

Jan Babacz

Wiara i rozum w poznaniu Boga u kardynała Newmana

Wrocławski Przegląd Teologiczny 9/1, 67-76

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN BABACZ

WIARA I ROZUM W POZNANIU BOGA U KARDYNAŁA NEWMANA

Błędem jest zarówno deprecjonowanie rozumu w imię religijnej wiary, jak i przeintelektualizowanie religii objawionej¹.

Ci wszyscy, którzy ponad niebo wynoszą wiarę nadprzyrodzoną, a pomijają rozum (Tertulian, Kierkegaard, Luter, janseniści, Hume), skupiają się nieraz na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że wiara przestanie być propozycją uniwersalną. Tak rozumianą wiarę można też łatwo sprowadzić do poziomu mitu czy przesądu².

Ci z kolei, którzy istotę religii upatrują w poznaniu racjonalno-filozoficznym Boga (platonicy, deiści, niektórzy idealiści), wyakcentowują w niej przesadnie funkcje poznawcze, pomniejszają zaś, lub wykluczają całkowicie jej funkcje soteriologiczne. Zubożają tym samym obraz Boga, pomijając to, że jest On Miłością, Ojcem i Zbawcą. Zapominają także o transcendencji i wielkości Stwórcy, który nigdy nie da się ująć i wyjaśnić w ramach ludzkich pojęć i rozumowań i pozostanie przede wszystkim Tajemnicą³.

Błędem jest także uciekanie się do teorii dwóch prawd, głoszącej, że coś może być prawdą z punktu widzenia religii i wiary, nie musi natomiast nią być z punktu widzenia filozofii i rozumu. Teoria ta, zapoczątkowana w XII w. przez Averroesa

¹ Por. H. Dumery, *Problem Boga w filozofii religii*, tłum. J. Kania, Kraków 1994, s. 29 n.

² Por. L.J. Elders, *Filozofia Boga*, tłum. M. Kieliszek i T. Kuczyński, Warszawa 1992, s. 29; oraz S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1980, s. 312.

³ Por. Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 324.

i jego zwolenników, odżywa na nowo w systemie Kanta, odkąd sprawy wiedzy przydziela się rozumowi, a sprawy religii i wiary – głównie uczuciu⁴.

Kościół katolicki ceni nade wszystko opartą na bezpośredniej powadze samego Boga wiarę, broni jednak i praw rozumu. Uczy, że wiara i rozum nie sprzeciwiają się sobie, lecz uzupełniają się we wzajemnej zgodzie i harmonii. Ten pogląd Kościoła jest już całkowicie skryształizowany w dziełach św. Tomasza z Akwinu (w. XIII), urzędowo zaś przypomniany przede wszystkim przez Sobór Watykański I w konstytucji dogmatycznej *De fide catholica*⁵ i w encyklice Piusa X *Pascendi*⁶, ostatnio zaś w encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio*.

1. EPOKA NEWMANA

J.H. Newman żyje i tworzy w epoce, w której dla wielu Anglików, zresztą nie tylko, ani dziedzina wiedzy, ani dziedzina filozofii, nie dopuszczają pewności, co więcej, wiara religijna jest często sprowadzana do poziomu sentymentów i nastrojów, do tzw. uczuć religijnych, a nieumiejętność myślenia filozoficznego rozwija się w intelektualny i moralny cynizm. U niewierzących, a nawet u wiernych, rośnie przekonanie o istnieniu głębokiej przepaści pomiędzy nauką a religią objawioną, pomiędzy rozumem a wiarą religijną.

Także sukcesy w znaczeniu materialnym mają negatywny wpływ na życie rodaków Newmana. Są to przecież czasy wiktoriańskie, w których potęga Anglii uwidacznia się na każdym kroku. Tak więc modny staje się utilitaryzm, modna staje się, jak to określa Kardynał „religia dnia” (religion of the day)⁷.

W Anglii na początku XIX w. ma jeszcze wiele do powiedzenia filozofia zdrowego rozsądku Reida. Zwolennik jej, W. Hamilton, ulega jednak wpływom Kanta, twierdząc, że poznajemy jedynie jakości i przymioty materii i ducha, sama jednak ich istota jest niepoznawalna. Jego uczeń, H.L. Mansel, jest jeszcze więcej kantystą, usiłuje jednak bronić istnienia Absolutu, chociaż trwa przy Jego niepoznawalności.

