

KS. JAN CICHÓN

BERNARDA LONERGANA ROZUMIENIE TEOLOGII I JEJ STRUKTURY POZNAWCZEJ

1. Pojęcie teologii – 2. Religia – refleksja nad religią – teologia – 3. Nowa teoria podstaw teologii – 4. Metoda w teologii – 5. Próba oceny metateologicznych propozycji Lonergana

1. Pojęcie teologii

Według Lonergana teologia to nauka o religii (jedna z wielu nauk zajmujących się religią) i przede wszystkim w tej perspektywie należy ją postrzegać. W każdej możliwej postaci — zachowując przy tym zasadniczą odrębność w stosunku do innych dyscyplin tej dziedziny — jest ona typem refleksji dotyczącej „sfery znaczenia religijnego i wartości religijnych”, o ile przyjmuje się, że religia uobecnia „świat zapośredniczony przez ostateczne znaczenie i ugruntowany przez ostateczną wartość”¹. Teologia bada konkretne struktury znaczenia religijnego i wartości religijnych. Dokładniej biorąc, dąży ona do tego, by opisać i wyjaśnić obiektywną rzeczywistość, ukrytą za zasłoną symbolicznych form ekspresji wspomnianego znaczenia i wspomnianych wartości, oraz by ukazać związek znaczeń i wartości religijnych z człowiekiem, z jego życiem, myślą i działaniem, więc także z kulturą danego miejsca i czasu². Kultura stanowi nieuchronny kontekst wszelkich znaczeń i wartości religijnych. Znaczenia i wartości religijne ujawniają się i funkcjonują w intelektualno-aksjologicznej przestrzeni danej kultury, są interpretowane i przekazywane przy pomocy ukształtowanych w niej kategorii semantycznych. W takiej konfiguracji teologia po prostu pośredniczy między religią a kulturą — „między pewnym środowiskiem kulturowym a ważnością i rolą, jaką w tym środowisku spełnia religia”³

¹ Por. B. LONERGAN, *Theology in its New Context*, w: W. RYAN, B. TYRRELL (red.), *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1974, s. 67; TENŻE, *Lectures on Religious Studies and Theology. Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods*, w: F.E. CROWE (red.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1985, s. 161; TENŻE, *Metoda w teologii*, tł. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 141–143.

² TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161–162.

³ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 9; por. TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, London 1973, s. 15, 22, 33; TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 58, 62; TENŻE, *Belief: Today's Issue*, w: *A Second Collection*, s. 97–99.

Lonergan odróżnia dwa „typy” kultury: klasyczny i empiryczny. „Klasyczne ujęcie kultury było normatywne: przynajmniej *de iure* istniała tylko jedna kultura, powszechna i trwała (...)”⁴ Rozumiano ją jako system niezmiennych, ponadczasowych prawd i uniwersalnie ważnych zasad, które obowiązywały wszystkich, bez względu na okoliczności i uwarunkowania. Zupełnie odmienny charakter ma ujęcie empiryczne (dominujące w epoce współczesnej). W tym przypadku kultura jest historycznie (i geograficznie) uwarunkowanym „zbiorem znaczeń i wartości kształtujących sposób życia”⁵ Należy ją postrzegać jako „produkt człowieka”, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Wymiar empiryczny oznacza, że znaczenia, wartości i normy kulturowe wywodzą się z konkretnych struktur życia społecznego, że są one wielorako zróżnicowane i oczywiście zmienne. W związku z powyższym mamy do czynienia z faktem pluralizmu kulturowego i tym samym z postulatem egzystencjalnej i poznawczo-metodologicznej akceptacji wielości norm i wzorców kulturowych. Integralną częścią kultury klasycznej był klasyczny model poznania naukowego i filozoficznego. Tak pojęta nauka oznaczała prawdziwe i pewne poznanie uniwersalnych struktur i koniecznych przyczyn rzeczy. Te same kryteria epistemologiczne obowiązywały w filozofii, która miała być czysto teoretycznym i ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego, co istnieje. Filozofią podstawową, czyli „pierwszą”, była metafizyka. Na niej budowano pozostałe dyscypliny⁶. Natomiast w empirycznym ujęciu kultury poznanie naukowe jest zawsze uwarunkowanym, rozwijającym się i wciąż otwartym procesem zbliżania się do prawdy⁷ Wiedza naukowa ma charakter hipotetyczny i tymczasowy. Inny jest również wzorzec filozofii. W empirycznym modelu kultury filozofia zaczyna od analizy poznania ludzkiego i od refleksji nad intencjonalnością człowieka jako podmiotu i osoby⁸. Dopiero później, na bazie odpowiedniej teorii poznania i ducha ludzkiego, konstytuują się pozostałe dyscypliny: metafizyka, antropologia, etyka oraz filozofia Boga i religii. Jakie to ma znaczenie dla teologii? Otóż — jak twierdzi Lonergan — w ramach klasycznego ujęcia kultury teologia była uważana za „trwałą zdobycz”, za teoretyczny, powszechnie ważny i ponadczasowy system wiedzy o Bogu, a rozważania metateologiczne sprowadzały się do dyskusji nad jej naturą. Natomiast w ujęciu empirycznym teologia jest traktowana jako „rozwijający się proces rozumienia doktryn i przekonań religijnych”, a na pierwszy plan refleksji metateologicznej wysuwa się kwestia jej metody⁹ A po-

⁴ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 9.

⁵ *Tamże*; por. B. LONERGAN, *Revolution in Catholic Theology*, w: *A Second Collection*, s. 232–233; TENŻE, *The Absence of God in Modern Culture*, w: *tamże*, s. 101–103.

⁶ Por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 306–307; TENŻE, *Revolution in Catholic Theology*, s. 234–235.

⁷ Por. TENŻE, *The Absence of God in Modern Culture*, s. 104–107

⁸ Por. TENŻE, *Revolution in Catholic Theology*, s. 235–236; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 7–8.

⁹ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 9; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 146–147; TENŻE, *Philosophy and Theology*, w: *A Second Collection*, s. 201–203.

nieważ teologia pośredniczy między religią a kulturą, pytanie o jej metodę jest pytaniem o warunki możliwości, o założenia i o porządek owej mediacji.

Zdaniem Lonergana moment odniesienia do kultury określa ważny horyzont interpretacji doktryn i przekonań religijnych. Co więcej, z wielu wypowiedzi autora *Method in Theology* wynika, że pośredniczenie między religią a światem wartości i norm kulturowych należy do istoty teologii jako takiej¹⁰. Mamy więc tutaj do czynienia z „religiologicznym” i zarazem „funkcjonalno-kontekstualnym” podejściem do teologii. Wypada zauważyć, że jest to dzisiaj podejście dość rozpowszechnione. Zwolennikami podobnej (choć różnie opisywanej) opcji są m.in.: G. LINDBECK, H. WALDENFELS, J.B. METZ, D. TRACY, C. GEFFRÉ, H. KÜNG i W. PANNENBERG¹¹.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że ów religiologiczno-kontekstualny model teologii odbiega od klasycznego sposobu rozumienia i definiowania tej dyscypliny. W tradycyjnej (pośredniowiecznej) myśli chrześcijańskiej (i jej metateologii) obowiązywała definicja św. Tomasza: *theologia est scientia de Deo et de aliis quae ad Deum ordinantur* (STh I, q. 1, a. 7), której definiens często przedstawiano w postaci formuły *scientia de Deo et de rebus divinis*¹². W świetle tej definicji teologia była rozumiana bądź jako „nauka o Bogu” (o poznaniu Boga), bądź jako „nauka o objawieniu nadprzyrodzonym”, bądź jako „nauka wiary” (nauka o absolutnych prawdach doktryny chrześcijańskiej). Było to — we wszystkich trzech aspektach — ujęcie teologii w kategoriach jej przedmiotu. Sprawiało ono wrażenie, że przedmiot ten występuje tak, jak każdy inny, zobiektywizowany stan rzeczy, że jest on dany wprost i bezpośrednio, zawsze tak samo, niezależnie od struktur podmiotu i osoby ludzkiej, bez względu na warunki doświadczenia religijnego i zmieniający się kontekst sytuacji poznawczej¹³. Wystarczy w tym miejscu powiedzieć, że w przeciwieństwie do takiego podejścia, w opcji religiologiczno-kontekstualnej, w której teologia zaczyna się od gromadzenia danych religijnych i zakłada określony rodzaj doświadczenia religijnego, uwzględnia się zarówno podmiotowy horyzont, jak i zewnętrzny kontekst sytuacji poznawczej¹⁴.

Pośrednicząc między religią a kulturą, teologia sama wpisuje się w szerszy kontekst kulturowy, w tym także w system obowiązujących w danym czasie norm i war-

¹⁰ TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 58–63; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 22; por. T.P. FALLON, PH.B. RILEY (red.), *Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, New York 1987.

¹¹ Por. G.A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994, s. 36–51, 55–72; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1988², s. 21–90; D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993; H. KÜNG, D. TRACY (red.), *Das neue Paradigma von Theologie*, Zürich 1986.

¹² Por. K. RAHNER, *Theologie*, SM IV, s. 861; J.B. METZ, *Theologie*, LThK² X, s. 67.

¹³ Por. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, s. 13, 50.

¹⁴ Por. *tamże*, s. 14, 50–59; B. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, w: *A Second Collection*, s. 138, 144–148.

tości intelektualnych, które kształtują bądź przynajmniej dookreślają sposób jej refleksji. Historia myśli chrześcijańskiej dostarcza licznych przykładów tego typu zależności. Lonergan omawia bliżej sytuację „współczesnej” teologii, mając na uwadze okres przemian związanych z ruchem tzw. „odnowy soborowej”. W tekstach poświęconych tej sprawie stara się on pokazać najważniejsze kierunki pożądanej transformacji myślenia teologicznego. Prezentację tych kierunków należy poprzedzić krótką charakterystyką terminu *a quo*, a więc paradygmatu, od którego teologia posoborowa zdecydowanie odchodzi. Określając ów paradygmat, Lonergan najczęściej używa nazwy „teologia klasycystyczna”. Ten typ teologii ukształtował się pod koniec XVII w. i niewątpliwie był związany z dwoma faktami kulturowymi tamtej epoki: z powstaniem nowożytnych, w pełni niezależnych nauk szczegółowych i z coraz bardziej widocznym nurtem oświeceniowej krytyki religii¹⁵. W pewnym sensie odpowiedzią na obydwie te wydarzenia była „nowa teologia dogmatyczna”. Nie chodziło przy tym o projekt zmian dotyczących wyłącznie sugerowanej poddyscypliny, lecz o program badawczy w odniesieniu do całej teologii. Podejście dogmatyczne przedstawiano w opozycji do podejścia scholastycznego. W XVII w. miejsce scholastycznej metody typu *quaestio*, nastawionej na myślenie problemowe — na twórcze poszukiwanie nowych rozwiązań, w tym także na możliwość otwartej dyskusji i krytyki, zajęło postępowanie ograniczone do systematyzacji i autorytatywnego nauczania odgórnie ustalonych i powszechnie ważnych prawd religijnych (*the pedagogy of the thesis*)¹⁶. Sprawa rozumiejącej analizy wypowiedzi wiary, zwłaszcza w perspektywie poszukiwania nowych możliwości interpretacyjnych, została wyraźnie zepchnięta na plan dalszy lub w ogóle była pomijana. Na czoło wysunął się wymóg pewności i koherencji prawd religijnych¹⁷. Teologia formułowała swoje tezy odwołując się do urzędowych wypowiedzi Kościoła, po czym uzasadniała prawdziwość i ważność owych tez przy pomocy argumentów z Pisma św., z literatury patrystycznej i z opinii klasyków myśli chrześcijańskiej. Była to, jak pisze Lonergan, teologia typu „dedukcyjnego”, przynajmniej w tym znaczeniu, że główne jej tezy starano się przedstawić w formie konkluzji uzyskanych w porządku poprawnie przeprowadzonych wnioskowań¹⁸. W każdym razie „dogmatyczny” i „dedukcyjny” styl refleksji sprzyjał prezentacji ponadczasowych i powszechnie ważnych prawd doktryny chrześcijańskiej, tworząc podstawy teologii „klasycystycz-

¹⁵ TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 55–57.

¹⁶ *Tamże*, s. 57.

¹⁷ W XIII w., w wyniku recepcji arystotelesowskiej teorii nauki, teologia przybrała postać logicznego systemu wiedzy. Wielcy mistrzowie myśli scholastycznej umiejętnie łączyli „paradygmat logiczny” z metodą typu *quaestio*. Ale już u schyłku epoki średniowiecznej okazało się, że logiczne kryteria jasności pojęć, koherencji myśli i wypowiedzi oraz ścisłości rozumowania zdominowały dyskurs teologiczny. W teologii klasycystycznej ta tendencja uzyskała normatywne znaczenie; por. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, s. 197–198.

¹⁸ TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 58–59.

nej”: niezależnej od kulturowych uwarunkowań miejsca i czasu, więc tym samym trwalej, niezmiennej i uniwersalnej, istniejącej „obok” współczesnej rzeczywistości świata i człowieka¹⁹ Ten typ teologii przetrwał do połowy XX w. Dopiero pod wpływem nauki Soboru Watykańskiego II teologia ostatecznie odrzuciła paradygmat klasycystyczny i nawiązała twórczy dialog z myślą współczesną. Z metodologicznego punktu widzenia w ramach tego dialogu ważne były (i w pewnym sensie nadal są) trzy aspekty bądź, sugerowane już wcześniej, kierunki pożądanych zmian.

Po pierwsze, teologia zrezygnowała z czysto dedukcyjnego sposobu tworzenia wiedzy i stała się nauką bardziej „empiryczną”. W modelu dedukcyjnym przesłankami stosownych wnioskowań były oczywiście zdania pochodzące z Pisma św. lub z tekstów późniejszej tradycji wiary. Tymczasem w podejściu empirycznym Pismo św. i tradycja nie są już zbiorem przesłanek, lecz źródłem „danych”, które — po właściwym ich ustaleniu — należy zinterpretować i wyjaśnić²⁰. Przejście od przesłanek do konkluzji teologicznych miało charakter operacji względnie prostej i dokładnie określonej, a otrzymywane tą drogą tezy odznaczały się logiczną pewnością. Natomiast w teologii typu empirycznego, odchodzącej od czysto logicznej, demonstratywnej formy tworzenia wiedzy²¹, interpretacja danych religijnych to długi, żmudny i bardzo złożony proces badawczy, często prowadzący do twierdzeń jedynie prawdopodobnych. Wśród czynności implikowanych w tego rodzaju teologii na czoło wysuwają się takie, jak: gromadzenie informacji, opis, formułowanie pytań i hipotez rozumiejących, weryfikacja, poszukiwanie nowych możliwości interpretacyjnych²².

Po drugie, w odnowionej teologii chrześcijańskiej następuje wyraźna zmiana stosunku do historii. Teologia klasycystyczna, preferująca myślenie w kategoriach niezmienności i powszechności, ignorowała moment ewolucji i rozwoju doktryn i teorii religijnych. W nastawieniu dogmatycznym obowiązywała koncepcja prawdy ponadczasowej i uniwersalnej, rozumianej według zasady *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*²³ Normatywny charakter tej zasady, zrozumiały w odniesieniu do treści prawd wiary, łączono także z formą ich ekspresji. Był to, zdaniem Lonergana, oczywisty błąd. Dlatego w teologii współczesnej, korzystającej z osiągnięć

¹⁹ W tym ujęciu — „zajmując pozycję między retoryką a nauką opisywaną w *Analytica posteriora* Arystotelesa” — teologia nie dostrzegała bądź nie uświadamiała sobie w pełni zewnętrznych uwarunkowań swego poznania, nie zdawała też sobie sprawy z tego, że inteligibilność wiary jest zapośredniczona przez rozwijający się proces ludzkiego rozumienia; por. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, s. 197–198.

²⁰ TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 58.

²¹ Nie ma tu oczywiście mowy o całkowitej rezygnacji z metody dedukcyjnej. Chodzi tylko o to, że teologia, podobnie jak inne nauki, tylko w niektórych swych partiach może przybrać postać systemu dedukcyjnego.

²² Por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 58–59; TENŻE, *Theology and Understanding*, w: F.E. CROWE, R.M. DORAN (red.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. IV, Toronto 1988, s. 124–127; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 336–339.

²³ Por. TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 59.

metodologii nauk humanistycznych, zwłaszcza z dorobku najnowszej teorii interpretacji, uznaje się ewolucyjny charakter doktryn religijnych i podkreśla się świadomość historycznych uwarunkowań poznania i myślenia religijnego²⁴. W podejściu empirycznym sprawą zasadniczą jest wyjaśnienie danych religijnych. Nie jest ono możliwe inaczej, jak tylko przy zachowaniu odpowiedniej perspektywy historycznej. Już bowiem same teksty źródłowe, dostarczające owych danych, są tworamii historycznymi, wymagają więc, by w ich badaniu stosowano właściwe dla poznania historycznego metody i procedury. Jest to konieczny warunek poprawnej heurystyki teologicznej. Ale, jak wiadomo, perspektywa historyczna obowiązuje także na etapie dalszej interpretacji, to znaczy na poziomie systematycznej hermeneutyki prawd i wypowiedzi wiary. W tym wypadku uwzględnia się nie tylko pierwotny kontekst idei, doktryn i przekonań religijnych, lecz także złożony proces ich ewolucji i rozwoju oraz — co szczególnie istotne — aktualne warunki ich rozumienia²⁵. Przedmiotowy horyzont interpretacji teologicznej ustanawia historyczna tradycja wiary. Swym „zasięgiem” obejmuje ona „moment” źródłowej ekspresji znaczenia religijnego oraz wspomniany już, dynamiczny proces rozwoju świadomości religijnej. Ale nie mniej ważny jest tutaj dzisiejszy horyzont hermeneutyczny. Tworzące go elementy, zwłaszcza aktualny stan wiedzy człowieka i jego sytuacja egzystencjalna, mają istotny wpływ na charakter formułowanych pytań religijnych i tym samym określają warunki i założenia interpretacji teologicznej. Dzięki temu teologia może pośredniczyć między historyczną tradycją wiary chrześcijańskiej a człowiekiem żyjącym dzisiaj. Należy przy tym podkreślić, że towarzysząca wszelkim aktom rozumienia wiary „świadomość historyczna” nie ma nic wspólnego z relatywizmem. Prawda poznania teologicznego ma mocne oparcie w rzeczywistej tradycji wiary:

²⁴ W metodologii nauk humanistycznych od samego początku akcentowano dynamiczny charakter badanej rzeczywistości i równie dynamiczny, rozwijający się sposób jej rozumienia. Taka sytuacja już w XIX w. była wyzwaniem dla teologii. Według Lonergana odpowiedziami na to wyzwanie mogły być, i faktycznie były, trzy stanowiska. Dwa pierwsze, zachowawcze, to „archaizm” i „anachronizm”, trzecie — będące rodzajem opcji alternatywnej — można nazwać „paradygmatem rozwoju” bądź „modelem struktury kontekstualnej”. Archaizm nie dostrzega historycznej zmienności idei, zjawisk i zdarzeń. Na gruncie teologii chrześcijańskiej zwolennicy takiej postawy utrzymują, że orędzie Ewangelii powinno być ujmowane i głoszone w taki sam sposób, w jaki było rozumiane i przepowiadane w czasach (i miejscach) biblijnych. Wobec tego nieuzasadnione są te pytania teologiczne, które pochodzą z pozabiblijnego kontekstu idei, norm i wartości. Natomiast anachronizm uznaje zasadność tego typu pytań, ale zapewnia, że wyczerpujące odpowiedzi na nie są już zawarte — wyraźnie bądź *implicite* — w tekstach biblijnych. Rozwiązaniem alternatywnym jest wspomniany paradygmat rozwoju. Do jego istoty należy to, że teolog uznaje fakt ewolucji zarówno samych doktryn religijnych, jak i sposobów ich interpretacji i w związku z tym bardzo poważnie traktuje historyczny i kulturowy kontekst własnej refleksji. W każdym razie paradygmat rozwoju jest ujęciem, w którym teologia wykracza poza czysto logiczny (dedukcyjny) system wiedzy i w całej pełni uświadamia sobie kontekstualny charakter swej struktury poznawczej. Właśnie w tej perspektywie należy widzieć projekt teologii autentycznie pośredniczącej między religią a kulturą; por. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, s. 198–202.

²⁵ *Tamże*, s. 202–208; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 182–193, 205–229, 336–341.

w warunkach odpowiedniej kontroli działań poznawczych jest ona zawsze obiektywną prawdą tej tradycji, a nie rezultatem dowolnej projekcji współczesnych badaczy²⁶.

