

Ks. Dariusz OKO

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO EGZYSTENCJALNY WARUNEK AKCEPTACJI RACJONALNEJ AFIRMACJI BOGA

Powszechnie wiadomo, że dla możliwości uznania racjonalnej drogi do Boga fundamentalne znaczenie ma doświadczenie religijne. Warto zaznaczyć się z koncepcją tej relacji w ujęciu największych mistrzów, do których należy amerykański filozof i teolog Bernard Lonergan. Jego wariant argumentu za istnieniem Boga przedstawiłem już na łamach „*Analecta Cracoviensia*”¹. Opiera się on na uznaniu, że afirmacja tego istnienia jest konsekwencją uznania całkowitej poznawalności świata. O bycie w ogóle nie można myśleć inaczej, niż o poznawalnym, coś zupełnie niepoznawalnego nie mogłoby stać się przedmiotem naszej myśli. Tak daleko, jak ona sięga, sięga także poznawalność, a więc wszędzie. Poznawalne muszą być także racje istnienia bytu, w tym również racja ostateczna. Jednakże nawet, jeśli by uznało się takie rozumowanie, problemem pozostaje jego osobista akceptacja przez rozumującego człowieka. Olbrzymią rolę może tutaj odegrać doświadczenie religijne także będące jednym z ważnych tematów myśli Lonergana. Uważa je za wspólne źródło i serce wszystkich religii, według niego polega ono na byciu-we-wspólnocie-miłości-z-Bogiem i jego autentyczność w dużym stopniu jest równoważna

¹ Por. D. Oko, *Afirmacja Boga jako zwieńczenie rozwoju ludzkiej intencjonalności*, „*Analecta Cracoviensia*” 33:2001, s. 149–169. Bliższe dane biograficzne i bibliograficzne dotyczące Bernarda Lonergana SJ (1904–1984), głównego angielskojęzycznego przedstawiciela transcendentalnej filozofii katolickiej, można znaleźć w artykułach: D. Oko, *Struktura ducha ludzkiego według Bernarda Lonergana*, „*Analecta Cracoviensia*” 27:1997, s. 283–297; W. Dawidowski, *Bernard Lonergan. Teologia, która mówi*, [w:] J. Majewski, J. Makowski (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003, s. 160–171. Tutaj muszę oczywiście założyć znajomość podstawowych elementów oryginalnej filozofii Lonergana zawartych między innymi w tych artykułach. Wyczerpujące informacje na temat aktualnych prac prowadzonych nad myślą Lonergana, bibliografii, czasopism i kongresów jej poświęconych, można znaleźć na stronach internetowych najważniejszego światowego ośrodka badań lonerganowskich, tzw. *Lonergan Center* w Kanadzie (Toronto): www.lonergan.on.ca. Tam znajdują się też linki do innych takich ośrodków między innymi w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Irlandii i Australii.

z autentycznością całej religii². To doświadczenie może gruntownie zmienić człowieka i strukturę jego wartości, może go nawrócić zarówno w wymiarze egzystencjalnym, jak i racjonalnym. Oczywiście rodzi się pytanie, jak może ono zatem wpłynąć na akceptację afirmacji Boga.

Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest konieczne z racji samej natury zagadnienia, a także dla oddania pełni myśli Lonergana na ten temat. W szesnaście lat po napisaniu *Insight*, po dokonaniu egzystencjalnego zwrotu, wyrażał on swoje niezadowolenie z podejścia przyjętego przez niego w dowodzie na istnienie Boga, jakie zaprezentował w swym głównym dziele³. Zaczął przyznawać, że dowód ten nie zgadza się wystarczająco z kierunkiem, w którym zmierzały poprzednie rozdziały książki, że nie wziął w nim dostatecznie pod uwagę całego horyzontu podmiotu, w tym szczególnie doświadczenia religijnego⁴. W *Insight* dyskusja toczy się na płaszczyźnie racjonalnego rozumowania, ale w drugim swoim ważnym dziele – *Method in Theology*⁵. Lonergan stwierdza, że w kwestiach odnoszących się do Boga w centrum zagadnienia znajduje się przede wszystkim problem religijnego nawrócenia.

NAWRÓCENIE JAKO OWOC DOŚWIADCZENIA

Doświadczenie religijne już samo w sobie może być kluczowym subiektywnym potwierdzeniem istnienia Boga, samo z siebie może być podstawą argumentacji za Jego istnieniem⁶. Stanowi więc nie tylko kluczowe przeżycie egzystencjalne, ale jest także bardzo istotne z czysto racjonalnego punktu widzenia. Jednocześnie doświadczenie to bardzo silnie oddziałuje na horyzont każdej innej afirmacji Boga. O ile jest autentycznym byciem-w-miłości-z-Bogiem (*being-in-love-with-God*), jest doświad-

² Por. D. Oko, *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 50:2002, z. 2, s. 49–66.

³ Por. B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, (London ¹1957 Toronto ⁵1995, s. 657–708.

⁴ Lonergan tak pisał o tej niezgodności: „Teraz, oczywiście, dostrzegam, że główna niekonsekwencja polegała na tym, że kiedy moja teoria poznania była oparta na metodycznym i wyczerpującym odniesieniu do doświadczenia, to moja wypowiedź na temat istnienia Boga oraz Jego atrybutów, przeciwnie, nie odwoływała się do doświadczenia religijnego” (B. Lonergan, *Philosophy of God and Theology*, Philadelphia 1973, s. 12 – tłum. D. O.). Także inne tłumaczenia tego artykułu, o ile nie jest podany ich autor, pochodzą ode mnie; nadto por. *An Interview with Fr. Bernard Lonergan S. J.*, [w:] *A Second Collection by Bernard Lonergan S. J.*, ed. by W. F. Ryan, B. J. Tyrell, Philadelphia 1974, s. 225.

⁵ Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 120, 328.

⁶ Por. D. Oko, *Doświadczenie religijne jako droga do poznania Boga i nawrócenia*, „Logos i Ethos” 12/13:2002, s. 84–97.

zeniem spełnienia ludzkiej zdolności do samotranscendencji i zarazem owoców tego spełnienia: głębokiej radości, pokoju i szczęścia. Wiadomo, jak bardzo przemienia ono człowieka, jak mocnym dynamizmem staje się w głębi jego ducha; siłą, która przemienia jego życie wewnętrzne, jego relacje do świata wartości, do Boga i do kwestii Jego istnienia. Doświadczenie religijne jest źródłem przewartościowania wszystkich wartości i przemiany wszystkich czynności intencjonalnych, jest twórczym początkiem nowego sposobu bycia. Stopień intensywności tego doświadczenia może być różny, ale zawsze ma (odpowiednio) mniejszy lub większy wpływ na cały horyzont znaczenia, w którym żyje osoba. Doświadczenie to jest kluczowym czynnikiem w powstaniu religijnej świadomości i religijnej, transcendentnej dziedziny znaczenia, to przede wszystkim osoby posiadające tę świadomość, żyjące w tej dziedzinie, są zainteresowane pytaniem o Boga⁷. Ta świadomość religijna jest także zwykle tłem potrzebnym do poznania przymiotów Bożych, jest ważnym elementem horyzontu, w obrębie którego dowód może być zrozumiany i przyjęty (a każdy dowód może być ważny jedynie w obrębie określonego horyzontu, jedynie przy określonych założeniach i przedzałożeniach). Doświadczenie religijne jest tutaj dla wielu ludzi, zwłaszcza dla tych, którzy nie są zainteresowani filozoficznym pytaniem o Boga, warunkiem zachowania fundamentalnej wolności wertykalnej, czyli wolności polegającej na zdolności do (paradygmatycznej) zmiany całego horyzontu znaczenia; wolności będącej też warunkiem wolności horyzontalnej polegającej na zdolności do wyboru w obrębie przyjętego horyzontu znaczenia⁸. Dlatego też doświadczenie to może być, z powodu wymaganej zmiany horyzontu dowodu, faktycznie koniecznym warunkiem jego przyjęcia – o ile podmiot nie ma innej możliwości korekty i poszerzenia swojego horyzontu.

