance, particularly after his existential turn, to religious experience. For him, the most significant form of this experience is being-in-love-with-God as basic, proper fulfillment of man's unrestricted thrust of self-transcendence in the direction of being, truth and value. It is experience of self-actualization, of complete integration, of complete fulfillment, it is a dynamic state of love in an unrestricted fashion, without qualifications or conditions or reservations or limits. This experience cannot be man's achievement, it is always granted to us as a gift, it is in principle independent of knowledge, we can only receive it, accept it when it comes quietly, secretly, unobtrusively. It is the core and focus of religious life, for Christians it is experience of God's grace; however the analysis of the main common features of religious experience in all highly developed religions demonstrates that, in point of fact, it is often a very similar experience, it is often the same experience. Religions have then a common origin, common essential realm. Of course, the understanding and interpreting of this experience depend always on the horizons of meaning in which it occurs and these horizons are as varied as the concrete, historically conditioned human cultures, human religious traditions, human temperaments, human lives are. Due to them, this one primordial experience manifests itself in countless ways, in countless religious expressions, but in spite of that it remains the real root and ground of the unity of all religions, it remains the basis for dialogue between them.

*Summarized by Rev. Dariusz Oko*

**Słowa kluczowe:** Bernard Lonergan, tomizm transcendentálny, doświadczenie religijne, bycie-w-miłości-z-Bogiem, wspólne źródło wszystkich religii, międzyreligijny i międzykulturowy dialog.

**Key words:** Bernard Lonergan, transcendental thomism, religious experience, being-in-love-with-God, common source of all religions, interreligious and intercultural dialogue.