H. Spencer (1820-1903) jako pozytywista uznaje tylko materię i energię, które podlegają rozwojowi. Byt bezwzględny, Bóg, jest według niego całkowicie niepoznawalny. Jego kontynuatorami są między innymi T.H. Huxley i J. Tyndal. Ten pierwszy cierpi wprost na chorobę optymistycznej wiary w potęgę nauki i nie potrafi zrozumieć żadnej innej metody rozumowania, z wyjątkiem tej, która opiera

⁴ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 460-462.

⁵ Zob. DS. : 3026

⁶ O znaczeniu doktrynalnym encykliki *Pascendi* zob. J. Riveri, *Le modernisem dans l'Eglise*, Paris 1929, s. 364-367, za: R. Aubert, *Kościół katolicki od kryzysu 1848 roku do pierwszej wojny światowej*, w: *Historia Kościoła*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1985, s. 148.

⁷ Szeroko na ten temat u Ch. Hollinsa w książce *Newman a świat współczesny*, tłum. T. Mieszowski, Warszawa 1970, s. 8-20.

się na ścisłych regułach logiki formalnej. W związku z tym szczerze pogardza Newmanowskim zmysłem wnioskowania i pisze „To nieoczekiwane odkrycie wielkiej przepaści, istniejącej między umysłowością kościelną a naukową wystarczy, aby zamknąć usta każdemu, kto nie zna klerykalnych metod badawczych”⁸.

Do Anglii znajduje również swój dostęp idealizm niemiecki. Głównymi jego przedstawicielami są: T.H. Green, E. Caird i F.H. Bradley. E. Caird, wybitny krytyk Kanta, usiłuje wykazać, że pierwiastek religijny jest koniecznym składnikiem świadomości ogólnej. Świadomość podmiotu i przedmiotu żąda wyższego czynnika jednoczącego w sobie i podmiot i przedmiot, a czynnikiem tym jest Byt nieskończony⁹.

Gdy anglikanizm, zwłaszcza w kręgach liberalnych, łatwo przyswaja sobie nowe prądy filozoficzne, katolicy muszą liczyć się z Tradycją, broniącą ustalonego znaczenia danych Objawienia. Pojawiają się jednak w wieku XIX w łonie katolicyzmu, także w Anglii, próby adaptacji nowych prądów filozoficznych w miejsce filozofii scholastycznej. Stąd wśród teologów katolickich najpierw sympatie kartezjańskie, następnie kantowsko-idealistyczne.

Istnieją także próby stworzenia czegoś własnego. Takim systemem jest tradycjonalizm. Dla katolickich tradycjonalistów spod znaku J. De Maistre’a, centralnym zagadnieniem jest krytyka tej wizji nauki, która uważa rozum za jedyną siłę, zdolną zbadać i osądzić całą rzeczywistość.

Według tradycjonalistów rozum istnieje i wzrasta w historii. To właśnie Tradycja przekazywana z pokolenia na pokolenia sprawia, że rozum może poznać prawdę i zespolić się z nią. Tym samym rozum pozostaje w zależności genetycznej w stosunku do Tradycji, a więc konsekwentnie do Objawienia, które poprzez Tradycję jest przekazywane¹⁰.

Za pogardzonym rozumem ludzkim ujmuje się na łonie katolicyzmu ontologizm i semiracjonalizm. Semiracjoniści przypisują rozumowi ludzkiemu taką siłę, że nawet tajemnice wiary potrafi on zgłębić bez reszty tak, że w końcu *credo* zamieni się w *cognosco*¹¹.

Na przełomie XIX i XX w. z agnostycyzmu i wsobnej filozofii życia (immanentyzm) wyłania się modernizm¹². Moderniści przyjmują, że rozum jest niezdol-

⁸ T.H. Huxley, *Essays on Some Controverted Questions*, s. 472. Na temat filozoficznych zagadnień w pracach uczonych angielskich II połowy XIX w. zob. M.A. Dynnik, w: *Historia filozofii*, t. III, tłum. R. Światło. Warszawa 1963, s. 436-444.

⁹ Por. P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, tłum. J. Łoziński, Poznań 1994, s. 79n.

