

Fides et Ratio w nauce i religii

Ks. dr Piotr Karpiński
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

O stosunkach między wiarą i rozumem w ujęciu kardynała Johna Henry'ego Newmana Cardinal John Henry Newman's view on the relationship between faith and reason

<https://doi.org/10.34766/fetr.v4i40.166>

Abstrakt: Artykuł omawia zagadnienie relacji między wiarą a rozumem w ujęciu angielskiego filozofa i konwertyty kardynała Johna Henry'ego Newmana. Wpierw zostaje nakreślona biografia intelektualno-duchowa Newmana jako kontekst powstania jego myśli filozoficznej, a następnie omówione zostały zasady jego teorii poznania ze szczególnym uwzględnieniem kategorii przyświadczenia. Newman odrzuca potoczne wyobrażenia na temat wiary i rozumu. Definiuje je jako *przyzwyczajenia umysłu* – niezależne od siebie dyspozycje umysłowe, występujące zarówno u wierzącego, jak i niewierzącego. Doniosłe znaczenie ma wprowadzenie rozróżnienia na rozum eksplikatywny i implikatywny. Wiara jest użyciem rozumu implikatywnego. Nie żąda ona ścisłych dowodów, lecz zadowala się przypuszczeniami, opiera się na słabych podstawach z punktu widzenia rozumu eksplikatywnego. Wiara jest także pierwotną zasadą działania, różną od argumentacji, dyskusji, analizy i filozofii. Nie ma konfliktu między wiarą a rozumem, choć ich wzajemne relacje mogą generować trudności, gdyż obydwie władze działają na tym samym polu rozumienia i poszukiwania sensu.

Słowa kluczowe: nawrócenie, Newman, religia, nauka

Abstract: The article discusses the relationship between faith and reason as viewed by English philosopher and convert Cardinal John Henry Newman. First, Newman's intellectual and spiritual biography is outlined as the background that underpinned his philosophical thought, and then the principles of his theory of cognition are discussed, with particular emphasis on the category of assent. Newman rejects common ideas about faith and reason. He defines them as *habits of mind*: independent mental orders that occur among both believers and non-believers. A distinction is made between explicit and implicit reason. Faith is the use of implicit reason. It does not demand accurate evidence; rather, it is content with assumptions and is based on weak foundations from the point of view of explicit reason. Faith as the original principle of action differs from argumentation, discussion, analysis and philosophy. There is no conflict between faith and reason although their mutual relations can generate difficulties because both operate in the same field of understanding and search for meaning.

Key words: conversion, Newman, religion, science

Wprowadzenie

Do relacji między wiarą a rozumem można podchodzić co najmniej dwojako. Pierwsze podejście można określić jako „metodologiczne”. Chodzi w nim o zbadanie stosunków między nauką a teologią z punktu widzenia filozofii nauki. Klasycznym przykładem tego typu podejścia jest artykuł Iana G. Barboura *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, w którym autor tytułowe stosunki opatrzył czterema hasłami: konflikt, niezależność, dialog i integracja (Barbour, 2000, s. 29). To metodologiczne podejście w literaturze filozoficznej zdecydowanie dzisiaj dominuje.

Niemniej występuje także drugie podejście, które można określić jako „antropologiczne”. O ile w badaniach metodologicznych wiara i rozum są niejako wyabstrahowane z człowieka, o tyle w podejściu „antropologicznym” to człowiek jest płaszczyzną nieustannego spotkania się i wzajemnego przenikania tych dwóch dziedzin. Wiara i rozum to nie abstrakcyjne sposoby myślenia, lecz dwie podstawowe władze człowieka. Cała różnica sprowadza się do pewnego zabarwienia egzystencjalnego. Kiedy metodolog określi relacje między wiarą a rozumem jako konfliktowe, to tak naprawdę niewiele się dzieje: człowiek religijny „może” wierzyć w Boga, człowiek rozumu „powinien” milczeć o Bogu. Zupełnie inaczej wygląda sprawa z antropologicznego, a nawet egzystencjalnego punktu widzenia. Konflikt między wiarą i rozumem oznacza wówczas wewnętrzny konflikt w człowieku, jego wewnętrzne rozdarcie. Przykładem tego typu podejścia jest tekst J. Tischnera *Wokół spraw wiary i rozumu*, w którym autor pisze: „Problem stosunku wiary i rozumu jest integralnym składnikiem tajemnicy człowieka – istoty, która nie może nie myśleć i nie może nie wykraczać jakąś formą wiary poza to, co widzi i rozumie jej myślenie”. I dalej: „(...) wiara szuka i rozum szuka. Szukanie jest spoiwem wiary i rozumu, rozumu i wiary. Myślenie o wierze musi dziś bronić owego spoiwa w sposób szczególnie mocny. Dlaczego? Bo w tej obronie jest zawarta zarazem obrona wewnętrznej tożsamości współczesnego człowieka” (Tischner, 1981).

