

KS. JAN CICHON

POZNANIE RELIGIJNE W UJĘCIU BERNARDA LONERGANA

1. Pojęcie i struktura doświadczenia religijnego – 2. Od wiary do przekonań religijnych –
3. Uwagi końcowe

W bogatej twórczości naukowej Bernarda Lonergana (1904–1984), kanadyjskiego filozofa i teologa¹, ważne miejsce zajmuje refleksja nad poznaniem religijnym. Elementy tej refleksji, rozproszone w licznych tekstach z pogranicza filozofii religii i szeroko pojętej teologii fundamentalnej, składają się na pewną zwartą całość — stanowią wystarczający materiał dla możliwej syntezy. Rekonstrukcja integralnej teorii poznania religijnego byłaby w tym przypadku przedsięwzięciem pożądanym i z pewnością interesującym. Takie zadanie wykracza jednak poza ramy zwykłego artykułu. Celem niniejszego szkicu jest jedynie rozumiejące przedstawienie trzech wyróżnionych przez Lonergana kategorii: doświadczenia religijnego, wiary i przekonań religijnych.

1. Pojęcie i struktura doświadczenia religijnego

Doświadczenie religijne jest niewątpliwie podstawową kategorią wśród występujących w dziedzinie religii aktów poznawczych. Dostarcza ono źródłowych informacji o istnieniu i własnościach „przedmiotu religijnego”: o faktach religijnych jako takich bądź wprost o istnieniu, przymiotach i działaniu Boga². W ramach tej funkcji

¹ Na temat życia, pracy badawczej i osiągnięć naukowych tego autora zob. m.in.: A. BRONK, *Krytyczne wydanie „Insight” Bernarda Lonergana SJ (1904–1984)*, RF 39–40 (1991–1992), z. 2, s. 147–152; B. DEMBOWSKI, *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, s. 201–216; D. OKO, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, ACr 29 (1997), s. 283–297.

² Por. Z.J. ZDYBICKA, *Doświadczenie religijne*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 120; M. JAWORSKI, *Doświadczenie religijne (próba filozoficznej interpretacji)*, ZNKUL 16 (1973), nr 3–4, s. 19–21; H. SCHRÖDTER, *Religiöse Erfahrung als philosophisches Problem*, w: M. LAARMANN, T. TRAPPE (red.), *Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie*, Freiburg im Br. 1997, s. 51–70; H.R. SCHLETTE, *Zur Metamorphose der religiösen Erfahrung*, w: TENZE, *Konkrete Humanität. Studien zur praktischen Philosophie und Religionsphilosophie*,

spełnia podwójną rolę. Po pierwsze — tworzy fundament autentycznej, a więc w pełni świadomej i zaangażowanej egzystencji człowieka religijnego. Po drugie — określa punkt wyjścia refleksji religijnej, dyskursu religijnego i systematycznych badań nad religią. W gruncie rzeczy wszystkie nauki o religii odwołują się do jakiejś formy doświadczenia. W zupełnie wyjątkowej pod tym względem sytuacji znajduje się teologia, która całość swej struktury heurystycznej opiera na doświadczeniu wiary³. Lonergan zasadniczo akceptuje pewien standardowy model doświadczenia religijnego, uważa jednak, że ze względu na osobliwą naturę doświadczenia to należy pojmować w świetle odpowiedniej koncepcji teoretycznej, zdolnej do uwzględnienia jego specyfiki. Chodzi między innymi o to, by w należyтым stopniu uwzględnić podmiotowe warunki możliwości i osobowy horyzont religijnych aktów poznawczych. Wychodząc naprzeciw tym oczekiwaniom, Lonergan przedstawia własną teorię doświadczenia religijnego, opartą na założeniach filozofii transcendentalnej.

Doświadczenie religijne wykracza poza to, co daje się wyrazić w pojęciu doświadczenia w ogóle. Nie jest ono prostą odmianą tej standardowej czynności poznawczej ze względu na zasadniczą odrębność przedmiotu i formy. Ale nie tylko z tego powodu. Według Lonergana pierwotną rację występującej tu niewspółmierności należy łączyć z genezą i ontologiczną podstawą doświadczenia religijnego. Doświadczenie to ma inną naturę niż typowa czynność tej kategorii, ponieważ, po pierwsze, implikuje ono niezależny od człowieka dar prawdy i dobra i — po drugie — przynależy do integralnie pojętej struktury ducha ludzkiego, a jego bazą antropologiczną jest samotranscendencja podmiotu i osoby⁴. Struktura, o jakiej mowa, obejmuje wszystkie poziomy aktywności poznawczej i duchowej: od zwykłego doświadczenia, przez rozumienie i refleksję, do rozważnej i odpowiedzialnej decyzji. Natomiast związany z nią ruch dynamicznej samotranscendencji konstytuuje horyzont odniesienia podmiotu do rzeczywistości nieskończonej, do absolutnej tajemnicy bytu, prawdy i dobra. W tym odniesieniu — na najwyższym poziomie struktury duchowej — rodzi się autentyczne doświadczenie religijne. Od strony formalnej jest ono nie tyle rodzajem wiedzy opartej na religijnych wyobrażeniach, ideach, uczuciach, pojęciach czy sądach, ile raczej uprzednią względem tych kategorii „dyspozycją podmiotu”, tworzącą ich fundament i warunek możliwości. Tak pojęte doświadczenie wyprzedza akty postrzegania, obserwacji czy introspekcji. Powstaje

Frankfurt a.M. 1991, s. 402–419; J. HICK, *On Religious Experience*, w: P. WEINGARTNER (red.), *Scientific and Religious Belief*, Dordrecht 1994, s. 161–186.

³ Por. E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube*, w: CGG 25, s. 73–116; F. RICKEN, *Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung*, ThPh 70 (1995), s. 399–404.

⁴ B. LONERGAN, *First Lecture: Religious Experience*, w: F.E. CROWE (red.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1985, s. 119, 122–125; TENZE, *Second Lecture: Religious Knowledge*, w: tamże, s. 131–134; TENZE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, w: tamże, s. 208–209, 217–218; TENZE, *Metoda w teologii*, tł. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 108–112; por. PH.J. MUELLER, *Lonergan's Theory of Religious Experience*, EgTh 7 (1976), nr 2, s. 239–245.

ono w strukturach „apriorycznej świadomości” określających podstawową sytuację, w której człowiek w ogóle otwiera się na rzeczywistość, na wszystko, co istnieje i jest przedmiotem możliwego poznania i moralnego wyboru⁵. Świadomość sama w sobie stanowi rodzaj „czystego doświadczenia”, które umożliwia ludzką aktywność poznawczą i duchową. Mowa tu o tym, co autor *Insight* nazywa „nieograniczonym, bezinteresownym pragnieniem poznania” — aprioryczną otwartością na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra⁶. Ponieważ tego typu doświadczenie należy do koniecznych struktur podmiotu, trzeba je określić jako „doświadczenie transcendentalne”. Wprawdzie Lonergan nie używa tej nazwy, to jednak wydaje się, że w tym wypadku — zwłaszcza w odniesieniu do podstawowej struktury doświadczenia religijnego — jest ona słuszna i usprawiedliwiona⁷. Z jednej strony doświadczenie apriorycznej otwartości podmiotu na rzeczywistość nieskończoną, towarzyszące wszelkim aktom człowieka, odślania horyzont absolutnej tajemnicy; można więc powiedzieć, że implikuje ono pewien ukryty, atematyczny wymiar religijny⁸. Z drugiej zaś strony nie sposób zaprzeczyć, że autentyczne doświadczenie religijne zawsze opiera się na dynamicznej, w pełni świadomej dyspozycji podmiotu i osoby ludzkiej. W tym sensie posiada ono aspekt transcendentalny, który należy obecnie bliżej rozważyć i opisać.

⁵ Por. B. LONERGAN, *Openness and Religious Experience*, w: F.E. CROWE, R.M. DORAN (red.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. IV, Toronto 1988, s. 185–187.

⁶ TENŹE, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958², s. 348–350, 636–646; TENŹE, *Openness and Religious Experience*, s. 186–187; por. W.E. REISER, *Lonergan's Notion of the Religious Apriori*, Th 35 (1971), nr 2, s. 247–249, 256–258.

⁷ Jest sprawą oczywistą, że przedstawiona przez Lonergana koncepcja metody transcendentalnej (por. *Metoda w teologii*, s. 13–35) implikuje pewien typ doświadczenia transcendentalnego. W „Szkole Maréchal’a”, do której Lonergan jest przypisywany, problematyką doświadczenia transcendentalnego zajmowali się m.in. J.B. LOTZ (*Transzendente Erfahrung*, Freiburg im Br. 1978) i K. RAHNER. Według tego drugiego doświadczeniem transcendentalnym nazywamy „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości” (K. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 23). Wydaje się, że mimo pewnych różnic w poglądach teoriopoznawczych obydwu autorów, między treścią powyższej definicji a projektem Lonergana istnieje wyraźna analogia. Warto przy tym dodać, że Lonergan używa terminu „transcendentalny” zarówno w sensie scholastycznym, jak i w rozumieniu KANTA. W pierwszym przypadku „transcendentalne” jest przeciwieństwem tego, co kategoriale. W tej interpretacji transcendentalny charakter ma nieograniczona intencjonalność podmiotu — otwartość umysłu na każdy możliwy zakres rzeczywistości. Upodmiotawiając treść nieograniczonego skierowania intencjonalnego, tworzymy transcendentalne pojęcia bytu, prawdy i dobra. W drugim przypadku — w rozumieniu Kanta — podejście transcendentalne odślania aprioryczne warunki możliwości wszelkiego poznania (por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21–25).

⁸ LONERGAN, *Openness and Religious Experience*, s. 186–187; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 236–239; G.A. MCCOOL, *The Philosophical Theology of Rahner and Lonergan*, w: R.J. ROTH (red.), *God Knowable and Unknowable*, New York 1973, s. 123–157. Według Lonergana otwartość podmiotu ma potrójny wymiar. Jest ona faktem natury aprioryczno-transcendentalnej, konkretnym „działaniem–zdarzeniem”, które przynosi określone rezultaty, wreszcie — co istotne dla porządku religijnego — nastawieniem na transcendentny (niezależny od człowieka) dar bytu, prawdy i dobra.

W istocie rzeczy transcendentalną podstawą doświadczenia religijnego jest wspomniana już struktura ducha ludzkiego. Powstaje zatem pytanie o to, jak przedstawia się ta struktura i w jaki sposób konstytuuje ona horyzont odniesienia człowieka do sfery religijnej, do absolutnej tajemnicy bytu, prawdy i dobra. Prezentując własne stanowisko w tej kwestii, Lonergan odwołuje się do programu „filozofii krytycznej”. Jego zdaniem wobec trudności związanych z uprawianiem tradycyjnej metafizyki należy sięgnąć do nurtu prowadzącego od KANTA do MARÉCHALA i przy pomocy wypracowanych w nim kategorii oraz metod badawczych podjąć próbę nowego określenia ontologicznych podstaw poznania i dyskursu religijnego⁹. Tradycyjna filozofia bytu, oparta na założeniach metody przedmiotowej i zdominowana przez kosmologiczne schematy wyjaśniania, doprowadziła do licznych niepożądanych konsekwencji, takich jak: skrajny obiektywizm, konceptualizm i ahistoryzm ujęć poznawczych oraz rozdzwięk między prezentowanym obrazem świata a samorozumieniem człowieka. W takiej sytuacji zrodziła się potrzeba gruntownej „krytyki poznania ludzkiego”, w tym także postulat przemyślenia antropologicznego wymiaru wiedzy i prawdy¹⁰. Ten drugi moment jest szczególnie ważny w przypadku wiedzy religijnej. Tylko w ramach zintegrowanej analizy bytu, egzystencji i duchowej aktywności człowieka można — jak twierdzi Lonergan — wskazać ontologiczny fundament doświadczenia religijnego¹¹. Punktem wyjścia tego rodzaju analizy jest refleksja nad poznaniem. Chodzi w niej głównie o to, by uchwycić konieczne prawidłowości intencjonalnych aktów poznawczych i zbadać właściwy sposób odniesienia umysłu do rzeczy. Poznanie przedstawia się jako dynamiczny układ powiązanych ze sobą czynności: doświadczenia zmysłowego, badania, wyobrażania, rozumienia, pojmowania, refleksji, porządkowania świadectw, sądzenia, rozważania i decydowania. Układ ten wyznacza ogólnie ważną, uniwersalną strukturę poznania ludzkiego¹². Czynności, które go współtworzą, wykazują dwie istotne cechy. Po

⁹ Por. B. LONERGAN, *Philosophy of God, and Theology*, London 1973, s. 6–14, 17–18, 45–59; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 32–35; TENŻE, *Theology in its New Context*, w: F.J. RYAN, B.J. TYRRELL (red.), *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1974, s. 55–67; TENŻE, *Philosophy and Theology*, w: *tamże*, s. 193–208.