¹⁰ Por. W. Łazuga, *Historia powszechna, Wiek XIX*, Poznań 1999, s. 81; oraz J. Łutkowski, *Józef de Maistre a Henryk Rzewuski. Studium porównawcze*, Kraków 1925.

¹¹ Por. J.J. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, tłum. T. Rak, Kraków 1997, s. 377-380.

¹² Zob. Cz. Ryszka, *Na tropach Boga*, Kraków 1999, s. 16 n, oraz R. Aubert, *Wielka Brytania; Odrodzenie Kościoła*, w: *Historia Kościoła*, t. V, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1983, s. 43.

ny do poznania Boga i prawd religijnych z Bogiem związanych. To uczucie „potrzeby bóstwa”, drzemiące w podświadomości każdego człowieka, wydobywa się z niej, a wtedy dopiero rozum, niejako w obróbce tegoż uczucia, przyjmuje istnienie Boga. Tego rodzaju wiara nie ma nic wspólnego z wiedzą, nie posiada żadnych podstaw rozumowych. Nie ma też nic wspólnego z łaską Bożą. Modernizm odrzuca Boże Objawienie, a dogmaty, podane przez Kościół do wierzenia, pozbawia Boskiego pochodzenia. Neguje także cuda, prorocтва oraz oznaki Boskiego działania w Kościele¹³.

Wielka destrukcję czyni ten prąd poprzez swoich zwolenników w katolickiej teologii w samym Kościele. W Anglii idee takowe szerzy przede wszystkim teolog J. Tyrrel, a we Francji ks. A. Loisy.

Kościół nie zgadza się zarówno na podrywanie zdolności poznawczej rozumu poprzez tradycjonalizm (1840, 1855), jak i na wizję rozumu, podaną przez ontologizm (1861, 1887) i semiracjonalizm (1846, 1865, 1863). Kościół potępia także modernizm, zwłaszcza we wspomnianej już encyklice Piusa X *Pascendi* (1907).

2. NA SKRZYDŁACH WIARY I ROZUMU KU BOGU.

„Ja i mój Bóg to dwa byty, których istnienia jestem całkowicie pewny”¹⁴ – stwierdza Newman. Zdaje sobie jednak sprawę z poważnych trudności teoriopoznawczych, z którymi się spotka, gdy tę pewność zechce udowodnić. Bóg to przecież rzeczywistość absolutna, heterogenna, dlatego też pojęcia i rozumowania ludzkie oraz język ludzki często zawodzą, kiedy odnosimy je do Absolutu¹⁵.

Nawet wśród teologów i filozofów katolickich istnieją różnice zdań, gdy chodzi o poznanie prawd religijnych, nie mówiąc o rozbieżnościach między wyznaniem, a tym bardziej religiami. Te trudności zaznaczają się niezwykle ostro u przeciętnego człowieka, który wśród obowiązków i pośpiechu dnia codziennego, a także braku odpowiedniego wykształcenia, nie może i nie umie prowadzić naukowych rozważań na tematy religijne, aby podejmować decyzję wiary przy szczegółowej analizie argumentów za i przeciw¹⁶.

Na wstępie do *Gramatyki przyświadczenia*, która ma charakter wybitnie apologetyczny, Newman kładzie motto, wyjęte ze św. Ambrożego: *Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum sum* (Nie dialektyką spodobało się Bogu zbawić lud swój). W tym właśnie dziele chce on, wbrew uczonym profesorom

¹³ Por. W. Łazuga, *Historia powszechna.. Wiek XIX*, dz. cyt., s. 83.

¹⁴ J.H. Newnam, *Apologia pro viita sua*”, tłum. K. Gąsiorowski, Kraków 1948, s. 30

¹⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, dz. cyt., s. 333.

¹⁶ Por. W. Gawlik, *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego* „Collectanea Theologica” 26 (1955), s. 497.

i zawodowym teologom, dać głównie zwykłemu człowiekowi, nie tylko logiczne, ale przede wszystkim popularne, praktyczne uzasadnienie chrześcijaństwa. Spostrzeżenia Newmana na temat praktyki poznania naukowego w ogóle prowadzą go do problemu wiary religijnej. Zdaje on sobie sprawę z tego, że w okresie, kiedy nieprzyjaciele wszelkiej religii, jak również wątpliwi jej sprzymierzeńcy – fideiści, starają się zrobić z wiary religijnej coś kompletnie irracjonalnego, przemilcza się fakt, że większość twierdzeń stanowiących podstawę nauki, przyjmuje się na wiarę¹⁷.