Trzeci kierunek zmian dotyczy języka. W nastawieniu empiryczno-historycznym teologii potrzebny jest nowy system pojęciowy, odpowiadający nowemu porządkowi jej poszukiwań i refleksji. Tradycyjny typ dyskursu, oparty na kategoriach filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, okazał się nieadekwatny w stosunku do badań związanych z heurystyką źródeł religijnych, w stosunku do historycznej hermeneutyki prawd i wypowiedzi wiary, wreszcie w stosunku do współczesnej koncepcji człowieka: podmiotu wiary i myślenia religijnego. Początkiem zmian i rzeczywistej odnowy w tym zakresie był postulat powrotu do biblijnych form ekspresji, to znaczy do kategorii umożliwiających historiozbowczy dyskurs o Bogu oraz opis osobowego i egzystencjalnego doświadczenia wiary. Teologia posoborowa skutecznie realizuje ten postulat, a dążąc do uracjonalnienia swego języka korzysta z pojęć współczesnych kierunków filozoficznych, takich jak: fenomenologia, filozofia transcendentna, hermeneutyka, filozofia dialogu czy filozofia egzystencji²⁷

Na szczególną uwagę zasługuje to, że samą konieczność zmian w języku religijnym i teologicznym Lonergan łączy z nowym spojrzeniem na człowieka. Jeżeli istotą religii jest relacja człowieka do Boga, to odpowiednia wizja bytu ludzkiego oraz związany z nią język refleksji o człowieku mają tutaj kluczowe znaczenie. Teologia klasycystyczna używała pojęć i kategorii prowadzących do nadmiernej standaryzacji rzeczywistości ludzkiej, ignorując bycie człowieka w świecie i historyczność jego istnienia²⁸. Opis relacji religijnej był w tej teologii dostosowany do modelu niezmiennej natury ludzkiej, w związku z czym nie brano w nim pod uwagę uwarunkowań egzystencjalnych i osobowych. Niezmienny — niezależny od założeń antropologicznych i od kontekstu kulturowego — był również system pojęciowy, służący komunikacji prawd i przekonań religijnych. W gruncie rzeczy teologia klasycystyczna była zainteresowana bardziej promocją uniwersalnego systemu pojęciowego niż mediacją między konkretnym środowiskiem kulturowym i społecznym a światem znaczeń i wartości chrześcijańskich²⁹. Teologia współczesna zupełnie inaczej postrzega i opisuje strukturę relacji religijnej, inaczej też pojmuje swoją funkcję w odniesieniu do człowieka i do kultury. Przede wszystkim podkreśla się dzisiaj podmiotowy, osobowo-egzystencjalny wymiar postawy religijnej, zwłaszcza zaś takie jej elementy, jak: otwartość umysłu i serca, wewnętrzny dynamizm, zaangażowanie, związek z konkretnymi sytuacjami ludzkiego życia i działania, wolność

²⁶ Por. TENŹE, *Philosophy and Theology*, s. 207–208.

²⁷ TENŹE, *Theology in its New Context*, s. 60.

²⁸ Por. tamże, s. 61; B. LONERGAN, *The Subject*, w: *A Second Collection*, s. 69–79; TENŹE, *The Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness*, w: tamże, s. 3–6.

²⁹ Por. TENŹE, *Revolution in Catholic Theology*, s. 233–234.

wyboru i decyzji, odpowiedzialność³⁰. Rzuca to na rozumienie podstawowych kategorii teologicznych, na przykład na pojęcie objawienia. W podejściu podmiotowym objawienie „odzyskuje” swój właściwy charakter: jako wydarzenie niosące określone wartości i znaczenia, jest ono skierowane do człowieka jako osoby i tylko w ramach takiej relacji powinno być postrzegane. Co więcej, właśnie w takiej perspektywie można je przedstawić jako dynamiczne, aktywne wejście Boga w ontologiczny horyzont samookreślenia i samorealizacji człowieka, podmiotu i osoby ludzkiej³¹. Wobec tego zadaniem teologii (i teologa) jest nie tylko wyjaśnić treść prawd objawionych, lecz także pokazać ich związek z egzystencją i prawdą samego człowieka. Aby skutecznie wypełnić to zadanie, teolog musi rozpoznać historyczny i kulturowy kontekst swojej misji.

2. Religia — refleksja nad religią — teologia

Przypomnijmy: według Lonergana teologia to refleksja nad religią, refleksja, w ramach której bada się odniesienie symbolicznych form znaczenia religijnego, występujących w tej lub innej religii, do rzeczywistości. Bezpośrednim celem refleksji teologicznej jest rekonstrukcja obiektywnej prawdy i normatywnego sensu doktryn i przekonań religijnych oraz poprawna i skuteczna komunikacja odkrytej prawdy i ustalonego sensu w konkretnym środowisku kulturowym. Jednocześnie teologia ma wskazać właściwe miejsce i rolę religii w życiu człowieka, czyli potwierdzi antropologiczną (egzystencjalną i społeczną) wartość przekonań religijnych. Zdaniem Lonergana tak pojęta teologia jest integralną częścią religii i świadomości religijnej. Należy wobec tego zapytać o to, w jaki sposób religia generuje poznanie i myślenie teologiczne.

Odpowiedź na powyższe pytanie zależy od sposobu rozumienia religii jako takiej. Lonergan nie przedstawia ścisłej i powszechnie ważnej definicji religii. Z jego wypowiedzi na ten temat wynika, że zdaje on sobie sprawę z trudności związanych z takim przedsięwzięciem. Dlatego zamiast poszukiwania adekwatnej i uniwersalnej definicji, autor ten proponuje rodzaj deskryptywnej analizy empirycznych zjawisk religijnych — zwłaszcza konkretnych form życia religijnego — twierdząc, że tylko tą drogą można dojść do przybliżonej, ogólnej odpowiedzi na pytanie, czym jest religia. W jego rozumieniu życie religijne to świadome istnienie w świecie pewnych znaków i symboli, które w ten sposób oddziałują na człowieka, że zmuszają go do zajęcia określonej postawy, że wymagają zaangażowania i w pełni osobowej od-

³⁰ Por. TENŻE, *Openness and Religious Experience*, w: *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. IV, s. 185–187; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 106–128; TENŻE, *Lectures on Religious Studies and Theology. First Lecture: Religious Experience*, w: *Third Collection*, s. 113–128; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 8–14, 50–59.

³¹ TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 61–62.

powiedzi, wreszcie, że odsłaniają przed nim horyzont rzeczywistości nieskończonej³². Sama religia to przede wszystkim dynamiczne, osobowe odniesienie człowieka do Boga, który jest najwyższą wartością oraz źródłem absolutnej prawdy i ostatecznego sensu³³. Według Lonergana odniesienie to implikuje pewne czynniki pośredniczące. Przede wszystkim zakłada ono moment samodoświadczenia i samorefleksji podmiotu i osoby ludzkiej oraz moment skierowania do drugiego człowieka. Tylko w porządku tej podwójnej relacji: do własnej struktury duchowej i do innych — człowiek może odkryć nieskończony horyzont swego poznania i swojej wolności i tym samym horyzont absolutnej prawdy, najwyższego dobra i ostatecznego sensu³⁴. W każdym razie obydwie te czynniki współkonstytuują religijny wymiar człowieka i sprawiają, że egzystencja religijna jest autentyczną formą ludzkiego istnienia. Zajmując się religią od strony człowieka i rozważając to, czym ona jest, Lonergan koncentruje uwagę na trzech podstawowych strukturach życia religijnego, jakimi są: doświadczenie religijne, wiara religijna i przekonania religijne. Stara się przy tym pokazać, że struktury te mają swój wymiar poznawczy i są otwarte na horyzont odpowiedniej refleksji, w tym także na horyzont dociekań teologicznych.

Swój namysł nad religią Lonergan zaczyna od pytania o antropologiczny fundament życia religijnego. Uważa on, że odkrycie tego fundamentu jest możliwe tylko w ramach analizy intencjonalnej świadomości człowieka. Punktem wyjścia tego rodzaju analizy jest fenomenologiczny opis konkretnych czynności podmiotu: najpierw czynności natury czysto poznawczej, a następnie określonych form i aktów życia osobowego. W toku dalszej interpretacji dochodzi się do pewnych ustaleń dotyczących koniecznej struktury ducha ludzkiego. Według Lonergana w człowieku można wyróżnić cztery zasadnicze „poziomy” intencjonalnej świadomości: (1) poziom empirycznego odniesienia do rzeczy — na którym „doznajemy wrażeń, spostrzegamy, wyobrażamy sobie (...)”; (2) poziom aktywności intelektualnej — na którym „dochodzimy do zrozumienia”; (3) poziom racjonalności — na którym dokonujemy refleksji i dochodzimy do prawdziwej i obiektywnej wiedzy o faktach oraz (4) poziom odpowiedzialności — na którym rozważamy warunki i motywy naszych decyzji³⁵. Autor *Method in Theology* zwraca uwagę na moment wewnętrznej integracji owych poziomów. Podkreśla przy tym, że integracja ta oznacza również ściśle powiązanie intencjonalności czysto poznawczej (poziomy 1–3) i osobowo-egzystencjalnej (poziom 4)³⁶

³² Por. TENŹE, *Religious Experience*, s. 119–122; TENŹE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161; TENŹE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, w: *A Third Collection*, s. 216.

³³ TENŹE, *Theology in its New Context*, s. 60.

³⁴ Tamże; por. LONERGAN, *Religious Experience*, s. 119–127.

³⁵ TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 19. Modelem tak określonej struktury świadomości jest następujący schemat: doświadczenie – rozumienie – sądzenie – rozważania „praktyczne” (*experience – understanding – judgement – deliberation*).

³⁶ Tamże, s. 19–20, 124–126; por. LONERGAN, *The Subject*, s. 79–86; D. OKO, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, *ACr* 29 (1997), s. 293–294.

Istotną — ważną z punktu widzenia „antropologicznej genezy” religii — cechą tak pojętej „struktury” jest samotranscendencja. Na czym ona polega? Intencjonalne skierowanie ducha ludzkiego na zewnątrz, w stronę rzeczywistości jako takiej, jest nieograniczone co do zakresu. Jednocześnie, ze względu na nieograniczony charakter ludzkiego dążenia do prawdy i dobra, do obiektywnej wiedzy o świecie i do autentycznej egzystencji, jest ono także radykalne i na wskroś dynamiczne. W tym sensie można powiedzieć, że aprioryczna i nieograniczona otwartość podmiotu konstytuuje ruch intencjonalnego skierowania naszej świadomości, prowadząc nas od zwykłego doświadczenia do rozumienia, od rozumienia do prawdziwej i obiektywnej wiedzy o faktach, od wiedzy o faktach do rozważnej i odpowiedzialnej decyzji, określającej porządek bycia i działania. Aprioryczna (poznawcza i osobowa) otwartość podmiotu wyraża się w formie „ujęć transcendentálnych”, czyli w formie pytań naszej inteligencji, refleksji i rozwagi. Właśnie za sprawą tych pytań wykraczamy poza horyzont bezpośredniego doświadczenia, przechodząc do poznania rozumiejącego, do racjonalnej wiedzy o rzeczywistości, do odpowiedzialnej decyzji³⁷. W pytaniach inteligencji i refleksji wyraża się noetyczna samotranscendencja podmiotu³⁸. Na ostatnim poziomie intencjonalnej świadomości — na poziomie pytań swoistych dla rozwagi — konstytuuje się horyzont samotranscendencji moralnej. W tym przypadku człowiek zastanawia się nad swoją wolnością i odpowiedzialnością, dąży do rozpoznania prawdziwych i obiektywnych wartości, pyta o sposób bycia i o sens istnienia. Według Lonergana samotranscendencja moralna, urzeczywistniająca się w porządku pragmatyczno-egzystencjalnych rozważań podmiotu, jest niczym innym, jak „możliwością życzliwości i dobroczynności, rzetelnej współpracy i prawdziwej miłości (...)” Jest ona koniecznym warunkiem samorealizacji człowieka jako osoby³⁹.

Samotranscendencja ma swoje źródło w pytaniach naszej inteligencji, refleksji i rozwagi, w pytaniach, które ją ustanawiają i podtrzymują, ale właściwym sposobem jej aktualizacji jest miłość⁴⁰. W stopniu dojrzałym „bycie-w-miłości” obejmuje całą istotę człowieka i staje się „pierwszą zasadą” istnienia, działania i duchowego rozwoju osoby. Obok czysto antropologicznych odmian miłości istnieje szczególny jej rodzaj, mianowicie miłość urzeczywistniająca się w porządku religijnym. Jest to miłość Boga — „z całego serca i z całej duszy” — stanowiąca odpowiedź człowieka na uprzedni dar Bożej dobroci i miłości. Bycie w miłości z Bogiem ma nieograniczony charakter. Jest to bycie w miłości „bez granic czy obwarowań, warunków czy zastrzeżeń”⁴¹. Według Lonergana „tak jak nieograniczone stawianie pytań jest naszą

³⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21–22, 109.

³⁸ *Tamże*, s. 109; por. B. LONERGAN, *Lectures on Religious Studies and Theology. Second Lecture: Religious Knowledge*, w: *A Third Collection*, s. 131–132.

³⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109.

⁴⁰ *Tamże*, s. 109–110.

⁴¹ *Tamże*, s. 110.

zdolnością do samotranscendencji, tak też bycie w miłości w sposób nieograniczony jest właściwym spełnieniem owej zdolności⁴². A ponieważ samotranscendencja jest koniecznym warunkiem samorealizacji i autentycznej egzystencji człowieka, bycie w miłości z Bogiem należy uznać nie tylko za „naturalną” bądź istotną, ale i za najwyższą (ostateczną) formę ludzkiego istnienia⁴³

Samotranscendencja podmiotu określa antropologiczny fundament doświadczenia religijnego. Doświadczenie to, będące najbardziej pierwotną „strukturą” religijnej egzystencji człowieka, jest doświadczeniem obecności Boga realizującym się w doświadczeniu bycia w miłości z Bogiem⁴⁴. Samo pytanie o Boga pojawia się już w porządku samotranscendencji poznawczej. Najpierw na poziomie pytań swoistych dla inteligencji, kiedy zastanawiamy się nad racją inteligibilnej struktury rzeczywistości. Pytamy wówczas, czy świat „mógłby być inteligibilny, gdyby nie posiadał inteligentnej podstawy”⁴⁵. A to jest pytanie o byt absolutny — o „nieograniczony i samowyjaśniający się akt rozumienia”. W odpowiednim rozwinięciu może ono prowadzić do afirmacji Boga⁴⁶. Następnie pytanie to pojawia się na poziomie refleksji, a więc wówczas, gdy formułujemy prawdziwe i obiektywne sądy o rzeczywistości. Według Lonergana 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”. Jeżeli jednak chcemy mówić o tym, co wirtualnie nieuwarunkowane — o „uwarunkowanym, którego wszystkie warunki są spełnione” — musimy najpierw rozważyć ontologiczne podstawy 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 koniecznym⁴⁷. W każdym razie także w porządku refleksji dochodzimy do problemu Boga. Pytamy bowiem o to, czy istnieje byt konieczny, transcendentny względem otaczającej nas, uwarunkowanej rzeczywistości. Zdaniem autora *Method in Theology* poznawcza samotranscendencja człowieka generuje pewne pytania o byt absolutny, ale rzeczywiste, religijne doświadczenie Boga jest możliwe dopiero na ostatnim poziomie świadomości, to znaczy w porządku samotranscendencji moralnej. Inaczej mówiąc, dopiero bycie w miłości z Bogiem jest właściwą odpowiedzią człowieka na pytanie

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*, s. 109–112; por. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 147–148; TENŻE, *The Future of Christianity*, w: *A Second Collection*, s. 150–154.

⁴⁴ TENŻE, *Religious Experience*, s. 122–127; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–112; por. PH.J. MUELLER, *Lonergan's Theory of Religious Experience*, *EgTh* 7 (1976), s. 239–247.

⁴⁵ LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, s. 53; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 106.

⁴⁶ *Tamże*; argument „z inteligibilności” Lonergan przedstawia w: *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1958², s. 634–686; por. G.A. MCCOOL, *The Philosophical Theology of Rahner and Lonergan*, w: R.J. ROTH (red.), *God Knowable and Unknowable*, New York 1973, s. 138–139, 145–147.

⁴⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 106–107; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 53–54.

o istnienie i o naturę bytu absolutnego⁴⁸ Taki stan rzeczy prowadzi do wniosku, że poznanie Boga i autentyczny dyskurs o Bogu — z teologią włącznie — są możliwe tylko w porządku refleksji nad doświadczeniem religijnym⁴⁹ To z kolei oznacza konieczność rewizji założeń i programu tradycyjnej filozofii Boga i tradycyjnego modelu teologii, w tym także konieczność nowego spojrzenia na związek między tymi dyscyplinami. Z perspektywy doświadczenia religijnego czysto filozoficzne argumenty za istnieniem Boga, zwłaszcza argumenty odwołujące się tylko do racji przedmiotowych i konstruowane wyłącznie w porządku pytań swoistych dla samotranscendencji poznawczej, są i muszą być odbierane jako jednostronne i nieadekwatne, a oczywistą konsekwencją ich absolutyzacji jest widoczna w nowożytnej myśli chrześcijańskiej opozycja między „Bogiem filozofii” a „Bogiem religii” oraz faktyczny dualizm teologii naturalnej i teologii objawienia⁵⁰. Refleksja nad tym, co dane w doświadczeniu religijnym, a więc nad faktem i nad treścią osobowego samoudzielenia się Boga, pozwoli przezwyciężyć tego typu rozdzielenie. W każdym razie filozoficzny dyskurs o Bogu nie może abstrahować od doświadczenia religijnego. Z drugiej zaś strony teologia — nauka usiłująca wyjaśnić podstawy, treść i znaczenie religijnego doświadczenia Boga — powinna umiejętnie włączyć ten dyskurs w obręb własnych dociekań⁵¹

Doświadczenie bycia w miłości z Bogiem rodzi się na odpowiednim poziomie poznawczej i duchowej struktury człowieka, nie jest ono jednak rezultatem naszej wiedzy czy wyboru. Przeciwnie, doświadczenie to znosi „początkowy” horyzont naszego poznania i wyboru i ustanawia zupełnie nowy układ odniesienia. W ostatecznym rozrachunku miłość Boga przemienia nasze wartości i przekształca nasze poznanie. Nieskończony dar Bożej miłości prowadzi do zasadniczej transformacji podmiotu, w określonych warunkach staje się przyczyną całkowitego nawrócenia, przynosi pokój umysłu i serca⁵². Tak pojęte doświadczenie religijne ujawnia swój wymiar „teologalny”, implikuje bowiem rzeczywisty akt łaski Bożej⁵³

Z przeprowadzonych dotąd rozważań wynika, że stan bycia w miłości z Bogiem nie jest wiedzą, do której dochodzimy przez gromadzenie danych, rozumienie i akty refleksji, lecz autonomicznym, niezależnym od naszego poznania, doświadczeniem tajemnicy⁵⁴ Miłość religijna zawiera w sobie pragnienie całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Zjednoczenie to stanowi jej ostateczny cel, nie wyklucza ono jednak innych, związanych z nią potrzeb i dążeń ducha ludzkiego. Według Lonergana w do-

⁴⁸ Por. TENŻE, *Natural Knowledge of God*, w: *A Second Collection*, s. 129–133; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 54–59.

⁴⁹ *Tamże*.

⁵⁰ *Tamże*.

⁵¹ *Tamże*; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 326–331.

⁵² Por. TENŻE, *Religious Experience*, s. 124–127.

⁵³ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–112.

⁵⁴ *Tamże*, s. 111.

świadczeniu miłości skupionej na tajemnicy rodzi się także — ale dopiero jako rezultat tego doświadczenia — nieodparte pragnienie wiedzy o Bogu: o Bogu będącym absolutną prawdą i najwyższym dobrem, o Bogu, który udziela się człowiekowi, zmieniając dogłębnie wewnętrzną rzeczywistość jego bytu i porządek egzystencji⁵⁵. Ten rodzaj doświadczenia jest niewątpliwie nowym źródłem poznania, ukonstytuowanym na czwartym, najwyższym poziomie intencjonalnej struktury ducha ludzkiego, i tym samym źródłem bądź punktem wyjścia dalszej refleksji. Nieograniczony stan bycia w miłości z Bogiem otwiera horyzont pytań o rzeczywisty, ontologiczny fundament i o egzystencjalny wymiar tego typu relacji, o sposób rozumienia konkretnych form jej ekspresji i o warunki możliwości religijnego rozwoju człowieka⁵⁶. Pierwsze jest oczywiście pytanie o fundament: o absolutną i transcendentną wartość, w której człowiek dostrzega ostateczną rację i ostateczny cel swoich dążeń. Chodzi tu o horyzont rozważań związanych z koniecznością zajęcia jednoznacznej postawy wobec Boga i daru Jego miłości. W autentycznym doświadczeniu religijnym dar ten, nazywany „wyprzedzającym słowem Bożym” przenika, do najgłębszych struktur osoby ludzkiej, domagając się odpowiedzi, to znaczy określonej decyzji ze strony człowieka. Decyzja jest w tym wypadku kwestią afirmacji bądź negacji Boga jako najwyższej wartości. Otóż ten zasadniczy wybór, możliwy i dokonujący się w granicach ludzkiej wolności, pozostaje w istotnym związku z poznaniem i z określonym typem wiedzy⁵⁷. Ta ostatnia — jak twierdzi Lonergan — współtworzy konieczny horyzont wiary. W ten sposób doświadczenie religijne — samo niezależne od noetycznych działań człowieka — prowadzi do wiary, która nie jest możliwa bez poznania i myślenia ludzkiego, bez elementów refleksji. Wiara jest „wiedzą zrodzoną z miłości religijnej”⁵⁸. Na kartach *Metody w teologii* znajdujemy wyczerpujący komentarz do tej definicji. Odwołując się do PASCALA, Lonergan podkreśla, że wiara religijna jest analogiczna do wiedzy, do której dochodzimy przez rozpoznanie wartości i sądy wartościujące. W naturalnym („standardowym”) porządku życia osobowego poznanie i wiedza wyprzedzają miłość — w myśl zasady *nihil amatum nisi praecognitum*. Są jednak wyjątki od tej reguły, to znaczy takie sytuacje, w których bycie w miłości jest nieproporcjonalne do jego przyczyn i warunków. Miłość tworzy wówczas zupełnie nowy, autonomiczny horyzont samorozumienia człowieka, w tym także zupełnie nowy horyzont poznania. Szczególnym przypadkiem takiej sytuacji jest bycie w miłości z Bogiem. Jak już wiadomo, ten stan duszy i serca implikuje niezасłużony dar łaski Bożej. Mówimy wtedy o doświadczeniu tajemnicy, między innymi dlatego, że przyjmując ów dar nie posiadamy uprzedniej wiedzy o Bogu, który nam się udziela. Dopiero miłość sprawia, że od-

⁵⁵ *Tamże*, s. 114.