Pomiędzy doświadczeniem religijnym a zmianą horyzontu zachodzi nawrócenie religijne, które polega na przyjęciu owoców tego doświadczenia⁹. Wiemy jednak, że nawrócenie religijne jest jedynie częścią, jednym z wymiarów większego, bardziej całościowego, egzystencjalnego nawrócenia, na które składa się także nawrócenie moralne i intelektualne, wiemy, że te dwa pozostałe nawrócenia są często w dużym stopniu owocem nawrócenia religijnego i od niego zależą¹⁰. Nawrócenie intelektualne

⁷ Por. B. Lonergan, *Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time*, [w:] *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, ed. by F. E. Crowe, S. J., London 1985, s. 58 n.; B. Lonergan, *Philosophy of God, and Theology...*, s. 17. Na temat dziedzin znaczenia por. B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 88 n.

⁸ Rozróżnienie to Lonergan przyjmuje za J. de Finance, por. tenże, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962, s. 287 n.

⁹ Por. D. Oko, *Doświadczenie religijne jako droga...*, s. 90–96.

¹⁰ Por. tamże, s. 92–95.

jest nieraz warunkiem koniecznym wyzwolenia z błędnych poglądów i przyjęcia horyzontu filozoficznego, koniecznego dla akceptacji dowodu. Podobnie nawrócenie moralne jest często konieczne dla wyzwolenia podmiotu od różnych wypaczonych skłonności, wad i uprzedzeń, które mogły stanowić nieraz nieprzezwycięzalną przeszkodę na drodze do Boga. W ten sposób mamy do czynienia z sekwencją zależności: przyjęcie dowodu zależy od intelektualnego i moralnego wymiaru horyzontu podmiotu, a one z kolei zależą od intelektualnego i moralnego nawrócenia. Te dwa nawrócenia natomiast często zależą od nawrócenia religijnego, które jest owocem religijnego doświadczenia. W ten sposób doświadczenie religijne, niezależnie od swojego bezpośredniego wpływu na afirmację Boga, wpływa na nią także pośrednio – poprzez przekształcanie innych obszarów horyzontu, w którym żyje podmiot.

Wiadomo także, że nawrócenie intelektualne może oznaczać konieczność tak wielkiej, tak radykalnej przemiany samych korzeni racjonalności, że jest ona właściwie niemożliwe bez pewnego heroizmu myślenia. Podobnie, przyjęcie nowego świata wartości – nawrócenie moralne – może oznaczać konieczność tak wielkiej przemiany całego życia, zmianę tak radykalną, że jest ona właściwie niemożliwa bez heroizmu czynu. Zwykle jednak taki heroizm, taka intelektualna i moralna samotranscendencja przekracza możliwości podmiotu tak bardzo, że staje się możliwa jedynie jako owoc nawrócenia religijnego, jedynie jako owoc zaufania Bogu, który jest większy niż wszelkie wartości, jakie w wyniku nawrócenia podmiot może utracić lub z jakich musi zrezygnować¹¹. W tym przypadku nawrócenie religijne jest koniecznym warunkiem przyjęcia dowodu.

¹¹ Lonergan był zarazem przekonany, że również pewne procesy kryzysu osobistego czy społecznego, pewne formy ludzkiej nieautentyczności mogą zostać przezwyciężone jedynie przez taką radykalną samotranscendencję; por. B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 284, 350. Niezdolność do nawrócenia, do heroizmu myślenia lub działania, a więc pewna słabość ducha, może też być jedną z przyczyn powstania i utrzymywania się stanowisk ateistycznych. Wiadomo, że głównym modelem ateistów dla wytłumaczenia istnienia teistów oraz religii jest teoria „niebiańskiej projekcji i kompensacji”. Ważne pragnienia, których nie można aktualnie, w konkretnej sytuacji, spełnić na ziemi albo które są w ogóle niespełnialne, człowiek rzutuje na wymyślone niebo i wytwarza w sobie złudzenie, że istnieje Bóg, który je zaspokoi. Teorie te różnią się potem zasadniczo tylko pragnieniem, które akcentują, ale zgadzają się między sobą co do tego, że teizm jest wynikiem jakiejś słabości człowieka, jego niezdolności do przyjęcia bolesnej prawdy o życiu takim, jakie ono jest, prawdy o nieobecności jakiegoś (wszechmocnego do tego) opiekuna i pocieszyciela w tak zimnym i całkowicie obojętnym wobec nas kosmosie (a niekiedy i społeczeństwie).

Teiści muszą niestety odpowiedzieć ateistom czymś podobnym, teorią tłumaczącą ich z kolei postawę jakąś fundamentalną ludzką słabością, ograniczeniem. W tej kwestii nie jest możliwy tani konsensus, łatwe pojednanie; tu jest radykalne albo-albo, podobnie jak w kwestii istnienia Boga. Ateista i teista muszą nawzajem upatrywać w swoich poglądach na temat Boga formy jakiejś fundamentalnej aberracji duchowej, fundamentalnej, bo najbardziej sprzecznej z głęboką prawdą bytu – taką, jaką każdy z nich widzi w sprzeczności do drugiego. Oczywi-

Kiedy doświadczenie religijne prowadzi do całościowego, trójwymiarowego nawrócenia, do poddania się fundamentalnym wymogom ludzkiej intencjonalności (czyli przykazaniom transcendentálnym: bądź uważny, inteligentny, rozsądny, odpowiedzialny, kochaj), kiedy prowadzi do osiągnięcia horyzontu, w którym dowód na istnienie Boga jest możliwy, staje się źródłem najwyższego osiągnięcia ludzkiego ducha¹². Jednakże jak wielkie będzie to osiągnięcie, zależy przede wszystkim od stopnia, w jakim podmiot otwiera się na ewolucję ducha, w jakim jest nawrócony religijnie, a w żadnym człowieku nawrócenie to nie jest przecież doskonałe.

ście, w oczach teisty ateizm może być zupełnie niezawiniony, może on być przecież całkowicie skutkiem jakichś negatywnych wpływów otoczenia, wychowania albo wrodzonych defektów intelektualnych lub wolitywnych i emocjonalnych (np. ubóstwa umysłowego, która nie bardzo pozwala wznieść się ponad świat widzialny, zmysłowy). Uczciwy wewnętrznie ateista może też być pod wieloma względami, a nawet całościowo, lepszy od niewiernego teisty i miłszy Bogu. Ateizm może być więc niewinny, sto i więcej powodów może go usprawiedliwiać. Ale może być też tak, że nic go nie usprawiedliwi, że w zasadniczej części albo całkowicie jest on wynikiem wolnej decyzji człowieka, jakiejś jego głębokiej deprawacji (oczywiście jest to rozważanie czysto teoretyczne; ostateczny wyrok o winie albo zasłudze człowieka może wydać jedynie Bóg, bo tylko On posiada konieczną dla takiego sądu kompletną wiedzę o wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych wpływach, jakie oddziaływały na wolną wolę człowieka i dlatego może czysto „chemicznie”, idealnie oddzielić efekt ich wpływu od tych wyborów, które rzeczywiście, całkowicie, od początku do końca, są wynikiem suwerennej decyzji człowieka i za które jedynie może i musi ponosić odpowiedzialność).