Czy jednak zarysowana powyżej alternatywa jest niepokonalna? Czy jest szansa na zintegrowanie tych dwóch dość jednak wyidealizowanych i przez to jednostronnych podejść? Wielce obiecująca pod tym względem wydaje się myśl angielskiego filozofa z XIX wieku Johna Henry’ego Newmana, którego z jednej strony interesował konkretny człowiek, z drugiej zaś jako naukowe uchwycenia relacji między nauką i teologią. Dlatego też w niniejszym artykule chcemy wydobyć i zbadać relacje między wiarą a rozumem w oparciu o filozofię Johna Henry’ego Newmana. Przyjrzymy się wprawdzie relacjom wiary i rozumu w konkretnym człowieku. Jaka jest natura wiary i rozumu? Jak układają się wzajemne relacje między nimi? Czy akt wiary jest racjonalny? Jakimi środkami, opierając się na jakich racjach, umysł jest skłonny do uwierzenia i do wyrażenia zgody tam, gdzie w grę wchodzi kwestia

wiary? Następnie zaś przyjrzymy się relacjom między teologią i nauką. Zanim jednak podejmiemy te problemy krótko przedstawimy osobę i myśl filozoficzną kardynała Newmana.

1. Oksfordzki Plato

Dziewięćdziesięcioletnie życie kardynała Johna Henry'ego Newmana (1801-1890) przypadło w całości na wiek XIX, kiedy to dominowała filozofia minimalistyczna, ufundowana na francuskim pozytywizmie oraz na angielskim empiryzmie i ewolucjonizmie, a którą cechowała wyjątkowa niechęć do metafizyki. W tej sytuacji atutem okazał się brak akademickiego przygotowania filozoficznego Newmana, który nie wdawał się w bieżące spory filozoficzne, a wzorów szukał wśród starożytnych pisarzy, zwłaszcza Arystotelesa i Ojców Kościoła. W dziele autobiograficznym *Apologia pro vita sua* Newman dzieli swoją drogę duchową na pięć okresów: do roku 1833, od 1833 do 1839, od 1839 do 1841, od 1841 do 1845 i po roku 1845 (Newman, 2009). Jednak dwie daty wydają się szczególnie ważne: lata 1816 i 1845. Pierwsza z nich to młodzieńcze przebudzenie religijne. Newman zapadł wówczas na ciężką chorobę, o której pisał: „To ona uczyniła ze mnie właściwie chrześcijanina” (Kłos, 1999, s. 32). Wówczas poczuł po raz pierwszy wewnętrzne wezwanie do pójścia za głosem Boga i przeżycie to ukształtowało jego przekonania religijne – przyjął chrześcijaństwo w wersji ewangelikalnej, najbardziej rozpowszechnionej w epoce wiktoriańskiej. Ewangelikalizm akcentował postępowanie moralne jako test dobrego chrześcijanina, przenosił akcent z sakramentów i rytuałów na wspólną modlitwę, czytanie Biblii i nauczanie, zaś najwyższą cnotę upatrywał w samodoskonaleniu. Chrześcijanie ewangelikalni nie dbali jednak o intelektualny wymiar wiary.