⁵⁶ *Tamże*; por. LONERGAN, *Religious Experience*, s. 125–127; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 52–54.

⁵⁷ Por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 117–120.

⁵⁸ *Tamże*, s. 119–120.

krywamy wartości, które nie tylko w sposób radykalny zmieniają naszą wizję świata i nasze podejście do życia, lecz także odsłaniają horyzont możliwych pytań o Boga, a więc horyzont poznania, myślenia i dyskursu religijnego⁵⁹ Horyzont ten otwiera się już w aktach wiary. W omawianej tu koncepcji wiara od samego początku zakłada moment poznania i wiedzy, a wywodzące się z niej prawdy i wypowiedzi wymagają dalszej analizy, interpretacji i refleksji⁶⁰.

Podstawowym aktem wiary religijnej jest ujęcie „wartości transcendentnej” Ujęcie to, związane z rzeczywistą i trwałą orientacją ducha ludzkiego ku tajemnicy miłości, jest możliwe i dokonuje się w doświadczeniu spełnienia naszego nieograniczonego dążenia do samotranscendencji. Ponieważ dążenie, o którym mowa, jest dążeniem „inteligencji ku temu, co inteligibilne, rozumu ku temu, co rzeczywiste i prawdziwe, wolności i odpowiedzialności ku temu, co prawdziwie dobre (...)”, doświadczenie jego spełnienia może zostać uprzedmiotowione w terminach określających ostateczny cel owej potrójnej orientacji⁶¹. Wiara jest wówczas ujęciem absolutnej inteligencji i inteligibilności, absolutnej prawdy i rzeczywistości oraz absolutnej dobroci i świętości⁶² Takie podejście rzutuje na formę naszego pytania o Boga. W perspektywie aksjologicznej pytanie to jest najpierw sprawą decyzji — postanowienia afirmacji bądź negacji Boga jako najwyższej, absolutnej wartości. Wiara jest pierwszą z tych dwu możliwych form zasadniczego wyboru. Ma ona charakter bezwarunkowej i przede wszystkim egzystencjalnej decyzji człowieka, nie jest jednak wyborem irracjonalnym. Wiadomo już, że poprzedza ją wstępne rozpoznanie wartości transcendentnej. A to oznacza, że wpisana w akt wiary decyzja implikuje moment refleksji aksjologicznej⁶³. Jednocześnie wybór wiary otwiera wspomniany już horyzont nowych, w istocie nieuchronnych pytań ludzkiego rozumu. I tak, w toku rozważań towarzyszących doświadczeniu i decyzji wiary do głosu dochodzi (wtórne wobec tej decyzji) pytanie o istnienie Boga i o Jego naturę⁶⁴ Pytanie to, zwłaszcza w pierwszej jego części, nie jest dowodem słabości wiary. Przeciwnie, ma ono wyraźnie konstruktywny charakter, wywodzi się bowiem z poznawczych potrzeb i dążeń człowieka wierzącego, który jest zainteresowany możliwością racjonalnego uzasadnienia swojej postawy wobec Boga oraz możliwością poszerzenia i pogłębienia własnej wiedzy religijnej. Pytanie o istnienie Boga może przyjąć postać pytania o możliwość naturalnej wiedzy o Bogu (wiedzy dotyczącej także ontycznych i funkcjonalnych atrybutów bytu absolutnego). W dziejach myśli chrześcijańskiej w zasięgu tego pytania ukształtowała się odrębna dyscyplina badawcza,

⁵⁹ *Tamże*, s. 119–122, 126–127; por. LONERGAN, *The Future of Christianity*, s. 154, 161–162; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 54; TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 133–134.

⁶⁰ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 119–124.

⁶¹ *Tamże*, s. 120.

⁶² *Tamże*.

⁶³ *Tamże*.

⁶⁴ *Tamże*.

nazywana „teologią naturalną” Według Lonergana „dzisiaj” w rozumieniu istoty i zadań tej dyscypliny ważne są dwie sprawy. Po pierwsze, wciąż aktualny jest postulat poszukiwania racjonalnych (zwłaszcza filozoficznych) argumentów za istnieniem Boga. Dawniej poszukiwanie to było sprawą dociekań metafizycznych, zaś obecnie jest ono elementem szeroko pojętej filozofii religii⁶⁵. Po drugie, w kontekście myśli chrześcijańskiej wszelkie argumenty na rzecz teizmu właściwego znaczenia nabierają dopiero wtedy, gdy są częścią refleksji nad źródłowym, osobowo-egzystencjalnym doświadczeniem wiary⁶⁶. Stanowisko Lonergana jest więc wyrazem opcji, w ramach której „filozofia Boga” nie tworzy tego, co można określić jako intelektualne *praeambula fidei*, lecz jest świadectwem wiary szukającej zrozumienia i (odpowiedniej) „weryfikacji”⁶⁷. Przy takim podejściu — była już o tym mowa — filozoficzny dyskurs o Bogu staje się wewnętrznym składnikiem refleksji teologicznej.

Pytanie o możliwość naturalnej wiedzy o Bogu nie jest oczywiście jedyną formą pytania o Boga i jedynym źródłem myślenia religijnego. Bowiem w doświadczeniu wiary, pojętym jako ujęcie wartości transcendentnej, która mimo rozpoznania zachowuje wymiar tajemnicy, człowiek otwiera się także na horyzont objawienia i w ramach tego horyzontu odkrywa potrzebę stosownych rozważań o Bogu. Według Lonergana objawienie jest integralnym „aspektem” i w pewnym sensie nieuchronnym, choć całkowicie suwerennym, wydarzeniem samoudzielenia się Boga. W uwyrażnionej postaci dokonuje się ono w słowie i w dziejach człowieka. Dzięki takiej formie transcendentny dar Bożej dobroci, miłości i prawdy, odkryty i uświadomiony w wewnątrzsobowym doświadczeniu ludzkim, przenika do „świata zapośredniczonego przez znaczenie”, uzyskując nie tylko właściwy, czyli pełny wymiar historyczno-antropologiczny, lecz także nowy, konkretny wymiar poznawczy⁶⁸. Jeżeli poprzez objawienie słowo, które Bóg kieruje do człowieka, zostaje „wpisane” w horyzont ludzkich znaczeń i wartości, to odpowiedź na to słowo jest możliwa tylko w kontekście owych znaczeń i wartości. A to oznacza, że odpowiedź ta zakłada moment nieuchronnej refleksji nad treścią i nad przeznaczeniem prawd objawionych, refleksji w oczywisty sposób odniesionej do konkretnych składników owego kontekstu. W pierwotnym (transcendentalnym) doświadczeniu wiary, w którym treść religijna jest jedynie uprzedmiotowieniem daru miłości Bożej, człowiek otwiera się na „niewyraźne” objawienie absolutnej prawdy, najwyższego dobra i nieskończonej świętości. Przypomnijmy: już w tym doświadczeniu rodzą się dalsze pytania o Boga. Gdy to „niewyraźne” objawienie napęłnia się konkretną treścią historycznie objawionego słowa Bożego, wiara w to słowo prowadzi do nowych pytań religij-

⁶⁵ Por. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, s. 8–14, 52–59; TENŹE, *Natural Knowledge of God*, s. 129–133; TENŹE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 216–221.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ Por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 326–332.

⁶⁸ *Tamże*, s. 123–124.

nych, tym razem dotyczących możliwości rozpoznania i sposobu rozumienia prawd objawionych⁶⁹ Tak więc wiara w objawienie konstytuuje własny horyzont refleksji religijno-teologicznej.

Gdy — tak jak w religii chrześcijańskiej — podstawową formą ekspresji znaczenia religijnego i wartości religijnych jest słowo, wiara łączy się z akceptacją konkretnych wypowiedzi o Bogu, a dokładniej — z uznaniem sądów, które przedstawia religia. W takiej konfiguracji, opisując naturę aktu wiary i jego rezultat, mówimy o przekonaniach religijnych⁷⁰ Przekonania te, jak twierdzi Lonergan, mają tę samą strukturę co inne przekonania naszej wiedzy, różnią się natomiast od nich podstawą, z której się wywodzą. Źródłem przekonań religijnych jest bowiem doświadczenie wiary, ustanawiające horyzont afirmacji konkretnych prawd o Bogu. W tym doświadczeniu poznajemy wartość przyjęcia i uznania sądów, które przedstawia religia. W każdym razie rezultatem wiary religijnej, zwłaszcza wiary w objawienie, są określone przekonania. Sprawą istotną jest to, że mają one wymiar logiczno-poznawczy. Można wskazać co najmniej trzy wskaźniki tego wymiaru. Po pierwsze, istnieje złożony — pod względem struktury logicznej — ale dający się odtworzyć proces dochodzenia do przekonań religijnych, proces prowadzący od źródłowych aktów wiary do akceptacji konkretnych twierdzeń języka religijnego⁷¹ Po drugie, przekonania religijne, podobnie jak przekonania należące do innych dziedzin świadomości i wiedzy, wymagają odpowiedniej interpretacji, oceny i uzasadnienia. Po trzecie, powstają one i funkcjonują w kontekście innych przekonań i tylko w tym kontekście można je badać, wyjaśniać i komunikować innym. Przypomnijmy zatem: już w aktach wiary „transcendentalnej” pierwotne doświadczenie tajemnicy staje się na tyle jasne i wyraźne, by obudzić naszą uwagę i skłonić do refleksji. Wiara odwołująca się do objawienia dynamizuje tę początkową aktywność poznawczą. Na etapie przekonań religijnych aktywność ta przyjmuje jeszcze bardziej konkretny i systematyczny kształt, stając się zorganizowaną formą refleksji i dyskursu religijnego⁷².

Omówione struktury życia religijnego: doświadczenie religijne, wiara jako ujęcie wartości transcendentnej, wiara w objawienie oraz przekonania religijne, tworzą zwartą i dynamiczną całość. Każda z tych struktur generuje właściwy sobie rodzaj pytań i odpowiedni typ refleksji nad religią. Specyficzną odmianą tej refleksji jest teologia. Dyskurs teologiczny odwołuje się do doświadczenia religijnego i do wiary, a konkretny kształt przyjmuje na etapie refleksji nad treścią przekonań religijnych. Zakłada się przy tym, że w swej podstawowej warstwie przekonania te wyrażają

⁶⁹ *Tamże*.

⁷⁰ *Tamże*, s. 122–124; por. A. DULLES, *Models of Faith*, w: M. KESSLER I IN. (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 407.

⁷¹ Por. LONERGAN, *Belief: Today's Issue*, s. 87–89; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 49–55; TENŻE, *Insight*, s. 703–718.

⁷² TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 123–124.

treść prawd objawionych przez Boga, posiadających nadprzyrodzoną wartość zbawczą, natomiast co do formy są one częścią historycznie i kulturowo uwarunkowanej tradycji religijnej⁷³

Ogólnie rzecz ujmując, systematyczna refleksja nad religią jest konieczna z dwóch powodów. Po pierwsze, rozwój świadomości religijnej, odpowiadający rozwojowi całej struktury ducha ludzkiego, ma swój oczywisty wymiar intelektualny. Dynamiczna świadomość religijna implikuje horyzont, w którym religia chce poznać i zrozumieć samą siebie: swoją naturę, pochodzenie i podstawy, zakres i charakter swoich funkcji, logiczną i egzystencjalną wartość głoszonych twierdzeń. W obrębie tego horyzontu kształtują się różne formy refleksji nad religią⁷⁴. Po drugie, refleksja ta jest konieczna także ze względu na zmieniający się kontekst życia religijnego. Zmiana kontekstu, zwłaszcza obowiązujących norm i wartości kulturowych, oznacza nieuchronność odpowiedniej transpozycji prawd i przekonań religijnych, a to wiąże się z koniecznością ich analizy i nowej interpretacji⁷⁵

Rozważając zagadnienie struktury i porządku systematycznej refleksji nad religią, Lonergan wskazuje trzy „dziedziny”, trzy możliwe „paradygmaty badawcze” oraz dwa komplementarne „typy” tej refleksji. Trzy dziedziny to: szczegółowe nauki o religii, filozoficzna refleksja nad religią oraz teologia.

Zasługą szczegółowych nauk o religii jest to, że dostarczają one wszechstronnego opisu empirycznych faktów, zdarzeń i zachowań religijnych. Nauki te interesują się znaczeniem symboli religijnych jako intencjonalnych konstrukcji ducha ludzkiego, pomijają natomiast problem istnienia i natury pozaempirycznej rzeczywistości, na którą owe symbole wyraźnie wskazują. W związku z tym, przestrzegając zakres swych kompetencji, nie mogą one formułować ontologicznych wypowiedzi o Bogu⁷⁶

Filozofia religii to dyscyplina zmierzająca do rozpoznania istoty, funkcji i ostatecznych racji istnienia religii. W ramach tak pojętej nauki należy zbadać odniesienie symboli religijnych do pozaempirycznej sfery bytu i tym samym określić ich status ontologiczny. Podejmując to zadanie, filozof religii odkrywa najpierw ścisły związek owych symboli z człowiekiem. Dostrzega przy tym, że w autentycznym nastawieniu religijnym przekazywane w tych symbolach znaczenia i wartości angażują człowieka bez reszty, ogarniają wszystkie struktury jego ducha, domagają

⁷³ Tamże; por. LONERGAN, *Religious Experience*, s. 119–123; TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 129–130; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161–164.

⁷⁴ Por. TENŻE, *Religious Experience*, s. 126; TENŻE, *The Way to Nicea. The Dialectical Development of Trinitarian Theology*, London 1976, s. 5–7.

⁷⁵ Por. TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161–164; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 298–305; TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 55–62.

⁷⁶ Por. TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 138–139; TENŻE, *The Absence of God in Modern Culture*, s. 107–108; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 162–164.

się jednoznacznej odpowiedzi, prowokują do zmiany sposobu życia i działania. Wyjaśniając ten stan rzeczy, filozof religii ukazuje antropologiczne źródła postawy religijnej, wśród których wyróżnia doświadczenie religijne i pierwotne, transcendentale doświadczenie wiary. W jednym i drugim przypadku mówi on o rzeczywistym doświadczeniu Boga. Środki poznawcze, jakimi dysponuje filozofia, pozwalają określić ontologiczne warunki możliwości tego doświadczenia i uprawomocnić oparty na nim dyskurs teistyczny⁷⁷

„Ostatnim słowem” filozoficznej refleksji nad religią jest hipoteza objawienia⁷⁸. Ma ona swoje źródło w samym doświadczeniu religijnym, w którym człowiek otwiera się na „potencjalny” dar nadprzyrodzonej prawdy o Bogu. Przyjęcie realnego daru owej prawdy jest sprawą nawrócenia i wiary, sprawą bezwarunkowej akceptacji słowa Bożego. Rozpoznanie faktu i treści objawienia, analiza ontologicznych założeń wiary w objawienie, wreszcie interpretacja prawd objawionych — to zadania właściwe dla teologii jako specyficznej odmiany refleksji nad religią⁷⁹. W samym doświadczeniu religijnym człowiek, odpowiadając na pierwotny dar Bożej dobroci i miłości, odkrywa wartość pewnych postaw duchowych: wartość czci i modlitwy, wartość dobrego życia i dążenia do świętości oraz wartość uznania i przyjęcia słowa Bożego — słowa posiadającego nadprzyrodzoną moc zbawczą. Jest rzeczą zupełnie oczywistą, że akceptacja tego słowa rodzi określone pytania, daje do myślenia, skłania do szczególnego rodzaju refleksji. W tym układzie teologia jest nauką zmierzającą do rekonstrukcji i do wyjaśnienia objawionego przez Boga porządku zbawczego⁸⁰. A ponieważ objawione słowo Boże nie jest dostępne inaczej, jak tylko w słowie historycznej, kulturowo uwarunkowanej tradycji religijnej, istotną funkcją teologii jest pośredniczenie między przesłaniem owej tradycji a kulturą danego miejsca i czasu⁸¹.

Sposób systematycznej refleksji nad religią, w tym także sposób myślenia teologicznego, jest uwarunkowany przez zmieniający się kontekst intelektualny, a dokładniej biorąc — przez obowiązujący w danym czasie „paradygmat badawczy”. Lonergan odróżnia trzy takie paradygmaty: metafizyczny, empiryczny i transcendentálny⁸². Pierwszy, oparty na założeniach arystotelesowskiej filozofii bytu i teorii wiedzy, dyktuje program refleksji zmierzającej do ujęcia idei religijnych w postaci systemu prawd koniecznych, niezmiennych i powszechnie ważnych. Drugi paradyg-

⁷⁷ Por. TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 129–134, 140–144; TENŻE, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 215–222; TENŻE, *Philosophy and Theology*, s. 204; D.B. BURRELL, *Lonergan and Philosophy of Religion*, „Method: Journal of Lonergan Studies” 4 (1986), s. 1–5.

⁷⁸ LONERGAN, *A Post-Hegelian Philosophy of Religion*, s. 221.

⁷⁹ Por. TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161–164; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 123, 127–128.

⁸⁰ *Tamże*.

⁸¹ *Tamże*; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 61–62.

⁸² *Philosophy of God and Theology*, s. 6–8.

mat wywodzi się z teorii poznania i metodologii nauk empirycznych i preferuje właściwy dla tych nauk (więc w istocie reduktywny) sposób analizy faktów religijnych. Podstawowym brakiem paradygmatu metafizycznego jest to, że ignoruje on podmiotowy i historyczny wymiar idei, prawd i przekonań religijnych. Paradygmat empiryczny z kolei nie pozwala ustalić ani ontologicznych podstaw, ani pełnej prawdy religii. Dopiero paradygmat transcendentálny, historycznie biorąc związany z nowożytną i współczesną filozofią świadomości, osoby i egzystencji, a więc z nurtem myśli podmiotowej, stwarza możliwość adekwatnej refleksji nad religią. Tylko w ujęciu transcendentálnym, integrującym horyzont danych empirycznych z horyzontem świadomości, możliwe jest w pełni obiektywne i krytyczne, to znaczy uwzględniające rzeczywistość podmiotu i osoby, wyjaśnienie doświadczenia religijnego, wiary religijnej i przekonań religijnych⁸³

Sygnalizowany podział na dwa komplementarne „typy” refleksji nad religią związany jest z odróżnieniem ogólnych i szczegółowych (specjalistycznych) badań w tej dziedzinie. „Uogólniona” refleksja nad religią utożsamia się z poszukiwaniem ontologicznych podstaw i uniwersalnego sensu występujących w religii prawd, wartości i przekonań⁸⁴. Ważną sprawą jest w niej próba ustalenia funkcji, jakie religia spełnia (bądź winna spełniać) w życiu człowieka. W nastawieniu transcendentálnym tego typu refleksja pozwala na odkrycie koniecznych struktur świadomości religijnej: doświadczenia religijnego, wiary religijnej i przekonań religijnych. Wyjaśniając te struktury, możemy nie tylko wskazać ontologiczny fundament i antropologiczną ważność religii, lecz także uprawomocnić poznanie i myślenie teologiczne⁸⁵.

Natomiast „specjalistyczna” refleksja nad religią dotyczy konkretnych aspektów sfery znaczenia religijnego i korzysta z wyspecjalizowanych metod badawczych. Można wskazać trzy podstawowe formy takiej refleksji. Pierwsza z nich to całościowy kształt historycznych badań nad religią. Istotą i celem tych badań jest historyczne wyjaśnienie zewnętrznych zjawisk religijnych i rozwijającej się świadomości religijnej. Przy czym, jak podkreśla Lonergan, nie chodzi tu tylko o faktograficzny, czysto deskryptywny (bądź porównawczy) przegląd tradycji religijnych. Historyczna refleksja nad religią musi być refleksją krytyczno-hermeneutyczną, ukazującą rzeczywisty związek między dawnym a dzisiejszym, religijnym samorozumieniem człowieka⁸⁶. Druga forma refleksji specjalistycznej to dialektyka. Zajmuje się ona badaniem różnic i konfliktów religijnych, a jej celem jest ustalenie podstawowych kryteriów wyboru między odmiennymi bądź przeciwstawnymi opcjami⁸⁷. Wybór,

⁸³ Tamże. s. 8–18; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 32–35, 106–128.