Jest przecież powszechnym doświadczeniem, że każdy ma możliwość dokonania wyboru sprzecznego ze swoim poznaniem, swoim sumieniem (a więc, w rozumieniu religijnym, posiada możliwość popełnienia grzechu) i każdy z tej możliwości kiedyś (a niekiedy nawet bardzo często) robi użytek, dopuszcza się więc zła w czystej, źródłowej postaci. Potem możliwe są dwie drogi: albo człowiek się nawraca, koryguje, dostosowuje swoją złą decyzję do swojego poznania, albo też wprost przeciwnie – brnie dalej w zło, kamienieje w nim, dostosowuje swoje poznanie do swojej decyzji, deprawuje sumienie i siebie samego. Zaczyna twierdzić, że to nie jego decyzja jest błędna, zła, ale błędne jest poznanie, któremu się sprzeciwiła, zaczyna kwestionować i odrzucać (niekiedy najbardziej nawet oczywiste) zasady etyczne. Czy można się dziwić, że – konsekwentnie – zaczyna też odrzucać wszystko, co z tymi zasadami jest powiązane, co jest ich racją, także ostateczną – Boga? I cały świat religii? Tak ateizm jest zawsze skutkiem jakiegoś ograniczenia człowieka, jakiejś jego słabości, ale może to być także słabość zawiniona, moralna deprawacja. Ateizm może po prostu wynikać z decyzji na ucieczkę przed odpowiedzialnością wobec siebie samego, innych i Boga. Jest jak wagary ucznia, który kwestionuje sens istnienia szkoły, bo mu się nie chce do niej chodzić, jest jak zanegowanie potrzeby uczciwości w życiu indywidualnym i społecznym, bo samemu nie jest się do niej zdolnym. Dla teisty taka auto-degradacja nie jest właściwie niczym dziwnym. Egzystencja ateisty musi się przecież w końcu załamać, skoro sam świadomie odcina się od Boga – źródła, sensu i celu swego istnienia.

¹² Por. B. Lonergan, *Metoda w teologii...*, s. 261 n. Lonergan podkreśla, że zmiana horyzontu jest tak ważnym osiągnięciem, ponieważ większość ludzi jedynie dryfuje w ramach jakiegoś zdroworozsądkowego horyzontu, w którym przyszło im się urodzić, wzrastać i umierać. Więcej na temat rozwoju religijnego jako źródła bezkompromisowej pasji prawdy por.: J. Navone, *The Dynamic of the Question in the Search for God*, „Review for Religion” 45:1986, s. 876–891; na temat przykazań transcendentálnych por.: D. Oko, *Struktura ducha...*, s. 294 n.

Ono zawsze jest obciążone jakimiś brakami, jakimiś błędami, załamaniem i dezintegracją. Nieustanny konflikt pomiędzy zaangażowaniem religijnym, a innymi zaangażowaniami, jakie wciąż pojawiają się w ludzkiej świadomości, bardzo poważnie zagraża autentyczności religijnego nawrócenia. Istnieje też wiele religijnych pułapek, aberracji. Nawrócenie może być pozorne, nieautentyczne, a także już po autentycznym możliwe są liczne upadki. Błędne wierzenia, dramatyczne zaślepienie podmiotu, indywidualne i grupowe uprzedzenia, przeciwne stanowiska filozoficzne oraz ich etyczne konsekwencje – wszystko to może zdeformować rozwój religijny na wiele sposobów i umniejszyć jego owocowanie. Człowiek może też uciekać od tego rozwoju poprzez obronę swej nieautentyczności przy pomocy racjonalizacji i samookłamywania, poprzez poprzestawanie na płytkiej powierzchowności, poprzez unikanie pytań ostatecznych. Może ograniczyć się tylko do pojęciowego przyswojenia wartości danej w religijnym doświadczeniu lub do jej afirmacji estetycznej, a jednocześnie może powstrzymywać się od ich prawdziwego pojmowania, rzeczywistej zgody na nie, jaka polega na włączeniu nowych wartości we własny horyzont etyczny¹³. Dlatego znaczenie i implikacje doświadczenia religijnego mogły i powinny być wciąż lepiej poznawane i przyjmowane. Nawrócenie nie jest pojedynczym wydarzeniem, ale nieustannym procesem, w którym człowiek stara się w nowy sposób o intelektualny, moralny i religijny postęp¹⁴. Przebieg tego procesu jest zawsze zagrożony, ponieważ ludzka samotranscendencja jest krucha, ponieważ rozwój religijny

¹³ Por. B. Lonergan, *Pope John's Intention*, [w:] *A Third Collection...*, s. 236. Lonergan pisze: „Doświadczenie religijne może być dla świadomości [...] głosem wiodącym albo też średnio bądź nisko słyszalnym; może być doświadczeniem dominującym i wciąż powracającym; może być słyszalne z przerwami; może być słabe i ledwie zauważalne. I znowu: doświadczenie religijne może tworzyć doskonałą harmonię z resztą świadomości; może też być powracającym dysonansem, który narasta bądź słabnie w czasie; może również całkiem zaniknąć, albo też przeciwnie – może zderzyć się gwałtownie z resztą doświadczenia, grozić załamaniem i dezintegracją. Jak motyw w muzyce oferuje ogromną różnorodność wariacji, tak życie mężczyzn i kobiet zawiera każdy stopień i odcień intensywności religijnego doświadczenia, częstości powrotu, harmonii czy dysonansu w relacji do reszty doświadczenia” (B. Lonergan, *First Lecture: Religious Knowledge*, [w:] *A Third Collection...*, s. 125).

¹⁴ Por. B. Lonergan, *Theology in its New Context*, [w:] *A Second Collection...*, s. 66 n. Według Lonergana w przypadku chrześcijanina do osiągnięcia prawdziwego zrozumienia i oświecenia „dochodzi się poprzez regularnie podtrzymywaną medytację nad tym, co to naprawdę znaczy być chrześcijaninem, gdzie prawdziwe znaczenie chrześcijaństwa odnajduje się nie poprzez definicje i systemy, ale w żywych słowach i czynach naszego Pana, Jego Matki i świętych. To znaczenie dociera do mnie w takiej mierze, w jakiej uświadamiam sobie, jak wiele przeoczyłem, przyjmując go z selektywną nieuwagą, jak bardzo byłem niechętny rozpoznaniu go jako autentycznego elementu chrześcijańskiego życia. W ten sposób stopniowo zastępujemy sztuczność i płytkość, słabość i samopobłażanie – wyobraźnią i uczuciami, solidną wiedzą i szczerą wolę prawdziwego ucznia Chrystusa” (B. Lonergan, *Pope John's Intention...*, s. 236).

oznacza nieustanną walkę pomiędzy różnymi pragnieniami obecnymi w człowieku, walkę pomiędzy dwoma fundamentalnymi postawami, jakie może on przyjąć – samotranscendencją i zamknięciem się w sobie, pomiędzy autentycznością, czyli wiernością temu, co w naszych umysłach i sercach jest najlepsze i najważniejsze, a nieautentycznością, czyli niewiernością temu. Proces nawrócenia zawsze pociąga za sobą głębokie napięcie wewnętrzne pomiędzy 'ja' transcendującym a 'ja' transcendowanym, jest uwarunkowany czynnikami społeczno-kulturowymi, uprzedniami i aktualnymi wolnymi decyzjami podmiotu i dlatego nigdy nie można przewidzieć, w jakim stopniu powiedzie się nawrócenie, w jakim podmiot wycofa się z nieprawdy, z nieautentyczności¹⁵ Im bardziej żywe i skuteczne jest nawrócenie religijne, tym bardziej ożywia ono religijną wiarę i przekonania, tym bardziej przenika, oczyszcza i przemienia wszystkie dziedziny znaczenia, wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, łącznie z wymiarem racjonalnym. Im bardziej autentyczna jest podmiotowość, tym bardziej jest obiektywna i tym więcej nowych prawd osiąga, a one pokazują jej z kolei konieczność nowego, głębszego nawrócenia. W ten sposób autentyczne nawrócenie i prawdziwe poznanie wzajemnie się warunkują i pogłębiają, znajdują się w ożywczym krwioobiegu – jak mózg i serce. Im głębsze jest nawrócenie, tym ważniejsze i bardziej fundamentalne wartości i prawdy podmiot może przyjąć. A im ważniejsze i bardziej podstawowe prawdy podmiot przyjmuje, tym lepiej rozumie konieczność nowego nawrócenia. Właśnie w tej perspektywie powinno widzieć się relację pomiędzy nawróceniem religijnym a racjonalnym argumentem za istnieniem Boga.