Tuż po chorobie i nawróceniu Newman rozpoczął w Oksfordzie studia z języków klasycznych, literatury, matematyki i prawa. Narastające zainteresowania religijne skłoniły go do studiowania teologii anglikańskiej, w efekcie czego w 1824 r. został ordynowany na kapłana w Kościele anglikańskim i rozpoczął pracę w parafii św. Klemensa. W owym czasie Oksford był środowiskiem, w którym dominowały poglądy określane mianem tzw. Kościoła szerokiego (*Broad Church*). Newman wspominał, że nauczył się tam „myśleć i używać swojego własnego rozumu”, „ostrożnie wydawać sądy”, „patrzeć własnymi oczyma oraz stać na własnych nogach” (tamże, s. 38).

Właściwa jednak „odyseja” umysłu Newmana zaczęła się po podróży do Włoch w 1832 r., którą traktował jako powrót do źródła. W Rzymie rozpoczęło się poszukiwanie przez niego prawdziwego Kościoła. Jak Newman rozumiał Kościół? W liście do matki pisał: „Jeśli chodzi o system rzymskokatolicki, zawsze odrzucałem go tak mocno, że już bardziej nie sposób odrzucić go teraz. Jeśli jednak chodzi o system katolicki, pociąga mnie bardziej niż kiedykolwiek” (tamże, s. 40). Rozwiązaniem tej pozornej sprzeczności jest fakt, że

Newman był przekonany, iż będąc w Kościele anglikańskim jest w pełni w Kościele katolickim, zaś Kościół rzymskokatolicki odrzucał upatrując jego błędu w przesadnej czci oddawanej Najświętszej Maryi Pannie i świętym. Po powrocie do Anglii Newman włącza się w próby ratowania i reformowania Kościoła anglikańskiego, które przeszły do historii jako tzw. Ruch Oksfordzki. Główną ideą tego ruchu było przypomnienie, że Kościół anglikański, choć zrodzony z decyzji politycznej, to jednak przez sukcesję apostolską biskupów stanowi kontynuację Kościoła pierwotnego. Newman był duszą i intelektem Ruchu Oksfordzkiego. W publikowanych wówczas *Traktatach na czasie* (*Tracts for the Times*) rozwijał teorię tzw. *via media*, według której Kościół anglikański zajmuje pozycję środka pomiędzy błędami protestantyzmu a błędami papizmu, zachowując najbardziej nieskażoną doktrynę Kościoła pierwotnego. Wrogość wobec Kościoła rzymskiego jest już stonowana: Kościół anglikański i Kościół rzymski są zdaniem Newmana identyczne w sprawach fundamentalnych i wraz z Kościołem greckim stanowią trzy gałęzie Kościoła katolickiego. W tym czasie Newman intensywnie studiuje Ojców Kościoła i historię Kościoła pierwotnego, czego rezultatem było dzieło *The Arians of the Fourth Century* (*Arianie czwartego wieku*). Zostało ono określone jako „kopalnia papistowskich doktryn”, a Newman w opinii publicznej zyskał miano krypto-papisty. Badania te jednak zbliżały go coraz bardziej do Kościoła rzymsko-katolickiego.

Okolo roku 1839, gdy sława Ruchu Oksfordzkiego i samego Newmana osiągała punkt szczytowy, stawało się coraz bardziej jasne, że formuła Kościoła anglikańskiego jako *via media* wyczerpuje się. Za anglikanizmem przemawiała starożytność, za romanizmem powszechność. Przeciw anglikanom kieruje się zarzut schizmy, przeciw romanistom zarzut bałwochwalstwa. Newman chcąc wyczerpać wszystkie możliwości obrony stanowiska anglikańskiego podał próbę katolickiej interpretacji tzw. 39 artykułów, stanowiących anglikańskie credo¹ w dziele *Traktat 90*, które określi później jako swoje „łże śmiertelne, gdy chodzi o przynależność do Kościoła anglikańskiego” (Gawlik, 1969, s. 150). *Traktat 90* stanowił próbę zharmonizowania 39 artykułów z nauką Soboru Trydenckiego. Wywołał jednak gwałtowną burzę zgorszenia – hierarchia Kościoła anglikańskiego nie godziła się na takie rozumienie swojej wiary.