⁸⁴ TENZE, *Religious Knowledge*, s. 129–145.

⁸⁵ Tamże. s. 129–134; LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 106–128; TENZE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 150–155, 161–164.

⁸⁶ TENZE, *Metoda w teologii*, s. 173–229.

⁸⁷ TENZE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 155–159.

o którym mowa, jest warunkiem autentyczności życia religijnego. Istnieje wreszcie trzecia forma specjalistycznej refleksji nad religią, czyli „refleksja praktyczna” Chodzi w niej o określenie metod promocji autentycznej, zaangażowanej egzystencji religijnej, metod uwzględniających konkretne warunki miejsca i czasu⁸⁸.

Wskazując owe dziedziny, konteksty i typy refleksji nad religią, Lonergan formułuje trzy ważne i jak najbardziej uzasadnione postulaty pod adresem teologii. Po pierwsze, teologia musi podjąć skuteczny dialog z pozostałymi naukami o religii⁸⁹ Dyscypliny empiryczne dostarczają teologii niezbędnej wiedzy z zakresu historii religii, jak również z zakresu psychologii czy socjologii życia religijnego. Filozofia z kolei przedstawia ontologiczne racje religii i jej znaczenie dla kultury i dla człowieka, może więc wspomóc dociekania teologii fundamentalnej i praktycznej. Po drugie, w świetle przedstawionych ustaleń, dotyczących religii i refleksji nad nią, powstaje konieczność przemyślenia kwestii podstaw teologii oraz problemu jej metody⁹⁰. Po trzecie, teologia współczesna powinna łączyć horyzont „uogólnionej” refleksji nad religią z sygnalizowanymi formami refleksji specjalistycznej⁹¹. Do założeń dwóch ostatnich postulatów nawiązują następne punkty tego opracowania.

3. Nowa teoria podstaw teologii

Dwudziestowieczne zmiany w sposobie uprawiania teologii, zwłaszcza przejście od paradygmatu klasycystycznego do współczesnego oraz ujęcie tej dyscypliny w kategoriach refleksji nad religią, oznaczają także nowe spojrzenie na problem jej podstaw. Świadomość jasno określonego i trwałego fundamentu — „rzeczywistości podstawowej” — była w teologii zawsze sprawą bardzo ważną, jednak w warunkach transformacji ma ona, z oczywistych względów, znaczenie zupełnie wyjątkowe. Względy, o których mowa, to przede wszystkim niespotykany wcześniej zakres, ogromna różnorodność, wielokierunkowość i dynamizm zachodzących przemian. Według Lonergana tylko należyta świadomość podstaw pozwala zachować właściwy porządek i obiektywne normy w ramach procesu odnowy teologicznej. Brak tej świadomości może prowadzić, i najczęściej prowadzi, do poważnych błędów i wypaczeń, związanych z różnymi aspektami transformacji: w przypadku postulowanej odnowy pojęć i kategorii teologicznych — do relatywizmu językowego, w przypadku postulowanej „opcji empirycznej” — do przekształcenia twierdzeń religijnych w rodzaj względnych i jedynie prawdopodobnych opinii, w przypadku postulowanej metody hermeneutycznej — do mitologizacji prawd objawionych,

⁸⁸ *Tamże*, s. 159–161.

⁸⁹ *Tamże*, s. 164; por. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 138–139.

⁹⁰ Por. TENZE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 146–155, 161–162.

⁹¹ *Tamże*, s. 163–164.

wreszcie w przypadku postulowanych badań historycznych — do reduktywnej analizy faktów i zdarzeń z zakresu chrześcijańskiej historii zbawienia⁹².

Według Lonergana podstawy jakiejś dyscypliny naukowej można rozumieć na dwa różne sposoby. „Prosty” sposób polega na ujęciu podstaw jako zbioru przesłanek, zdań logicznie pierwszych. Mówimy wtedy, że fundamentem jakiejś nauki są określone założenia bądź „hipotezy”, dające się przedstawić w postaci twierdzeń bazowych⁹³. Natomiast sposób „złożony” polega na ujęciu podstaw jako tego, co pierwsze w każdym uporządkowanym zbiorze. Gdy ów zbiór składa się ze zdań, tym, co pierwsze, są określone zdania. Ale wówczas, gdy ów uporządkowany zbiór jest dynamiczną, rozwijającą się rzeczywistością, tym, co pierwsze, jest „immanentny i działający zbiór norm, które rządzą każdym krokiem tego postępującego procesu”⁹⁴.

Prosty sposób rozumienia podstaw można określić jako „propozycjonalny” bądź „dedukcyjny”. Był on charakterystyczny dla tradycyjnej teorii poznania naukowego, w tym także dla tradycyjnej, zarówno scholastycznej, jak i klasycystycznej, teologii. Nie był to sposób błędny, tyle tylko, że okazał się on nieadekwatny w stosunku do współczesnego modelu nauki. Jeżeli — zgodnie z tym modelem — istotą nauki jest rozwijający się proces gromadzenia i interpretacji danych, wówczas, szukając podstaw tego procesu, musimy wyjść poza ujęcie propozycjonalne i dedukcyjne („które nie dopuszcza żadnych wniosków nie zawartych w przesłankach”) i przejść do „podejścia metodycznego”⁹⁵. Dopiero to podejście pozwoli na ujawnienie dynamicznych kategorii poznania: wciąż otwartego (na nowy zakres danych) doświadczenia, postępującego rozumienia i krytycznej refleksji. Rzeczą niezwykle ważną jest wtedy odpowiednia kontrola procesu badawczego i uzyskanych rezultatów.

Jeżeli chodzi o teologię, to w podejściu propozycjonalnym podstawą tej dyscypliny był określony zbiór twierdzeń religijnych, ujętych w postaci konkretnych doktryn: *de vera religione*, *de Christo legato*, *de ecclesia*, *de inspiratione scripturae*, *de locis theologis*⁹⁶. Otóż teologia współczesna zupełnie inaczej określa swoje podstawy, to znaczy przechodzi od „opcji propozycjonalnej” do wspomnianego już „podejścia metodycznego”. Co to oznacza? Jeżeli — jak utrzymuje Lonergan — teologia jest rozwijającym się procesem rozumienia prawd i przekonań religijnych, to jej podstawą nie może być nic innego, jak tylko immanentny układ norm, które wyznaczają porządek i kierunek tego procesu. Ustalenie podstaw teologii polega wówczas na rozpoznaniu fundamentalnej (normatywnej) struktury naszego rozumienia wiary, na uświadomieniu sobie, że jest to struktura rzeczywiście dynamicz-

⁹² LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 63.

⁹³ TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 263.

⁹⁴ *Tamże*.

⁹⁵ *Tamże*, s. 264.

⁹⁶ *Tamże*, s. 134, 263–264; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 67

na, otwarta na ciągle nowe akty i rezultaty poznawcze, nieustannie poszerzająca horyzont możliwych ujęć, wglądów i hipotez interpretacyjnych⁹⁷ Oczywiście samo odkrycie tej struktury nie wystarczy. Musi ono stworzyć, bądź przynajmniej wskazać, możliwość skutecznej kontroli postępującego procesu rozumienia. Chodzi między innymi o to, by w sposób właściwy odróżnić występujące w religii i w teologii stanowiska i przeciwstanowiska oraz, tym samym, zapewnić akceptację pierwszych i odrzucenie drugich. Ważne są tutaj zwłaszcza trzy sprawy: trafny dobór teorii naukowych i filozoficznych, użytecznych w interpretacji prawd wiary, odrzucenie nieuzasadnionych nastawień osobowych oraz — co szczególnie istotne — zachowanie wewnętrznego związku między refleksją teologiczną a doświadczeniem religijnym⁹⁸.

W każdym razie podstawą teologii ma być ów immanentny układ norm, które wyznaczają porządek procesu rozumienia wiary. A to oznacza, że rolę „struktury fundamentalnej” przejmuje metoda. Dotyczy to zarówno teologii, jak i pozostałych nauk o religii. W przekonaniu Lonergana takie ujęcie podstaw koresponduje z odpowiednimi ustaleniami współczesnej teorii poznania naukowego. W myśl owych ustaleń podstawą nauki nie są ani zdania logicznie pierwsze, ani wyprowadzone z nich wnioski, ani szczegółowe zasady badawcze. Wszystkie te kategorie podlegają rewizji, możliwej tylko i wyłącznie w świetle jeszcze bardziej pierwotnej i bazowej struktury, jaką jest odpowiednio pojęta metoda⁹⁹

Lonergan przyjmuje specyficzne pojęcie metody. W jego rozumieniu metoda jest nie tyle zbiorem konkretnych, szczegółowo określonych (i skodyfikowanych) reguł i nakazów, którym należy się podporządkować, ile raczej „podłożem”, z którego te reguły i nakazy wyrastają¹⁰⁰ Chodzi tu o „układ” pierwotnych i w pewnym sensie transcendentálnych „elementów bazowych”, rządzących procesem formułowania wszelkich reguł i nakazów. W konkretnej praktyce badawczej tego typu elementy pozostają na ogół „w ukryciu” — w warstwie atematycznych warunków i supozycji poznawczych. Ich tematyżacja jest możliwa tylko w porządku odpowiedniej analizy poznania naukowego. W ramach tej analizy możemy ustalić normatywny wzorzec podstawowych czynności poznawczych, występujących w każdej dyscyplinie naukowej. Są to m.in. takie czynności, jak: obserwacja, opis, formułowanie pytań i problemów, definiowanie, odkrywanie, wysuwanie hipotez wyjaśniających, sprawdzanie uzyskanych rezultatów. Przy czym sprawą zasadniczej wagi jest osobiste doświadczenie tych czynności — świadomość ich podjęcia i aktualnego wykonywania, jak również świadomość zachodzących między nimi, dynamicznych i normatywnych relacji¹⁰¹. Dopiero w tym doświadczeniu podmiot dociekań nau-

⁹⁷ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 264.

⁹⁸ *Tamże*.

⁹⁹ Por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 64; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 149–152.

¹⁰⁰ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 9, 14–16.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 17–18; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 65; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 150–151.

kowych w pełni uświadamia sobie to, że jest podmiotem poznania i dyskursu naukowego. A to oznacza — właśnie teraz należy to powiedzieć — że w ostatecznym rozrachunku ten samoświadomy podmiot jest najbardziej podstawową strukturą każdej nauki. Poszukując podstaw wiedzy naukowej, najpierw odkrywamy fundamentalne znaczenie metody, która określa normatywny układ i porządek czynności badawczych. Ale równocześnie uświadamiamy sobie rzecz w istocie oczywistą i znaną, to mianowicie, że realną podstawą jakiegokolwiek działania poznawczego, z naukowym łącznie, jest konkretny podmiot ludzki: podmiot uważnych badań, postępującego rozumienia, krytycznej refleksji i rozważnej decyzji¹⁰².

W związku z powyższym również w poznaniu naukowym konieczny jest zwrot do podmiotu (*the turn to the subject*). Zwrot ten pozwala na ujawnienie koniecznych, właśnie podmiotowych warunków możliwości naszego doświadczenia i rozumienia. Przy czym nie chodzi tu tylko o warunki formalno-logiczne (na przykład o Kantowskie formy oglądu czy kategorie intelektu). Według Lonergana *turn to the subject* to zwrot do całej — osobowej, egzystencjalnej, historycznej i społecznej — rzeczywistości podmiotu ludzkiego. Jest to ruch wiodący od przedmiotów „niepodważalnych intuicji, samooczywistych prawd i koniecznych konkluzji” do człowieka, który w konkretnej sytuacji i w ramach konkretnej wspólnoty podejmuje wysiłek uważnych badań, dąży do zrozumienia, dokonuje refleksji nad ważnością uzyskanych wyników, rozważa możliwość odpowiedzialnych działań¹⁰³. Zatem ta konkretna, aktualna rzeczywistość podmiotu ludzkiego, świadomego swych czynności i ich uwarunkowań, jest ostateczną podstawą wszelkiego poznania, w tym także ostateczną podstawą każdej nauki. Stanowisko to nie jest opcją na rzecz subiektywizmu. Lonergan z dużym naciskiem podkreśla, że podmiot ludzki — uważny, poszukujący rozumienia, dokonujący refleksji i rozważający warunki swoich decyzji — to rzeczywistość jak najbardziej obiektywna. Inaczej mówiąc, biegun podmiotowy to po prostu naturalny i oczywisty składnik obiektywnej struktury poznania ludzkiego¹⁰⁴.

Rzeczywistość podmiotu ludzkiego jest także ostateczną podstawą teologii. Fundamentem tej dyscypliny nie są ani filozoficzne, ani teologiczne wypowiedzi

¹⁰² TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 18, 25–29; TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 65.

¹⁰³ Por. TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 150–152; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 48–49.

¹⁰⁴ *Tamże*; por. LONERGAN, *The Subject*, s. 71–72; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 257–259, 326–327; TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 144; A. BRONK, *Krytyczne wydanie „Insight” Bernarda Lonergana SJ (1904–1984)*, RF 39–40 (1991–1992), z. 2, s. 150–151; B. DEMBOWSKI, *B. Lonergan o podmiocie, filozofii Boga i teologii*, w: TENŻE (red.), *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, s. 204–209. W przekonaniu Lonergana świadomość podmiotowych czynników poznania jest koniecznym warunkiem obiektywności naszej wiedzy. „Staje się bowiem rzeczą jasną, że w świecie zapośredniczonym przez znaczenie i motywowanym przez wartości obiektywność jest po prostu konsekwencją subiektywności: autentycznej uwagi, autentycznej inteligencji, autentycznej rozumności, autentycznej odpowiedzialności. Matematyka, nauki przyrodnicze, filozofia, etyka, teologia różnią się na wiele sposobów, mają jednak tę wspólną cechę, że ich obiektywność jest owocem uwagi, inteligencji, racjonalności i odpowiedzialności” (*Metoda w teologii*, s. 259).

o Bogu, o człowieku czy o sposobach poznania i myślenia religijnego. Jest nim, zdaniem Lonergana, sam człowiek — konkretny, realny i w pełni świadomy podmiot wszystkich możliwych w obrębie religii aktów, czynności poznawczych, prawd i wypowiedzi¹⁰⁵. Na „pierwszym” poziomie jest to podmiot egzystencjalnych aktów religijnych: doświadczenia religijnego, wiary religijnej i przekonań religijnych. Na „drugim” poziomie jest to podmiot krytycznej, naukowej refleksji, podmiot usiłujący wyjaśnić treść i sens akceptowanych przekonań. Uzasadniając postulowany zwrot do podmiotu, Lonergan wielokrotnie podkreśla, że teologie są dziełem teologów, że teologowie posiadają umysły i korzystają z nich, że nie powinniśmy tego faktu ignorować ani pomijać, lecz przyjąć go do wiadomości i uznać wszystkie związane z nim konsekwencje¹⁰⁶. Skoro ostateczną podstawą wszelkich kategorii poznania i dyskursu teologicznego jest uważny, poszukujący rozumienia, dokonujący refleksji i rozważający podmiot — konkretny teolog — to uwzględniając ten stan rzeczy, należy wnikliwie badać czynności teologa, zidentyfikowane w jego działaniu, celem odkrycia ich porządku i struktury, w ramach której występują. Tego typu badania mają niewątpliwie ważne znaczenie metodologiczne. Ale jednocześnie z nie mniejszą wnikliwością należy badać podmiotowe warunki możliwości źródłowych aktów religijnych — aktów, które konstytuują religijną egzystencję i religijną świadomość teologa. Przypomnijmy, że wszystkie tego typu akty, z doświadczeniem religijnym, wiarą i akceptacją przekonań religijnych na pierwszym miejscu, pobudzają do refleksji nad religią, w tym także — obok dociekań empirycznych i filozoficznych — do refleksji teologicznej. Natomiast analiza podmiotowych uwarunkowań i założeń owych aktów tworzy rodzaj „fundamentalnej antropologii teologicznej” — nowej, uprawomocnionej przez postulaty odnowy soborowej, nauki o podstawach teologii¹⁰⁷. W każdym razie możemy powiedzieć, że ostateczną podstawą teologii jest podmiot źródłowych aktów religijnych, tożsamy z konkretnym podmiotem określonych czynności badawczych.

Teologia sytuuje się w obrębie religijnej świadomości i religijnej egzystencji człowieka. Zdaniem Lonergana kluczowym elementem świadomości i egzystencji religijnej jest nawrócenie¹⁰⁸. Ono też wpisuje się w rzeczywisty fundament teologii, nadając jej specyficzny, zupełnie wyjątkowy charakter. To, że podstawą teologii jest uważny, poszukujący rozumienia, dokonujący refleksji i rozważający podmiot, świadczy o analogii tej dyscypliny z wszystkimi typami wiedzy ludzkiej. To, że zajmuje się ona badaniem znaczeń i wartości religijnych, łączy ją z pozostałymi naukami o religii. Natomiast tym, co ją wyróżnia i stanowi o jej osobliwości, jest „mo-

¹⁰⁵ *Theology in its New Context*, s. 67.

¹⁰⁶ *Metoda w teologii*, s. 34; por. H.J. POTTMEYER, *Das Subjekt der Theologie*, w: KESSLER I IN. (red.), *dz. cyt.*, s. 551–552.

¹⁰⁷ Por. LONERGAN, *Theology and Man's Future*, s. 143–148; 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. 191–195.

¹⁰⁸ *Theology in its New Context*, s. 65.

ment” nawrócenia podmiotu, czyli samego teologa. Według Lonergana nawrócenie należy uznać za konieczny warunek możliwości teologii. Ono bowiem konstytuuje teologię jako rodzaj nauki, która przechodzi od historycznych badań nad tradycją religijną do refleksji wyjaśniającej obiektywny sens nadprzyrodzonych wydarzeń zbawczych i uzasadniającej konkretną, egzystencjalną odpowiedź człowieka na te wydarzenia¹⁰⁹. Jest rzeczą oczywistą, że teolog, pośrednicząc między religią a kulturą, korzysta w swej pracy z określonych kategorii poznawczych — naukowych i filozoficznych — występujących w ramach danej kultury. Dzięki temu potrafi on w zrozumiałym sposób przedstawić treść przekonań religijnych i uzasadnić ich znaczenie dla współczesnego człowieka. Ale jego zadaniem jest również ukazać i uprawomocnić rzeczywistość, zbawczą wartość i moc słowa Bożego i czynów Bożych. A to oznacza, że koniecznym, podmiotowym współczynnikiem refleksji teologa musi być jego nawrócenie, czyli rzeczywisty, ogarniający całą osobę, zwrot do Boga i do prawdy Bożej¹¹⁰. W istocie dopiero w świetle tego nawrócenia możliwe jest wypracowanie właściwych, to znaczy adekwatnych do zbawczego wymiaru prawdy religijnej, kategorii dyskursu teologicznego¹¹¹.

Nawrócenie jest radykalną zmianą „horyzontu” egzystencji: horyzontu, który porządkuje świat naszego doświadczenia, który wyznacza zakres naszej wiedzy i zasięg naszych zainteresowań, który określa system obowiązujących nas norm i wartości, który wskazuje główne racje naszych zamierzeń, który ustanawia warunki i granice naszego rozwoju¹¹². Następstwem zmiany tak pojętego horyzontu jest całkowicie nowy sposób życia i samorozumienia człowieka.

Zasadniczo biorąc, nawrócenie może być intelektualne, moralne i religijne. „Nawrócenie intelektualne jest radykalnym rozjaśnieniem i w konsekwencji usunięciem nadzwyczaj uporczywego i mylącego mitu, dotyczącego rzeczywistości, obiektywności i poznania ludzkiego”¹¹³. Ten rodzaj nawrócenia Lonergan przedstawia w kategoriach zmiany fundamentalnej opcji poznawczo-ontologicznej. Opcja właściwa, którą należy bezwzględnie przyjąć, opiera się na trzech założeniach: że poznanie ludzkie jest syntezą doświadczenia, rozumienia, refleksji i afirmacji przekonań (a nie tylko widzeniem); że kryteriami obiektywności są połączone kryteria wszystkich wymienionych czynności poznawczych (a nie jedynie kryteria oglądu zmysłowego); że rzeczywistość, którą poznajemy, jest dana w doświadczeniu, porządkowana, pojmowana i ekstrapolowana w rozumieniu, wreszcie potwierdzana w aktach

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 66–67; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 134–135, 261–265; TENZE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 161. W tradycyjnym ujęciu nawrócenie było kategorią obecną w teologii moralnej i w teologii duchowości chrześcijańskiej. Lonergan przekonuje, że jest ono fundamentalną kategorią poznania teologicznego.

¹¹⁰ *Tamże*; por. G.B. SALA, *B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand*, ThPh 63 (1988), s. 53–59.

¹¹¹ Por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 261–286.

¹¹² *Tamże*, s. 133–134, 232–233.

¹¹³ *Tamże*, s. 233.

uznawania prawdziwych sądów i przekonań (nie jest więc rzeczywistością tylko oglądana)¹¹⁴. Tylko w ramach tak określonej opcji poznawczej i ontologicznej możliwa jest teistyczna wizja rzeczywistości.