¹⁰ TENŻE, *Metaphysics as Horizon*, w: CROWE, DORAN (red.), *dz. cyt.*, s. 188–204; TENŻE, *Cognitive Structure*, w: *tamże*, s. 205–221; TENŻE, *The Subject*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 69–86; TENŻE, „*Insight*” *Revisited*, w: *tamże*, s. 263–278; por. D. OKO, *Metoda transcendentalna jako metoda metafizyki po zwrocie antropologicznym*, *ACr* 28 (1996), s. 99–112. Lonergan, zgodnie z krytycznym nurtem filozofii, opowiada się za pierwszeństwem teorii poznania i epistemologii przed metafizyką. W jego koncepcji nauka o poznaniu i refleksja nad człowiekiem stanowią właściwą podstawę wszelkich prób tworzenia metafizyki, etyki oraz filozofii Boga i filozofii religii.

¹¹ *Religious Experience*, s. 119, 122–127; *Philosophy of God*, s. 8–14, 49–55; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 236–239; D. TRACY, *Lonergan's Foundational Theology: an Interpretation and a Critique*, w: PH. MCSHANE (red.), *Foundations of Theology*, Dublin 1971, s. 197–203.

¹² LONERGAN, *Cognitive Structure*, s. 205–208; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 16–17; por. J. HERBUT, *Metoda transcendentalna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B.J.F. Lonergana*, *RF* 28 (1980), z. 1, s. 92–93.

pierwsze, mają charakter intencjonalny, to znaczy są skierowane na przedmioty w ten sposób, że uobecniają je świadomości¹³. Intencjonalność operacji poznawczych zapewnia im „wewnętrzną obiektywność”¹⁴. Po drugie, w każdym przypadku są to czynności działającego podmiotu. Wykonując je, podmiot działa w sposób świadomy: „[...] uświadamia sobie, że to on działa, uobecnia się sam sobie jako działający, doświadcza siebie jako działającego”¹⁵.

Według Lonergana świadomości jest kluczową kategorią struktury poznawczej i struktury ducha ludzkiego w ogóle. Ma ona osobliwy charakter, stąd trudno ją zdefiniować. Nie jest ani spostrzeżeniem wewnętrznym, ani aktem refleksji, ani samowiedzą człowieka. Rzecz w tym, że świadomość w ogóle nie jest jakimś określonym aktem — jedną z wielu intencjonalnych czynności poznawczych. Można i trzeba natomiast powiedzieć, że jest ona pierwotnym, wewnętrznym samodoświadczeniem działającego podmiotu, obecnym we wszystkich duchowych aktach osoby ludzkiej jako warunek ich możliwości¹⁶. W tym rozumieniu świadomość — lub raczej „bycie świadomym” — tworzy transcendentalny horyzont duchowej samorealizacji człowieka poszukującego prawdy i dobra, pytającego o sens własnej egzystencji. Lonergan wyróżnia cztery zasadnicze poziomy świadomości i intencjonalności. „Istnieje poziom empirii, na którym doznajemy wrażeń, spostrzegamy, wyobrażamy sobie, czujemy, mówimy, poruszamy się. Istnieje poziom intelektu, na którym badamy, dochodzimy do zrozumienia, wyrażamy to, co zrozumieliśmy, wypracowujemy założenia i konsekwencje naszych wypowiedzi. Istnieje poziom racjonalności, na którym dokonujemy refleksji, porządkujemy świadectwa, wydajemy sądy o prawdziwości i fałszywości, pewności i prawdopodobieństwie twierdzeń. Istnieje poziom odpowiedzialności, na którym zajmujemy się sobą, naszymi czynnościami, naszymi celami, a więc zastanawiamy się nad możliwymi kierunkami działania, oceniamy je, decydujemy i wykonujemy nasze decyzje”¹⁷. Wyróżnione poziomy określają integralną strukturę ducha ludzkiego¹⁸. Trzy pierwsze z nich mają charakter czysto poznawczy i wskazują kolejne etapy procesu noetycznego: od doświadczenia, przez wgląd intelektualny i rozumienie, do racjonalnej refleksji. Czwarty poziom dotyczy osobowej i egzystencjalnej sfery ducha ludzkiego. Jest to poziom wolności, dociekań aksjologicznych, rozważnego i odpowiedzialnego wyboru, współbycia i współ-

¹³ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 17; por. W.F.J. RYAN, *Intentionality in Edmund Husserl and Bernard Lonergan*, *IPhQ* 13 (1973), s. 173–190.

¹⁴ LONERGAN, *Insight*, s. 348–356; TENŹE, *Cognitive Structure*, s. 211–214; por. HERBUT, *art. cyt.*, s. 98–101.

¹⁵ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 18; por. TENŹE, *The Subject*, s. 73.

¹⁶ TENŹE, *Insight*, s. 320–321; TENŹE, *Cognitive Structure*, s. 208–211; TENŹE, *Religious Experience*, s. 116–119; por. D. OKO, *Struktura poznania według Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 6 (1998), s. 30–32.

¹⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 19.

¹⁸ Por. *tamże*, s. 19–20; LONERGAN, *The Subject*, s. 73, 79–84. Wyczerpujący opis tej struktury przedstawia D. OKO: *Struktura ducha ludzkiego*, s. 283–297.

pracy z innymi. Na tym poziomie człowiek odkrywa horyzont doświadczenia religijnego (do tej kwestii wrócimy niebawem).

Wskazane poziomy świadomości są powiązane ze sobą, dzięki czemu tworzą spójną, dynamiczną całość struktury duchowej, rozumianą jako układ wzajemnie uwarunkowanych operacji i funkcji, jako rozwijający się proces, który wciąż wzbudza, organizuje i łączy własne elementy¹⁹ Sprawą niezwykle istotną jest przy tym otwarty charakter tego układu, związany z nieograniczoną intencjonalnością umysłu. Wiadomo, że odmienne akty charakteryzują się odmiennymi typami intencjonalności. Zasadnicza różnica w sposobach intencjonalnego skierowania zachodzi jednak „[...] między tym, co kategoriale, a tym, co transcendentalne”²⁰ Kategorie mają ograniczony zakres. Są uwarunkowane przez zmieniający się kontekst historyczny i kulturowy. Zaznaczają swą obecność przy formułowaniu konkretnych pytań i określonych odpowiedzi²¹. W przeciwieństwie do nich „ujęcia transcendentalne” występują w pytaniach przed wszelkimi odpowiedziami. Są one „[...] radykalnym skierowaniem intencjonalnym, które sprawia, że przechodzimy od niewiedzy do wiedzy”²². Są wyczerpujące w tym znaczeniu, że kierują się ku wszystkim możliwym wymiarom nie znanej jeszcze całości, odkrywanej stopniowo przez odpowiedzi. Ich zakres jest nieograniczony, ponieważ odpowiedzi nigdy nie są pełne i wywołują ciągle nowe pytania²³ W ruchu dynamicznej i nieograniczonej intencjonalności przechodzimy od zwykłego doświadczenia do rozumienia, od rozumienia do refleksji, od refleksji do rozumnej i odpowiedzialnej decyzji. Transcendentalnym czynnikiem tego procesu są twórcze pytania. Inteligencja wyprowadza nas poza doświadczenie za sprawą „pytań rozumiejących” („co?”, „dlaczego?”, „jak?”, „po co?”)²⁴. Rozumność wyprowadza nas poza odpowiedzi inteligencji wtedy, gdy pytamy, czy odpowiedzi te są prawdziwe i obiektywne („czy rzeczywiście jest tak, jak one mówią?”)²⁵. Wreszcie odpowiedzialność wyprowadza nas poza to, co wiemy o faktach, a czyni to za pośrednictwem pytań dotyczących poznania i realizacji prawdziwych i egzystencjalnie ważnych wartości²⁶. Jeżeli mowa tu o „ujęciach tran-

¹⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 19–23; por. OKO, *Struktura ducha ludzkiego*, s. 292–294.

²⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*.

²³ *Tamże*; por. HERBUT, *art. cyt.*, s. 104; REISER, *art. cyt.*, s. 247–248; MUELLER, *art. cyt.*, s. 236–237.

²⁴ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21. Według Lonergana doświadczenie — jako „pierwsza” czynność poznawcza — nigdy nie zatrzymuje się na poziomie czysto empirycznym. Jest ono możliwe i dokonuje się tylko w powiązaniu z intelektualną i racjonalną intencjonalnością umysłu (por. *Insight*, s. 185–186, 322–324).

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*. „Tak więc — pisze Lonergan — gdy uprzedmiotowiamy treść intencjonalnego skierowania naszej inteligencji, tworzymy transcendentalne pojęcie inteligibility. Gdy uprzedmiotowiamy treść intencjonalnego skierowania naszego rozumu, tworzymy transcendentalne pojęcia prawdy i rzeczywistości. Gdy uprzedmiotowiamy treść odpowiedzialnego intencjonalnego skierowania, otrzymujemy transcendentalne pojęcie wartości, rzeczywistego dobra” (*tamże*, s. 21–22).

scendentalnych”, tworzących aprioryczny horyzont każdej możliwej sytuacji poznawczej i duchowej, to trzeba stwierdzić, że przejawiają się one w owych pytaniach i przy pomocy tych pytań konstytuują ruch intencjonalnego skierowania naszej świadomości²⁷. Ruch ten polega w istocie na tym, że podmiot, powodowany nieograniczonym pragnieniem poznania i dążeniem do autentycznej egzystencji, z jednej strony stale wykracza poza aktualny stan wiedzy i zmierza ku temu, co jeszcze nie znane, z drugiej natomiast — wciąż przekracza samego siebie, wznosząc się ku coraz wyższym poziomom osobowej i egzystencjalnej doskonałości. Tą drogą dokonuje się postęp kulturowy. Jednocześnie jest to droga duchowego rozwoju człowieka²⁸.