Latem 1841 r. Newman usuwa się do Littlemore, gdzie wraz z grupą młodych ludzi prowadzi surowe życie modlitwy i pracy. W 1845 r. ukazało się słynne dzieło Newmana *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, w którym zastosował ideę rozwoju ewolucyjnego do prawd wiary (Newman, 1957). Rozwój jest istotą chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo dokonuje się w czasie. Kościół jawi się jako żywy i rozwijający się organizm, jako źródło życia, a którego przedłużenie ujrzał w Kościele Rzymu. W liście do brata John Henry Newman pisał: „Uważam, że Kościół angielski jest w schizmie. Myślę, że wiara Kościoła

¹ Zasady wiary Kościoła anglikańskiego streszczają się w dwóch zasadniczych opracowaniach: *39 Artykułach* oraz *Modlitewniku* – opracowany przez arcybiskupa Thomasa Cranmera kalwinizujący *Common Prayer Book*, uznany następnie przez parlament za obowiązujący w całej Anglii.

rzymskiego to jedynie prawdziwa droga i nie ma zbawienia poza Kościołem Rzymu. Rzec jasna, wyjątek stanowią ci, którzy pozostają w nieumyślnej niewiedzy. Ja już nie jestem w takiej niewiedzy” (Kłos, 1999, s. 63). 8 października 1845 r. Newman przywołał księdza katolickiego, o. Dominika Barberi, którego poprosił o błogosławieństwo, wysłuchanie spowiedzi i przyjęcie do Kościoła Chrystusa.

Anglikanizm przeżył konwersję Newmana jako wielki wstrząs. Jego największy teolog, „Plato Oksfordu”, jak go nazywali, stał się rzymskim katolikiem. Ale i w kręgu katolickim nie było mu łatwo, gdyż budził szereg nieufności i podejrzeń. Newman-katolik wiódł raczej ukryte życie myśliciela i pisarza religijnego. Powstały wówczas dwa jego ważne dzieła: *Apologia pro vita sua* (1864), napisana w duchu *Wyznań św. Augustyna*, oraz *Logika wiary* (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), „osobista logika przyświadczenia”, wewnętrznej i myślącej zgody człowieka wierzącego na własną wiarę (1870). Dopiero pod koniec życia przyszło uznanie zarówno ze strony anglikańskiej w postaci profesury honorowej Kolegium Trójcy Św. w Oksfordzie, jak i ze strony katolickiej w postaci nominacji kardynalskiej w 1879. Kardynał zmarł 11 sierpnia 1890 w opinii świętości. Na płycie grobowej polecił wyryć słowa ujmujące symbolicznie całe jego życie i myśl: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* – „Z cieni i obrazów do prawdy”.

2. Logika wiary

Stanowisko filozoficzne Newmana nie należało do zbyt popularnych w jego epoce. Był przedstawicielem tej mniejszości, która nie myślała pozytywistycznie i materialistycznie, lecz przyjmowała także prawdy osobiste. Źródłem poznania jest nie tylko rozum i doświadczenie, ale też uczucie, a nade wszystko wiara. „Ja i mój Stwórca” – to był cały jego świat. Sceptyczny umysł kardynała często prawdy najprostsze i najbardziej oczywiste odzierał z pewności i jasności tak, że już nie były pewniejsze i jaśniejsze od prawd wiary. Filozofia była mu potrzebna tylko po to, by tę swoją postawę wobec świata uzasadnić. Albo mówiąc dokładniej, by wyjaśnić, dlaczego prawdom wiary można ufać. Swoje poglądy filozoficzne z wielką subtelnością i wnikliwością wyłożył w późnym dziele *Logika wiary* (Newman, 1989).

W pierwszej części *Logiki wiary* Newman omawia różne rodzaje zdań, sposoby uświadamiania sobie ich treści oraz sądy o nich. Istnieją zdania pytające, warunkowe i twierdzące (tamże, s. 25). Te ostatnie, rozumiane jako sądy kategoryczne, interesują kardynała najbardziej. Kto je wypowiada jako sąd własny musi: (1) uświadamiać sobie jego treść oraz (2) zgadzać się z nią. Proces uświadamiania sobie treści zdania to pojmowanie (*apprehension*), zaś akt zgody to przyświadczenie (*assent*). Pojmowanie może być pojęciowe (*notional*), bądź realne (*real*). Pierwsze z nich daje nam abstrakcyjne pojęcie o rzeczach,

których osobiście nie znamy, drugie jest o wiele pełniejsze i bogatsze – występuje, gdy znamy rzeczy z własnego doświadczenia (tamże, s. 29n).