Z kolei nawrócenie moralne „zmienia kryteria naszych decyzji i wyborów, prowadząc nas od zadowolenia ku wartościom”¹¹⁵. Ma ono związek z dynamiczną postawą moralną człowieka, zwłaszcza z wysubtelnieniem wrażliwości aksjologicznej, jak również z odkryciem potrzeby samorealizacji i rozwoju. Samorealizacja i rozwój implikują wolność wyboru wartości oraz możliwość mniej lub bardziej zasadniczych zmian postawy etycznej. W tym układzie nawrócenie moralne, będące zmianą zasadniczą, polega na tym, że opowiadamy się za rzeczywistym dobrem, za wartością przeciw zadowoleniu, kiedy wartość i zadowolenie są w konflikcie. Można więc powiedzieć, że jest ono „aktem” fundamentalnego wyboru i jednocześnie warunkiem możliwości dalszego rozwoju moralnego¹¹⁶.

Istnieje wreszcie nawrócenie religijne. Zasadniczo rzecz ujmując, jest ono rezultatem doświadczenia religijnego. Z niektórych wypowiedzi Lonergana zdaje się wynikać, że autor ten traktuje nawrócenie religijne jako normatywną postać doświadczenia religijnego lub po prostu utożsamia jedno z drugim¹¹⁷. W każdym razie w ujęciu zasadniczym nawrócenie religijne to egzystencjalna konsekwencja nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem. Jest ono bezwarunkowym, całkowitym i trwałym samoddaniem się Bogu, nieuchronnym przyjęciem wezwania do świętości. Można je opisać jako odkrycie horyzontu, w którym miłość Boża radykalnie zmienia naszą hierarchię wartości, nasze poznanie i myślenie, nasz sposób życia i działania, nasz stosunek do drugiego człowieka¹¹⁸. W chrześcijańskim rozumieniu nawrócenie religijne jest darem łaski Bożej, bez której pozostałoby uświadomionym, ale niespełnionym dążeniem ducha ludzkiego¹¹⁹.

Każdy rodzaj nawrócenia jest odmianą samotranscendencji podmiotu i osoby ludzkiej (samotranscendencji poznawczej, etycznej i religijnej). Nawrócenie intelektualne polega na dążeniu do prawdy, nawrócenie moralne — na dążeniu do dobra, nawrócenie religijne — na dążeniu do nieograniczonego bycia w miłości z Bogiem i do świętości życia¹²⁰. Wszystkie trzy typy nawrócenia tworzą dynamiczny układ. Porządek tego układu określa relacja „wyniesienia”, zgodnie z którą nawrócenie moralne podnosi podmiot z poziomu prawdy na poziom dobra, a nawrócenie religijne przemienia ów podmiot pod wpływem nieograniczonej i nieskoń-

¹¹⁴ *Tamże*. Rezultatem nawrócenia intelektualnego jest „krytyczny realizm” — jedyna właściwa i usprawiedliwiona opcja poznawczo-ontologiczna; por. *tamże*, s. 233–234; B. LONERGAN, *Cognitive Structure*, w: *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. IV, s. 214–218.

¹¹⁵ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 235.

¹¹⁶ *Tamże*.

¹¹⁷ *Tamże*, s. 110–112, 235–236, 261–264.

¹¹⁸ *Tamże*; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 66.

¹¹⁹ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 235–236.

¹²⁰ *Tamże*, s. 236.

czonej miłości. Momentem charakterystycznym jest tutaj kierunek przyczynowej zależności członów tej relacji. Nawrócenie religijne „wynosi” (na wyższy poziom) nawrócenie moralne, a moralne „wynosi” nawrócenie intelektualne. Nie oznacza to jednak, że najpierw zachodzi nawrócenie intelektualne, a potem moralne i wreszcie religijne. Z przyczynowego punktu widzenia jest raczej odwrotnie. Najpierw istnieje dar Bożej łaski, czyli nieograniczone bycie w miłości z Bogiem. Miłość odsłania horyzont wartości, skłaniając do ich realizacji. To oznacza, że nawrócenie religijne jest przyczyną nawrócenia moralnego. A ponieważ wśród rozpoznanych wartości występuje też wartość przyjęcia określonych przekonań poznawczych, nawrócenie moralne jest przyczyną nawrócenia intelektualnego¹²¹.

To potrójne nawrócenie jest niewątpliwie czymś fundamentalnym dla życia religijnego. Jest ono też „rzeczywistością podstawową” teologii jako wyróżnionej formy refleksji nad religią. W pewnym sensie, bez względu na przedmiot i charakter konkretnych zainteresowań badawczych, teologia jest i pozostaje refleksją nad dynamicznym, rozwijającym się procesem nawrócenia podmiotu i osoby ludzkiej, o ile proces ten prowadzi do przyjęcia słowa Bożego i do radykalnej zmiany egzystencji¹²². Lonergan podkreśla, że nawrócenie „działa” w całej teologii. Jest ono obecne już na etapie historycznej rekonstrukcji doktryn religijnych, chociaż w tym przypadku nie stanowi warunku wstępnego — każdy może prowadzić badania nad tradycją religijną, interpretować jej zawartość, porządkować występujące w niej stanowiska. Nawrócenie może mieć wpływ na przebieg tych badań, nie jest w nich jednak wyraźnym, powszechnie uznanym kryterium postępowania¹²³. W sposób wyraźny nawrócenie zaznacza swą obecność wówczas, gdy teolog przechodzi od badań historycznych do pytań o prawdziwość i normatywny sens przekonań religijnych, o zbawczą rzeczywistość wiary. Musi on wtedy zająć jednoznaczne stanowisko wobec poznanej tradycji i wyłaniających się z niej wielorakich możliwości. Konieczna w tej sytuacji decyzja teologa to przede wszystkim w pełni świadomy wybór nowej wizji rzeczywistości oraz nowego horyzontu egzystencji. Jest to zarazem świadomy i rozważny wybór perspektywy, w której przekonania religijne uzyskują swe właściwe znaczenie i potwierdzają zbawczą moc słowa Bożego. Tylko w ramach tej perspektywy teolog może wyjaśnić i skutecznie przekazać normatywny sens prawd wiary. Inaczej mówiąc, nawrócenie teologa jest ważnym warunkiem wiarygodności interpretowanych przez niego i przekazywanych innym przekonań religijnych¹²⁴.

¹²¹ *Tamże*, s. 236–238.

¹²² *Tamże*, s. 261–265; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 66–67; CH.E. CURRAN, *Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan*, w: PH. MCSHANE (red.), *Foundations of Theology. Papers from the International Lonergan Congress*, Dublin 1971, s. 41–59; A. DULLES, *Fundamental Theology and the Dynamics of Conversion*, w: TENZE (red.), *The Craft of Theology. From Symbol to System*, Dublin 1992, s. 53–54; G. DOBROCZYŃSKI, *Einsicht und Bekehrung. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*, Frankfurt 1992, s. 306–312.

¹²³ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 261–262.

¹²⁴ *Tamże*, s. 134–135, 262–263.

Nawrócenie religijne sprawia, że teolog jest osobą miłującą Boga „z całej duszy i z całego serca”, że jest osobą dążącą do świętości życia. Nawrócenie moralne chroni go od uprzedzeń i odsłania przed nim świat obiektywnych wartości. Wreszcie nawrócenie intelektualne daje mu zdolność rozpoznania i odrzucenia fałszywych założeń poznawczych, na przykład filozoficznych¹²⁵

W każdym razie to potrójne nawrócenie określa „rzeczywistość podstawową” teologii. Nie jest ono fundamentalne w tym znaczeniu, że dostarcza przesłanek, zdań logicznie pierwszych, z których można by wyprowadzić wszystkie potrzebne wnioski. Lonergan z naciskiem podkreśla, że „nawrócenie nie jest zbiorem twierdzeń, które wypowiada teolog, lecz podstawową i doniosłą zmianą w rzeczywistości ludzkiej, jaką jest teolog”¹²⁶. Powtórzmy: zmiana ta jest konieczna, jeżeli teolog chce uwiarygodnić to, o czym mówi, czyli transcendentny i zbawczy wymiar prawdy religijnej. W takiej konfiguracji refleksja nad nawróceniem może być potraktowana jako oryginalny projekt rewizji i odnowy tradycyjnej teologii fundamentalnej. Tradycyjna teologia fundamentalna była przede wszystkim zbiorem autorytatywnych doktryn, wskazujących przedmiotowe racje wiarygodności chrześcijaństwa. Natomiast refleksja nad rozwijającym się procesem nawrócenia nie dostarcza gotowych doktryn, lecz wskazuje horyzont, w ramach którego możliwe jest ujęcie sensu wszelkich doktryn, twierdzeń i przekonań¹²⁷. Właśnie ten horyzont porządkuje wszystkie konkretne źródła, kryteria prawdziwości i kategorie poznania i dyskursu teologicznego.

4. Metoda w teologii

Przypomnijmy zasadniczą myśl metateologicznych ustaleń Lonergana. Autor ten twierdzi, że w ramach klasycznego modelu kultury teologię uważa się za „trwale osiągnięcie” i dyskutuje się nad jej niezmienną naturą. W ujęciu klasycznym teologia to „nauka o Bogu i o rzeczach boskich”. Jest to ujęcie teologii w kategoriach jej przedmiotu (materialnego i formalnego). Natomiast w empirycznym modelu kultury teologia jest traktowana jako złożony, rozwijający się proces rozumienia prawd i przekonań religijnych, w związku z czym należy mówić na temat jej metody. Ujęcie „metodologiczne” jest niewątpliwie bardziej wszechstronne w stosunku do klasycznego: zachowuje ono niezbędne odniesienie do przedmiotu refleksji teologicznej, ale uzupełnia je o horyzont rozważań nad naturą i porządkiem czynności teologa jako podmiotu owej refleksji. Zgodnie z taką wizją Lonergan nie mówi o przedmiocie materialnym teologii, lecz o „danych”, które należy w odpowiedni sposób zgromadzić i wyjaśnić. Nie mówi też o przedmiocie formalnym, podkreśla-

¹²⁵ *Tamże*, s. 264.

¹²⁶ *Tamże*.

¹²⁷ *Tamże*, s. 134–135, 262–264; LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 66–67; Bernard Lonergan *Responds*, w: MCSHANE (red.), *dz. cyt.*, s. 226–229.

jąc, że w tym wypadku chodzi o moment aplikacji konkretnych czynności badawczych, wskazanych przez specyficzną metodę teologii, do konkretnego zakresu danych. Natomiast sprawą kluczową jest w tym ujęciu to, że wyjaśnienie danych religijnych nie jest możliwe bez odniesienia do podmiotu ludzkiego: do podmiotu źródłowych aktów religijnych i zarazem do podmiotu określonych działań poznawczych — w jednym i drugim przypadku do człowieka żyjącego w konkretnej sytuacji historycznej i kulturowej. Właśnie dlatego teologia przyjmuje postać nauki pośredniczącej między religią a kulturą danego miejsca i czasu. Dla TOMASZA Z AKWINU teologia była nauką o Bogu, według Lonergana jest ona refleksją nad wartością i znaczeniem religii w konkretnym środowisku kulturowym.

W każdym razie teologia pośrednicząca między ludzkim doświadczeniem religijnym a kulturą, pojmowana jako dynamiczny, rozwijający się proces rozumienia wiary, implikuje określony rodzaj metody. Wypada przypomnieć, że według autora *Insight* metoda nie jest samym tylko, zwłaszcza formalnym, sposobem dochodzenia do wiedzy. W empirycznej koncepcji poznania naukowego, obowiązującej w dyscyplinach zarówno przyrodniczych, jak i humanistycznych, metoda przejmuje rolę „struktury fundamentalnej”, określa bowiem nie tylko sam sposób badań, lecz także warunki możliwości niezbędnej rewizji twierdzeń, hipotez i teorii naukowych. Za sprawą odpowiednio pojętej metody nauka jest postępującym i samokorygującym się procesem rozumienia, interpretacji i refleksji¹²⁸. Dotyczy to także teologii.

„Metoda — pisze Lonergan — nie jest zbiorem reguł, które należy ślepo i drobiazgowo przestrzegać. Stanowi raczej ramy dla zespołowej twórczości. Określa różne rodzaje czynności, które mają wykonywać teologowie, realizując różne zadania”¹²⁹. Metoda współczesnej teologii ujmuje te zadania w kontekście ustaleń współczesnej teorii nauki, współczesnej teorii poznania humanistycznego i współczesnej filozofii. „Metoda jest normatywnym wzorcem powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do gromadzenia i postępu wyników nauki”¹³⁰. Lonergan podkreśla, że owe czynności nie ograniczają się do operacji wyłącznie logicznych. Te ostatnie są oczywiście nieusuwalnym składnikiem każdej metody, ale oprócz nich istotne znaczenie mają też czynności natury pozalogicznej, takie jak: obserwacja, odkrycie, eksperyment, synteza czy weryfikacja¹³¹. Wszystkie czynności

¹²⁸ TENŹE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 146–147, 152–155; TENŹE, *Religious Knowledge*, s. 137–144.

¹²⁹ *Metoda w teologii*, s. 9.

¹³⁰ *Tamże*, s. 14. Charakterystyczną cechą tej definicji jest to, że określa ona metodę nie jako zbiór gotowych reguł, lecz jako normatywny układ czynności, z których takie reguły można wyprowadzić; por. D. TRACY, *Method as Foundation for Theology: Bernard Lonergan's Option*, JR 50 (1970), nr 3, s. 293–294; TENŹE, *Lonergan's Foundational Theology: an Interpretation and a Critique*, w: MCSHANE (red.), dz. cyt., s. 204.

¹³¹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 16. Zdaniem Lonergana, „nauka współczesna zawdzięcza swe charakterystyczne cechy połączeniu operacji logicznych i pozalogicznych. Operacje logiczne zmierzają do utrwalenia tego, co już zostało osiągnięte. Pozalogiczne sprawiają, iż uzyskane dotychczas rezultaty są otwarte na dalszy postęp” (*tamże*).

są skierowane na przedmioty. Podejmując je, człowiek uświadamia sobie przedmioty znajdujące się w zasięgu jego odniesienia i uwagi. W tym znaczeniu czynności te są intencjonalne¹³². Jednocześnie — co szczególnie istotne — są one czynnościami działającego podmiotu. Dzięki nim „podmiot uświadamia sobie, że to on działa, uobecnia się sam sobie jako działający, doświadcza siebie jako działającego”¹³³. Lonergan, jak już wiadomo, wyróżnia cztery poziomy intencjonalnej świadomości podmiotu i osoby ludzkiej: (1) empiryczny, (2) intelektualny, (3) racjonalny i (4) egzystencjalny. Poziomy te są ze sobą wzajemnie powiązane, tworzą rodzaj dynamicznej, rozwijającej się struktury ducha ludzkiego. Wśród sposobów intencjonalnego odniesienia podmiotu na szczególną uwagę zasługują „ujęcia transcendentalne”. Ujęcia te „konstytuują ruch intencjonalnego skierowania naszej świadomości, prowadząc nas od zwykłego doświadczenia do rozumienia, od zwykłego rozumienia do prawdy i rzeczywistości, od wiedzy o faktach do odpowiedzialnego działania”¹³⁴. Są one „radikalnym skierowaniem intencjonalnym”, ustanawiającym aprioryczny i nieograniczony horyzont pytań naszej inteligencji i naszego rozumu oraz podobny horyzont naszych dążeń osobowych.

Według Lonergana paradygmatyczny układ powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności można nazwać „metodą transcendentalną”¹³⁵. Nazwa ta jest uzasadniona, ponieważ przewidywane w ramach owego układu wyniki nie ograniczają się do pewnej szczegółowej dziedziny lub przedmiotu, lecz obejmują dowolny, każdy możliwy rezultat, będący intencjonalnym przedmiotem otwartych ujęć transcendentalnych. O ile inne metody podporządkowują się wymogom konkretnej dziedziny, o tyle metoda transcendentalna stara się podporządkować wymogom umysłu ludzkiego i wykorzystać tkwiące w nim możliwości¹³⁶. Dążenie to ma charakter podstawowy i jednocześnie powszechny. Tak pojęta metoda jest transcendentalna w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, jest ona transcendentalna w sensie scholastycznym, stanowi bowiem przeciwieństwo podejścia kategoriałnego. Po drugie, jest ona transcendentalna także w rozumieniu Kanta, przynajmniej w tym stopniu, w jakim dotyczy apriorycznych warunków możliwości naszego poznania¹³⁷. Lonergan zdaje się sugerować, że w pewnym sensie każdy człowiek korzysta z metody transcendentalnej: „każdy czyni to w tej mierze, w jakiej jest uważny, inteli-

¹³² *Tamże*, s. 17–18.

¹³³ *Tamże*, s. 18; por. LONERGAN, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 150; TENŻE, *Theology in its New Context*, s. 65.

¹³⁴ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 22.

¹³⁵ *Tamże*, s. 23–24; por. J. HERBUT, *Metoda transcendentalna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B. Lonergana*, RF 28 (1980), z. 1, s. 91–117; D. OKO, *Metoda transcendentalna i samokorygujący się proces uczenia w ujęciu Bernarda Lonergana*, „Logos i Ethos” 8 (2000), nr 1, s. 111–135.

¹³⁶ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 24; por. TENŻE, *Philosophy and Theology*, s. 203; TENŻE, *The Future of Thomism*, w: *A Second Collection*, s. 51–52.

¹³⁷ Por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 23–24; TENŻE, *Religious Knowledge*, s. 145.

gentny, rozumny i odpowiedzialny”¹³⁸ W tym ujęciu znajomość metody transcendentalnej jest przede wszystkim kwestią „wysubtelnienia własnej świadomości”, polega bowiem na faktycznym uświadomieniu sobie transcendentalnych norm umysłu ludzkiego, czyli zawsze i wszędzie obowiązujących nakazów bycia uważnym, inteligentnym, rozumnym i odpowiedzialnym¹³⁹ To znaczy, że tego rodzaju metoda wywodzi się z określonego samodoświadczenia podmiotu, o ile podmiot ten jest świadomy swych czynności i ich normatywnej struktury. Doświadczenie to stanowi aprioryczny horyzont wszelkich aktów i działań osoby ludzkiej.

Metoda transcendentalna, odwołująca się do koniecznych praw umysłu ludzkiego, jest — jak mówi Lonergan — „wspólnym jądrem” wszystkich możliwych metod specjalnych¹⁴⁰ Dostarcza ona takich norm, które trzeba uznać za powszechnie ważne, a więc obowiązujące w każdej dyscyplinie naukowej. To znaczy, że metoda transcendentalna obowiązuje także w teologii. Oczywiście w tym przypadku jej ważność jest zapośredniczona przez odpowiednie struktury specjalnej metody teologicznej, wypracowanej w ramach długotrwałej praktyki badawczej. Specjalna metoda teologiczna posiada własne klasy i zestawy czynności badawczych, dostosowanych do dziedziny, której dotyczy, niemniej jest ona „dziełem ludzkich umysłów, wykonujących te same podstawowe czynności, w tych samych podstawowych relacjach, jakie można odkryć w innych metodach specjalnych”¹⁴¹. A to oznacza, że metoda transcendentalna stanowi konstytutywny element specjalnej metody teologicznej¹⁴². Ponieważ, jak już wiadomo, jest ona dynamicznym rozwinięciem transcendentalnych dyspozycji umysłu ludzkiego, takich jak: uwaga, inteligencja, rozumność i odpowiedzialność, należy ją uznać za „środek badawczy” już zawsze obecny w teologii¹⁴³ Trudno bowiem podważyć to, że teologowie zawsze korzystali z owych dyspozycji umysłu. Chodzi jedynie o zwrócenie należytej uwagi na fakt, że „teologie są dziełem teologów”, w związku z czym konieczna jest refleksja nad całością podmiotowych założeń i uwarunkowań poznania teologicznego. Metoda transcendentalna jest wysubtelnieniem świadomości pozwalającym na odkrycie tych założeń i uwarunkowań i tym samym na ustalenie właściwych kryteriów obiektywnej wiedzy teologicznej. Ponadto należyta świadomość wykonywanych czynności przyczynia się do wzrostu precyzji przy realizowaniu konkretnych zadań teologicznych.

Metoda transcendentalna jest częścią „specjalnej” metody teologicznej, właściwej dla teologii jako takiej. Wypada więc obecnie, po przedstawieniu pierwszej metody, zapytać także o drugą. W czym tkwi istota owej metody specjalnej? Jaka

¹³⁸ *Metoda w teologii*, s. 24.

¹³⁹ *Tamże*, s. 24–29; por. TRACY, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 202–203; TENŻE, *Method as Foundation*, s. 295–296.

¹⁴⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 32.

¹⁴¹ *Tamże*, s. 33.

¹⁴² *Tamże*.