OD NAWRÓCENIA DO AKCEPTACJI

Trzeba tu podkreślić, że mówimy tak wiele o znaczeniu doświadczenia religijnego i nawrócenia dla przyjęcia dowodu Lonergana (a zarazem każdego innego dowodu na istnienie Boga), nie dlatego, żeby uzupełnić treściowe lub formalne braki tego argumentu. Dowód ten – w formie przedstawionej przez Lonergana w XIX rozdziale *Insight* – ma wystarczające podstawy racjonalne. Jego wewnętrzna moc zasadniczo nie zależy od nawrócenia czy nawet przyjęcia jakiegoś określonego, dotąd zupełnie nieznanego horyzontu. To prawda, że każdy dowód jest ważny wyłącznie w granicach pewnego horyzontu, a ludzie żyją w bardzo rozmaitych horyzontach, które często w wielu punktach nie pokrywają się z horyzontem

¹⁵ Por. B. Lonergan, *Unity and Plurality: The Coherence of Christian Truth*, [w:] *A Third Collection...*, s. 239–250; tenże, *Metoda w teologii...*, s. 207 n.

filozofii Lonergana. To prawda, że radykalna zmiana horyzontu wymaga z reguły radykalnego nawrócenia. Ale uniwersalna ważność dowodu pochodzi z faktu, że opiera się on nie na względnych, zmiennych elementach horyzontu – na elementach uwarunkowanych osobowo i kulturowo, lecz na raczej niezmiennych elementach, jakie każdy horyzont posiada przynajmniej w sposób nietematyczny, transcendentalny. Dowód jest oparty na analizie niezmiennej struktury poznawczej, którą każdy podmiot zna przynajmniej niewyraźnie, a to oznacza oparcie go na fundamencie całkowicie transkulturowym, prowadzi do uniezależnienia jego mocy od kręgu kulturowego i osobowych uwarunkowań rozwoju podmiotu, czyni z niego wartość transkulturową i transhistoryczną. Dlatego ani doświadczenie religijne, ani nawrócenie nie muszą i nie mogą być wprowadzone do obiektywnego procesu rozwoju argumentacji dowodu, nie należą do samej osnowy dowodu jako jego konstytutywne elementy¹⁶. Dowód jest uniwersalnie prawomocny, ponieważ opiera się na uniwersalnych elementach każdego horyzontu, jest poprawny, o ile poprawne jest poznanie ludzkiej struktury duchowej, na której się opiera.

Nawet jeśli dowód jest powszechnie ważny, nie oznacza to oczywiście, że będzie powszechnie akceptowany – także gdyby miał najwyższe możliwe potwierdzenie. Bardzo jasno widać tu znaczenie trójwymiarowego nawrócenia egzystencjalnego – nie dla wewnętrznej mocy dowodu, ale dla jego przyjęcia. Wiadomo, jak wiele przeszkód egzystencjalnych może sprawić, że dowód będzie bardzo trudny czy nawet częściowo niemożliwy do akceptacji, a nawet pomyślenia. Wiadomo, jak wiele zewnętrznych i wewnętrznych czynników może ograniczyć obszar ludzkiej wolności i paraliżować ją samą. Aby pokonać te przeszkody, nieraz nie wystarczy znać argumenty racjonalne, nieraz potrzeba jeszcze egzystencjalnego nawrócenia. A ponieważ przeszkody te są tak rozmaite i tak częste, nic dziwnego, że religijne i moralne nawrócenia zwykle wyprzedzają i tworzą fundament dla wysiłków rozumu zmierzających do wykazania istnienia Boga – tak jak poprzedzają i stanowią bazę dla nawrócenia intelektualnego¹⁷. Konieczność nawrócenia nie jest spowodowana słabością dowodu, lecz słabością podmiotu. Nawrócenie jest konieczne nie dla uzupełnienia słabych punktów dowodu, lecz dla uleczenia słabych miejsc w człowieku, dla uleczenia jego braków intelektualnych i moralnych, jego

¹⁶ Por. B. Tyrrel, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*, South Bend 1974, s. 166.

¹⁷ O znaczeniu doświadczenia religijnego i egzystencjalnego nawrócenia świadczy między innymi fakt, że, według współczesnych tomistów, jedność i spójność filozofii Boga u św. Tomasza nie pochodziła z jego zaplecza filozoficznego (bo czerpał z tak wielu szkół filozoficznych), ale z jego doświadczenia religijnego i obserwacji czynności poznawczych człowieka; por. G. A. McCool, *Is St. Thomas 'Science of God' still Relevant Today?*, „International Philosophical Quarterly” 14:1976, s. 435–454.

moralnej niemocy, jego niezdolności do samo-korygującego się procesu uczenia. To, co w człowieku jest egzystencjalne, nie warunkuje mocy dowodu, ale jedynie jego akceptację – warunkuje osiągnięcia autentycznej podmiotowości, która jest warunkiem osiągnięcia obiektywizmu. Innymi słowy, nawrócenie intelektualne jest zwykle warunkiem koniecznym, warunkiem *de iure* dowodu (*quaestio iuris*). Jednakże nawrócenia moralne i religijne nie są *de iure*, ale bywają często *de facto* kluczowymi warunkami egzystencjalnymi możliwości przyjęcia dowodu. Są warunkami *de facto*, to znaczy ich konieczność nie pochodzi z natury dowodu, ale z kontekstu dowodu, z jego horyzontu, jest warunkową koniecznością (*quaestio facti*)¹⁸ Bywają one konieczne nie dla krytycznego ugruntowania dowodu, ale dla usunięcia przeszkód na drodze do jego uznania. Jeżeli nawrócenia moralne i religijne są warunkami *de facto*, a nie *de iure*, nie muszą być spełnione we wszystkich rodzajach ludzkiego horyzontu. Jest całkiem możliwe, że niektórzy ludzie są w stanie przyjąć dowód wyłącznie na podstawie racjonalnej argumentacji, bez nawrócenia moralnego i religijnego, ponieważ ich stan moralny i religijny nie obniżył się do takiego poziomu (lub nie pozostał na nim), jaki wyklucza jego przyjęcie.

Należy też podkreślić, że nawrócenia moralne i religijne nie są irracjonalne czy bezpodstawne. Wiadomo, że źródłem nawrócenia moralnego jest zwykle nawrócenie religijne będące owocem doświadczenia religijnego. Wiemy też, że doświadczenie religijne w swej najwyższej formie nie potrzebuje żadnego krytycznego usprawiedliwienia, bo niesie ono usprawiedliwienie samo w sobie, to znaczy moc i pełnię bycia-w-miłości-z-Bogiem. Jeśli to doświadczenie miałoby być pozbawione usprawiedliwienia lub sensu, to tym bardziej wszystko inne byłoby ich pozbawione¹⁹. Stąd też nawrócenie moralne, które jest bezpośrednim skutkiem nawrócenia religijnego (zgodnie z zasadą zgodności pomiędzy poznaniem i działaniem), nie wymaga dodatkowego uzasadnienia. Nawrócenie moralne jest uzasadnione rozumowo, ponieważ – po pierwsze – jest z reguły owocem nawrócenia religijnego, a po drugie – jest krytycznie ugruntowanym samoprzyswojeniem racjonalnej samoświadomości na jej czwartym po-

¹⁸ Por. B. Lonergan, *Natural Knowledge of God*, [w:] *A Second Collection...*, s. 133; B. Tyrrel, *Bernard Lonergan's Philosophy of God...*, s. 35; M. E. Smith, *Religious Experience and Bernard Lonergan*, „*Philosophy Today*” 23:1979, s. 362. Można powiedzieć, że nawrócenie intelektualne ma także wymiar egzystencjalny, ponieważ polega między innymi na dynamicznym akcie auto-afirmacji podmiotu jako poznającego.