Sercem filozofii Newmana jest pojęcie przyświadczenia (*assent*). K. Ajdukiewicz w *Logice pragmatycznej* pisze: „Sądem nazywamy każdą myśl, która zdaje sobie sprawę z pewnego stanu rzeczy, czyli która zdaje sprawę z tego, że tak a tak jest lub że tak a tak nie jest” (Ajdukiewicz, 1975, s. 27). Właśnie owo „zdawanie sprawy z tego, że tak a tak jest” określa francuski termin *l'assentiment*. Łacińskie *assentior* oznacza „zgadzać się”, „przyświadczać”, „przyzwalać”. U Locke’a i Newmana pojawia się angielskie *assent*.

W gramatyce² Newmana zgoda na sąd zawarty w zdaniu twierdzącym może być również pojęciowa lub realna (Newman, 1989, s. 48). Jeśli jest tylko pojęciowa, zdanie uważamy za słuszne, ale nie angażuje ono całej naszej osoby. W przypadku jednak przyświadczenia realnego sąd zawarty w zdaniu uważamy za tak słuszny, że chcemy według niego żyć, a nawet jesteśmy gotowi narazić się na prześladowanie w obronie jego słuszności (tamże, s. 75). Przyświadczenie realne zatem to już nie tylko akt rozumu, ale także emocjonalne przywiązanie do uznawanej przez nas prawdy. To wręcz stan psychologiczny, w którym uznawana przez nas prawda działa na naszą wyobraźnię i uczucia, pobudza nas do czynów, staje się treścią naszego życia.

Druga część *Logiki wiary* przynosi jeszcze głębszą analizę przyświadczenia. Może być ono poprzedzone długim łańcuchem przesłanek i wniosków, przy czym racje dowodowe mogą nas skłaniać do zgody na treść zdania, ale nie mogą nas do tego zmusić – przyświadczenie jest nie tylko aktem rozumu, ale i aktem woli (tamże, s. 131). Wola jest ostateczną instancją, która decyduje o daniu bądź odmowie przyświadczenia jakiegś prawdziwie. Dlatego łatwo zaobserwować takie zjawiska, jak utrata przekonania bez uświadomienia sobie przyczyn, czy nieprzyjęcie wniosku mimo mocnych argumentów (tamże, s. 139). *Assent* jest aktem od wnioskowania w dużym stopniu niezależnym, kategoriowym, nie dopuszczającym stopniowania, zastrzeżeń i wątpliwości.

Przyświadczenie może narastać, potęgować się. Ma to miejsce, gdy przez wnioskowanie z nieznanych nam poprzednio dowodów uzyskujemy potwierdzenie słuszności naszego przyświadczenia. Taki złożony akt zgody na tezę to pewność (*certitude*) – widzenie prawdy z pełną świadomością (tamże, s. 178). Cechą wewnętrznej pewności jest oparcie się na zbadanych dowodach, swoiste zaspokojenie intelektualne oraz niewyciężoność (tamże, s. 204).

Optymizm poznawczy Newmana i zaufanie do racjonalności natury ludzkiej występuje najmocniej w rozdziałach o wnioskowaniu. Jednym z koniecznych warunków zdobycia pewności jest przeprowadzenie wnioskowania z faktów. Newman rozróżnia trzy rodzaje wnioskowania: formalne, nieformalne i naturalne. Formalnym nazywa

² Ang. *grammar* to nie tylko gramatyka, ale także nauka o różnicach myśli wyrażonych w różnych systemach językowych lub podstawy jakiegś nauki.

wnioskowanie od przesłanki do przesłanki, przeprowadzone na symbolach logicznych (tamże, s. 205-225). Wnioskowanie nieformalne to wnioskowanie z materiału jednostkowego, a więc wnioskowanie praktyczne, często indukcyjne (tamże, s. 225-254). Wreszcie wnioskowanie naturalne jest procesem nieuświadomionym, przeskakującym ogniwa, skróconym nieraz do błysku myśli, do tzw. intuicji czy wycucia, a jednak również racjonalnym, gdyż sprawdzalnym w świetle faktów (tamże, s. 254-263).