¹⁴³ *Tamże*, 33–34.

jest jej struktura i na czym polega jej związek z metodą transcendentálną? Przypomnijmy: w ujęciu metodologicznym teologię należy traktować jako zbiór powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które prowadzą do przedmiotowego celu tej dyscypliny, to znaczy do wyjaśnienia treści przekonań religijnych. Ze względu na stopień zróżnicowania struktury poznawczej współczesnej teologii należy właściwie mówić o łańcuchu wzajemnie uwarunkowanych zbiorów czynności¹⁴⁴ Porządkując owe zbiory i ich zawartość, można wskazać pewne układy najbardziej typowych dla teologii „specjalizacji badawczych”. Na szczególną uwagę zasługuje układ „specjalizacji funkcjonalnych”, ustalonych przez odróżnienie i oddzielenie etapów procesu przechodzenia od danych do wyników badań¹⁴⁵. Każdemu etapowi tego procesu odpowiada odrębne zadanie i tym samym zestaw odrębnych czynności i funkcji badawczych. Oczywiście wszystkie czynności i funkcje — czyli „specjalizacje funkcjonalne” — są i muszą być powiązane ze sobą. „Są one kolejnymi częściami jednego i tego samego procesu. Części wcześniejsze bez późniejszych są niepełne. Późniejsze zakładają wcześniejsze i uzupełniają je”¹⁴⁶. Należy więc mówić o funkcjonalnej współzależności owych specjalizacji.

Lonerger wskazuje osiem specjalizacji funkcjonalnych w teologii. Są to: (1) badanie, (2) interpretacja, (3) historia, (4) dialektyka, (5) nauka o podstawach, (6) nauka o doktrynach, (7) nauka o systemach i (8) nauka o komunikacji¹⁴⁷

W badaniu chodzi o udostępnienie danych dla refleksji teologicznej. Czynność ta przybiera różne formy, w zależności od rodzaju i poddziedziny danych. Jest ona zawsze zadaniem konkretnym i praktycznym. Zasadniczą kwestią „badań” teologicznych jest oczywiście prawidłowe ustalenie danych. W tym kontekście wciąż aktualne są m.in. następujące pytania: czy teologia chrześcijańska ma się opierać wyłącznie na Piśmie św., czy też na Piśmie i Tradycji? Czym jest Tradycja i jaki jest jej zakres? Na czym polega normatywny charakter jej przekazu? Czy teologia dopuszcza inne jeszcze — niespecyficzne — źródła poznania? Jeżeli tak, to jakie jest ich znaczenie? Jakie są kryteria odróżniania danych religijnych od niereligijnych, w tym także teologicznych od nieteologicznych?¹⁴⁸ Niezależnie od sposobu rozstrzygnięcia tych kwestii, sprawą istotną w badaniu jest odpowiednia postawa teologa: jego otwartość poznawcza, uwaga i stała gotowość do krytycznej analizy zgromadzonego materiału¹⁴⁹

¹⁴⁴ *Tamże*, s. 129.

¹⁴⁵ *Tamże*, s. 129–130; B. LONERGAN, *Functional Specialities in Theology*, Gr 50 (1969), s. 485–505; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 21–22; por. TRACY, *Lonerger's Foundational Theology*, s. 206; TENŻE, *Method as Foundation*, s. 297–298.

¹⁴⁶ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 130.

¹⁴⁷ *Tamże*, s. 131. Szczegółową charakterystyką wszystkich specjalizacji funkcjonalnych Lonergan przedstawia w drugiej części swej książki (*Metoda w teologii*, s. 151–354). Tutaj ograniczymy się do wskazania ogólnej struktury każdej z nich.

¹⁴⁸ *Tamże*, s. 131, 151–152.

¹⁴⁹ *Tamże*.

Drugą specjalizacją funkcjonalną jest interpretacja. Prowadzi ona — w porządku odpowiedniej analizy danych źródłowych — do zrozumienia sensu zdarzeń, zjawisk, postaw, przekonań i wypowiedzi religijnych. Zasadami interpretacji zajmuje się hermeneutyka. Natomiast zastosowanie owych zasad do konkretnego zadania to sprawa egzegezy. Według Lonergana istnieją trzy podstawowe czynności egzegezy: (1) rozumienie tekstu, obejmujące rozumienie przedmiotu, słów i autora oraz samorozumienie interpretującego; (2) ocena poprawności rozumienia tekstu; (3) ustalenie znaczenia tekstu¹⁵⁰. Charakteryzując te czynności — i problemy z nimi związane — autor *Metody w teologii* odwołuje się m.in. do poglądów BULTMANN i GADAMERA. W toku szczegółowych rozważań omawia główne zasady interpretacji teologicznej, usiłuje wskazać najważniejsze kryteria jej poprawności i obiektywności. Na etapie egzegezy tekstów biblijnych i tekstów późniejszej tradycji chrześcijańskiej interpretacja ujmuje znaczenie w jego właściwym kontekście historycznym, zgodnie z jego strukturą logiczną i formą ekspresji językowej, w świetle intencji i sytuacji autora¹⁵¹. Ale zarówno w samym przebiegu interpretacji, jak i w ramach oceny jej poprawności ważne są też inne czynniki, zwłaszcza takie jak: moment podmiotowych uwarunkowań rozumienia, aktualny kontekst poznawczy, dynamiczny charakter i otwartość czynności interpretacyjnych, związek odkrytych znaczeń z życiem¹⁵².

Historia to trzecia specjalizacja funkcjonalna. Przedmiotem jej odniesienia są dzieje religii chrześcijańskiej, obejmujące (związany z tą religią) porządek określonych zdarzeń i działań ludzkich. Na szczególną uwagę w ramach tej specjalizacji zasługuje „historia doktrynalna”, zajmująca się dziejami „nauki” i myśli chrześcijańskiej, badająca instytucjonalne i kulturowe warunki rozwoju zarówno samej doktryny chrześcijańskiej, jak i towarzyszących jej koncepcji teologicznych¹⁵³. Celem refleksji historycznej jest rekonstrukcja faktów, przekonań i poglądów religijnych. Mając to na uwadze, Lonergan omawia podstawowe zasady współczesnej teorii i metodologii poznania historycznego, wyjaśnia założenia „historii krytycznej”, podkreśla związek badań historycznych z hermeneutyką, sygnalizuje konieczność analizy filozoficznych implikacji dyskursu historycznego. Wszystkie te kwestie są ważne dla teologii — refleksji odwołującej się do historycznej tradycji wiary i zapośredniczonej przez świadomość historyczną.

Czwartą specjalizacją funkcjonalną w teologii jest dialektyka. Lonergan przyjmuje stosunkowo prosty sens tej nazwy. W jego rozumieniu dialektyka zajmuje się tym, co konkretne, dynamiczne i sprzeczne. Nie ulega więc wątpliwości, że znajduje

¹⁵⁰ *Tamże*, s. 155–172.

¹⁵¹ *Tamże*, s. 131, 155.

¹⁵² *Tamże*, s. 157–158, 160–162, 168–169; por. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, s. 194–195; TENŻE, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 153–155; TENŻE, *Theology and Understanding*, s. 114–117, 127–131.

¹⁵³ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 132 (por. *tamże*, s. 173–229).

ona bogaty materiał w dziejach religii chrześcijańskiej. Przedmiotem dialektyki jako specjalizacji teologicznej są konflikty towarzyszące życiu i myśleniu religijnemu¹⁵⁴. Konflikty te występują w różnych kontekstach. Mogą one dotyczyć przeciwstawnych przekonań, przeciwstawnych strategii badawczych, przeciwstawnych interpretacji teologicznych, przeciwstawnych opcji egzystencjalnych i społecznych — przeciwstawnych horyzontów, postaw, doktryn i systemów¹⁵⁵. Najbardziej zasadnicze konflikty zmieniają mentalność człowieka. A ponieważ wywodzą się one z określonych założeń poznawczych, etycznych i religijnych, można je przewyciężyć jedynie w drodze nawrócenia intelektualnego, moralnego i religijnego. Zadaniem dialektyki teologicznej jest ujawnienie konfliktów towarzyszących egzystencji i myśli chrześcijańskiej oraz opracowanie zasad możliwego nawrócenia¹⁵⁶.

Refleksja nad integralnie pojętym procesem nawrócenia prowadzi do piątej specjalizacji funkcjonalnej, jaką jest nauka o podstawach. Chodzi tu o rodzaj dyscypliny dostarczającej „horyzontu”, w ramach którego może dojść do ujęcia rzeczywistego sensu wszelkich doktryn religijnych¹⁵⁷. Normatywny horyzont zakłada religijne, moralne i intelektualne nawrócenie podmiotu i osoby ludzkiej¹⁵⁸. Przypomnijmy: nawrócenie jest „rzeczywistością podstawową” zarówno w życiu chrześcijańskim, jak i w refleksji teologicznej. Jest ono koniecznym współczynnikiem wiary i jednocześnie wyborem owego horyzontu rozumienia prawd i przekonań religijnych. Wybór ten nie tylko zmienia rzeczywistość ludzkiej egzystencji, lecz także określa warunki możliwości i fundament dalszej refleksji. W jego wyniku powstają bowiem nowe pytania: o prawdziwość doktryn religijnych, o ich zgodność z wiedzą naukową i filozoficzną, o sposób ich komunikacji w danych środowisku kulturowym¹⁵⁹. W każdym razie nauka o podstawach wskazuje ów „transcendentalny” horyzont sensu wszelkich doktryn religijnych i dopiero w ramach tego horyzontu poszukuje właściwych kategorii poznania i myślenia teologicznego.

Nauka o doktrynach to kolejna, szósta już specjalizacja funkcjonalna w teologii. Doktryny wyrażają określone sądy o faktach i sądy o wartościach. Są uporządkowanymi zbiorami twierdzeń religijnych, dotyczących problematyki dogmatycznej, moralnej, ascetycznej, liturgicznej bądź jeszcze innej. Z formalnego punktu widzenia w teologii chrześcijańskiej należy odróżnić następujące typy doktryn: (1) „źródła pierwotne”, obejmujące „doktrynę oryginalnego orędzia” i doktryny dotyczące owego orędzia; (2) doktryny kościelne; (3) doktryny teologiczne i (4) doktrynę metodologiczną, z której teolog korzysta w ramach specjalizacji zwanej nauką o doktrynach (czyli w ramach analizy doktryn religijnych)¹⁶⁰. Integralnie pojęta nauka o doktry-

¹⁵⁴ *Tamże*, s. 132–133, 230–260.

¹⁵⁵ *Tamże*, s. 132, 230.

¹⁵⁶ *Tamże*, s. 230; por. LONERGAN, *The Ongoing Genesis of Methods*, s. 155–159.

¹⁵⁷ TENŽE, *Metoda w teologii*, s. 134–135, 261–265.

¹⁵⁸ *Tamże*, s. 261–262.

¹⁵⁹ *Tamże*, s. 261.

¹⁶⁰ *Tamże*, s. 287–290.

nach obejmuje cały szereg szczegółowych zadań badawczych. Przede wszystkim jednak chodzi w niej o ustalenie najważniejszych funkcji „doktryny chrześcijańskiej” jako takiej, o poznanie procesu ewolucji poszczególnych doktryn oraz o ujawnienie roli kontekstu kulturowego, zwłaszcza filozoficznego, w ich rozwoju¹⁶¹.

Fakty, znaczenia i wartości, o których mówią doktryny, stają się powodem dalszych pytań. Są to przede wszystkim pytania dotyczące sposobu rozumienia rzeczywistości religijnej, już uznanej za prawdziwą w porządku afirmacji danej doktryny. Właściwym horyzontem formułowania owych pytań jest nauka o systemach¹⁶², siódma specjalizacja funkcjonalna w teologii. Nauka o doktrynach dąży do jasnej prezentacji prawd wiary, wzywając do ich przyjęcia (na mocy autorytetu religijnego). Wiadomo przy tym, że stopień rozumienia towarzyszącego przyjęciu prawd wiary jest bardzo względny. Pogłębione — choć w ostatecznym rozrachunku i tak tylko analogiczne i jedynie prawdopodobne — rozumienie prawd religijnych ułatwia nauka o systemach. Zajmuje się ona budową odpowiedniego systemu pojęciowego, usuwa widoczne sprzeczności, dąży do ujęcia prawd wiary na gruncie ich wewnętrznej koherencji oraz w odniesieniu do innych (pozareligijnych) form doświadczenia ludzkiego¹⁶³. Dobrze pojęta „teologia systematyczna” musi uwzględnić stan aktualnej wiedzy naukowej i filozoficznej¹⁶⁴. Jednym z istotnych jej celów jest ukazanie wewnętrznego związku między rozumieniem prawd i przekonań wiary a samorozumieniem współczesnego człowieka¹⁶⁵.

Ostatnią specjalizacją funkcjonalną w teologii jest nauka o komunikacji. Jest to „dyscyplina” zajmująca się problematyką skutecznego przekazywania prawd religijnych w ramach konkretnej wspólnoty i kultury¹⁶⁶. W przypadku religii chrześcijańskiej przedmiotem komunikacji jest zbawcze orędzie Ewangelii, a dokładniej biorąc — wielowymiarowe znaczenie tego orędzia. Autentyczna komunikacja religijna zakłada merytoryczną znajomość głoszonych prawd i przekazywanych znaczeń, nie jest więc możliwa bez uprzedniej refleksji teologicznej (obejmującej wszystkie wskazane etapy i specjalności). Innym warunkiem skutecznej komunikacji znaczenia religijnego jest egzystencjalne zaangażowanie podmiotu, czyli to, co nazywamy świadectwem wiary¹⁶⁷. Ponadto sprawą istotną jest to, by narzędzia i środki przekazu były w jakimś stopniu izomorficzne w stosunku do kategorii funkcjonujących w ramach kultury, która stanowi rzeczywisty kontekst życia (i świadomości) danej

¹⁶¹ *Tamże*, s. 290–294, 309–316. W ramach tej specjalizacji należy również podjąć problem stałości i historyczności dogmatów (por. *tamże*, s. 311–316).

¹⁶² *Tamże*, s. 324–328, 336–339; por. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, s. 22–35.

¹⁶³ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 135, 324–328.

¹⁶⁴ *Tamże*, s. 338–341; por. LONERGAN, *Philosophy and Theology*, s. 204–207; TENŻE, *Theology and Man's Future*, s. 137–138, 142–144.

¹⁶⁵ Por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 329.

¹⁶⁶ *Tamże*, s. 135–136, 342–343.

¹⁶⁷ *Tamże*, s. 349.

wspólnoty religijnej¹⁶⁸ W każdym razie ostatnia specjalizacja funkcjonalna w teologii powinna określić stosowne założenia i normy komunikacji prawd religijnych.

Loneragan sygnalizuje dwie podstawowe „zasady” podziału na osiem specjalizacji funkcjonalnych. Pierwsza zasada wywodzi się z faktu, że czynności teologiczne występują w dwu głównych fazach. Można ten fakt opisać na różne sposoby. W kategoriach biblijnych pierwszą fazą jest słuchanie słowa, drugą — świadczenie o nim. W kategoriach średniowiecznej metodologii pierwsza faza obejmuje czynności związane z praktyką *lectio*, druga — czynności związane z analizą *quaestiones*. W kategoriach współczesnych istotą pierwszej fazy jest kształtowanie historycznej świadomości chrześcijańskiej, natomiast istotą drugiej — zajęcie własnego stanowiska wobec tradycji, w tym także krytyczne i aktualnie ważne wyjaśnienie przyjętych prawd i przekonań wiary¹⁶⁹ W każdym razie pierwsza faza to teologia *in oratione obliqua*, czyli refleksja umożliwiająca „spotkanie z przeszłością” i tym samym krytyczne przyswojenie tradycji chrześcijańskiej¹⁷⁰ W ramach tej fazy istnieją cztery specjalności: badanie, interpretacja, historia i dialektyka. Druga faza to teologia *in oratione recta*, czyli refleksja, w porządku której teolog „stawia czoło problemom swoich czasów”, zmiierzając do przedstawienia prawd wiary w języku współczesnej kultury, w odniesieniu do współczesnej wiedzy naukowej i filozoficznej, w powiązaniu z egzystencjalną samointerpretacją współczesnego człowieka¹⁷¹ W ramach tej fazy występują cztery kolejne specjalności, czyli: (1) nauka o podstawach, (2) nauka o doktrynach, (3) nauka o systemach i (4) nauka o komunikacji.

Druga zasada wyróżnienia ośmiu specjalizacji ma związek z transcendentálną strukturą podmiotu ludzkiego. Analiza ludzkiej podmiotowości wskazuje pewien klucz, przy pomocy którego można ująć i uporządkować różne płaszczyzny i elementy refleksji teologicznej w ramach jednej, zintegrowanej perspektywy. Teologia jest dziełem teologa — rezultatem pracy umysłu ludzkiego — i ta okoliczność sprawia, że struktura ludzkiej podmiotowości staje się rzeczywistą zasadą zróżnicowania i zarazem syntezy występujących w teologii operacji poznawczych. Dokładniej biorąc chodzi o to, że cztery specjalizacje funkcjonalne — zarówno pierwszej, jak i drugiej fazy poznania teologicznego — są korelatywne w stosunku do czterech poziomów intencjonalnej świadomości człowieka, w tym także w stosunku do czterech, związanych z owymi poziomami, zadań i celów¹⁷². Cztery specjalizacje pierwszej

¹⁶⁸ *Tamże*, s. 349–353. W związku z powyższym należy podkreślić konieczność współpracy teologii — w tym wypadku dyscyplin pastoralnych — z naukami o człowieku (*tamże*, s. 351–352).

¹⁶⁹ *Tamże*, s. 136; por. TRACY, *Method as Foundation*, s. 299–300; TENŻE, *Loneragan's Foundational Theology*, s. 206–207; H. MEYNELL, *Loneragan's Method: Its Nature and Uses*, SJTh 27 (1974), nr 2, s. 167–168.

¹⁷⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 136–137.

¹⁷¹ *Tamże*.

¹⁷² *Tamże*. Związek wskazanych faz refleksji teologicznej i wyróżnionych poziomów świadomości można przedstawić w postaci następującego diagramu (Por. TRACY, *Method as Foundation*, s. 298; TENŻE, *Loneragan's Foundational Theology*, s. 206):

fazy, czyli badanie, interpretacja, historia i dialektyka, realizują zadania właściwe, odpowiednio, dla doświadczenia, rozumienia, refleksji i rozważań praktycznych. Podobnie — jednak w odwrotnym porządku — cztery specjalizacje drugiej fazy, czyli: (1) nauka o podstawach, (2) nauka o doktrynach, (3) nauka o systemach i (4) nauka o komunikacji, realizują zadania właściwe, odpowiednio, dla rozważań praktycznych, refleksji, rozumienia i doświadczenia¹⁷³

Zatem sama struktura ludzkiej podmiotowości, znajdująca swe odzwierciedlenie w normach metody transcendentnej, prowadzi do czterech specjalizacji funkcjonalnych, występujących w dwu fazach poznania teologicznego. Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że poczwórna specjalizacja odpowiada czterem wymiarom zarówno tradycji chrześcijańskiej, jak i posłannictwa chrześcijańskiego. Zarówno tradycja chrześcijańska, jak i skierowane ku przyszłości posłannictwo chrześcijańskie są, po pierwsze, pewnym zasobem danych. Po drugie, rzeczywistość, do której odnoszą się tradycja i posłannictwo chrześcijańskie, jest zapośredniczona przez znaczenie. Po trzecie, ekspresja owego znaczenia jest uwarunkowana historycznie i kulturowo. Po czwarte, i w przypadku tradycji, i w przypadku skierowanego ku przyszłości posłannictwa chrześcijańskiego afirmacja prawd wiary wymaga osobowego zaangażowania podmiotu¹⁷⁴. Poznawanie tradycji odkrywa „obecną sytuację religijną”: badanie, interpretacja, historia i dialektyka pośredniczą w spotkaniu z przeszłością, z osobami dającymi świadectwo wiary w Chrystusa, w tym także świadectwo intelektualnej odpowiedzialności za tę wiarę, prowokując do osobistej decyzji, która może być początkiem nawrócenia¹⁷⁵. Decyzja to egzystencjalne wydarzenie religijne. W horyzoncie refleksji teologicznej oznacza ona przejście od pierwszej do drugiej fazy. W terminologii Lonergana pierwsza faza (*in oratione obliqua*) jest teologią „pośredniczącą”: czynności, które ją tworzą, prowadzą do wiedzy o osobie i o wydarzeniu Chrystusa oraz do wiedzy o autentycznym życiu chrześcijańskim. Natomiast druga faza (*in oratione recta*) to teologia „zapośredniczona”: z jednej strony przez osiągnięcia teologii pośredniczącej, z drugiej — przez pytania i problemy współczesnego człowieka, przez aktualny kontekst kulturowy¹⁷⁶

struktura świadomości

doświadczenie
rozumienie
refleksja
rozważania

I faza teologii

(1) badanie
(2) interpretacja
(3) historia
(4) dialektyka

II faza teologii

(8) nauka o komunikacji
(7) nauka o systemach
(6) nauka o doktrynach
(5) nauka o podstawach

¹⁷³ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 136–137.

¹⁷⁴ *Tamże*, s. 138.

¹⁷⁵ *Tamże*.