Przedmiotem nieograniczonego odniesienia umysłu i całej struktury duchowej człowieka jest obiektywna rzeczywistość, wszystko, co istnieje i znajduje się w zasięgu możliwego poznania. Intencjonalny charakter aktów poznawczych i osobowych przesądza o tym, że są one skierowane na zewnątrz, w stronę bytu jako takiego, a ich ostatecznym celem jest ujęcie obiektywnej prawdy i afirmacja rzeczywistego dobra²⁹. Taką orientację potwierdzają czynności trzeciego i czwartego poziomu struktury duchowej, która, jak wiadomo, łączy wszystkie akty w jeden zwarty proces. W ramach refleksji teoretycznej i rozważań praktycznego rozumu następuje właściwa weryfikacja sądów o faktach i sądów o wartościach pod kątem ich zgodności z rzeczywistością. Odniesienie do bytu — z intencją ujęcia obiektywnej prawdy i realnego dobra — aktywizuje ludzkie poznanie i działanie, nadaje im właściwy kierunek, wpływa na ich przebieg i rezultat. Dzięki temu odniesieniu podmiot przechodzi od rejestracji danych zmysłowych do ich rozumienia, od rozumienia do refleksji i prawdziwych sądów o rzeczywistości, od prawomocnej wiedzy o faktach do poznania obiektywnych wartości i odpowiedzialnego działania³⁰. Ten dynamiczny ruch umysłu, woli i serca jest świadectwem noetycznej i duchowej transcendencji człowieka³¹. Samo poznanie ujawnia szereg własności, które to potwierdzają: po pierwsze — funkcjonuje jako układ przechodnich, wznoszących się na coraz wyższy poziom, operacji umysłu; po drugie — sięga obiektywnej, pozapodmiotowej sfery bytu, realizując swój właściwy cel; po trzecie — prowadzi od poziomu wiedzy o faktach do poziomu rozważań „praktycznych”, dotyczących sposobu życia i warunków duchowego rozwoju osoby; wreszcie po czwarte — prowadzi do uzasadnionych pytań o rzeczywistość wykraczającą poza horyzont możliwego doświad-

²⁷ *Tamże*, s. 22.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ LONERGAN, *Insight*, s. 348–352, 549–562, 596–607; TENŹE, *Cognitive Structure*, s. 211–214; TENŹE, *The Subject*, s. 70–71, 79–84; por. HERBUT, *art. cyt.*, s. 104; REISER, *art. cyt.*, s. 247–248.

³⁰ LONERGAN, *The Subject*, s. 80–84; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 22.

³¹ TENŹE, *Insight*, s. 634–641; TENŹE, *Cognitive Structure*, s. 213–214; TENŹE, *The Subject*, s. 75; TENŹE, *Religious Knowledge*, s. 131–133; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 108–109; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 239–240.

czenia³². Podstawowe znaczenie ma tutaj to, że poznawcza samotranscendencja podmiotu przechodzi na poziom egzystencjalno-antropologiczny. Człowiek jest istotą transcendencji w tym rozumieniu, że w aktach poznania i wolności przekracza samego siebie, kierując się w stronę rzeczywistości nieskończonej, w stronę absolutnej tajemnicy bytu, prawdy i dobra³³. Tego typu orientacja nie jest jakimś dodatkowym, zależnym od określonych okoliczności zewnętrznych, wymiarem człowieka. Przeciwnie, stanowi ona pierwotny, transcendentalny składnik jego struktury duchowej i konieczny warunek duchowego rozwoju³⁴.

Według Lonergana samotranscendencja podmiotu określa antropologiczny fundament doświadczenia religijnego. Pierwszy krok w ruchu samotranscendencji polega na przekroczeniu zmysłowości. Człowiek — jako istota natury duchowej — jest zdolny do wyjścia poza horyzont doznań zmysłowych: dąży do zrozumienia rzeczy i zdarzeń, do zdobycia racjonalnej wiedzy o faktach, do poznania obiektywnej i koniecznej „prawdy bytu”, do ujęcia trwałych i powszechnie obowiązujących wartości³⁵. Dążenie to, o czym była już mowa, przejawia się w pytaniach. Porządek tych pytań to jednocześnie porządek rozwijającej się samotranscendencji podmiotu i osoby. Pytania są różne, w zależności od poziomu intencjonalnej świadomości, na którym się pojawiają. „Po pierwsze — przypomina Lonergan — istnieją pytania swoiste dla inteligencji. Pytamy, co i dlaczego, jak i po co. Nasze odpowiedzi łączą, wiążą, klasyfikują i konstruują, układają w serie i uogólniają. Od wąskiego pasma czasoprzestrzeni, dostępnej bezpośrednio doświadczeniu, przechodzimy do budowania poglądu na świat i do badania, czym moglibyśmy sami być i co moglibyśmy czynić”³⁶. Za sprawą inteligencji dochodzimy do zrozumienia natury rzeczy. Zakładamy przy tym, że świat jest inteligibilny, a człowiek dysponuje możliwością intelektualnego wglądu w jego struktury ontyczne. Jeżeli tak, to pytamy, czy świat mógłby być inteligibilny, gdyby nie posiadał rozumnej (inteligentnej) podstawy. A to jest pytanie o byt absolutny³⁷. W ostatecznym rozrachunku prowadzi ono do ujęcia i afirmacji Boga³⁸. Po pytaniach inteligencji następują pytania swoiste dla re-

³² LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 206–213; TENŻE, *The Subject*, s. 75–79; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 106–109.

³³ TENŻE, *Insight*, s. 546–549, 634–636; TENŻE, *The Future of Christianity*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 156.

³⁴ Por. TENŻE, *Openness and Religious Experience*, s. 186–187; TENŻE, *The Subject*, s. 79–86.

³⁵ TENŻE, *Insight*, s. 635–636; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 108–109; TENŻE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 208; TENŻE, *Theology and Man's Future*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 144–145; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 240.

³⁶ *Metoda w teologii*, s. 109.

³⁷ *Tamże*, s. 106, 331; LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 53.

³⁸ TENŻE, *Insight*, s. 657–677; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 127. W *Insight* pytanie o Boga jest pytaniem o „nieograniczony i samowyjaśniający się akt rozumienia”. W późniejszych tekstach Lonergan podkreśla, że poznawcza samotranscendencja człowieka — dzięki której odkrywamy ów nieograniczony akt rozumienia — wskazuje niewystarczający horyzont

Fleksji, która przejmując akty wglądu i bezpośredniego zrozumienia³⁹ Tym razem — tłumaczy Lonergan — wychodzimy poza możliwe postulaty, hipotezy i teorie, pytając o zgodność naszych ujęć z rzeczywistością. Jest to ruch w stronę rzeczywistości pozapodmiotowej, w stronę tego, co jest od podmiotu niezależne. Rezultatem refleksji są apodyktyczne sądy o faktach⁴⁰. Sąd powstaje wtedy, gdy w porządku racjonalnej analizy możemy stwierdzić, że wszystkie konieczne warunki naszych aktów zrozumienia są spełnione. To znaczy, że sąd wywodzi się z ujęcia tego, co „wirtualnie nieuwarunkowane”⁴¹. Jeżeli jednak chcemy mówić o tym, co wirtualnie nieuwarunkowane — o „uwarunkowanym, którego wszystkie warunki są spełnione” — musimy najpierw rozważyć ontologiczny kontekst takiego dyskursu i zapytać o to, co nie posiada żadnych uwarunkowań. W języku tradycyjnej metafizyki i teologii naturalnej to pierwsze jest bytem przygodnym, natomiast to drugie — bytem koniecznym. W każdym razie także w porządku refleksji dochodzimy do problemu Boga. Pytamy bowiem o to, czy istnieje byt konieczny, transcendentny względem otaczającej nas, uwarunkowanej rzeczywistości⁴².

W pytaniach inteligencji i refleksji ujawnia się noetyczna samotranscendencja podmiotu. Występuje ona w porządku poznania, ukazując nieograniczony horyzont rozumienia i prawdy, horyzont ujęcia i afirmacji bytu absolutnego. Ale na poziomie pytań swoistych dla rozważa samotranscendencja uzyskuje wymiar moralny⁴³. Nasze pytania wynikają wtedy z dociekań „rozumu praktycznego” i dotyczą porządku obiektywnych wartości. Odpowiadając na nie, otwieramy horyzont samotranscendencji egzystencjalnej, która jest niczym innym, jak możliwością dobrego postępowania, życzliwej współpracy, wzajemnego zrozumienia i prawdziwej miłości⁴⁴. Dopiero w ramach tego horyzontu, wychodząc poza granice własnych interesów, człowiek staje się w pełni podmiotem i osobą. Jest to zarazem horyzont, w którym pojawia się nieuchronne pytanie o absolutny wymiar dobra i wszelkich wartości oraz o absolutną podstawę ładu moralnego⁴⁵.

afirmacji Boga. Autentyczne poznanie Boga jest bowiem przede wszystkim sprawą doświadczenia religijnego (por. *Philosophy of God*, s. 11–14, 48–59).

³⁹ TENŹE, *Religious Knowledge*, s. 131–132; TENŹE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 208–209; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 109; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 239–240.

⁴⁰ Por. LONERGAN, *Cognitive Structure*, s. 213–214; TENŹE, *Insight*, s. 271–280; HERBUT, *art. cyt.*, s. 112–113; OKO, *Struktura poznania*, s. 38–40.

⁴¹ LONERGAN, *Insight*, s. 280–281.

⁴² *Tamże*, s. 653–656; LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 106–107; TENŹE, *Philosophy of God*, s. 53–54.

⁴³ TENŹE, *Religious Knowledge*, s. 132; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 109; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 240.

⁴⁴ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109; TENŹE, *The Subject*, s. 79–84; por. REISER, *art. cyt.*, s. 248.

⁴⁵ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 54; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 107, 331; TENŹE, *The Subject*, s. 85–86.

Pytania inteligencji, refleksji i rozważań konstytuują naszą zdolność do samotranscendencji. Zdolność ta realizuje się w różnych formach życia duchowego i osobowego, jednak podstawowym sposobem jej aktualizacji jest miłość⁴⁶. Według Lonergana „bycie-w-miłości” staje się „pierwszą zasadą” istnienia, działania i duchowego rozwoju osoby ludzkiej⁴⁷. W stopniu dojrzałym jest ono aktem lub raczej „zdarzeniem osobowym” obejmującym całą istotę człowieka i wyznaczającym normatywny porządek jego egzystencji⁴⁸. Obok czysto antropologicznych odmian miłości istnieje szczególnie jej rodzaj, mianowicie miłość urzeczywistniająca się w porządku religijnym. Jest to miłość, z jaką człowiek odnosi się do Boga, odpowiadając na uprzedni dar Bożej dobroci i miłości. „Tak jak pytanie o Boga jest zawarte we wszelkim naszym zapytywaniu, tak też bycie w miłości z Bogiem jest podstawowym spełnieniem naszej świadomej intencjonalności”⁴⁹. Wprowadza ono stan osobowej harmonii i rzeczywistego pokoju. Przy czym, jak podkreśla Lonergan, jest to niezwykle twórczy stan ducha ludzkiego. Bycie w miłości z Bogiem uaktywnia naszą miłość do drugiego człowieka, mobilizuje nas do ciągłego samodoskonalenia i rozwoju, wyzwala siły potrzebne w budowaniu lepszego świata⁵⁰.

Według Lonergana bycie w miłości z Bogiem określa zasadniczą strukturę doświadczenia religijnego⁵¹. Doświadczenie religijne nie jest aktem czysto poznawczym, a przynajmniej nie jest typowym aktem tego rodzaju. Owszem, z noetycznego punktu widzenia można i należy je traktować jako źródło wiedzy o Bogu, pamiętając jednak o tym, że w istocie jest ono przede wszystkim typem wewnętrznej, osobowej relacji łączącej człowieka i Boga. Miłość jest niewątpliwie najwyższą formą (i zarazem treścią) tej relacji. Tak rozumiane doświadczenie religijne pozostaje w ścisłym związku z samotranscendencją podmiotu i osoby ludzkiej. Przypomnijmy, że już w porządku samotranscendencji poznawczej rodzą się pytania o „nieograniczony akt rozumienia”, o możliwość ujęcia prawdy absolutnej, o byt konieczny. Na ostatnim poziomie intencjonalnej świadomości samotranscendencja zyskuje wymiar etyczno-egzystencjalny. Tym razem pojawiają się pytania o niewzruszoną podstawę ładu moralnego oraz o absolutną miarę wszelkich wartości i relacji osobowych. Otóż, zdaniem Lonergana, ów ostatni, najwyższy poziom świadomości stanowi fundament religijnej samotranscendencji człowieka, w porządku której — w analogii do pytania o „nieograniczony akt rozumienia” — pytamy o mo-

⁴⁶ TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 133; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 109–110; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 152–153; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 240.