Newman podaje przykłady trudności przy wnioskowaniu formalnym. Np. wiadomo powszechnie, że Wielka Brytania jest wyspą. Jest to nawet fakt doświadczalnie sprawdzalny. Ale spróbujmy to twierdzenie formalnie udowodnić, nie opływając Wielkiej Brytanii. Uciekamy się najczęściej do rozumnego aktu wiary. Wierzmy opierając się na autorytecie i prawdomówności żeglarzy i uczonych (tamże, s. 229). Nic więc dziwnego, że ukazując rzeczywisty, konkretny, żywy proces dochodzenia do poznania pewnego Newman przeciwstawia go wnioskowaniu formalnemu. Jest ono uproszczone, oparte na abstrakcjach, przydatne do działań na pojęciach ogólnych. Pozostałe procesy wnioskowania to wieloplanowy proces rozumowania w bogatej rzeczywistości, składającej się z mnóstwa powiązanych ze sobą faktów. Zespół umiejętności wnioskowania na wszystkie trzy sposoby nazwał Newman zmysłem wnioskowania – *illative sense*.

Widzimy zatem, że Newman spojrział na akt poznania okiem psychologa. Nie izolował go od całości natury ludzkiej. Ta swoista psychologia poznania pokazuje, że można osiągnąć nie tylko prawdopodobieństwo, ale całkowitą pewność. Podstawą poznania jest wnioskowanie z faktów, choć sposoby wnioskowania są różne i może mieć ono niekiedy pozory irracjonalności. Wprowadzając kategorię przyświadczenia Newman pokazał też, że przyjęcie ostatecznego wniosku jest zależne nie tylko od siły dowodów, ale także od woli człowieka.

Powyższe rozważania Newmana na temat poznania prowadzą do problemu wiary. Jak przebiega poznanie religijne? Przydatne okazuje się tu rozróżnienie na poznanie (czyli łącznie pojmowanie i przyświadczenie) pojęciowe i realne. Wiara religijna jest poznaniem konkretnym, bo dotyczy realnego bytu, Boga, a nie abstrakcyjnych pojęć i formuł o Nim (tamże, s. 102). Logika i sam rozum, choć przydatne w poznaniu abstrakcyjnym, tutaj nie wystarczają – nie dosiegamy za ich pomocą rzeczywistości konkretnej. Także w sprawach konkretnych ścisły dowód (*demonstration*) jest niemożliwy (tamże, s. 250). Jaka jest więc droga do przyświadczenia realnego w dziedzinie religii?

Newman mówi tu o nagromadzeniu niezależnych prawdopodobieństw – jest to jedyna droga do prawdy i pewności w sprawach religijnych. Pamiętać jednak trzeba, że prawdopodobieństwo oprócz znaczenia matematycznego, ma jeszcze dwa inne: można mówić o prawdopodobieństwie psychologicznym – jest to stopień pewności, z jakim ktoś uznaje dane zdanie, oraz o prawdopodobieństwie metodologicznym – to stopień pewności, z jakim mamy prawo uznać jakieś zdanie na podstawie innego, prawomocnie uznanego

zdania. Wydaje się, że Newmanowi chodzi o to ostatnie znaczenie. Występuje ono tam, gdzie dwa zdania są ze sobą powiązane w sposób nie dający się adekwatnie zanalizować. Nie można w tym przypadku zastosować formuł logicznych, gdyż byty konkretne nie dają się analizować pojęciowo, co uniemożliwia przeprowadzenie ścisłego dowodu. Jeśli jednak skumulujemy rozumowania prawdopodobne, niezależne od siebie, to możliwość błędu redukuje się. Siła argumentów prawdopodobnych nie tyle dodaje się, ile mnoży – i praktycznie argument zasługuje na uznanie nie mniej niż argument dedukcyjny, tzn. byłoby nieracjonalne wstrzymać się od uznania takiego sądu.