¹⁹ Tym, co usprawiedliwia i uwiarygodnia to doświadczenie, jest intensywność i głębia miłości religijnej, nie pozostawiające wiele miejsca na wątplenie co do istnienia Boga, który jest przedmiotem (i źródłem) tak wielkiej miłości. Nie stanowi to jednak uzasadnienia dla konkretnej formy doświadczenia czy wierzenia religijnego. Dla wykazania wartości ponadhistorycznej i transkulturowej jakichś wierzeń potrzebujemy jeszcze szeregu innych, między innymi teologicznych, kryteriów.

ziomie. W ten sposób ugruntowane rozumowo i krytycznie jest nie tylko nawrócenie intelektualne – warunek dowodu *de iure* – ale także nawrócenie moralne i religijne – warunki dowodu *de facto*²⁰ Ugruntowana racjonalnie jest zarówno wewnętrzna struktura dowodu, jak i sposób usuwania przeszkód egzystencjalnych na drodze do jego przyjęcia.

Dla lepszego zrozumienia problemów z uznaniem nie tylko tej, lecz jakiegokolwiek drogi do Boga, warto zwrócić uwagę, że dotyczy to właściwie każdego istotnego zagadnienia filozoficznego. Właściwie nie ma takiej tezy, której jakiś filozof, gdzieś, kiedyś by się nie sprzeciwił, która nie byłaby przedmiotem sporu i negacji – obojętne, czy chodzi o filozofię Boga, metafizykę, antropologię, etykę czy filozofię poznania lub społeczeństwa (trochę w myśl zasady: *Dajcie mi tezę, a znajdę Wam przeciwnika*). Można powiedzieć, że spór o istnienie Boga jest tylko skrajnym przypadkiem powszechnego sporu panującego w filozofii na temat wszystkiego. Skrajnym, bo o największej doniosłości – zarówno dla egzystencji człowieka, jak i dla rozstrzygnięcia innych sporów. Jeśli ktoś zechce, może konsekwentnie negować lub poddawać w wątpliwość wszystko, bo dla wszystkiego może domagać się takiego stopnia pewności, jasności, które może mieć jedynie poznanie Boskie, a nie ludzkie. Filozof taki mówi w istocie: albo będę poznawać tak, jak Bóg (o ile On istnieje), albo nie chcę poznawać w ogóle. Są przecież filozofowie, którzy negują nawet najbardziej, jakby się wydawało, podstawowe, oczywiste i niepodważalne zasady etyczne. Czy można się więc dziwić, że będą tacy, którzy podważą istnienie Boga bynajmniej już nie tak oczywiste? Ateizm jest dzieckiem pewnej słabości człowieka, jest jedną z wielu możliwych aberracji jego egzystencji²¹

²⁰ Por. B. Tyrrell, *Bernard Lonergan's Philosophy of God...*, s. 166 n. Inny wielki transcendentalista katolicki, E. Coreth, zwraca uwagę, że coś podobnego stwierdza Kant, głosząc, że poznanie Boga nie jest kwestią czystego rozumowania, ale zakłada ludzkie doświadczenie i świadomość moralną; por. E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001, s. 190, 277.

²¹ O powszechnej zdolności człowieka do aberracji, do życia w absurdzie, świadczą chociażby zwyczaje naszego, coraz bardziej konsumpcyjnego społeczeństwa, w którym około 60% dorosłych spośród nas nałogowo pali papierosy, a 80% żyje w stanie permanentnego przejedzenia, chociaż dobrze wiemy, że jedno i drugie jest szkodliwe, jest w istocie samobójstwem na raty, jest wprost zabójcze dla zdrowia, które skądinąd tak bardzo cenimy, które w innych sytuacjach jesteśmy gotowi bronić i ratować za wszelką cenę. Wiemy, ale jednak nie czynimy, bo albo nie mamy rozumienia dostatecznie głębokiego, albo nie mamy siły, nie jesteśmy w stanie podjąć decyzji. Sama wiedza nie wystarcza, a z braku sił do pójścia za nią wybieramy samookłamywanie. Czy można się więc dziwić, że kilka procent społeczeństwa będzie negować inne podstawowe zasady życia, np. moralne, albo żyć w formalnym ateizmie? To spokojnie można rozumieć jako zrealizowaną, jedną z wielu, ludzkich możliwości życia w absurdzie; jako obraz i konsekwencję bezmiaru naszej człowieczej biedy, nędzy duchowej, o której tak wiele i tak przenikliwie pisali choćby Pascal, Kierkegaard czy Nietzsche. Po prostu człowiek jest taki słaby, ma taką konstytucję duchową, że jest zdolny nawet do ateizmu.

Jednakże akceptacja dowodu na istnienie Boga, stwierdzenie, że jego warunki są spełnione, prowadzi nas do konfrontacji z twierdzeniem, że możliwość takiego dowodu jest czysto teoretyczna, ponieważ zdolności intelektualne człowieka są tak bardzo ograniczone, ponieważ jego moralna i religijna nieautentyczność są tak wielkie, że bez specjalnej pomocy Bożej, czyli bez łaski nikt nie może stwierdzić, że On istnieje. To stanowisko domaga się teraz analizy i odpowiedzi.

ROZUM I ŁASKA

Spór dotyczący potrzeby specjalnej interwencji Boga dla umożliwienia poznania Go zrodził się w obrębie chrześcijaństwa i jest przede wszystkim sporem teologicznym. Jest to pytanie o rolę łaski w afirmacji istnienia Boga, jest to pytanie o to, czy człowiek jest w ogóle zdolny do poznania tego istnienia tylko za pomocą światła rozumu, czy jest możliwe naturalne poznanie Boga. Wielu znaczących filozofów i teologów, zwłaszcza z kręgu kultury protestanckiej lub znajdujących się pod jej wpływem, jest przekonanych, że dowód na istnienie Boga nie ma żadnego znaczenia (a nawet sama próba jego konstrukcji jest obrazą Boga), ponieważ nawet gdyby istniał jakiś ważny dowód, to człowiek jest zbyt słaby albo zepsuty moralnie i intelektualnie, aby móc go przyjąć. Najwybitniejszy współczesny teolog protestancki, Karl Barth, uważa, że analogia bytu, będąca przecież podstawą jakiegokolwiek naturalnej drogi do Boga, jest wymysłem antychrysta²². Natomiast w Kościele katolickim możliwość naturalnej drogi do Boga została zdogmatyzowana, a więc ten, kto się jej świadomie sprzeciwia, staje się heretykiem. Dyskusja nad tym problemem jest możliwa dla filozofów, ponieważ dla wiary i rozumu jest to zagadnienie graniczne, mające także swój aspekt filozoficzny; pociąga mianowicie za sobą następujące pytanie: Czy człowiek bez pomocy spoza dziedziny bytu proporcjonalnego (czyli odpowiedniego dla swoich władz poznawczych), bez pomocy, nazywanej przez teologów łaską, może poznać w sposób pewny istnienie Boga?

Nie odwołujemy się tu do pojęcia łaski w jego podstawowym, biblijnym znaczeniu – jako określającego nowy porządek zbawienia, absolutnie wolny i niezastąpiony udział w życiu Boga, jako istotę każdego autentycznego doświadczenia religijnego – znaczeniu wyrażanym szczególnie trafnie przez Karla Rahnera poprzez pojęcie samoudzielenia się Boga (*Selbmitteilung Gottes*). Mówimy tutaj o ograniczonym, pochodnym, teolo-

²² Por. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. 1, Zürich ⁵1947, s. VIII n.

gicznym znaczeniu łaski jako jednym ze skutków udzielenia się Boga człowiekowi. W tradycyjnym języku chodzi tu o łaskę uczynkową jako nadprzyrodzony wpływ Boga na strukturę poznawczą w procesie rozwiązywania konkretnego zagadnienia oraz łaskę uświęcającą, jako pierwotne, głębokie duchowe oczyszczenie i przeobrażenie człowieka. Nie chodzi więc tu też o łaskę jako nadprzyrodzony egzystencjał, jako ofertę udzieloną każdemu człowiekowi i wpływającą na jego postępowanie, także gdy ją odrzuca, przez sam sposób odrzucenia²³. Tak więc zagadnienie to może być też sformułowane w sposób następujący: Czy specjalna łaska Boża jest zawsze konieczna dla uznania przez człowieka istnienia Boga?