⁴⁷ *Metoda w teologii*, s. 109–110; *Religious Experience*, s. 123–124.

⁴⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109–110.

⁴⁹ *Tamże*, s. 110. Por. LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 9–10, 50–51, 54–55; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 128–129; TENŻE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 217; MUELLER, *art. cyt.*, s. 241–242.

⁵⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 110.

⁵¹ *Tamże*, s. 110–111; LONERGAN, *Religious Experience*, s. 124; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 50–59; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 129; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 242–247.

zliwość nieograniczonego bycia w miłości⁵². W tej konfiguracji doświadczenie religijne jest niczym innym, jak rzeczywistym doświadczeniem nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem. Miłość zawsze jest aktem osobowego i egzystencjalnego samooddania się, przy czym z reguły jest to akt uwarunkowany. Natomiast bycie w miłości z Bogiem ma (w sensie ontologiczno-transcendentalnym) charakter nieuwarunkowany i nieograniczony. Dzięki temu właśnie jest ono ostatecznym i absolutnym spełnieniem ludzkiej samotranscendencji — spełnieniem ustawicznego dążenia człowieka do prawdy i dobra⁵³. Nieograniczone bycie w miłości z Bogiem staje się całkowicie świadomym stanem podmiotu na odpowiednim poziomie poznawczej i duchowej struktury człowieka, nie jest ono jednak rezultatem naszej wiedzy i wyboru. Przeciwnie, znosi ów początkowy horyzont poznania i wyboru i ustanawia zupełnie nowy układ odniesienia, w którym miłość Boga jest podstawową zasadą egzystencji. W ostatecznym rozrachunku miłość Boga przemienia wszelkie wartości, przekształca nasze poznanie i myślenie, tworzy fundament nowej wizji świata i człowieka⁵⁴.

Bycie w miłości z Bogiem jest dynamicznym i w pełni świadomym stanem osobowym. Jest ono świadomością religijnej samotranscendencji człowieka, ustanawiającej nieograniczony horyzont prawdy i dobra, i zarazem rzeczywistym doświadczeniem suwerennego daru Bożej miłości — doświadczeniem absolutnej, transcendentnej tajemnicy, która pociąga i fascynuje, choć równocześnie budzi lęk i niepokój⁵⁵. To właśnie ów dar prowadzi do zasadniczej transformacji podmiotu, w określonych warunkach staje się przyczyną osobowego i egzystencjalnego nawrócenia, przynosi wspomniany już pokój umysłu i serca⁵⁶. Dar ten „[...] obejmuje podstawę i źródło czwartego, najwyższego poziomu ludzkiej świadomości intencjonalnej. Obejmuje

⁵² LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 110–111; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 9–10, 50–51, 54–55; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 241–243.

⁵³ LONERGAN, *Religious Knowledge*, s. 133; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 147; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–111; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 129–130; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 153–156. W teorii Lonergana Bóg jest pojmowany jako spełnienie „ujęć transcendentalnych” — jako najwyższa inteligencja, prawda, rzeczywistość i dobro (por. *Metoda w teologii*, s. 116). W doświadczeniu religijnym mamy świadomość całkowitej integracji transcendentalnych własności bytu absolutnego: „Jeśli ktoś transcendentny jest moim ukochanym, jest on w moim sercu, jest rzeczywisty dla mnie we mnie. Kiedy owa miłość jest spełnieniem mojego nieograniczonego dążenia do samotranscendencji przez inteligencję, prawdę i odpowiedzialność, ten, kto spełnia owo dążenie, musi być najwyższą inteligencją, prawdą i dobrocią” (*tamże*, s. 114).

⁵⁴ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–111; TENŻE, *The Response of the Jesuit*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 172; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 154; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 9–10; por. M. O'CALLAGHAN, *Theology in a New Key. The Unity of Theology in its New Context, in the Thought of Bernard Lonergan*, Tübingen 1978, s. 211–212.

⁵⁵ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 111, 329–330; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 145–146; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 54; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 241–242. Według Lonergana doświadczenie „tajemnicy miłości i lęku” jest pierwotnym doświadczeniem świętości.

⁵⁶ LONERGAN, *Religious Experience*, s. 126; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 111–112; TENŻE, *The Response of the Jesuit*, s. 172.

szczyt duszy, *apex animae*⁵⁷. Tak pojęte doświadczenie religijne ujawnia swój wymiar „teologalny” — skoro implikuje moment samoudzielenia się Boga⁵⁸ — jednak w istocie można je w sposób wyczerpujący opisać bez odwoływania się do teologii. Wiadomo, że filozoficzna interpretacja rezultatów badawczych takich nauk jak historia czy fenomenologia religii pozwala mówić o pewnym uniwersalnym (przedteologicznym) modelu doświadczenia religijnego. Nawiązując do ustaleń F. HEILERA, który zajmował się poszukiwaniem wspólnych cech wielkich religii światowych, Lonergan omawia główne elementy tego modelu i wykazuje ich zbieżność z istotnymi strukturami nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem⁵⁹. Potwierdza tym samym uniwersalność własnej koncepcji.

Według Lonergana w próbie rzetelnej oceny i weryfikacji doświadczenia religijnego bardzo ważną rolę odgrywa kryterium autentyczności. Obowiązuje tutaj następująca zasada: doświadczenie religijne jest o tyle wiarygodne i autentyczne, o ile służy promocji autentycznej egzystencji ludzkiej⁶⁰. Jak należy rozumieć normatywny charakter tej zasady? Lonergan wielokrotnie podkreśla, że istotny nurt życia religijnego nie jest prostą funkcją „zewnątrznego” odniesienia podmiotu do otaczających go symboli czy tradycji religijnych. Owszem, symbole i tradycje należą do sfery „zapośredniczonej przez znaczenie” i w tym porządku stanowią nieuchronny kontekst rozwoju religijnego, jednak swoją właściwą rolę spełniają one tylko wtedy, gdy prowadzą do osobistej i egzystencjalnej odpowiedzi człowieka, gdy mają realny wpływ na ludzkie życie⁶¹. W dobie postępującej sekularyzacji nie jest aż tak ważna „przedmiotowa oczywistość” otaczającego nas kontekstu symboli i tradycji religijnych — to, czy ów kontekst ma charakter wyraźnie religijny, czy daje się jednoznacznie wyodrębnić spośród innych obszarów prawdy i znaczenia. Sprawą o wiele ważniejszą jest to, czy kontekst, o którym mowa, odzwierciedla i promuje autentycznie ludzkie wartości, czy w aktualnym doświadczeniu religijnym, zachodzącym w ramach tego kontekstu, odnajdujemy normatywny wzorzec bycia, samorozumie-

⁵⁷ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 111–112.

⁵⁸ Według Lonergana miłość, o której mowa w doświadczeniu religijnym, jest przede wszystkim darem Bożej łaski. Otwartość na ten dar stanowi rodzaj transcendentalnej dyspozycji podmiotu i osoby ludzkiej (por. *Openness and Religious Experience*, s. 186–187; *Metoda w teologii*, s. 112).

⁵⁹ *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 217; *The Future of Christianity*, s. 149–156; *Metoda w teologii*, s. 113–114; por. REISER, *art. cyt.*, s. 248–249.

⁶⁰ Por. LONERGAN, *Religious Experience*, s. 120–127; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 144–148; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 151–155; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 115–116; MUELLER, *art. cyt.*, s. 245–246; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 201–213; REISER, *art. cyt.*, s. 255. Wspomniana zasada określa autentyczność doświadczenia religijnego w stylizacji „pragmatyczno-antropologicznej”. Ontologiczną podstawą tej autentyczności jest obiektywna (semantycznie poprawna) koncepcja Boga — Jego natury bytowej oraz relacji do świata i do człowieka (por. *Metoda w teologii*, s. 115–116, 330–331).

⁶¹ LONERGAN, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 216; TENŻE, *Religious Experience*, s. 122; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 115; TENŻE, „*Existenz*” and „*Aggiornamento*”, w: CROWE, DORAN (red.), *dz. cyt.*, s. 227–228.

nia i działania⁶². Doświadczenie religijne jest autentyczne wtedy, gdy: (1) pozostaje w ścisłym związku z samotranscendencją podmiotu i osoby — z naturalnym dążeniem człowieka do autentyczności; (2) implikuje moment świadomej, w pełni osobowej relacji między człowiekiem a Bogiem; (3) łączy świat przekonań i wartości religijnych z życiem ludzkim we wszystkich jego wymiarach; (4) wpisuje się w dynamiczny nurt samorealizacji i duchowego rozwoju człowieka⁶³. Zdaniem Lonergana koncepcja nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem doskonale spełnia te warunki. W tej koncepcji doświadczenie religijne przynależy do integralnie pojętej struktury ducha ludzkiego — jest przez tę strukturę podtrzymywane, w niej się realizuje, za jej pośrednictwem odnosi umysł i serce człowieka do absolutnej tajemnicy. W punkcie wyjścia jest ono związane z transcendentną relacją podmiotu do samego siebie, z odkryciem samotranscendencji wpisanej w naturę intencjonalnych aktów duchowych. W porządku owej relacji uświadamiamy sobie najpierw skończony horyzont naszego poznania, wolności i odniesienia do innych, oraz względny i ograniczony charakter wszelkich wartości. Jednocześnie — w ruchu dynamicznej samotranscendencji — wykraczamy poza skończoną rzeczywistość i pytamy o nieograniczony akt rozumienia, o absolutny wymiar prawdy i dobra, o możliwość nieograniczonego bycia w miłości. Jeżeli zatem doświadczenie religijne przynosi pozytywną, zadowalającą odpowiedź na powyższe pytania, to znaczy, że jest ono autentycznym sposobem duchowej samorealizacji człowieka. Inaczej mówiąc: jeżeli człowiek osiąga autentyczność przez samotranscendencję, to doświadczenie nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem, będące spełnieniem owej samotranscendencji, należy uznać za istotne źródło i gwarancję ludzkiej autentyczności⁶⁴. W tym modelu człowiek spotyka Boga wychodząc od siebie samego, od pytań dotyczących własnego bytu i własnej natury duchowej. To znaczy, że doświadczenie religijne nie jest czymś obcym, pochodzącym „z zewnątrz” i trudnym do przystosowania, lecz stanowi wewnętrzny i trwały element świadomej egzystencji ludzkiej. Wymiar antropologiczny jest tutaj czynnikiem fundamentalnym i konstytutywnym, skoro doświadczenie religijne „wyrasta” z całościowej struktury ducha ludzkiego, z naturalnej potrzeby przekraczania uwarunkowanych aktów osobowych w kierunku ich absolutnego spełnienia. Ze względu na „przedmiot” doświadczenie to ma specyficzną naturę i charakter, nie znaczy to jednak, że zachodzi w obrębie jakiejś wyizolowanej, zamkniętej strefy poznawczej czy osobowej. Przeciwnie, przenika całą osobę, ogarnia

⁶² TENŻE, *Religious Experience*, s. 122–124; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 201.

⁶³ Por. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 145–148; TENŻE, *Religious Experience*, s. 122–127; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 151–156; MUELLER, *art. cyt.*, s. 245–246.

⁶⁴ LONERGAN, *Religious Knowledge*, s. 130–133; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 108–110; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 155–156; TENŻE, *The Response of the Jesuit*, s. 165–173; por. O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 208–212.

ją bez reszty, wpływa na wszystkie jej struktury⁶⁵. Przypomnijmy, że bycie w miłości z Bogiem prowadzi do egzystencjalnego nawrócenia, sprawia, że człowiek odnajduje prawdziwy sens życia, poznaje najgłębsze motywy godnego i szlachetnego postępowania, uświadamia sobie absolutną wartość bezinteresownej miłości bliźniego. W tym rozumieniu doświadczenie religijne jest jednoznaczłą afirmacją człowieka — ukazuje to, co najbardziej ludzkie, służy promocji autentycznego humanizmu⁶⁶.