Z rozszaniach po całym dziele uwag widać, jak jego autor pojmuje wiarę. Otóż pod względem psychologicznym akt wiary niewiele różni się od aktu wiedzy. Wiara, oczywiście nie chodzi tu o wiarę ślepa, jest aktem poznawczym rozumu i woli, tak jak i wiedza. Akty poznania naukowego i akty wiary wyrastają na tym samym podłożu rozumnej natury ludzkiej. W ten sam sposób ujmuje wiarę w kilka miesięcy po napisaniu książki przez Newmana, Sobór Watykański I, z tą tylko różnicą, że ojcowie Soboru większy nacisk kładą w zagadnieniu wiary na łaskę Bożą, czyli na impuls od Boga, skłaniający niejako człowieka do uznania tez religijnych za prawdę¹⁸.

Niemniej jednak między wiarą a wiedzą występuje bardzo istotna różnica, głównie od strony przedmiotu. Określa ją wystarczająco, osiemnaście wieków przed Newmanem, autor Listu do Hebrajczyków, pisząc: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście, których nie widzimy” (Hbr 11,1). Newman wie o tym doskonale, dlatego też jednym z charakterystycznych elementów jego filozofii jest obrona wiary jako sposobu poznania rzeczy niedostępnych. W związku z tym jest nawet często nazywany fideistą, co nie jest oczywiście zgodne z prawdą, ponieważ stając w obronie wiary, jest jednocześnie obrońcą rozumu.

Newmanowi jednak nigdy nie brakuje wrogów, zarówno poza Kościołem katolickim, jak i w samym Kościele. Najbardziej nie przebiegają w środkach anglikańscy liberałowie. I tak E.A. Abbott wyszydza przyjęcie dogmatów przez Kardynała jako całkowite wyrzeczenie się rozumu¹⁹.

Podobnie przełożony kongregacjonistów z Mansfield, H.M. Fairbairn, w „Contemporary Review” dochodzi do wniosku, że Newman, potępiając rozum światowy, któremu należało jedynie „ugiąć sztywnego karku”, potępia posługiwanie się

¹⁷ Por. J.H. Newman, *Gramatyka przyświadczenia*, w dalszych przypisach skrót GA, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, s. 67.

¹⁸ Por. W. Pietkun, *Dogmatyka katolicka*, Warszawa 1954, s. 96; oraz M. Michalski, *Refleksje na temat religijne*, Warszawa 1955, (rozdziały o wierze). Obaj autorzy opierają się w swych rozważaniach o wiarę na definicji Soboru Watykańskiego I.

¹⁹ Por. E.A. Abbott, *Anglican Career of Newman*, t. II, London 1885, s. 128.

rozumem w ogóle, proponując w zamian przyjęcie „prawdy” o nieomyślności Kościoła.

Z kolei o modernizm szczególnie oskarża Newmana katolicki teolog J. Tyrrel. W „Hibbert Journal” w styczniu 1908 roku twierdzi on nawet, że w eseju *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* znajdują się treści, które mogą być cytowane jako dowód słuszności stanowiska modernistycznego. „Więź newmanizmu z modernizmem jest niezaprzeczalna – pisze Tyrrel – Newman zdrząłby ze zgrozy na widok swego dzieła, ale niemniej jednak jest to jego dzieło. Jest on bowiem twórcą metody, która doprowadziła do rezultatów, jakich nie mógł przewidzieć czy też pragnąć. Jeżeli scholastyka jest istotna dla katolicyzmu, to Newmana trzeba wyrzucić za burzę”²⁰.

W końcu jednak ten sam Tyrrel uznaje, że Newman ma „nieprzeparty wstręt do wszelkiego liberalizmu, dlatego też jest absurdem mówić o nim jako modernście w jakimkolwiek stopniu. Jedynym bowiem celem jego apologetyki jest uznanie integralności Tradycji Kościoła rzymskokatolickiego i ustrzeżenie jej przed działaniem niszczącej atmosfery zarówno racjonalizmu, fideizmu, jak i liberalizmu oraz relatywizmu”²¹.