¹⁷⁶ *Tamże*: „W pierwszej fazie zaczyna się od danych i poprzez znaczenia i fakty dochodzi do osobowego spotkania. W drugiej fazie zaczyna się od refleksji nad autentycznym nawróceniem, używa się go jako horyzontu, w ramach którego należy ująć doktryny i szukać rozumienia ich treści i wreszcie przechodzi się do twórczego badania komunikacji, zależnie od środków przekazu, klas ludzi i wspólnych zainteresowań kulturowych”

Podział na osiem specjalizacji funkcjonalnych jest niewątpliwie propozycją interesującą i oryginalną, odmienną w stosunku do tradycyjnego układu czynności i dyscyplin teologicznych¹⁷⁷. Ma on oczywiście swoje uzasadnienie. Odwołanie się do specjalizacji funkcjonalnych wywodzi się z potrzeby odróżnienia konkretnych, zasadniczo odmiennych zadań i celów badawczych. Ponadto różne zadania i cele realizują się za pomocą różnych sposobów, a różne sposoby implikują różne zestawy norm metodologicznych. W każdym razie tylko odróżnienie owych elementów gwarantuje należytą świadomość metodologiczną w pracy teologa, pozwala mu bowiem poznać naturę i zakres wykonywanych czynności oraz odkryć rzeczywisty związek między czynnościami a ich bezpośrednimi celami.

Inną, niewątpliwie ważną zaletą proponowanego podziału jest wewnętrzna integracja teologii. Rzeczony podział wprowadza do refleksji teologicznej — obok koniecznego zróżnicowania — moment dynamicznej jedności¹⁷⁸. Przypomnijmy: wszelkie operacje teologiczne występują w dwu fazach i dokonują się w obrębie ośmiu specjalizacji funkcjonalnych. Te ostatnie są ze sobą powiązane, ale ich porządek nie ma charakteru inferencyjnego. Każda z wyróżnionych specjalizacji zakłada wcześniejszą i dopełnia ją w sobie właściwy sposób. Cały proces jest dynamiczny i tworzy spójną całość. Specjalizacje pierwszej fazy występują jako elementy nastającego procesu poszukiwania danych, interpretacji, refleksji historycznej i rozważań dialektycznych, procesu, który prowadzi od doświadczenia do rozumienia, od rozumienia do wiedzy o faktach, od wiedzy o faktach do decyzji. Przy czym powiązanie czterech specjalizacji jest tutaj rodzajem zależności obustronnej¹⁷⁹. Również druga faza teologii stanowi dynamiczną, zintegrowaną całość. „Nauka o podstawach dostarcza podstawowego ukierunkowania. Ukierunkowanie to, zastosowane do konfliktów dialektyki i wieloznaczności historii, staje się zasadą wyboru doktryn. Istnieje wszakże tendencja, by traktować doktryny jako jedynie formuły słowne, o ile systematyka nie wypracuje ich ostatecznego znaczenia i nie ujawni ich ewentualnej spójności. Ale takie ostateczne wyjaśnienie nie wystarcza. Ustala ono istotę tego, co ma być przekazane. Pozostaje jednak problem twórczego wykorzystania dostęp-

¹⁷⁷ *Tamże*, s. 139. Podział drugiej fazy odpowiada tradycyjnemu rozróżnieniu między teologią fundamentalną, dogmatyczną, spekulatywną i pastoralną, ale ujęcie tych dyscyplin jako specjalizacji funkcjonalnych — jako „różnych i wydzielonych etapów procesu przechodzenia od danych do końcowych wyników” — jest rzeczą nową i oryginalną.

¹⁷⁸ *Tamże*, s. 141–147; por. K. RAHNER, *Some Critical Thoughts on Functional Specialties in Theology*, w: MCSHANE (red.), *dz. cyt.*, s. 196.

¹⁷⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 144: „Współzależność jest zależnością obopólną. Nie tylko interpretacja zależy od badania, lecz badanie zależy od interpretacji. Nie tylko historia zależy od badania i interpretacji, lecz w nie mniejszym stopniu historia tworzy konteksty i perspektywy, w ramach których działają badanie i interpretacja. Nie tylko dialektyka zależy od historii, interpretacji i badania, lecz na odwrót, w zależności od stopnia transcendentalnego ugruntowania dialektyki, może ona (...) dostarczyć interpretacji i historii struktur heurystycznych, podobnie jak matematyka dostarcza takich struktur naukom przyrodniczym”

nych środków przekazu i zadanie znalezienia odpowiedniego sposobu (...) i odpowiedniej procedury, aby przekazać orędzie ludziom należącym do odrębnych klas i kultur”¹⁸⁰ Również w tym przypadku istnieje obustronna (więc także odwrotna) zależność między specjalizacjami¹⁸¹.

Oprócz obustronnej zależności w każdej z dwu faz, istnieje też zależność między owymi fazami. Jest rzeczą oczywistą, że faza druga zależy od pierwszej, łączy bowiem horyzont obecnej sytuacji religijnej i teologicznej z dziedzictwem tradycji wiary i myśli chrześcijańskiej. Okazuje się ponadto, że istnieje także zależność fazy pierwszej od drugiej. Dla przykładu, refleksja historyczna z całą pewnością wymaga odpowiedniego rozumienia doktryn, a dialektyka, zajmująca się konfliktami różnych opcji, bez wątpienia korzysta z rozważań nad nawróceniem prowadzonych w ramach nauki o podstawach¹⁸². Tak więc obustronna zależność dwu faz niewątpliwie wzmacnia efekt dynamicznej jedności teologii.

5. Próba oceny metateologicznych propozycji Lonergana

Pytając o wartość i znaczenie „projektu” Lonergana, rozważymy niektóre aspekty kolejno wszystkich czterech, wskazanych w niniejszym opracowaniu zagadnień.

(1) Sprawa, od której wypada zacząć, to kwestia ogólnej koncepcji teologii, przede wszystkim zaś problem determinacji punktu wyjścia, celu i zadań tej dyscypliny. Przypomnijmy: według Lonergana teologia to nauka o religii (jedna z wielu nauk zajmujących się religią) i tylko w takiej perspektywie należy ją postrzegać. Od pozostałych dyscyplin tej dziedziny różni się ona tym, że kieruje uwagę na transcendentny wymiar znaczeń i wartości religijnych, a w wyjaśnianiu tych znaczeń i wartości zakłada moment nawrócenia podmiotu. Intencją Lonergana jest przedstawienie teologii w kategoriach dyscypliny „empirycznej”, czyli w kategoriach nauki, która odwołuje się do określonego zbioru danych, wyjaśniając je w ramach postępującego procesu analizy, interpretacji i krytycznej refleksji. W przekonaniu naszego autora tradycyjne ujęcie teologii w kategoriach jej przedmiotu materialnego i formalnego było jednostronne, abstrakcyjne i statyczne — nie uwzględniało ani empirycznych, ani historycznych, ani podmiotowych warunków możliwości poznania i myślenia religijnego. Taki paradygmat prowadził do metodologicznej alienacji teologii, a pośrednio także do kulturowego wyobcowania religii jako takiej. W każdym razie — jak twierdzi Lonergan — tylko podejście empiryczne pozwala przywrócić teologii

¹⁸⁰ *Tamże*, s. 145.

¹⁸¹ *Tamże* (na przykład w nauce o komunikacji mogą się zrodzić pytania i problemy z zakresu refleksji systematycznej, a osiągnięcia tej drugiej mogą z kolei mieć wpływ na kierunek rozważań w nauce o doktrynach).

¹⁸² *Tamże*, s. 145–146.

właściwe miejsce wśród innych nauk, gwarantując przy tym zachowanie jej odrębności i specyfiki¹⁸³

Przedstawione w tej kwestii propozycje są niewątpliwie znaczącym wkładem Lonergana do współczesnej dyskusji nad naturą teologii. Należy jednak zapytać, czy w opracowanym przez niego modelu teologia rzeczywiście jest w stanie zachować własną specyfikę i niezależność. Inaczej mówiąc, czy w opcji „empiryczno-religio-logicznej” możliwe jest zachowanie całkowitej autonomii poznania teologicznego jako poznania opartego na objawieniu i odwołującego się do wiary? W nastawieniu empirycznym punktem wyjścia teologii jest czynność gromadzenia danych, które należy ustalić i zinterpretować w porządku „niezależnych” badań nad przekazem tradycji religijnej. Na tym etapie — jak sugeruje Lonergan — nawrócenie podmiotu — i tym samym wiara jako nowe, autonomiczne źródło wiedzy o Bogu — nie są warunkami koniecznymi poznania teologicznego. Takie stanowisko musi budzić wątpliwości i zastrzeżenia. Nasuwa się — na przykład — pytanie o to, czy poza horyzontem nawrócenia i wiary możliwa jest autentyczna egzegeza tekstów biblijnych. Jak wiadomo, chodzi o zbiór czynności i dyscyplin, które określają fundament teologii biblijnej. Otóż wydaje się, że bez pewnej „kongenialności wiary” nie jest możliwe ujęcie rzeczywistego sensu biblijnego świadectwa wiary; poza wiarą nie można też ani rozpoznać, ani zrozumieć rzeczywistej roli, jaką to świadectwo odgrywało w dziejach chrześcijaństwa. W podręcznikach z zakresu teorii poznania teologicznego podkreśla się, że już w „czysto empirycznym” punkcie wyjścia teologii (a więc także na etapie wstępnej analizy danych biblijnych) koniecznym warunkiem jej możliwości jest i pozostaje wiara, czyli akceptacja słowa Bożego i zawartej w nim prawdy. Bez aktu wiary czynności teologa mogą wprawdzie spełniać warunki naukowej refleksji nad religią, ale ich wyniki będą miały charakter co najwyżej „hipotetyczny” (trudno wówczas mówić o ich teologicznej prawdziwości)¹⁸⁴ Podstawowym — obok samej afirmacji istnienia Boga — wymogiem wiary jest zgoda podmiotu, w tym wypadku teologa, na biblijną interpretację dziejów, czyli na wskazaną w objawieniu hermeneutykę wydarzeń zbawczych. Trudno wyobrazić sobie uprawianie teologii (także tej *in oratione obliqua*) bez takiej zgody. Ponadto jest rzeczą oczywistą, że wiara wspiera teologa w konkretnych czynnościach natury heurystycznej: „w stawianiu pytań, w dokonywaniu trafnego doboru źródeł, we właściwym ustalaniu ich hierarchii, w odkrywaniu niezauważonych dotąd elementów doktryny biblijnej, pa-

¹⁸³ W ujęciu empirycznym teologia jest traktowana jako refleksja nad religią. W ujęciu tym ważne są trzy elementy. Po pierwsze, tak jak inne nauki, teologia (*in oratione obliqua*) odwołuje się do określonego zbioru danych. Po drugie, specyficznym warunkiem możliwości teologii (*in oratione recta*) jest realne, posiadające swój empiryczny wymiar, nawrócenie podmiotu i osoby ludzkiej. Po trzecie, refleksja teologiczna jest uwarunkowanym, rozwijającym się procesem analizy i interpretacji konkretnych prawd i przekonań religijnych; por. LONERGAN, *Theology in its New Context*, s. 58–67; L. GILKEY, *Empirical Science and Theological Knowing*, w: MCSHANE (red.), dz. cyt., s. 76–101.

¹⁸⁴ Por. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994², s. 45.

trystycznej czy oficjalnej nauki Kościoła (...)”¹⁸⁵. Lonergan w istocie akceptuje takie stanowisko. Jednocześnie zdaje on sobie sprawę z trudności związanych z własną koncepcją, dlatego potwierdza, że wierzący i agnostyk, korzystając z tej samej metody, odkrywają różne „horyzonty rozumienia” i dochodzą do różnych wyników; ponadto podkreśla, że czynności drugiej fazy mają wpływ na czynności fazy pierwszej, co miałyby oznaczać, że horyzont nawrócenia i wiary „w jakiś sposób” obejmuje swym zasięgiem cały zakres dociekań teologicznych. Nie jest to jednak wyjaśnienie wystarczające. Nadal bowiem nie znamy odpowiedzi na pytanie o to, jakie racje uzasadniają postulowany związek między nawróceniem i wiarą a czynnościami pierwszej fazy.

Według Lonergana teologia, realizując swój podstawowy cel poznawczy, pośredniczy między religią a kulturą — między pewnym środowiskiem kulturowym a rolą, jaką w tym środowisku spełnia religia. Ponieważ kultura rzeczywiście określa istotny kontekst wszelkich znaczeń i wartości religijnych, w tym także kontekst ich interpretacji i przekazu, ta mediacyjna funkcja teologii jest niewątpliwie sprawą bardzo ważną. I w tym przypadku należy docenić wkład naszego autora do współczesnej wiedzy metateologicznej. Zachodzi jednak potrzeba wskazania odpowiednich norm wspomnianej mediacji, zwłaszcza zaś kryteriów jej obiektywności. Rozwój teologii posoborowej pokazuje, że zbyt często zapomina się o tym, iż pierwszorzędnym celem tej dyscypliny jest zrozumienie depozytu wiary przy zachowaniu jego tożsamości i integralności, a odpowiednia adaptacja prawd religijnych do wzorców konkretnej kultury musi być podporządkowana owemu celowi głównemu. Lonergan wielokrotnie mówi o „właściwej” zależności między rozumieniem prawd i przekonań wiary chrześcijańskiej a potrzebą i sposobem ich dostosowania do współczesnej kultury, niemniej wydaje się, iż przedstawiona przez niego koncepcja sugeruje zbyt ogólny i zbyt otwarty projekt mediacji między religią a kulturą. Może to prowadzić do przesadnego konformizmu i tym samym do relatywizmu. W każdym razie projekt, o którym mowa, wymaga przemyślenia i doprecyzowania.

(2) Następne zagadnienie dotyczy bardziej fundamentalnego aspektu religijnej genezy teologii. Tym razem nie chodzi o postulat empirycznej rejestracji i analizy danych religijnych, lecz próbę ujawnienia ontologicznych podstaw świadomości religijnej, w tym także o próbę wskazania rzeczywistych (i ostatecznych) źródeł teologii jako specyficznej refleksji nad religią. Przypomnijmy: teologia *in oratione recta* — po uprzednim zbadaniu i przyswojeniu tradycji — stara się odpowiedzieć na pytania swoich czasów. Na tym etapie (obejmującym całość rozważań doktrynalnych, systematycznych i praktycznych) koniecznym warunkiem możliwości poz-

¹⁸⁵ Tamże, s. 46–47; por. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, w: W. KERN I IN. (red.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. IV: *Traktat theologische Erkenntnislehre*, Freiburg 1988, s. 180–241; P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, w: tamże, s. 51–67

nania teologicznego jest nawrócenie podmiotu. Ma ono związek z odpowiednio pojętym doświadczeniem religijnym, z którego bierze swój „początek”, jak również z wiarą religijną, którą na swój sposób generuje. Lonergan przedstawia interesującą koncepcję doświadczenia religijnego i wiary religijnej. Pokazuje przy tym poznawczy wymiar tych struktur, ich otwartość na horyzont dalszej refleksji. Przede wszystkim jednak wyjaśnia konieczny, przyczynowy związek teologii zarówno z doświadczeniem religijnym, jak i z wiarą religijną¹⁸⁶

Ważną zaletą przedstawionej koncepcji jest jej wymiar antropologiczny. Lonergan ujawnia podmiotowe warunki możliwości doświadczenia religijnego i wiary religijnej, wykazuje przynależność tych form do ontologicznej struktury ducha ludzkiego, podkreśla także ich udział w kształtowaniu i w promocji autentycznej egzystencji ludzkiej. Człowiek osiąga autentyczność przez samotranscendencję. W ruchu (towarzyszącej wszelkim aktom życia osobowego) samotranscendencji wykracza poza skończoną rzeczywistość i pyta o absolutny wymiar prawdy, dobra i sensu, o możliwość nieograniczonego bycia w miłości. Jeżeli zatem doświadczenie religijne i wiara religijna przynoszą zadowalającą odpowiedź na tego rodzaju pytania, to znaczy, że wpisują się w autentyczny sposób istnienia i samorealizacji człowieka. Co więcej, jeżeli — jak twierdzi Lonergan — są one rzeczywistym spełnieniem samotranscendencji, to należy je uznać za ostateczne kryterium i za ostateczną gwarancję ludzkiej autentyczności. W każdym razie doświadczenie religijne i wiara religijna przynależą do koniecznej struktury ducha ludzkiego. W jednym i drugim przypadku chodzi o wewnętrzny i trwały element duchowej egzystencji człowieka, przenikający wszystkie możliwe poziomy jego bycia i działania¹⁸⁷

¹⁸⁶ Przypomnijmy: jako „specyficzna” refleksja nad religią, teologia (*in oratione recta*) odwołuje się do osobowego doświadczenia Boga. W tym doświadczeniu, otwierającym horyzont wiary w objawienie oraz horyzont akceptacji określonych przekonań religijnych, rodzą się pytania, które konstytuują myśl teologiczną.

¹⁸⁷ Doświadczenie religijne prowadzi do pozytywnej zmiany horyzontu ludzkiej egzystencji; sprawia, że człowiek odnajduje prawdziwy sens życia, poznaje najgłębsze motywy szlachetnego postępowania, uświadamia sobie absolutną wartość bezinteresownej miłości bliźniego. W tym sensie doświadczenie religijne jest jednoznaczną afirmacją człowieka: ukazuje to, co najbardziej ludzkie, służy promocji autentycznego humanizmu. Także w odniesieniu do wiary możemy stwierdzić, że integruje ona świat wartości religijnych z najważniejszymi sprawami ludzkiego życia. Wiara rozpoznaje i potwierdza to, że Bóg udziela człowiekowi prawdziwej wolności, że „respektuje” prawa wynikające z osobowej natury jego bytu, że ukazuje mu rzeczywiste dobro. W tym ujęciu wiara jest nieuchronnie powiązana z procesem duchowego rozwoju człowieka, z ludzkim postępowaniem. Lonergan wykazuje, że wiara i postęp mają wspólne korzenie (w samotranscendencji podmiotu) i są wzajemnie uwarunkowane. „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” (*Metoda w teologii*, s. 121). Ponadto wiara może uzdolnić człowieka do skutecznego oporu przeciwko wszelkim przejawom zła, przemocy i bezsensu. Tylko wiara — ustanawiając właściwą hierarchię wartości — pozwala przezwyciężyć ludzką irracjonalność i nieodpowiedzialność.

Eksplicacja antropologicznych podstaw i antropologicznej ważności doświadczenia religijnego i wiary religijnej, będąca wartością „samą w sobie”, w obrębie rozumienia religii jako takiej, pozwala też lepiej zrozumieć i uzasadnić antropologiczny wymiar teologii (jako refleksji nad religią). W świetle koncepcji Lonergana poznanie i myślenie teologiczne (przynajmniej *in oratione recta*) już w punkcie wyjścia implikują szereg pytań o człowieka — o podmiot wiary i związanych z nią przekonań religijnych. Pytania te towarzyszą refleksji teologicznej w całym jej przebiegu, a wiedza uzyskana w poznaniu teologicznym — podobnie jak świadomość religijna w ogóle — służy promocji autentycznej egzystencji ludzkiej. Na tym, najkrócej mówiąc, polega humanizm teologii, co nasz autor jasno pokazuje i wystarczająco tłumaczy.