2. Od wiary do przekonań religijnych

2.1. Horyzont wiary

Przypomnijmy dwie kluczowe tezy dotychczasowych rozważań. Po pierwsze, doświadczenie religijne przynależy do koniecznej struktury świadomego życia i duchowego rozwoju człowieka, a dynamiczny stan nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem, będący istotą tego doświadczenia, oznacza spełnienie ludzkiej samotranscendencji. Po drugie, stan bycia w miłości z Bogiem jest świadomy, nie znaczy to jednak, że jest „znany” — nie jest wiedzą, do której dochodzimy przez gromadzenie danych, rozumienie i akty refleksji, lecz osobowym doświadczeniem tajemnicy, która pociąga i fascynuje, choć równocześnie budzi lęk i niepokój. Miłość religijna zawiera w sobie pragnienie całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie to stanowi jej główny cel, nie wyklucza jednak innych, związanych z nią, potrzeb i dążeń ducha ludzkiego. Według Lonergana w doświadczeniu miłości skupionej na tajemnicy rodzi się także nieodparte pragnienie wiedzy o Bogu będącym najwyższą prawdą i absolutnym dobrem, o Bogu, który udziela się człowiekowi, zmieniając wewnętrzną rzeczywistość jego bytu i porządek egzystencji⁶⁷. Ten rodzaj doświadczenia jest niewątpliwie nowym źródłem poznania, możliwym i faktycznie ukonstytuowanym na czwartym, najwyższym poziomie intencjonalnej struktury ducha ludzkiego. Dynamiczny stan bycia w miłości z Bogiem otwiera horyzont ważnych pytań o istotę tego typu relacji: o absolutną i transcendentną wartość, w której człowiek dostrzega ostateczny cel swoich dążeń osobowych⁶⁸. Chodzi tu o horyzont rozważań związanych z koniecznością zajęcia jednoznacznej postawy wobec Boga i daru Jego

⁶⁵ LONERGAN, *Religious Experience*, s. 122–127; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–112. Według Lonergana istotnym warunkiem pragmatyczno-egzystencjalnej autentyczności doświadczenia religijnego jest zaangażowanie podmiotu. Stan nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem spełnia ten warunek, ponieważ łączy się z aktywnością osoby, z dynamicznym nastawieniem umysłu, woli i serca, i prowadzi do rzeczywistej zmiany w sposobie życia. Por. B. LONERGAN, *Religious Commitment*, w: J. PAPIN (red.), *The Pilgrim People: A Vision with Hope*, Villanova 1970, s. 44–69.

⁶⁶ TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 147–148; TENŻE, *The Absence of God in Modern Culture*, w: RYAN, TYRRELL (red.), dz. cyt., s. 107.

⁶⁷ *Metoda w teologii*, s. 114; por. *Philosophy of God*, s. 52–54.

⁶⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 114, 126–127.

miłości. Dar ten można nazwać „wyprzedzającym słowem Bożym”, które w autentycznym doświadczeniu religijnym przenika do najgłębszych struktur podmiotu i osoby ludzkiej, domagając się odpowiedzi i określonej decyzji ze strony człowieka⁶⁹. Decyzja jest w tym przypadku kwestią afirmacji bądź negacji Boga jako najwyższej wartości. Ten zasadniczy wybór pozostaje w istotnym związku z określonym typem „wiedzy”, która — jak twierdzi Lonergan — współtworzy rzeczywisty horyzont wiary⁷⁰.

Czym wobec tego jest wiara? Lonergan łączy rzeczywistość i pojęcie wiary z dynamiczną strukturą doświadczenia religijnego. W jego ujęciu wiara jest „wiedzą zrodzoną z miłości religijnej”⁷¹. Na kartach *Metody w teologii* znajdujemy wyczerpujący i jasny komentarz do tej definicji. Lonergan pisze: „Najpierw tedy istnieje wiedza zrodzona z miłości. To o niej mówił PASCAL, kiedy podkreślał, że serce ma racje, których rozum nie zna. Przez rozum pojmuję tu zespół czynności na pierwszych trzech poziomach działalności poznawczej, na poziomie doświadczenia, rozumienia i sądzenia. Przez racje serca rozumiem uczucia, będące intencjonalnymi reakcjami na wartości. Chcę przypomnieć dwa aspekty owych reakcji: aspekt absolutny, będący rozpoznaniem wartości, oraz aspekt relatywny, będący wyborem jednej wartości przed drugą. Przez serce wreszcie rozumiem podmiot znajdujący się na czwartym, egzystencjalnym poziomie świadomości intencjonalnej oraz będący w dynamicznym stanie bycia w miłości. Uwaga Pascala znaczy więc, że poza wiedzą o faktach, do której dochodzimy przez doświadczenie, rozumienie i weryfikowanie, istnieje inny rodzaj wiedzy, do której dochodzimy przez rozpoznanie wartości i sądy wartościujące osoby, która kocha”⁷². W świetle tych słów wiara jest ową drugą wiedzą — rodzi się w sercu człowieka przepelnionym Bożą miłością. W naturalnym porządku życia osobowego poznanie i wiedza wyprzedzają miłość — w myśl zasady *nihil amatum nisi praecognitum*. Prawdziwość tego powiedzenia polega na tym, że zwykle akty duchowe czwartego poziomu intencjonalnej świadomości zakładają i uzupełniają operacje natury poznawczej zachodzące na trzech pozostałych poziomach. Według Lonergana istnieje pewien wyjątek od tej reguły — „gdy ludzie zakochują się, a owo zakochanie jest nieproporcjonalne do jego przyczyn, warunków, okazji, zdarzeń poprzedzających”⁷³. W takim wypadku miłość tworzy zupełnie nowy horyzont bycia i samorozumienia człowieka, w tym także zupełnie nowy horyzont poznania. Ale jeszcze większym wyjątkiem jest bycie w miłości z Bogiem. Ten stan duszy i serca implikuje niezasłużony dar Bożej miłości. Mówimy wtedy

⁶⁹ Tamże, s. 117–118.

⁷⁰ Tamże, s. 119–120.

⁷¹ Tamże, s. 119. Por. LONERGAN, *Religious Knowledge*, s. 133; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 154.

⁷² TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 119–120.

⁷³ Tamże, s. 126.

o doświadczeniu tajemnicy — między innymi dlatego, że przyjmując ów dar, nie posiadamy uprzedniej wiedzy o Bogu, który nam się udziela⁷⁴. Dopiero miłość sprawia, że odkrywamy wartości, które nie tylko w sposób radykalny zmieniają naszą wizję świata i egzystencji, lecz także odsłaniają horyzont możliwych pytań o Boga. W sprawach religijnych zatem miłość wyprzedza wiedzę. W tej konfiguracji jest ona źródłem wiary, poprzez którą człowiek otwiera się na horyzont obiektywnej prawdy o Bogu, w tym także na horyzont objawienia⁷⁵.

W koncepcji Lonergana wiara jest przede wszystkim (najpierw) ujęciem „wartości transcendentnej”⁷⁶. Ujęcie to należy traktować jako doświadczenie spełnienia naszego nieograniczonego dążenia do samotranscendencji, jako trwałą i ugruntowaną orientację człowieka ku tajemnicy miłości. Ponieważ dążenie, o którym mowa, jest zawsze „[...] dążeniem inteligencji ku temu, co inteligibilne, rozumu ku temu, co rzeczywiste i prawdziwe”, wreszcie „wolności i odpowiedzialności ku temu, co prawdziwie dobre” — przeświadczenie o jego spełnieniu może zostać uprzedmiotowione jako „[...] niewyraźne objawienie absolutnej inteligencji i inteligibilności, absolutnej prawdy i rzeczywistości, dobroci i świętości”⁷⁷. W tym układzie zmienia się forma naszego pytania o Boga. W „nastawieniu aksjologicznym” pytanie to jest przede wszystkim sprawą decyzji, a dokładniej — afirmacji bądź negacji Boga jako najwyższej, absolutnej wartości. Uświadamiając sobie rzeczywistą treść i znaczenie Bożej inicjatywy, człowiek może z pokorą przyjąć dar nieskończonej miłości i stosownie do tego określić własną drogę życia, ale może również zdecydować inaczej i odwrócić się od Boga⁷⁸. Wiara jest pierwszą z tych dwu możliwych form zasadniczego wyboru. Jest ona rodzajem „opcji fundamentalnej” — aktem pierwotnej i bezwarunkowej afirmacji Boga, jednoznacznym wyborem postawy teistycznej, określającej normatywny model egzystencji. Czysto poznawcze pytania o istnienie i naturę Boga powstają dopiero w drugiej kolejności. Wywodzą się one z noetycznych potrzeb człowieka wierzącego, który jest zainteresowany poszerzeniem i uracjonalnieniem swojej wiedzy o Bogu⁷⁹.

Wiara posiada także aspekt „relatywny”⁸⁰. Ustanawia ona pewien porządek ludzkich wartości, określając ich pozycję i znaczenie ze względu na wartość tran-

⁷⁴ Tamże, s. 126–127, 329; por. LONERGAN, *The Response of the Jesuit*, s. 172–173; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 50–54; MUELLER, *art. cyt.*, s. 241–242.

⁷⁵ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 124, 127, 329; por. TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 133; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 154, 161–162; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 52–54; MUELLER, *art. cyt.*, s. 244.

⁷⁶ *Metoda w teologii*, s. 120.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże; por. LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 52–59; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 129–133.

⁸⁰ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 120–121.

scendentną. Ta ostatnia bowiem jest wartością nadrzędną, przekształca wszystkie inne wartości, tworzy właściwy horyzont ich rozumienia i funkcjonowania. „Bez wiary — pisze Lonergan — wartością zapoczątkowującą jest człowiek, a docelową dobro ludzkie, jakie człowiek czyni. Natomiast w świetle wiary wartością zapoczątkowującą jest Boże światło i miłość, a docelową cały świat”⁸¹. Wiara oznacza perspektywę, w której wszelkie dążenia ludzkie skierowane są ku Bogu oraz ku rzeczywistości odzwierciedlającej Bożą dobroć i miłość. Uznając normatywny charakter tej perspektywy, człowiek religijny stara się realizować podobne wartości. W ten sposób łączy porządek wiary z procesem duchowego rozwoju własnej osoby⁸².

Według Lonergana antropologiczna funkcja wiary jest sprawą niezwykle istotną. Podobnie jak w przypadku doświadczenia religijnego, chodzi tu o ważne kryterium autentyczności postawy człowieka wobec Boga. Także w odniesieniu do wiary możemy stwierdzić, że jest ona autentyczna wtedy, gdy integruje świat wartości religijnych z najważniejszymi sprawami ludzkiego życia, gdy służy promocji autentycznej egzystencji⁸³. Lonergan podaje pewne argumenty za tym, że dobrze pojęta wiara — zwłaszcza w koncepcji nawiązującej do metody podmiotowej — spełnia ten istotny warunek. Przede wszystkim wiara rozpoznaje i potwierdza to, że Bóg udziela człowiekowi prawdziwej wolności, że „respektuje” osobową naturę jego bytu, że ukazuje mu rzeczywiste dobro⁸⁴. W tej wizji wiara jest nieuchronnie powiązana z procesem duchowego rozwoju człowieka, z ludzkim postępowaniem. Zdaniem Lonergana „[...] wiara i postęp mają [...] wspólne korzenie w poznawczej i moralnej samotranscendencji człowieka. Popierać jedno to pośrednio popierać drugie. Wiara wprowadza czyny ludzkie w świat przyjaźni, ujawnia ostateczny sens ludzkiego działania, wzmacnia ufnością nowe przedsięwzięcia. Z drugiej strony postęp urzeczywistnia możliwości człowieka [...], pokazuje, że człowiek istnieje, by osiągnąć coraz doskonalsze wyniki w tym świecie, a owe wyniki, ponieważ stanowią dobro ludzkie, są również chwałą Boga”⁸⁵. Cenną własnością wiary jest także to, że posiada ona „moc zapobiegania upadkowi”⁸⁶. Tylko wiara, jak twierdzi Lonergan, może uzdolnić człowieka do skutecznego oporu przeciwko wszelkim przejawom zła, przemocy i bezsensu. Tylko wiara — ustanawiając właściwą hierarchię wartości — po-

⁸¹ *Tamże*, s. 121.