Dlatego też Leon XIII uznaje Newmana godnym zaszczytu kardynała, a Pius X uwalnia go od wszelkich zarzutów związanych z liberalizmem i modernizmem²².

Od Kartezjusza (1596-1650) rozum dla wielu to przede wszystkim umiejętność precyzyjnego myślenia. Jeżeli twierdzenie nie daje się logicznie wyprowadzić z jasnych i prostych przesłanek, to należy je odrzucić. W nauce ma więc obowiązywać wprost geometryczna ścisłość²³. Rozum według Newmana jest twórczy i pożyteczny tylko wtedy, gdy nie przekracza swoich kompetencji i nie przecenia swych możliwości. W przeciwnym razie natychmiast prowokuje reakcję w postaci irracjonalizmu. Tego typu racjonalizm krytyczny nie wymaga za dużo od rozumu i świadomy jest jego ograniczeń²⁴.

Newmana należy umieścić tym samym w nurcie myśli antykartezjańskiej, ale nie antyracjonalistycznej. Ograniczona racjonalność typu kartezjańskiego, nazwana przez niego wnioskowaniem formalnym, kontrastuje z żywą inteligencją, „logiką osobistą”²⁵. Wnioskowanie formalne zawodzi szczególnie w spotkaniu z rze-

²⁰ Por. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Lwów 1910, s. 108.

²¹ H.F. Davis, *Katolicyzm Kardynała Newmana*, w: *Kardynał John Henry Newman*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1967, s. 53.

²² Zob. *Acta Sanctae Sedis*, 1908, XLI, s. 200.

²³ Por. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. I, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 45.

²⁴ Por. W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, „Studia Filozoficzne” 210-211(1983) nr 5-6, s. 47.

²⁵ Por. GA, s. 268.

czywistością konkretną. „W sprawach konkretnych dowód ścisły jest niemożliwy”²⁶.

Kardynał stwierdza, że naturalna droga do prawdy w przypadku bytu konkretnego jest inna. Jest ona zdobywana przez wnioskowanie tzw. nieformalne. „Nie przez sylogizmy czy inne konstrukcje logiczne dochodzimy do wniosków godnych zaufania, ale przez drobiazgowy, ustawiczny, szukający rozumowanie, które wygląda niezdarne na papierze, ale które wzrasta cicho w przemożne nagromadzenie racji i jeśli tylko punkt wyjścia był prawdziwy, prowadzi nas do prawdziwego wniosku”²⁷.

W *Apologii pro vita sua*, uzasadniając swoje uznanie Kościoła katolickiego, pisze: „Ten, który nas stworzył, chciał, abyśmy w matematyce dochodzili do pewności przez ścisłe dowody, ale w dociekaniach religijnych dochodzimy do pewności przez nagromadzenie prawdopodobieństw”²⁸.

Newman wie o tym dobrze, że jakiś pojedynczy argument nie wystarczy, by w sposób przekonujący uzasadnić np. boskość Chrystusa. W *Via media* stwierdza: „Jeżeli chodzi o Objawienie, a nawet o wiarę w istnienie Stwórcy, możemy się opierać co najwyżej na prawdopodobieństwach”, ale już w *Gramatyce przyświadczenia*, cytując swego ulubionego autora, biskupa Butlera, powiada: „Dodawanie prawdopodobnych dowodów nie tylko zwiększa oczywistość, lecz pomnaża ją. Prawdziwość naszej religii, tak samo jak prawdziwość zwykłych spraw, należy osądzić za pomocą wszystkich świadectw razem wziętych”²⁹.

Charakterystycznym dla Newmana – filozofa jest to, że w ramach teologii naturalnej opiera się na argumentach: głównie psychologicznym i historycznym, a nie jak większość filozofów i teologów – na argumentach kosmologicznych. Należy jednak stwierdzić, że Newman nigdy nie kwestionuje myśli św. Tomasza (pięć dróg), a jedynie ujmuje fundamentalny problem istnienia Boga w inny, swoisty sposób. Trzeba także uwzględnić to, że jest on humanistą, a nie przyrodnikiem. Łatwiej jest więc mu operować materiałem z zakresu własnej specjalności. Sądzi też zapewne, że do przyjęcia argumentów kosmologicznych potrzeba dobrze wykształconego umysłu filozoficznego.