Omawiając możliwość naturalnego poznania Boga Lonergan rozumie ją w znaczeniu ujętym przez definicje Konstytucji Dogmatycznej *Dei Filius* soboru watykańskiego I, które brzmią następująco:

Ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że naturalnym światłem rozumu ludzkiego można z rzeczy stworzonych na pewno poznać Boga, początek i koniec wszystkich rzeczy: „Niewidzialne bowiem jego przymioty od założenia świata mogą być poznane, gdy umysł ogląda stworzenie” (Rz 1, 20).

Jeśli ktoś powie, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny przy pomocy naturalnego światła rozumu – niech będzie wyłączone ze społeczności wierzących²⁴.

Faktem jest, że sobór w swojej deklaracji pozostawia sporą wolność teologii i filozofii, nie zaleca też ani jakiegoś określonego dowodu na istnienie Boga, ani określonego systemu filozoficznego, nie określa też szczegółowo relacji pomiędzy filozofią i teologią²⁵. Jak podkreśla Lonergan, sobór zajął się w swojej deklaracji *quaestio iuris* (kwestią możliwości), a nie *quaestio facti* (kwestią faktyczności). Sobór potwierdził jedynie naturalną możliwość, naturalną wewnętrzną zdolność ludzkiego rozumu do osiągnięcia bez wsparcia łaski pewnego poznania Boga. Sobór jednak nie stwierdza, że zdolność ta kiedykolwiek była lub będzie *de facto* wykorzystana przez jakikolwiek ludzki intelekt²⁶. Dlatego według Lonergana intencją soboru było jedynie stwierdzenie, że akceptacja dowodu na istnienie Boga nie jest aktem nadprzyrodzonym ze swej istoty (*quoad sub-*

²³ Na temat tych różnych sposobów współczesnego pojmowania łaski piszę w swojej pracy: *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1998, s. 157–194.

²⁴ *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, Poznań 1997, s. 21 n.; por. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [...], Freiburg 1991, 3004 i 3026; por. B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 117.

²⁵ Por. G. A. McCool, *God in the Catholic Tradition*, [w:] *God in Contemporary Thought*, ed. by S. A. Matczak, New York 1977, s. 455.

²⁶ Por. B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 117 n., 133; *An Interview with Fr. Bernard Lonergan S.J.*, s. 225.

stantiam). Według soboru akt ten sam z siebie nie jest nadprzyrodzony, ale naturalny. I pozostaje on takim, nawet jeśli dokonuje się pod wpływem łaski, podobnie jak akt widzenia u człowieka chorego pozostaje z istoty naturalny, nawet jeśli jego wzrok jest tak słaby, że może widzieć wyłącznie dzięki lekarstwom i okularom. Nie zmieniają one natury widzenia, a jedynie usuwają przeszkody, które je utrudniają bądź uniemożliwiają. Tak też łaska Boża nie zmienia wewnętrznej struktury ludzkiego rozumu i poznania, a tylko je uzdrawia.

Co więcej, opierając się na fakcie, że w przygotowywanym schemacie konstytucji użyto określenia mówiącego o poznaniu przez człowieka grzesznego, upadłego (*ab homine lapsa*), określenia, które jednak z przyjętej, ostatecznej formy owej konstytucji zostało usunięte, Lonergan stwierdza, że sobór mówi wyłącznie o fizycznej, a nie o moralnej możliwości poznania²⁷. Nie mówi o tym, że człowiek w stanie upadku może dojść do pewnego poznania Boga, a jak wiadomo, w świetle chrześcijańskiego objawienia wszyscy ludzie pozbawieni łaski znajdują się w tym stanie. Lonergan powiada więc, że chociaż dowód jest naturalnym sposobem rozumowania *quoad substantiam*, człowiek nie może zaakceptować tego dowodu bez łaski. Dla człowieka w stanie tak zwanej natury czystej (*natura pura*) – bez grzechu i bez łaski – naturalne światło rozumu wystarczyłoby do naturalnego poznania Boga, ale nikt już takiej natury nie ma.

Oprócz grzeszności człowieka faktyczna akceptacja dowodu jest uwarunkowana wieloma czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi, w których ta grzeszność również może się przejawiać i które mogą wywierać negatywny wpływ na podmiot i wywierają go. Wpływ ten jest tak silny i różnorodny, iż również z jego powodu poznanie Boga bez łaski staje się niemożliwe. Lonergan mówi o następujących warunkach (które, dla ułatwienia ich dyskusji, zostały tutaj ponumerowane):

Takich warunków jest zawsze bardzo wiele. W naszym przypadku ludzie muszą istnieć (1). Muszą być zdrowi (2) i mieć sporo wolnego czasu (3). Muszą osiągnąć wystarczająco zróżnicowaną świadomość, by myśleć filozoficznie (4). Muszą szczęśliwie unikać wszystkich pułapek, w które wpadło tak wielu wielkich filozofów (5). Muszą stawiać opór swym osobistym złym tendencjom (6) i nie ulegać złemu przykładowi innych (7). Oto kilka ogólnych uwarunkowań kogoś, kto aktualnie rozumie ważny dowód na istnienie Boga. Adekwatne zestawienie powinno zawierać jeszcze każdy byt, który warunkował fakt przyjęcia dowodu (8). Sobór watykański I nie mówił o *quaestio facti*, ale o *quaestio iuris*, nie o warunkach faktyczności, ale możliwości. Nie sądzę, aby ludzie w tym życiu dochodzili do naturalnego poznania Boga bez jego łaski, ale nie wątpię w to, że poznanie, jakie osiągają w ten sposób, jest naturalne²⁸.

²⁷ Por. B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 117 n., 133; *An Interview with Fr. Bernard Lonergan S.J.*..., s. 225.

²⁸ B. Lonergan, *Natural Knowledge of God...*, s. 133.

Wydaje się jednak, że trudno byłoby całkowicie zgodzić się z tym stanowiskiem. Lonergan zanadto minimalizuje znaczenie soborowej definicji, jego interpretacja wychodzi zbyt daleko poza oryginalne intencje tekstu. Do tego stwierdzenia prowadzi następująca analiza.

SAMOWYSTARCZALNOŚĆ ROZUMU

Jeżeli stanowisko Lonergana byłoby słuszne, trzeba by zapytać, dlaczego w ogóle sobór uroczyście stwierdził możliwość naturalnego poznania Boga, jeżeli w każdym przypadku poznanie to jest możliwe jedynie z pomocą łaski. Co wnosiłaby ta definicja do społecznego życia, do ówczesnego sporu filozoficznego, w którym między innymi z pozycji zarówno materialistycznych, scjentystycznych i pozytywistycznych, jak też kantowskich i fideistycznych negowano taką możliwość? Trudno też przyjąć, żeby ten dogmat odnosił się tylko do natury w stanie czystym (*natura pura*), bo akurat we współczesnej teologii podkreśla się, że jest to właściwie pojęcie bezużyteczne (najwyżej „resztkowe”), gdyż człowiek nigdy nie znajdował się w takim stanie. Od początku był powołany do życia z Bogiem, a więc od początku natura była stworzona dla łaski, nią ogarnięta. Jak stwierdza Karl Rahner, natura jest momentem w procesie udzielenia się łaski²⁹ Wydaje się, że w swej próbie poszerzenia horyzontu i uczenia się od oponentów, w swoim samo-korygującym się procesie uczenia Lonergan poszedł za daleko. Odszedł zanadto od swych wcześniejszych poglądów na temat możliwości naturalnego poznania Boga³⁰ Poza przytoczonym tekstem nie podał też szerszego usprawiedliwienia zmiany stanowiska, wcześniej tak gruntownie przezeń uzasadnionego. Można na przykład postawić pytanie, jakie kryterium prowadzi do sądu, że łaska, przecież tak nieuchwytna, jest z pewnością obecna w każdym przypadku poznania Boga przez człowieka.