⁸² *Tamże*, s. 121–122.

⁸³ *Tamże*; por. LONERGAN, *Religious Knowledge*, s. 133–134; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 154–163; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 145–148; TENŻE, *The Response of the Jesuit*, s. 170–173; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 215–217. Na temat osobowo-egzystencjalnej autentyczności aktu i postawy wiary zob. m.in.: H. OTT, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, s. 18–66; B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 173–185; SCHILLEBEECKX, *art. cyt.*, s. 103–114.

⁸⁴ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 121.

⁸⁵ *Tamże*.

⁸⁶ *Tamże*, s. 122.

zwala przezwyciężyć ludzką irracjonalność i nieodpowiedzialność⁸⁷. Jednocześnie twórczy potencjał wiary to także stała gotowość do wewnętrznej przemiany, do nawrócenia, które jest koniecznym warunkiem osobowego rozwoju i postępu⁸⁸.

Ponieważ podstawową formą ekspresji znaczenia religijnego jest słowo, wiara, odsłaniająca wartość przyjęcia i uznania dostępnej człowiekowi prawdy o Bogu, łączy się z akceptacją określonych sądów, które przedstawia religia. W tej konfiguracji, opisując naturę aktu wiary i jego rezultat, mówimy o przekonaniach religijnych⁸⁹. Aby zrozumieć czym są i jak funkcjonują przekonania religijne, należy najpierw wyjaśnić czym są przekonania w ogóle. Według Lonergana bowiem formalna struktura przekonań religijnych jest identyczna z tą, jaką posiadają wszystkie przekonania wchodzące w skład ludzkiej wiedzy⁹⁰.

2.2. Czym są i jak powstają przekonania?

Naturalnym kontekstem powstawania przekonań jest współpraca ludzi w rozwijaniu i poszerzaniu wiedzy⁹¹. W ramach tej współpracy ludzie wnoszą trwałe wkład do wspólnego zasobu wiedzy i jednocześnie czerpią z niego, zaspokajając własne potrzeby poznawcze. Twórcza wymiana myśli poszerza każdy nowy horyzont doświadczenia, rozumienia i refleksji. Współpraca poznawcza opiera się na rzetelnej, wiarygodnej komunikacji uzyskanych wyników. Proces przejmowania wiedzy — uznawania prawdziwości tworzących ją sądów — jest sprawą przekonań⁹². Istnieją oczywiście prawdy, które odkrywamy sami, poznając je dzięki własnym aktom doświadczenia, rozumienia i refleksji. Ale ta indywidualna („wewnętrznie zrodzona”) wiedza stanowi tylko mały fragment ogólnej wiedzy człowieka. „Nasze bezpośrednie doświadczenie — pisze Lonergan — otoczone jest przez rozległy kontekst, na który składają się relacje z doświadczeń innych ludzi [...]. Nasze rozumienie opiera się nie tylko na naszym doświadczeniu [...], zaś jego rozwój rzeczywiście niewiele zawdzięcza naszej własnej twórczości, znacznie więcej powtarzaniu aktów rozumienia dokonanych przez innych, a najwięcej założeniom, które przyjmujemy za pewne, ponieważ uznaje się je powszechnie, założeniom, których, czy to z braku czasu, czy chęci, czy też może potrzebnych zdolności, sami nie badamy. I wreszcie sądy, za pomocą których dochodzimy do prawd o faktach i wartościach, tylko w nielicznych przypadkach zależą wyłącznie od wiedzy stworzonej przez nas samych,

⁸⁷ *Tamże*; por. LONERGAN, *The Future of Christianity*, s. 154–155; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 216.

⁸⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 122.

⁸⁹ *Tamże*.

⁹⁰ *Tamże*; por. O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 222.

⁹¹ LONERGAN, *Insight*, s. 703–704; TENZE, *Metoda w teologii*, s. 49–52; TENZE, *Belief: Today's Issue*, w: RYAN, TYRRELL (red.), *dz. cyt.*, s. 87–89.

⁹² TENZE, *Insight*, s. 703–704.

wiedza ta bowiem nie jest czymś autonomicznym i wyizolowanym, lecz występuje w organicznej symbiozie z daleko szerszym kontekstem przekonań⁹³.

Przekonanie łączy się z akceptacją określonych prawd aktem swoistej wiary w rzetelny wysiłek poznawczy innych ludzi, wysiłek, którego rezultaty są powszechnie uznane i przekazywane w ramach intersubiektywnego dyskursu. Tego rodzaju wiara odgrywa istotną rolę w poznaniu ludzkim, w tym także w procedurach tworzenia wiedzy naukowej⁹⁴. Uprawianie nauki zakłada faktyczny podział pracy badawczej. Oznacza to, że naukowcy przyjmują cały szereg już ustalonych prawd, założeń i hipotez, kierując się postawą racjonalnego zaufania. Krytyczna ocena dotychczasowych osiągnięć łączy się tutaj z usprawiedliwioną wiarą w rzetelne świadectwo innych uczonych⁹⁵. Tą drogą dochodzimy do wiedzy opartej na przekonaniach. Według Lonergana rozwój umysłu ludzkiego jest w gruncie rzeczy ustawicznym procesem uczenia się, w ramach którego wiedza osobista i wiedza oparta na przekonaniach wzajemnie się uzupełniają. Proces ten obejmuje wszystkie poziomy struktury poznawczej. Polega on na tym, że uzupełniamy konkretne akty naszego doświadczenia, rozumienia i refleksji — słuchając opinii innych, uznając wartość odmiennych założeń i hipotez interpretacyjnych, dokonując rewizji własnych sądów w świetle innych twierdzeń danej dziedziny⁹⁶. Tak więc podmiotowym horyzontem powstawania przekonań jest współdziałanie różnych instancji „racjonalnej samoświadomości” w rozwijaniu i poszerzaniu wiedzy. Alternatywą może być w tym wypadku tylko „prymitywna ignorancja”⁹⁷.

Problem logicznej możliwości przekonań łączy się z pytaniem o kryterium prawdy⁹⁸. Gdy zdanie jest ujęte jako wirtualnie nieuwarunkowane, wówczas powstaje racjonalna konieczność uznania bądź zakwestionowania jego prawdziwości. Prawda

⁹³ *Metoda w teologii*, s. 50; por. *Insight*, s. 704; *Belief*, s. 87; Q. QUESNELL, *Beliefs and Authenticity*, w: M.L. LAMB (red.), *Creativity and Method. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee 1981, s. 55–81.

⁹⁴ LONERGAN, *Insight*, s. 704–705; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 50–51; por. J. FITZPATRICK, *Lonergan's Notion of Belief*, „Method: Journal of Lonergan Studies” 1 (1983), nr 1, s. 101–113; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 220.

⁹⁵ LONERGAN, *Belief*, s. 88–89; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 51.

⁹⁶ TENŻE, *Insight*, s. 706.

⁹⁷ *Tamże*; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 52: „Wiedza ludzka nie jest [...] indywidualną własnością, lecz stanowi raczej wspólny fundusz, z którego każdy może czerpać, jeżeli uwierzy, do którego każdy może dokładać, o ile właściwie wykonuje swe czynności poznawcze i dokładnie przekazuje ich wyniki. Człowiek uczy się, korzystając ze swych zmysłów, ze swego umysłu, ze swego serca, ale nie tylko z nich. Uczy się od innych, nie tylko powtarzając czynności, które ci wykonali, ale przeważnie traktując ich słowa jako wyniki. Dzięki porozumiewaniu się i wierze powstaje zdrowy rozsądek, wspólna wiedza, wspólna nauka, wspólne wartości, atmosfera wspólnych przekonań. Ów publiczny fundusz może niewątpliwie cierpieć z powodu miejsc pustych, przeoczeń, błędów, uprzedzeń. Lecz jest tym, co odziedziczyliśmy i lekarstwem na jego braki nie jest odrzucenie wierzenia, a tym samym powrót do prymitywizmu, lecz postawa krytyczna i bezinteresowna, która przyczynia się do postępu i zapobiega upadkowi”.

⁹⁸ TENŻE, *Insight*, s. 707.

i prawdziwość zawsze opierają się na tym, co nieuwarunkowane. Ale to, co nieuwarunkowane, jest niezależne od miejsca i czasu, jak również od poznającego podmiotu. Zatem to, co prawdziwe — jako niesprowadzalne do umysłu i niezależne od podmiotu — jest czymś możliwym do „oderwania” i przekazania⁹⁹. Prawda nieuchronnie wchodzi w przestrzeń dyskursu publicznego i w ten sposób staje się elementem komunikacji opartej na przekonaniach, możliwej dzięki aktom swoistej wiary w to, co głoszą przekazywane sądy¹⁰⁰.

Dochodzenie do przekonań jest procesem złożonym. Lonergan przedstawia i charakteryzuje kolejne etapy lub raczej „kroki” tego procesu¹⁰¹. Krok pierwszy obejmuje wstępne sądy o wartości potencjalnego aktu uwierzenia. Sprawdza się tutaj wiarygodność źródła oraz dokładność przekazu prawd będących przedmiotem zainteresowania. Krok drugi to zreflektowany akt zrozumienia, który na podstawie oceny wstępnej ujmuje wirtualnie nieuwarunkowaną wartość decyzji przyjęcia i uznania konkretnych zdań. Krok trzeci polega na sformułowaniu apodyktycznego sądu o wartości uwierzenia w prawdziwość tychże zdań. Krok czwarty to konsekwentna decyzja uwierzenia. Ponieważ rozpatrywane zdania są wiarygodne, należy je w sposób rozumny i odpowiedzialny przyjąć — uwierzyć w to, co one głoszą. Wreszcie krok piąty, ostatni, to sam akt uwierzenia (*the act of believing*). W ogólnym spojrzeniu jest to akt racjonalnej samoświadomości towarzyszącej współpracy ludzi w rozwijaniu i poszerzaniu wiedzy. Polega on na tym, że na podstawie wiedzy zdobytej przez innych uznajemy prawdziwość przekazanych nam twierdzeń¹⁰².

Kluczową rolę w ramach całego procesu odgrywa krok drugi. Zreflektowany akt zrozumienia jest dowodem na to, że konieczne warunki akceptacji przekazywanej prawdy są spełnione¹⁰³. Tym samym gwarantuje on prawomocność i racjonalność kolejnych aktów¹⁰⁴. Trzy następne kroki oznaczają przejście od sądu o wartości decyzji uwierzenia — poprzez samą decyzję — do aktu definitywnego uznania danej prawdy. Przekonanie jest więc naturalnym i koniecznym następstwem decyzji opartej na uzasadnionych sądach wartościujących. Lonergan z dużym naciskiem podkreśla, że akt uwierzenia jest czynnością racjonalną. Jego zdaniem przemawiają za tym dwa istotne argumenty. Po pierwsze, ów akt z natury rzeczy dokonuje się w ramach dyskursu publicznego, podlega więc — przynajmniej w określonym stopniu — intersubiektywnej kontroli. Po drugie, na podstawie krytycznej analizy wiarygodności

⁹⁹ *Tamże*; LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 53; por. O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 221.