Omawiając argumenty na istnienie Boga z fenomenu sumienia, powszechności zjawiska religijnego i celowości, Newman zdaje sobie sprawę, że z punktu widzenia konkretnego człowieka, jego osobistych potrzeb i pragnień, trudno wyznaczyć jakieś kryteria i ocenić, które argumenty są najbardziej dla niego przekonujące. Według Kardynała, wolno przypuszczać, że najbardziej przemawiające są te argu-

²⁶ Tamże, s. 234.

²⁷ Za: W. Gawlik, *Newmanowska analiza poznania...*, art. cyt., s. 515.

²⁸ *Apologia pro vita sua*, dz. cyt., s. 248.

²⁹ GA, s. 278.

menty, których zrozumienie nie wymaga większego przygotowania i które wprost nawiązują do ludzkich przeżyć³⁰. Najbardziej przekonującym dla niego samego jest argument sumienia, ponieważ opiera się na osobistym doświadczeniu wewnętrznym. „Naszym wielkim wewnętrznym nauczycielem religii jest sumienie”³¹.

Analiza przejawów sumienia, zdaniem Newmana, powinna prowadzić człowieka do Boga jako Prawodawcy i Sędziego. Doświadczenie etyczne, będące zjawiskiem uniwersalnym, złączonym integralnie z ludzką naturą, znajduje swoje pełne wyjaśnienie tylko przez afirmację Boga. Z kolei negacja Boga prowadzi ostatecznie do podważenia absolutno-obiektywnego charakteru dobra i zła i uderza w zadowalające wyjaśnienie zjawiska ludzkiego sumienia³².

Argument z powszechności zjawiska religijnego, oprócz wartości zewnętrznej (potwierdzającej) ma dla Kardynała także wartość wewnętrzną, ma swoje obiektywne znaczenie. Wyjaśnienie bowiem tego argumentu nie wystarczyłoby do wytłumaczenia faktu tak powszechnego jak religijność, gdyby wiara w Boga i oczekiwanie na Objawienie nie odpowiadało potrzebie naszego umysłu i naszej natury³³.

Wśród argumentów podanych przez Newmana znajdujemy ostatecznie argument oparty na ścisłym rozumowaniu, wyprowadzony z planu widniejącego we wszechświecie, a świadczący o ostatecznym Celu i najdoskonalszym Rozumie. „Jeśli tak ustalony porządek rzeczy, w którym się znajdujemy, ma Stworzyciela, to na pewno musi on coś mówić o Jego woli, jej ogólnych zarysach i głównych nakazach”³⁴. Argument ten łączy Kardynał bardzo mocno z Opatrznością Bożą, aby nie zostać posądzonym o sprzyjanie deizmowi. Obawa ta w jakimś stopniu usprawiedliwia także w jego argumentacji brak argumentów kosmologicznych.

Między wiarą a rozumem nie może zachodzić prawdziwa niezgoda. Ten sam bowiem Bóg, który objawia człowiekowi tajemnice i wlewa w jego serce światło wiary, wkłada w ducha ludzkiego światło rozumu. Bóg zaś nie może sobie przeczyć ani prawda prawdzie się sprzeciwiać. Wiara nie podważa rozumu, lecz go implikuje. Wiara i rozum, właściwie pojęte, nie tylko nie kłócą się ze sobą, lecz nadto wzajemnie się wspomagają³⁵.

Według Newmana, Bóg jest siewcą prawdy, która zakorzenia się w różny sposób, w zależności od gruntu, na jaki trafia. We wszystkich filozofiach i religiach pogańskich znajdujemy przeto część tego, co się ogólnie uważa za prawdę religii

³⁰ Por. J.H. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, t. VI, s. 341.

³¹ GA, s. 334.

³² Por. W. Gawlik, *Poznanie Boga poprzez sumienie u Newmana*, „Znak” 2(1969), s. 172.

³³ Por. GA, s. 346 oraz S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 214-224.

³⁴ GA, s. 339.

³⁵ Por. S. Kowalczyk, *Relacja filozofii i teologii w myśli augustyńskiej i tomaszowej*, w: *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, Wrocław 1999, s. 134.

katolickiej, czy to jako jej ślad, czy to jako pewien jej aspekt. „Każda religia naturalna czy objawiona jest błogosławieństwem, jeżeli jest autentyczna”³⁶.