Przedstawiona przez Lonergana „teoria religii”, będąca próbą wyjaśnienia genezy podstawowych aktów świadomości religijnej, w tym także podstawowych form refleksji nad religią, obejmuje dwa kluczowe składniki: filozoficzno-antropologiczny i teologiczny. Istotą pierwszego jest transcendentna koncepcja człowieka, w ramach której przyjmuje się aprioryczną otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na horyzont nieskończonej tajemnicy. Natomiast drugi składnik to aksjomat teologiczny, zgodnie z którym Bóg udziela się człowiekowi, wypełniając jego serce miłością i objawiając mu plan swej zbawczej woli. Lonergan sugeruje podwójną interpretację tak określonej teorii. W jego przekonaniu z jednej strony może to być filozoficzna teoria religii, przedstawiająca pewien projekt ostatecznego wyjaśnienia zjawisk religijnych jako takich (wszelkich zjawisk religijnych, bez względu na ich konkretne pochodzenie, kontekst czy przynależność). Rozważając wartość tego typu propozycji wypada jednak zauważyć, że bazą rzeczonyj teorii nie jest ogół danych empirycznych, zgromadzonych w toku niezależnych badań historii czy fenomenologii religii. Podstawą teorii jest w tym wypadku odpowiednia analiza chrześcijańskiej koncepcji doświadczenia religijnego, więc teoria ta jest po prostu filozoficznym uogólnieniem tej jednej, konkretnej koncepcji. W tym przejawia się jej ograniczoność. Jednocześnie — i to jest ów drugi sposób interpretacji — proponowana teoria ma być próbą ujawnienia rzeczywistych źródeł teologii jako specyficznej refleksji nad religią. Specyficzne źródła poznania teologicznego to przede wszystkim doświadczenie religijne, pojęte jako doświadczenie Boga i Jego łaski, oraz wiara w objawienie Boże. Mówiąc o znaczeniu tych aktów, Lonergan, owszem, podkreśla moment ich odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej, niezależnej od człowieka, wydaje się jednak, że nie zawsze czyni to w wystarczającym stopniu i wystarczająco wyraźnie. W większości jego tekstów i doświadczenie religijne, i wiara w objawienie są opisywane i interpretowane przede wszystkim w kategoriach samotranscendencji podmiotu i osoby ludzkiej, a dopiero w drugiej kolejności w kategoriach słuchania słowa Bożego czy przyjmowania łaski Bożej. W związku z powyższym powstaje wrażenie dysproporcji między składnikami proponowanej teorii:

wrażenie jednostronnej, przesadnej ekspozycji czynnika antropologicznego. Dysproporcja ta może być „ubocznym” skutkiem realizacji głównego celu przedsięwzięcia, to znaczy zamierzonego wyjaśnienia — i dowartościowania — podmiotowych warunków możliwości aktów religijnych, niemniej budzi ona pewne wątpliwości, a przynajmniej prowokuje do pytań. Ale sama ekspozycja antropologicznego aspektu aktów religijnych i antropologicznego aspektu religijnej genezy teologii jest czymś ze wszech miar pozytywnym¹⁸⁸

(3) Istotnym elementem projektu Lonergana jest stosowna koncepcja podstaw teologii. W klasycznym, propozycjonalno-dedukcyjnym modelu tej dyscypliny jej podstawą były twierdzenia wchodzące w skład jednoznacznie określonych i autorytatywnych doktryn: o Bogu, o objawieniu, o prawdziwej religii, o posłannictwie Chrystusa, o istocie i misji Kościoła. Natomiast w teologii współczesnej podstawą jest „immanentny układ norm wyznaczających porządek i horyzont rozumienia wszelkich doktryn”. Normy te wskazują podstawowy wzorzec występujących w teologii czynności poznawczych i jednocześnie ujawniają zasadniczą, heurystyczną rolę poznającego podmiotu. Dlatego, jak twierdzi Lonergan, rzeczywistym fundamentem teologii jest sam człowiek: konkretny i świadomy podmiot wszystkich możliwych w obrębie religii aktów, postaw i czynności — i ich rezultatów. Na pierwszym poziomie jest to podmiot egzystencjalnych aktów religijnych: doświadczenia religijnego, wiary i przekonań religijnych. Na drugim poziomie jest to podmiot krytycznej refleksji, usiłujący wyjaśnić treść akceptowanych prawd i przekonań. A ponieważ koniecznym warunkiem możliwości ujęcia obiektywnej prawdy o Bogu jest nawrócenie podmiotu, więc ono staje się „rzeczywistością podstawową” poznania i myślenia teologicznego.

W tradycyjnej teologii chrześcijańskiej nawrócenie było niemal wyłącznie kategorią moralno-ascetyczną. Lonergan wykazuje, że ma ono także swój wymiar „poznawczo-fundamentalny”. Nawrócenie podmiotu ustanawia konieczny horyzont rozumienia teologicznego i prawdy teologicznej, jest specyficznym warunkiem możliwości teologii jako nauki mającej odkryć i uprawomocnić zbawczą wartość wiary. I w tym przypadku zaletą proponowanej koncepcji jest antropologiczne uzasadnienie fenomenu nawrócenia, odwołujące się do koniecznych zasad samotranscendencji podmiotu i osoby ludzkiej oraz do egzystencjalnej ważności tego rodzaju „postawy”. Szczególną wartość posiadają przy tym wyjaśnienia dotyczące związku między nawróceniem religijnym a nawróceniem moralnym i intelektualnym. Ale koncepcja, o której mowa, budzi także pewne wątpliwości. Niektóre z nich wypada przynajmniej zasygnalizować.

¹⁸⁸ W związku z oceną stanowiska dotyczącego religijnej genezy teologii należy dodać, że zasługą Lonergana jest także wyjaśnienie natury i zadań pozateologicznych nauk o religii oraz wskazanie najważniejszych racji i zalet wzajemnego dialogu między teologią a tymi naukami.

Po pierwsze, mówiąc o fundamentalnej roli nawrócenia, Lonergan zdaje się sugerować, że jest ono jedyną i wystarczającą podstawą teologii. Przy takim podejściu nawrócenie miałyby zająć to miejsce, które w tradycyjnej teologii zajmowały wspomniane już doktryny (o Bogu, o objawieniu, o prawdziwej religii, o posłannictwie Chrystusa, o istocie i roli Kościoła). Analizując stosowne wypowiedzi Lonergana trudno powstrzymać się od uwagi, że przeciwstawienie nawrócenia i owych doktryn — podmiotowego i przedmiotowego modelu „rzeczywistości podstawowej” — musi prowadzić do poważnych problemów, a jednostronny wybór opcji podmiotowej jest w tym wypadku rozwiązaniem narażonym na niebezpieczeństwo subiektywizacji prawd i przekonań wiary chrześcijańskiej. Nawrócenie podmiotu jest niewątpliwie koniecznym warunkiem ujęcia sensu przekonań religijnych, nie jest to jednak warunek wystarczający. Przede wszystkim nie można tego warunku traktować w kategoriach instancji samodzielnej, oderwanej od przedmiotowych kryteriów prawdziwości poznania i rozumienia teologicznego.

Po drugie, zastrzeżenia podobnej natury budzi także sugerowana opozycja: nawrócenie – argument. Tradycyjnej teologii fundamentalnej, poszukującej wyłącznie przedmiotowych (racjonalno-objektywnych) „dowodów” wiarygodności chrześcijaństwa, Lonergan przeciwstawia nowy rodzaj „nauki o podstawach” — dyscypliny, która nie dostarcza gotowych argumentów, lecz odwołuje się do nawrócenia, traktując je jako zasadniczy horyzont, w ramach którego można uzasadnić prawdziwość i egzystencjalną wartość akceptowanych przekonań. Otóż trudno zaprzeczyć, że autentyczne nawrócenie podmiotu jest ważną podstawą wiarygodności owych przekonań. Nie wydaje się jednak, że jest to podstawa wystarczająca, że sama refleksja nad doświadczeniem nawrócenia może zastąpić argumenty typu przedmiotowego. Dobrze pojęta teologia fundamentalna powinna dążyć do komplementarnego ujęcia obydwu form argumentacji: przedmiotowej, wskazującej „zewnątrzne” znaki wiarygodności, i podmiotowej, odwołującej się do motywów natury osobowo-egzystencjalnej (w tym także do nawrócenia).

Po trzecie, wypada powtórzyć — także w tym kontekście — wątpliwość dotyczącą „zasięgu działania” nawrócenia. Przypomnijmy: w koncepcji, którą proponuje Lonergan, nawrócenie podmiotu jest „rzeczywistością podstawową” — i specyficzną zasadą — teologii, nie jest jednak jej warunkiem koniecznym w całym jej zakresie, lecz tylko w obrębie drugiego etapu jej refleksji. W pierwszym etapie może ono wystąpić, i w rzeczywistości na ogół występuje, ale nie jako warunek wstępny. To oznaczałoby, że ów etap może funkcjonować w oderwaniu od tego, co dla teologii fundamentalne i specyficzne. Właśnie takie stanowisko nasuwa wątpliwości. Wydaje się bowiem, że nawrócenie stanowi konieczny warunek i konieczny horyzont wszelkich czynności teologicznych, także tych, które Lonergan zalicza do pierwszej fazy. Tylko przy takim podejściu może ono być rzeczywistością podstawową (całej) teologii.

Po czwarte, według Lonergana istotą nawrócenia jest to, że ustanawia ono „horyzont, w ramach którego może dojść do ujęcia sensu doktryn religijnych” Otóż wydaje się, że w wyjaśnieniach dotyczących „punktu wyjścia” i struktury tego horyzontu Lonergan w niedostatecznym stopniu uwzględnia fakt i rzeczywistość wiary. Tymczasem rozumienie doktryn religijnych, o jakim mowa w teologii, jest możliwe tylko w kontekście „szukającej rozumienia” wiary, to znaczy w porządku osobowej i egzystencjalnej akceptacji prawd objawionych, traktowanych jako rzeczywiste słowo Boże i stanowiących obiektywne źródło poszukiwanego sensu. W oderwaniu od (tak pojętej) wiary nawrócenie przyjmuje postać jedynie aprioryczno-formalnej i w istocie bardzo ogólnej zmiany horyzontu poznawczego i etyczno-religijnego, i tym samym traci swoją religijno-teologiczną specyfikę. W każdym razie, mówiąc o nawróceniu w kategoriach rzeczywistości podstawowej, należy wyraźniej podkreślić wewnętrzny, konieczny związek tej postawy z wiarą (zarówno z faktem, jak i treścią wiary).

(4) Jeżeli teologia jest rozwijającym się procesem rozumienia wartości, prawd i przekonań religijnych, to niewątpliwie kluczowym elementem jej struktury poznawczej pozostaje metoda (określająca immanentny układ czynności i norm owego procesu). Problematyce miejsca i roli metody w poznaniu teologicznym Lonergan poświęca sporo uwagi. Wykazuje on, że teologia współczesna, respektująca konieczne zasady tworzenia wiedzy naukowej, powinna być ujmowana nie tyle w kategoriach „rozumu oświeconego wiarą”, ile raczej w kategoriach „metody oświeconej wiarą”¹⁸⁹ W tradycyjnym ujęciu teologia (podobnie jak inne nauki) była rezultatem obiektywnej gry logicznej, w której nie brano pod uwagę tego, że inteligibilność wiary (wszelkich znaczeń, prawd i wartości religijnych) jest zapośredniczona przez rozwijający się i uwarunkowany proces rozumienia. Lonergan przeciwstawia się takiemu (to znaczy statyczno-abstrakcyjnemu) pojmowaniu teologii, wykazując, że czysto logiczny ideał nauki jest w istocie nieosiągalny. Dlatego należy mówić o takiej teologii, jaką ludzie rzeczywiście uprawiają, o teologii konkretnej, uwzględniającej podmiotowe, historyczne i kulturowe warunki myślenia „w kręgu spraw wiary” Taka teologia, pośrednicząc między światem wartości religijnych a konkretnym środowiskiem kulturowym, implikuje określony rodzaj metody. U Lonergana samo odkrycie tego, czym jest metoda, wiąże się z transformacją klasycznej koncepcji rozumienia. Istotą tej transformacji jest ujawnienie wewnętrznych struktur i czynności umysłu ludzkiego, a jej ostatecznym rezultatem jest koncepcja metody transcendentalnej.

Odkrycie obecności metody transcendentalnej w teologii ma istotne znaczenie, wskazuje bowiem nową możliwość krytyczno-racjonalnego uprawomocnienia tej dyscypliny. Teologia jest dziełem umysłu ludzkiego, wykonującego te same pod-

¹⁸⁹ LONERGAN, *Theology and Understanding*, s. 130–132.

stawowe czynności — w tych samych podstawowych relacjach — jakie występują w innych formach ludzkiej aktywności poznawczej, więc także w innych naukach. Również w teologii funkcjonuje ów dający się ustalić wzorzec podstawowych czynności, a koniecznym elementem refleksji teologicznej jest świadomość transcendentálnych norm umysłu ludzkiego: zawsze i wszędzie obowiązujących nakazów bycia uważnym, inteligentnym, rozumnym i odpowiedzialnym. Takie podejście pozwala na usprawiedliwienie teologii jako dyscypliny odwołującej się do powszechnie ważnych zasad poznania ludzkiego, w tym także do powszechnie ważnych zasad tworzenia wiedzy naukowej.

Podstawą metody transcendentalnej jest transcendentalna struktura ludzkiej podmiotowości, wykazująca aprioryczną otwartość na nieograniczony horyzont bytu prawdy i dobra. Wiadomo przy tym, że owa otwartość (realizująca się w porządku poznawczej, moralnej i religijnej samotranscendencji człowieka) stanowi antropologiczny fundament doświadczenia religijnego i wiary religijnej, a więc tych aktów duchowych, z których wyrasta teologia. Jeżeli zatem obecna w teologii metoda transcendentalna (odwołująca się do koniecznych i powszechnie ważnych praw umysłu ludzkiego) i źródłowe dla tej dyscypliny akty religijne wywodzą się z tej samej podstawy: z transcendentalnej struktury człowieka, i jeżeli wspólnym horyzontem ich genezy i funkcjonowania jest samotranscendencja podmiotu i osoby ludzkiej, to znaczy, że mamy do czynienia z interesującym modelem korelacji rozumu i wiary. Zgodnie z istotą tego modelu umysł ludzki, w swym działaniu zintegrowany z całą sferą życia osobowego, jest już zawsze otwarty na horyzont wiary religijnej, przynoszącej ostateczne spełnienie ludzkich dążeń do prawdy i dobra. Jednocześnie akty owej wiary — w tym samym ruchu samotranscendencji, w którym się konstytuują — wyzwalaają oczywistą potrzebę analizy i wyjaśnienia związanych z nimi przekonań religijnych. W każdym razie koncepcja metody transcendentalnej pozwala uzasadnić wewnętrzną zgodność i współprzenikanie rozumu i wiary i tym samym pozwala też uprawomocnić racjonalny wymiar myślenia teologicznego.

Oprócz wskazanej „wartości nadrzędnej” należy podkreślić jeszcze co najmniej trzy ważne zalety transcendentalnego ujęcia teologii i jej struktury poznawczej. Po pierwsze, ujęcie to służy pożądaney integracji teologii z antropologią. Również w koncepcji Lonergana (mimo jej specyfiki) istotą metody transcendentalnej jest postulat rekonstrukcji aprioryczno-podmiotowych warunków możliwości wszelkich intencjonalnych aktów życia duchowego. Chodzi przy tym nie tylko o warunki formalno-logiczne, i nie tylko o normatywny układ samych czynności poznawczych, lecz także o „egzystencjalno-hermeneutyczną” samoświadomość podmiotu, o szeroko pojęty horyzont samorozumienia człowieka¹⁹⁰ W odniesieniu do teologii ozna-

¹⁹⁰ Lonergan podkreśla, że całość jego badań nad naturą intencjonalnych aktów podmiotu i osoby ludzkiej należy usytuować w ramach nurtu określanego jako „zwrot antropologiczny”; por. TENŹE, *Insight Revisited*, w: *A Second Collection*, s. 276.

cza to konieczność rekonstrukcji i analizy antropologicznych warunków możliwości źródłowych aktów religijnych, a także konieczność refleksji nad całością antropologicznych założeń hermeneutyki prawd i przekonań wiary¹⁹¹. Po drugie, zwrot do normatywnej struktury umysłu ludzkiego oraz postulat analizy podmiotowych uwarunkowań wiary (i wszelkich związanych z nią aktów natury poznawczej) niewątpliwie wzmacniają krytyczną świadomość teologii (zwłaszcza świadomość jej podstaw). Po trzecie wreszcie, metoda transcendentálna przyczynia się do epistemologicznej unifikacji samej teologii, a ponadto pozwala w nowy sposób uzasadnić ścisły, wewnętrzny związek tej dyscypliny z filozofią.

Ale transcendentálny sposób podejścia budzi także pewne wątpliwości i pytania. Wśród tych ostatnich jedno wydaje się szczególnie istotne. Jest to pytanie o obiektywność wiedzy teologicznej (uzyskanej przy zastosowaniu metody transcendentálnej). Lonergan utrzymuje, że obiektywność poznania ludzkiego w poważnym stopniu zależy od struktury i faktycznego przebiegu intencjonalnych aktów poznawczych. Obiektywność ta nie jest prostą funkcją bezpośredniego doświadczenia, samooczywistych zasad czy koniecznych konkluzji. W nastawieniu transcendentálnym jest ona przede wszystkim „owocem autentycznej podmiotowości”: autentycznej uwagi, autentycznej inteligencji, autentycznej racjonalności i autentycznej odpowiedzialności. Inaczej mówiąc, tylko należyta świadomość podmiotowych uwarunkowań i założeń naszego poznania prowadzi do ujęcia obiektywnej prawdy. Również w teologii obiektywność naszej wiedzy jest przede wszystkim funkcją właściwego zrozumienia podmiotowej struktury zarówno źródłowych aktów religijno-poznawczych, jak i wtórnych wobec nich aktów refleksji teologicznej, związanych z próbą naukowej analizy prawd i przekonań religijnych. Teza Lonergana, w myśl której wszechstronne samorozumienie poznającego podmiotu prowadzi do realistycznej filozofii bytu i filozofii wartości oraz — w konsekwencji — do obiektywnej (zarówno filozoficznej, jak i teologicznej) wiedzy o Bogu, brzmi dość przekonująco. Nie wolno jednak zapominać o trudnościach związanych z opcją transcendentálną. Zasada, głosząca iż w porządku poznawczym przeżycia świadomości są bardziej pierwotne niż byt transcendentny, nie jest, wbrew pozorom, aż tak oczywista. Wiadomo natomiast, że jeżeli w samym punkcie wyjścia nie założy się obiektywnego porządku rzeczywistości pozapodmiotowej, to trudno otrzymać obiektywne wyjaśnienie bytu jako takiego, natury człowieka, a także tej sfery, którą Lonergan nazywa „światem zapośredniczonym przez znaczenie”. W każdym razie zachwianie równowagi między podmiotową a przedmiotową stroną intencjonalnych aktów poznawczych z pewnością utrudnia obiektywne poznanie. W samej teologii może to mieć związek z przesadną ekspozycją podmiotowych uwarunkowań wiary, nawrócenia religijnego i hermeneutyki przekonań religijnych (o czym była już mowa). Niebezpieczeństwo to zachodzi zwłaszcza wtedy, gdy w punkcie wyjścia lekceważy się

¹⁹¹ Por. TENZE, *Theology and Man's Future*, s. 147–148.

obiektywny porządek „faktów religijnych”, na przykład historycznych wydarzeń zbawczych, jak również wtedy, gdy pomija się problem ontologicznych implikacji języka religijnego.

Jeżeli chodzi o projekt „specjalnej” metody teologicznej, to podstawową zaletą koncepcji Lonergana jest jej „metodologiczny realizm”. Podział na osiem specjalizacji funkcjonalnych, ustalonych przez odróżnienie i oddzielenie konkretnych etapów procesu badawczego, odzwierciedla rzeczywistą strukturę i faktyczny przebieg refleksji teologicznej. Z jednej strony podział ten potwierdza „formalno-metodyczne” podobieństwo między teologią a innymi naukami, z drugiej natomiast — pozwala na odróżnienie dwu specyficznych tylko dla teologii faz badawczych. Ponadto — o czym również warto przypomnieć — podział ów pozostaje w rzeczowym i logicznym związku z intencjonalną strukturą ducha ludzkiego, dzięki czemu teolog zachowuje świadomość podmiotowych uwarunkowań swoich aktów i czynności.

Koncepcja specjalizacji funkcjonalnych jest propozycją ze wszech miar godną uwagi. Zarysowany w niej projekt metody teologicznej należy uznać za wyjątkowo cenny, nie oznacza to jednak, że jest to projekt całkowicie bezproblemowy, że nie wymaga on stosownych zmian, korekt czy uzupełnień. Niektóre jego elementy wyraźnie prowokują do pytań i tym samym do dalszej refleksji, z możliwością rewizji przedstawionych ustaleń i rozwiązań. Na przykład w związku z sygnalizowaną już kwestią zasięgu „działania” nawrócenia nasuwa się pytanie o teologiczny charakter czynności pierwszej fazy dociekań. Lonergan — była już o tym mowa — dostrzega ten problem, ale jego wyjaśnienia nie są wystarczające. Natomiast jeżeli chodzi o pytania i problemy dotyczące konkretnych specjalizacji funkcjonalnych, to wydaje się, że należałoby je formułować — i tym samym szukać stosownych odpowiedzi i rozwiązań — dopiero po dokonaniu szczegółowej analizy owych specjalizacji. A to wymaga odrębnego opracowania.

Bernard Lonergan's comprehension of theology and its cognitive

Summary

The reflections presented in the paper are divided into five parts. In the first of them the main subject is a general conception of theology as proposed by Lonergan. The author is supporting an “empirical” conception of the indicated discipline. He maintains that the properly understood theology begins with collecting of religious data; that it is an ongoing process of comprehending the truths and statements of belief; finally there should be taken into consideration subject conditions of and historical and cultural context of religious cognition and thinking. The author of the article discusses and explains the elements. In the second part of his considerations the author tries to show the relevance of certain structures of religious life and religious and theological thinking. According to Lonergan each of the basic structures of religious existence (they are: religious experience, believe as a transcend value,

believe in revelation and religious conviction) generates specific for itself type of questions and appropriate way of inquiry. Within the frames of the paper (after a previous characteristics of the mentioned structures of religious life) there were shown the most important domains, research paradigms and types of reflection on religion. Certainly, special stress was put on the theology itself. The third part of the paper is an attempt to reconstruct Lonergan's theory of the foundations of theology. The key element of the theory is a return to the subject. According to Lonergan the real foundation of theology is a human being itself: fully aware of all the possible within religion acts, cognitive activities, truths and statements. At the first level it is a subject of the "primary" religious acts, at the second one — a subject of theological reflection. However, the most important here is a subject of religious conversion. The author of the paper explains what the conversion is based on and how it defines "a basic reality" of theology. Then, in the fourth part of the work, he passes to the question of a theological method. He focuses on both the conception of the method itself and its structure, with special regard of the division into eight functional specializations introduced by Lonergan. The last part of the paper is an attempt of a judgement of Lonergan's meta-theological propositions.