¹⁰⁰ LONERGAN, *Insight*, s. 707.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 708–709; *Metoda w teologii*, s. 53–54. Omawiając strukturę procesu dochodzenia do przekonań, odwołujemy się do tekstu *Insight*. Na kartach *Metody w teologii* Lonergan przedstawił ów proces w nieco innej wersji.

¹⁰² LONERGAN, *Insight*, s. 709.

¹⁰³ *Tamże*, s. 710. Chodzi w tym wypadku o dwa istotne warunki. Pierwszy dotyczy prawdziwości przekazywanych zdań, natomiast drugi — wierności samego przekazu.

¹⁰⁴ *Tamże*.

rozpatrywanych twierdzeń można wskazać racje, które skłaniają umysł do przyjęcia i akceptacji prawd będących przedmiotem przekonania. Sama decyzja uwierzenia nie jest sprawą dowolnego wyboru, przeciwnie, zakłada moment refleksji, dzięki której znajduje racjonalne uzasadnienie w postaci sądu wartościującego. Jest ona logiczną konsekwencją tego sądu¹⁰⁵.

2.3. Natura przekonań religijnych

Przekonania religijne, jak twierdzi Lonergan, mają tę samą strukturę co inne przekonania naszej wiedzy. W tym przypadku jednak owa struktura opiera się na specyficznej podstawie. Źródłem przekonań religijnych jest bowiem wiara ustanawiająca horyzont ujęcia i afirmacji konkretnych prawd o Bogu¹⁰⁶. W świetle wiary, pojętej jako *lumen gratiae*, poznajemy wartość przyjęcia określonych zdań, które przedstawia religia. Zakładamy przy tym, że podstawową formą ekspresji doświadczenia i sensu religijnego jest słowo. Dzięki słowu — poprzez język i jego kategorie — religia wkracza do „świata zapośredniczonego przez znaczenie”, występuje w kontekście innych znaczeń i innych wartości, i w tym kontekście dochodzi do zrozumienia samej siebie¹⁰⁷. Pozareligijny porządek semantyczny jest koniecznym horyzontem komunikacji prawd i przekonań religijnych. Najpierw jednak, zanim religia wejdzie w świat zapośredniczony przez znaczenie, jest „wyprzedzającym słowem, którym Bóg przemawia do nas, wypełniając nasze serca swą miłością”¹⁰⁸. To słowo ujawnia swój sens w bezpośrednim doświadczeniu tajemnicy. Jest ono świadectwem suwerennej woli Bożej, objawionej w kategoriach czysto osobowego daru miłości. Doświadczenie tego daru nie jest zazwyczaj uprzedmiotowione. Zachodzi ono w najgłębszych strukturach podmiotu i osoby ludzkiej. Można je określić jako „nurt podziemny”, jako „nieodparte wezwanie do [...] świętości”¹⁰⁹. Dopiero wtórnie, na odpowiednim etapie rozwoju religijnego, doświadczenie tajemnicy staje się na tyle jasne i wyraźne, by obudzić uwagę i skłonić do refleksji. „Ale wtedy, jak zwykle, człowiek potrzebuje słowa, słowa tradycji, która zgromadziła mądrość religijną, słowa braterstwa, łączącego tych, co dzielą dar miłości Bożej, słowa Ewangelii, oznajmiającego, że Bóg ukochał nas najpierw, a potem, w pełni czasów, objawił tę miłość [...]”¹¹⁰. Tym razem chodzi o „słowo zewnętrzne”, historycznie uwarunko-

¹⁰⁵ *Tamże*, s. 710, 713–718.

¹⁰⁶ LONERGAN, *Belief*, s. 96; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 122; por. O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 222. Na temat struktury przekonań religijnych zob. m.in.: WEINGARTNER (red.), *dz. cyt.*; T. MCPHERSON, *Philosophy and Religious Belief*, London 1974; W.P. ALSTON (red.), *Religious Belief and Philosophical Thought*, New York 1973; D.Z. PHILLIPS, *Faith and Philosophical Enquiry*, London 1970; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

¹⁰⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 117.

¹⁰⁸ *Tamże*.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 118. Por. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 145–146; TENŹE, *The Response of the Jesuit*, s. 172; MUELLER, *art. cyt.*, s. 245.

¹¹⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 118.

wane, zależne od ludzkich kontekstów użycia i znaczenia. Z tego słowa wywodzi się język religijny jako narzędzie ekspresji i komunikacji prawd wiary. Z drugiej strony należy pamiętać o tym, że udzielenie się Boga to nie tylko wewnątrzsobowy dar miłości, lecz także swoisty dar słowa, które Bóg sam wprowadził w świat ludzkiej ekspresji znaczenia religijnego, objawiając zamysł swej zbawczej woli. Słowo religii implikuje zatem dwa konieczne aspekty: jest uprzedmiotowieniem daru Bożej miłości i jednocześnie szczególnym, swoistym pod względem treści i znaczenia, słowem samego Boga, skierowanym do człowieka¹¹¹.

Doświadczenie religijne nie jest aktem „samotniczym” Ten sam dar dany jest wielu osobom, które w świetle wiary rozpoznają wspólną orientację życiową, podobne wartości, zbieżne kryteria i cele. W ten sposób powstaje wspólnota religijna. Jest ona nie tylko środowiskiem pierwotnej ekspresji znaczenia religijnego, lecz także naturalną przestrzenią komunikacji prawd religijnych. Tryb tej komunikacji wyznaczają akty współtworzące opisany wcześniej proces dochodzenia do przekonań. W tym wypadku są to akty przyjęcia i afirmacji konkretnych zdań, które przedstawia religia — zdań, które wyrażają treść prawd wiary i są zapisem przekonań tworzących główny nurt tradycji religijnej¹¹². Tradycja, określająca tożsamość wspólnoty, pełni ważne funkcje poznawcze, hermeneutyczne i komunikacyjne. Według Lonergana jest ona żywym, dynamicznym przekazem wiary, dostosowującym się do różnych warunków społecznych i kulturowych. Z jednej strony stanowi zasób utrwalonych prawd i przekonań religijnych, jest historycznym dziedzictwem wiary. Z drugiej strony „tworzy się” wciąż na nowo, określając normatywny układ odniesienia dla aktualnych aktów życia religijnego, które ją wzbogacają i pogłębiają¹¹³. Lonergan wyróżnia cztery zasadnicze modele ekspresji wiary, którym odpowiadają cztery typy przekonań religijnych: (1) model normatywny, obejmujący nakazy właściwego postępowania człowieka; (2) model narratywny, przedstawiający historię powstania i rozwoju wspólnoty; (3) model ascetyczno–mistyczny, opisujący drogę całkowitego zjednoczenia z Bogiem; (4) wreszcie model teoretyczny, przedstawiający doktrynalną treść tradycji religijnej oraz podstawowe zasady jej rozumienia i nauczania¹¹⁴. Na ogół wiara implikuje wszystkie wymienione formy ekspresji, chociaż nie zawsze odgrywają one równie ważną rolę. Ich złożenie może przybrać charakter wyważonej syntezy, ale może też eksponować jedną z form jako podstawę interpretacji pozostałych¹¹⁵.

Lonergan odróżnia wiarę od przekonania religijnego. Wiara jest ujęciem wartości absolutnej — osobowym doświadczeniem i afirmacją Boga oraz jednoznaczną odpowiedzią na Boże wezwanie. Natomiast istotę przekonania religijnego stanowi czynność akceptacji określonych zdań, które przedstawia religia. Oczywiście wiara

¹¹¹ *Tamże*, s. 123.

¹¹² *Tamże*.

¹¹³ *Tamże*, s. 123–124.

¹¹⁴ *Tamże*, s. 122–123.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 123.

jest podstawą przekonań religijnych, ponieważ tylko w jej świetle poznajemy wartość przyjęcia owych zdań. Z drugiej strony, mimo formalnej odrębności, przekonania religijne można utożsamiać z wiarą, z integralnie pojętym aktem wiary. Lonergan w następujący sposób wyjaśnia związek obydwu kategorii: „Odróżniliśmy wiarę od przekonania religijnego. Jest to konsekwencja naszego poglądu, że istnieje dziedzina, w której miłość wyprzedza wiedzę. Również dlatego przeprowadziliśmy to odróżnienie, że ten sposób mówienia ułatwia dialog ekumeniczny. Lecz choć sądzimy, że nasze założenia są zasadne, a cele słuszne, musimy jednak uznać istnienie starszej i bardziej autorytatywnej tradycji, w której identyfikuje się wiarę i przekonania religijne. Przyznajemy to tym chętniej, że sami nie odchodzimy od owej dawnej doktryny, lecz jedynie od dawnego sposobu mówienia. Nie odchodzimy od dawnej doktryny, uznając bowiem przekonania religijne, uznajemy to, co nazywano wiarą, a uznając wiarę, która stanowi podstawę przekonania, uznajemy to, co można nazwać *lumen gratiae* lub [...] mądrością wlaną”¹¹⁶.

3. Uwagi końcowe

W podsumowaniu przedstawionych rozważań odnotujemy trzy następujące uwagi. Po pierwsze, koncepcja Lonergana jest przede wszystkim próbą antropologicznego ugruntowania i usprawiedliwienia wiedzy religijnej. Podejmując tę próbę, autor *Insight* odwołuje się do określonych założeń filozofii transcendentalnej, w świetle których bada podmiotowe warunki możliwości i osobowo-egzystencjalny horyzont poznania religijnego. Należy przy tym pamiętać, że w transcendentalnym nastawieniu poznawczym obowiązują specyficzne kryteria obiektywności. Lonergan zgadza się z twierdzeniem mówiącym, że obiektywna prawda jest niezależna od podmiotu. Podkreśla jednak, że z drugiej strony prawda poznania ludzkiego zawsze tkwi w strukturach podmiotu¹¹⁷. Badanie, dochodzenie do zrozumienia, krytyczna refleksja, rozumowanie — wszystko to nie jest niezależne od podmiotu, od czasu i miejsca, od społecznych i historycznych warunków naszego poznania. „Owoc prawdy — czytamy w *The Subject* — musi rosnać i dojrzewać na drzewie podmiotu, zanim zostanie zerwany i umieszczony w absolutnym królestwie”¹¹⁸. Według Lonergana tylko rzetelne ujawnienie podmiotowych warunków poznania i myślenia otwiera drogę do obiektywnej wiedzy o świecie. Zrozumienie natury intelektualnych, wolitywnych i emocjonalnych działań podmiotu prowadzi do realistycznej filozofii bytu i filozofii wartości, a w konsekwencji także do realistycznej i obiektywnej wiedzy religijnej¹¹⁹.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 127–128.

¹¹⁷ LONERGAN, *The Subject*, s. 70.

¹¹⁸ *Tamże*, s. 71; por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 203.

¹¹⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 326–329; TENŻE, *The Subject*, s. 79–86; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 13–14; por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 204, 209; BRONK, *art. cyt.*, s. 150.

W sensie normatywnym obiektywność jest niczym innym, jak realizacją nieograniczonego dążenia człowieka do prawdy i dobra, dążenia do autentycznej egzystencji¹²⁰. O ile w filozofii bezpośredniego realizmu obiektywność łączono przede wszystkim z oczywistością przedmiotową, o tyle w nastawieniu transcendentálním, uwzględniającym dynamiczną naturę i podmiotowe warunki poznania ludzkiego, obiektywność jest „owocem autentycznej subiektywności”¹²¹. Nie ma to nic wspólnego z subiektywizmem. Normatywna obiektywność przeciwstawia się wszelkim próbom myślenia życzeniowego, idealistycznej projekcji, pochopnej i nieuzasadnionej interpretacji¹²². Odrzuca bezpodstawne sądy o faktach i wartościach. Kwestionuje prawomocność nierozważnych decyzji. Podstawą tej obiektywności jest samotranscendencja podmiotu i osoby, nieograniczona otwartość ducha ludzkiego na wszystko, co istnieje, na absolutną tajemnicę bytu, prawdy i dobra. W nieustannym dążeniu do samotranscendencji — realizując „transcendentalne nakazy” bycia uważnym, inteligentnym, rozumnym i odpowiedzialnym — człowiek osiąga swą autentyczność¹²³. W tym układzie, przypomnijmy, nieograniczone bycie w miłości z Bogiem, będące źródłem wiary i przekonań religijnych, jest spełnieniem ludzkiego dążenia do samotranscendencji i najwyższym stopniem ludzkiej autentyczności. Porządek tego układu gwarantuje normatywno-transcendentalną obiektywność poznania religijnego.