Religijny człowiek – mówi Newman w jednym ze swych *Kazań na różne okazje*, pozbawiony Objawienia, zaczyna go szukać. Choć jest w posiadaniu jakiejś części prawdy, to jednak wyczuwa, że to nie wszystko, i gdyby nie pragnął więcej, wtedy dowodziłby, że nie wykorzystał tego, co ma. To właśnie rozum zachęca człowieka do szukania Objawienia. Najwięksi spośród myślicieli przedchrześcijańskich w istocie rzeczy na tego rodzaju wydarzenie oczekują³⁷.

Wiara z kolei zakłada istotny współdziałalność rozumu w przyjmowaniu prawd objawionych. Rozum, dowodząc istnienia Boga z rzeczy widzialnych, a jeszcze więcej z wnętrza duszy, toruje drogę wierze; bada także wiarygodność świadectw (świadectwo bowiem nie może być przyjmowane bezmyślnie czy irracjonalnie, lecz powinno być w jakiś sposób zweryfikowane), Rozum nie tylko wskazuje na motywy wiarygodności Objawienia, ale towarzyszy także aktom wiary i analizuje treść prawd objawionych³⁸.

W pracy pogłębiającej prawdę wiary w ścisłym tego słowa znaczeniu (tajemnicę) nie należy jednak wymagać za wiele od rozumu. Może on jedynie w próbie wyjaśnienia ich zebrać pewne podobieństwa. Nie wystarczają one jednak, by można było uważać jakoby za ściśle dowiedzione i pojęte z ich wewnętrznych racji.

Pobudzając do ciągłych przemyśleń i dyskusji, dorobek Newmana przedstawia także dużą wartość dla współczesnego katolika, zagrożonego neopozytywizmem i postmodernizmem. Spełnia on przyjęty przez autora postulat: 1) obowiązku rozumowego uzasadnienia przez ludzi wykształconych tych prawd, także religijno-moralnych, którym dają przyświadczenie, czyli inaczej mówiąc, które uznają za swoje; 2) daje człowiekowi prostemu, nieprzygotowanemu filozoficznie, łatwiejsze do pojęcia i zrozumienia argumenty na istnienie Boga.

Brak biegłości w logice czy też nieumiejętne posługiwanie się nią nie usprawiedliwia według Newmana agnostycyzmu, ale wymaga raczej okazania większego zaufania Bogu, lepszego uświadomienia sobie złożoności natury ludzkiej i gotowości uznania istnienia wielu sposobów, za pomocą których Bóg daje świadectwo o sobie i swoim Objawieniu. Prawdziwość jest ostateczną racją racjonalizmu w ujęciu Newmana. Zarówno ściśle rozumowanie, jak i innego rodzaju wnioskowanie, ma służyć prawdzie.

Wszystko to razem wzięte pozwala zaliczyć Newmana do grona filozofów prawdziwie katolickich, którzy na skrzydłach wiary i rozumu zmiierzają ku Bogu³⁹.

³⁶ GA, s. 342.

³⁷ Por. GA, s. 346 oraz Y. Congar, *Kwestia Objawienia*, w: *Nowy obraz Kościoła*, Warszawa 1968, s. 151-166.

³⁸ GA, s. 360.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Wstęp do encykliki „Fides et ratio”*, Rzym, 14 IX 1998.

Summary

The Catholic Church cherishes in a very deep way the revelation and the faith that flows from it but at the same time it defends the rights of reason by teaching that faith and reason are not against each other; they are rather mutually complementary and should remain in harmony.

This opinion of the Church is clearly described already in the works of St. Thomas Aquinas and is officially exposed by the First Vatican Council in the Dogmatic Constitution *De fide catholica* and also in the Pius X's encyclical *Pascendi* as well as – lately – in John Paul II's encyclical *Fides et ratio*.

In the number of philosophers that represent this line of thought we must count also Cardinal Newman notwithstanding some earlier suspicions concerning his views allegedly tending toward fideism or modernism. The English Cardinal saw the complexity of human nature and demanded more trust toward God while reminding that the ways of God's revelation are many.

According to the Cardinal faith and reason, when properly understood, not only will not stand in opposition against each other (as there is one God only; the same God that reveals His mysteries to man and gives him the light of faith – is also the Creator of human mind), but will search for each other's help (*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*) and will cooperate along their way to God.