²⁹ Por. K. R a h n e r, *Theologie und Anthropologie*, [w:] tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln 1967, s. 60. Wykazanie bezużyteczności, a nawet szkodliwości pojęcia czystej natury było zasługą głównie Henri de Lubaca (por. tegoż, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946). Używanie tego pojęcia w teologii prowadziło między innymi do powstania przesadnego rozdziału pomiędzy naturą i łaską, do stworzenia tzw. „teorii dwóch pięt”, gdzie były one rozumiane jak dwie, zupełnie niewspółmierne, niezależne od siebie rzeczywistości; por. D. O k o, *Łaska i wolność...*, s. 196 n.

³⁰ Stanowisko to prezentuje Lonergan w jasny, zdecydowany sposób jeszcze w *Insight* (s. 765 n.) i dopuszcza go także w *Method in Theology*, pisząc: „Co się tyczy faktycznego porządku, w którym żyjemy, chcę powiedzieć, że zwykle nawrócenie religijne wyprzedza próby wypracowania ścisłych dowodów na istnienie Boga. Nie myślę jednak, żeby niemożliwa była sytuacja, w której dowód byłby czynnikiem ułatwiającym nawrócenie religijne, a więc, na zasadzie wyjątku, wiedza o istnieniu Boga wyprzedzałaby przyjęcie daru miłości Bożej” (*Metoda w teologii...*, s. 328).

Można sądzić ponadto, że nawet jeśli byśmy zaakceptowali Lonerganowską interpretację definicji soborowych, nie musimy przyjmować jego twierdzenia, że afirmacja istnienia Boga jest niemożliwa bez Jego specjalnej łaski. Wydaje się, że spełnienie warunków naturalnego poznania Boga nie jest aż tak bardzo trudne. W przypadku filozofa cztery pierwsze warunki są spełnione z samego założenia. Dzięki temu, że filozofowie często należą do duchowej i intelektualnej elity, są często szczególnie uczciwi w swym poszukiwaniu Boga. Można więc w wielu przypadkach przyjąć spełnienie warunku szóstego i siódmego. Spełnienie warunku piątego również nie powinno zawsze przysparzać nieprzewycięzalnych trudności. Filozofowie na ogół dobrze znają historię swej dyscypliny. Szereg wielkich filozofów zaprzeczało możliwości naturalnego poznania Boga, ale też wielu innych, nie mniej, a właściwie dużo ważniejszych, przyjmowało taką możliwość i konstruowało swoje dowody. Można przyjąć także, że człowiek nie potrzebuje koniecznie specjalnej łaski dla udowodnienia niesłuszności szeregu filozoficznych obiekcji dotyczących dowodu, dla powstania których też nie została udzielona specjalna łaska. Odparcie tych obiekcji nie jest niemożliwe. Najpoważniejszymi wydają się zarzuty pochodzące od Kanta, ale w końcu jest to jedno z możliwych stanowisk filozoficznych, jest ściśle związane z jego filozofią poznania, wybitnie redukcjonistycznym pojmowaniem rozumu, a więc zmiany, rozwój w tym pojmowaniu mogą też prowadzić do zmian na polu metafizyki i filozofii Boga. Sam Lonergan starał się przecież pokazać, jak jest to możliwe, jak właśnie pogłębienie i radykalizacja transcendentalnej perspektywy badawczej Kanta może prowadzić do odmiennych, niż jego, wyników.

Pozostaje faktem, że dowody na istnienie Boga nie są przyjmowane powszechnie, ale dotyczy to każdej ważnej kwestii filozoficznej³¹. W każdym konkretnym poznaniu, także w każdym filozoficznym poznaniu, dochodzi do głosu polimorfizm ludzkiej świadomości, są obecne momenty egzystencjalne, indywidualne i przypadkowe, które – choć nie można ich wydedukować z powszechnych i koniecznych zasad – warun-

³¹ Por. W. Kern, *Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht*, [w:] *Aufklärung und Gottesfrage*, hrsg. von W. Kern, Düsseldorf 1981, s. 107; B. Weismahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart 1983, s. 44 n. Wyczerpujący przegląd stanowisk ateistycznych, agnostycznych i teistycznych można znaleźć w leksykonach: *Religion-skritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, hrsg. von K.-H. Weger, Freiburg 1988; *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart, ein Autoren-Lexikon*, hrsg. von K.-H. Weger, Freiburg 1987; E. Coreth, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart 2001. W literaturze polskiej nową całościową interpretację klasycznych dowodów w świetle osiągnięć współczesnej nauki (czyli tak zwaną teodyceę scjentystyczną) zawiera podręcznik ks. S. Ziemiańskiego SJ: *Teologia naturalna: Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 119–273.

kują przyjęcie tego konkretnego poznania. Ludzkie myślenie nie dokonuje się w próżni, to, co racjonalne jest zawsze uwarunkowane, a nawet przeniknięte tym, co egzystencjalne. Dlatego jeśli dla afirmacji istnienia Boga byłaby konieczna specjalna Boża łaska, tak samo specjalna łaska byłaby konieczna na przykład dla afirmacji istnienia ludzkiej wolności czy duszy. To, co zostało tutaj powiedziane na temat warunków filozoficznego myślenia, jest prawdziwe także dla warunków ontycznych (numer osiem). Oczywiście, że ludzkie myślenie ma szereg warstw, nawet bardzo skomplikowanych warunków możliwości *a priori*, jeżeli jednak ma ono miejsce, to znaczy, że wszystkie one zostały spełnione. Tak samo jest przecież z ludzką egzystencją (o czym mówi między innymi zasada antropiczna).

Trzeba także powiedzieć, że nie wszystkie warunki wymienione przez Lonergana muszą być spełnione w każdym poznaniu Boga. Warunki te odnoszą się do filozoficznego poznania Boga, ale sobór nie stwierdził, że jego definicje dotyczą wyłącznie tego poznania. Dotyczą one także wiedzy z dziedziny zdrowego rozsądku. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć, że według soboru naturalne poznanie Boga stanowi przywilej filozofów i jest nieosiągalne dla pozostałych ludzi. Przecież popularne, zdroworozsądkowe poznanie Boga opiera się w gruncie rzeczy na jednej, podstawowej i prostej myśli, że bez istnienia Boga zarówno człowiek, jak i świat nie tylko byłiby pozbawieni wyjaśnienia i sensu, ale też w ogóle nie mogliby istnieć³². Wiemy jednak, że myśl ta jest sednem argumentu na istnienie Boga. Nasza afirmacja Boga nie jest afirmacją jakiejś istoty zupełnie nowej i nieznaney człowiekowi, lecz przeciwnie – raczej tematyzacją i rozwojem prostego, podstawowego rozumowania, jakie przeprowadza zdecydowana większość ludzi zdrowego rozsądku, opierając się na oczywistej dla siebie zasadzie racji dostatecznej. Między innymi z tej powszechności bierze się przecież powszechność religii. Oczywiście, rozumowanie zdroworozsądkowe nie spełnia warunku czwartego i piątego – ludzie, o których mowa, ani nie znają zastrzeżeń filozoficznych, ani nie są w stanie ich odeprzeć. Nie jest to jednak ich zadaniem, wystarczy, że istota ich rozumowania jest poprawna, a odpieranie wyrafinowanych obiekcji jest obowiązkiem filozofów–teistów. Dalej, spełnienie warunku pierwszego i drugiego nie stanowi problemu, tak jak i spełnienie trzeciego, rozumowanie zdroworozsądkowe nie wymaga wiele czasu. Warunki szósty i ósmy są spełnione tak, jak w przypadku filozofów, a spełnienie warunku siódmego nie należy do rzadkości, ponieważ zły przykład innych nie jest czymś powszechnym – ateizm konsekwentny do końca jest zjawiskiem rzadkim (poza terenami, gdzie został wprowadzony i był podtrzymywany na drodze masowej przemocy, a nawet ludobójstwa).