Druga uwaga dotyczy racjonalności poznania religijnego. Lonergan wyraźnie eksponuje osobowo-egzystencjalny wymiar religijnych aktów poznawczych, podkreśla przy tym jednak, że nie są to bynajmniej akty irracjonalne. Doświadczenie religijne, będące źródłem wiary i możliwej wiedzy o Bogu, zakłada integralnie pojętą strukturę ludzkiej świadomości, a więc także elementy rozumienia i racjonalnej refleksji. Przypomnijmy, że doświadczenie to powstaje na najwyższym, egzystencjalnym poziomie struktury duchowej, który dopełnia poziomy natury czysto poznawczej. Jest ono świadomym stanem bycia w miłości z Bogiem, prowadzi do wewnętrznej integracji umysłu i serca. W tym sensie ma charakter rozumny¹²⁴.

¹²⁰ Por. LONERGAN, *Insight*, s. 380–381; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 208.

¹²¹ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 13, 49, 51; TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 144; TENŻE, *Cognitive Structure*, s. 220–221.

¹²² Por. TENŻE, *Insight*, s. 380; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 208.

¹²³ LONERGAN, *Religious Knowledge*, s. 130–134, 144; TENŻE, *The Response of the Jesuit*, s. 165–170; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 61; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 108; por. OKO, *Struktura ducha ludzkiego*, s. 296–297.

¹²⁴ Por. LONERGAN, *Religious Experience*, s. 123–127; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 111–112, 124–127; MUELLER, *art. cyt.*, s. 236–246. Według Lonergana istotnym warunkiem racjonalności wiary jest krytyczna postawa podmiotu. Pozwala ona na pewną kontrolę zróżnicowanych form ekspresji doświadczenia religijnego, chroni przed pułapką możliwych w tej dziedzinie błędów i aberracji. Przejawia się w refleksji nad aktualnymi założeniami rozumienia zastanych tradycji religijnych. W ramach tej postawy podmiot jest gotowy do rewizji już uznanych prawd i przekonań — do reinterpretacji doktryn, hipotez i teorii, które w warunkach zmieniającego się kontekstu kulturowego utraciły swą wiarygodność. Tylko w takim nastawieniu można odkryć rzeczywisty i aktualnie ważny sens tradycji religijnych oraz za-

Objaśniając aksjologiczny horyzont wiary i przekonań religijnych, Lonergan podkreśla konstruktywną rolę czynnika emocjonalnego. Uczucia stanowią rodzaj subiektywnej odpowiedzi na wartości, nie są jednak czymś irracjonalnym. Powstają one na bazie racjonalnego i prawdziwego poznania, są reakcjami na wartości przebiegającymi zgodnie z pewną skalą preferencji, poddają się kontroli rozumu. W tym znaczeniu przysługuje im określona racjonalność¹²⁵. Same w sobie uczucia nie mogą być irracjonalne. Wszelki nieporządek sfery uczuciowej jest w gruncie rzeczy konsekwencją nieracjonalnego poznania i myślenia.

Racjonalny charakter posiada również akt decyzji współtworzący podmiotową strukturę wiary i przekonań religijnych. Zdaniem Lonergana w żadnym wypadku nie jest to akt przypadkowego bądź arbitralnego wyboru. Przeciwnie, decyzja wiary i akceptacji określonych prawd religijnych implikuje moment rozumienia i refleksji aksjologicznej, zapewniający jej rozważny, rozumny charakter. Podstawą owej decyzji jest konieczny sąd wartościujący, który prowadzi do racjonalnego przeświadczenia o wiarygodności uznawanych prawd i przekonań¹²⁶.

Za racjonalnością decyzji wiary przemawia też egzystencjalna doniosłość akceptowanych prawd religijnych. Paradygmat wiary jest niczym innym, jak wyborem perspektywy postrzegania i rozumienia świata określonej przez osobowy stosunek do rzeczywistości transcendentnej. W ramach tej perspektywy — w ramach zaangażowanej postawy teistycznej — nadajemy specyficzny sens poszczególnym zdaniom naszej egzystencji. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju perspektywa zawiera element refleksji i racjonalnej oceny. Związany z nią moment decyzyjny prowadzi do odkrycia pewnych idei religijnych, ujawniając ich egzystencjalną wartość i znaczenie. W tym ujęciu decyzję wiary można uznać za względnie racjonalną, ponieważ bierze się w niej pod uwagę określone następstwa, a więc na przykład to, że wiara wprowadza w świat pozytywnych wartości moralnych i kulturowych, wzbogaca duchowy horyzont człowieka, stymuluje wewnętrzny rozwój osoby, wzmacnia postawę zaufania do rzeczywistości, wskazuje ostateczny sens życia, wyzwala z ograniczeń, uwalnia od iluzji, absurdu i nonsensu¹²⁷. Jednym słowem, decyzja wiary pełni funkcję heurystycznej zasady racjonalnego bycia, samorozumienia i działania człowieka.

Trzecia z uwag końcowych dotyczy teologicznego kontekstu rozważań Lonergana. Analiza religijnych aktów poznawczych, którą odnajdujemy w tekstach tego

gwarantować racjonalność i autentyczność poznania religijnego (por. *Metoda w teologii*, s. 115–116; *Religious Experience*, s. 119–122; „*Existenz*” and „*Aggiornamento*”, s. 222–231).

¹²⁵ Por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 39–42; OKO, *Struktura ducha ludzkiego*, s. 291.

¹²⁶ LONERGAN, *Insight*, s. 707–710, 718; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 53–54, 120–127.

¹²⁷ Por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110, 120–122; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 145–148; TENŻE, *The Future of Christianity*, s. 154–163. Na temat „pragmatyczno-egzystencjalnej” racjonalności wiary i przekonań religijnych zob. m.in.: J. ŻYCIŃSKI, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985, s. 207–224; K. WUCHTERL, *Philosophie und Religion*, Stuttgart 1982, s. 156–164; F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, s. 224–251.

autora, jest niewątpliwie — i z pewnością przede wszystkim — przykładem wnikliwej refleksji filozoficznej. Korzystając z pojęć i metod badawczych filozofii transcendentalnej, Lonergan wyjaśnia naturę i elementarne struktury doświadczenia religijnego, wiary i przekonań religijnych. Jego dociekania mają charakter wielowątkowy, trudno jednak nie zauważyć, że głównym ich nurtem jest wysiłek rekonstrukcji koniecznych warunków odniesienia człowieka do rzeczywistości transcendentnej, a najbardziej widocznym rezultatem — swoista teoria antropologicznych podstaw poznania religijnego. Ryzykując pewne uproszczenie można powiedzieć, że filozofia religii, którą Lonergan uprawia, to przede wszystkim próba antropologicznego usprawiedliwienia wiary rozumianej jako transcendentalna relacja podmiotu i osoby ludzkiej do Boga¹²⁸. Otóż w tym ujęciu analiza filozoficzna staje się „naturalnym” elementem teologii, a dokładniej biorąc — jej „teorii fundamentalnej”, zajmującej się badaniem warunków obiektywnej wiedzy o Bogu, poszukującej racjonalnych kryteriów wiarygodności objawienia i akceptowanych przekonań religijnych, ustalającej kluczowe zasady poznania i dyskursu teologicznego. Zdaniem Lonergana pewien typ filozofii transcendentalnej w sposób wręcz nieuchronny ujawnia poziom ontologicznych podstaw teologii, ukazuje bowiem i potwierdza fakt zasadniczej otwartości człowieka na rzeczywistość transcendentnej tajemnicy, w tym także na dar prawdy objawionej, która wymaga stosownej interpretacji i wyjaśnienia. Jednocześnie tego rodzaju filozofia współtworzy lub raczej potwierdza istotny wymiar metody poznania teologicznego, formułując postulat analizy podmiotowych założeń rozumienia prawd i wypowiedzi wiary¹²⁹. Wypada zatem stwierdzić, że perspektywa teoretyczna, w której Lonergan rozważa naturę głównych kategorii poznania religijnego, posiada dwa — w istocie komplementarne — aspekty. Z jednej strony jest to perspektywa autonomicznej filozofii religii, bazującej na odpowiednich założeniach teoriopoznawczych i antropologicznych, z drugiej natomiast strony jest to perspektywa zamierzonej i przemyślanej syntezy filozoficzno-teologicznej¹³⁰. W tej konfiguracji filozofia jawi się jako „dyskurs otwarty” — wyjaśniając transcendentalną strukturę poznania ludzkiego i konieczne odniesienie człowieka do absolutnej tajemnicy bytu, prawdy i dobra, ukazuje ona horyzont możliwej teologii, współokreśla ontologiczny i metodyczny fundament tej dyscypliny¹³¹.

¹²⁸ Por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 247.

¹²⁹ LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 147–148; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 32–35.

¹³⁰ Por. TENŻE, *Philosophy and Theology*, s. 203–208; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 326–332; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 34–35, 45–59; D.B. BURRELL, *Lonergan and Philosophy of Religion*, „Method: Journal of Lonergan Studies” 4 (1986), s. 1–5.

¹³¹ LONERGAN, *Insight*, s. 731–748; por. M.D. MORELLI, *The Usefulness of Philosophy*, „Method: Journal of Lonergan Studies” 1 (1983), s. 82–87; TRACY, *art. cyt.*, s. 197–205, 214–222; TENŻE, *Method as Foundation for Theology: Bernard Lonergan's Option*, JR 50 (1970), nr 3, s. 292–318; G. DOBRO-CZYŃSKI, *Einsicht und Bekehrung. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*, Frankfurt a.M. 1992, s. 283–352.

Religious Cognition According to Bernard Lonergan

Summary

The article is an attempt to present and explain basic categories of religious cognition — by Bernard Lonergan. The whole of the article is divided into three fundamental parts. The first one is concerned with the issue of religious experience. It discusses, among other things, the problem of transcendental bases of that experience, its structure and existential meaning. According to Lonergan religious experience "grows out" of the integrally grasped structure of human spirit, and its anthropological basis consists in self-transcendence of a subject and of a person. In the order of that self-transcendence a man opens himself to unrestricted horizons of the truth and good. Religious experience should be comprehended as a dynamic state of unrestricted being in love with God. Religious love, assuming a prior gift of God's grace, is the fulfilment of human aspiration to self-transcendence and the highest degree of human authenticity.

The second part of the article is devoted to the issue of faith and religious beliefs. According to Lonergan religious experience constitutes the source of possible knowledge of God. It is the knowledge "born of religious love". We acquire this by recognition of specific values. Knowledge of this type forms the horizon of faith. In Lonergan's theory faith is first and foremost a grasp of a transcendent value — it is the act of fundamental and unconditional affirmation of God conceived in categories of the highest truth and absolute good. The faith understood in such a way establishes a proper hierarchy of all remaining values.

Among the values revealed by a fundamental decision of faith there is also a value of acceptance of certain judgements presented by religion. In this way faith constitutes a basis for religious beliefs. It is a process of several stages to form beliefs. It consists of acts of understanding, critical reflection, rational assessment and decision. The acts of believing are the last stage of that process. The collection of accepted religious beliefs creates the religious tradition of a given community.

The third part of the article includes final remarks. They concern some problems related to the objectivity and rationality of religious cognition in Lonergan's theory as well as the theological context of that theory.