³² Por. D. Oko, *Afirmacja Boga...*, s. 162–166.

Z tej perspektywy wydaje się rzeczą nieuzasadnioną mówić, że naturalne poznanie Boga domaga się jego specjalnej łaski, albo domaga się jej bardziej, niż inne najważniejsze, naturalne akty poznania. Znaczyłoby to, że wszyscy ludzie, którzy uznają istnienie Boga, czynią tak pod wpływem specjalnej łaski. Oczywiście, są sytuacje, mogą nawet zdarzać się często, w których podmiot z powodu swego intelektualnego, moralnego i religijnego niedorozwoju czy dekadencji potrzebuje specjalnej łaski, aby uznać istnienie Boga. Doświadczenie religijne jest w swojej istocie właśnie doświadczeniem łaski, a nawrócenie religijne przyjęciem łaski i jej owoców³³. Zatem tak, jak konieczne jest doświadczenie religijne, konieczna jest łaska. Filozofowie wszakże nie mogą rozsądzać ostatecznie, czy jakieś poznanie dokonuje się pod wpływem łaski Bożej, czy nie. Jest całkiem możliwe, że wszystkie ludzkie akty dokonują się pod wpływem łaski, ponieważ według chrześcijańskiej teologii Bóg daje wszystkim ludziom łaskę wystarczającą do zbawienia i dlatego stosunek każdego człowieka do tej łaski – zarówno jej przyjęcie, jak i odrzucenie, ma wpływ na całe ludzkie istnienie, na wszystkie akty duchowe i czyny człowieka³⁴. Filozof nie może rozwiązać tego zagadnienia, ale może przynajmniej powiedzieć, że nawet jeśli łaska Boża ma wpływ na wszelkie ludzkie poznanie, to zarówno filozoficzne, jak i zdroworozsądkowe poznanie Boga nie wymaga więcej łaski aniżeli inne ludzkie poznanie, np. zasad etycznych albo tego, co odróżnia człowieka od zwierzęcia. Właściwie afirmacja istnienia Boga dla osoby nieuprzedzonej nie wydaje się trudniejsza, aniżeli sformułowanie innych twierdzeń, na przykład zasady racji dostatecznej³⁵.

Dlatego wolno nam sądzić, że nawet jeśli ludzki umysł nie jest samowystarczalny w naturalnym poznaniu Boga, nawet jeśli dla osiągnięcia tego poznania konieczna jest specjalna interwencja, specjalna łaska Boga, łaska ta nie jest konieczna bardziej aniżeli w innym fundamentalnym poznaniu w dziedzinie zdrowego rozsądku i filozofii³⁶. To stanowisko

³³ Por. D. O k o, *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne...*, s. 53–55.

³⁴ Por. B. L o n e r g a n, *Metoda w teologii...*, s. 271. Można przyjąć, że łaska jest konieczna dla wyboru określonej formy wiary czy religii, ale nie zawsze dla stwierdzenia istnienia Boga.

³⁵ Co więcej, można nawet sądzić, jak np. inni katolicycy transcendentaliści: K. Rahner i J. B. Lotz, że afirmacja Boga, w prawdzie w sposób nietematyczny, jest dana w każdym poznaniu, w każdym sądzie, stanowi więc ukryty grunt i warunek wszelkiego poznania i wszelkiej racjonalności; por. K. W o l s z a, *Rola doświadczenia transcendentalnego w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999, s. 176–182.

³⁶ Stanowisko zaprezentowane tutaj jest przeciwne między innymi stanowisku Hansa Künga, który w kręgu kultury katolickiej jest jednym z najbardziej znanych współczesnym krytyków dowodów na istnienie Boga. Według Künga, dowody te są niemożliwe, jak również niemożliwe dla rozumu jest racjonalne odparcie ateizmu. Przyjęcie istnienia Boga jest moż-

w kwestii łaski jest konsekwencją bardziej ogólnego stanowiska zawartego w niniejszym artykule, według którego doświadczenie religijne oraz religijne i moralne nawrócenie mogą być warunkami *de facto* naturalnego poznania Boga, nie da się jednak wykazać, że tak musi być zawsze.

DIE RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS DIE EXISTENTIALE BEDINGUNG DER ANNAHME DER RATIONALEN BEJAHUNG GOTTES

Z u s a m m e n f a s s u n g

Bernard Lonergan (1904–1984), der führende Vertreter der katholischen Transzendentalphilosophie im Raum der englischsprachigen Philosophie, hat unter anderem sowohl die originelle Version des Argumentes für Existenz Gottes als auch eine Theorie der religiösen Erfahrung vorgelegt. Im Laufe der Zeit hat er sich aber vor die Frage gestellt gesehen: Wie weit ist die Erkenntnis Gottes beeinflusst von der religiösen Erfahrung? Es ist doch offenkundig, daß auch wenn der Beweis der Existenz Gottes ganz richtig wäre, seine Akzeptanz durch konkrete Menschen von vielen Faktoren der intellektuellen, moralischen und religiösen Natur abhängt, die sich sowohl positiv wie auch negativ auswirken könnten. Die Annahme mancher atheistischer oder agnostizistischer Philosophien, moralische Unordnung, religiöse Gleichgültigkeit können diese Akzeptanz völlig verhindern. Eine Lösung verschafft hier oft nur die religiöse Erfahrung, die im ihren Wesen Erfahrung der Gnade ist. Sie beeinflusst alle Ebenen des Bewußtseins und injiziert deshalb eine tiefgreifende Verwandlung und Entwicklung des menschlichen Geistes. Sie schafft auch den neuen Horizont, neuen Kontext, der notwendig sein kann, damit die Frage nach Gott überhaupt entsteht und der rationale Weg zu Ihm eröffnet wird. Seine wesentliche Frucht ist auch die religiöse Bekehrung die gewöhnlich folgt und auch die moralische und die intellektuelle Bekehrung verursacht. Lonergan behauptet, daß die Hindernisse auf dem Weg zu Gott für jeden Menschen so groß sind, daß sie ohne die besondere Gnade Gottes unüberwindlich sind. Deshalb glaubt er auch, daß das Dogma des I Vatikanischen Konzils von der Möglichkeit des natürlichen Gotteserkenntnis nur von einer rein theoretischen Möglichkeit spricht, die niemals realisiert wurde. Aber hier kann gerade die Diskussion mit Lonergan ansetzen. Es ist gewiß, daß viele Menschen aus unterschiedlichsten Gründen unfähig sind zur rationellen Erkenntnis Gottes zu gelangen, aber wenn es so mit allen sein sollte, wozu würde die Kirche diese Lehre überhaupt definieren?

liwe jedynie na bazie podstawowego, rozumnego zaufania; por. H. Küng, *Existiert Gott?*, München ²1984, s. 624–632. Bliższe studium jego słynnej książki pokazuje jednak, że stanowisko to nie jest uzasadnione w sposób zadowalający i jest właściwie odmianą stanowiska Kanta; por. tamże, s. 587, 603. Küng, idąc w jego ślady, stwierdza, że umysł ludzki w kwestii Boga musi pozostać agnostykiem, poszukuje rozwiązania w rozumowaniu z obszaru praktycznego rozumu, w „zaufaniu fundamentalnym” (choć dowód Kanta oparty na wymaganiach zachowania porządku moralnego można uznać za sam w sobie prawomocny – tak sądzi jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców Kanta, G. B. Sala; por. tegoż, *Hans Küng: il problema di Dio nella cultura moderna*, „La Rivista del Clero Italiano” 55:1979, s. 75–87; tenże, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin–New York 1990, s. 365–455).