Można powiedzieć, że zarysowana powyżej teoria poznania Newmana wykazuje niezwykłą wrażliwość i zastosowalność do dziedziny religijnej. Tym samym przygotowała nas ona do zbadania relacji między wiarą i rozumem.

3. Wiara i rozum jako *habits of mind*

By zrozumieć relacje między wiarą i rozumem należy przynajmniej ogólnie uświadomić sobie, co przez te pojęcia rozumiemy. Newman przygląda się wpieryw potocznym wyobrażeniom na temat wiary i rozumu. Zgodnie z nimi wiara jest wydawaniem sądu w przedmiocie religii, które oparte jest na słabych podstawach, w przeciwieństwie do rozumu, który ma mocne podstawy. Jak pisze: „(...) rozum, zanim uzna cokolwiek, szuka mocnego dowodu, podczas gdy wiara zadowala się dowodem o wiele słabszym” (Newman, 2000, s. 179). Często mówiąc o wierze ma się również na myśli uczucie lub sentyment, zaś mówiąc o rozumie myślimy o użyciu zdrowego rozsądku. Wiara to znajomość przewidywań lub przypuszczeń, rozum zaś – to znajomość dowodów: „W potocznym mniemaniu wiara jest więc przeciwstawiona rozumowi; wiara polega na pewnym posługiwaniu się rozumem, gdzie rozwój opiera się głównie na przypuszczeniach, podczas, gdy rozum polega na pewnym ruchu, który rozwija się głównie opierając się na dowodach. Dla rozumu najważniejszy jest określony fakt, (...) rozum przypatruje mu się i bada dowody (...). Wiara, przeciwnie, wychodzi od swojej wcześniejszej wiedzy i poglądów (...) i podejmuje decyzje oparte na uprzednich prawdopodobieństwach. (...) Dlatego mówi się o wierze, że jest pewnym zakładem i pociąga za sobą ryzyko; a następnie, że sprzeciwia się rozumowi, że odnosi nad nim zwycięstwo, że go przewyższa i wyprzedza, dochodząc do tego, do czego rozum dojść nie potrafi (...); a następnie, że jest zasadą wykraczającą poza i ponad rozumowanie, że nie podlega regułom dowodzenia, że jest niezdolna do obrony samej siebie, że jest nielogiczna, itp.” (tamże, s. 211).

Newman dystansuje się od takiego rozumienia wiary i rozumu. Jego efektem bowiem jest całkowite przeciwieństwo wiary i rozumu, co ostatecznie oznacza irracjonalność aktu wiary. Kardynałowi szczególnie zależy na wykazaniu, że podział wiara-rozum nie pokrywa się z podziałem wierzący-niewierzący, jakby wiara była po

stronie wierzących, a rozum tylko po stronie niewierzących. W jednym z kazań oksfordzkich definiuje wiarę i rozum jako odrębne, naturalne i wspólne wszystkim „przyzwyczajenia umysłu” (*habits of mind*) (tamże, s. 172n). Wiara i rozum są obecne jako „przyzwyczajenia”, powiedzielibyśmy funkcje, władze, zarówno w umyśle wierzącego, jak i niewierzącego. Jednym z ważniejszych błędów, jaki można popełnić, jest traktowanie rozumu jako pierwotnej cechy naszej duszy, czyli takiej, z której wszystkie inne wypływają. Wiara wówczas również miałaby wypływać z rozumu. Tymczasem wiara i rozum to dwie niezależne od siebie, w sensie pochodzenia, funkcje duszy.

Newman w opisie relacji wiara-rozum posługuje się metaforą krytyka literackiego. Rozum w relacji do wiary zajmuje pozycję krytyka literackiego, analizującego dzieło literackie. Dzieło jest faktem niezależnym od krytyka, ten dzieła nie tworzy, może się tylko do niego ustosunkować. Podobnie też rozum nie jest twórcą wiary (por. tamże, s. 178). Ta prawda prowadzi Newmana do wyrażenia następującej opinii: rozum nigdy nie jest tym, co najbardziej pierwotne w duszy człowieka. Zawsze jest tak, że zajmuje on postawę wobec danych, które istnieją już wcześniej niezależnie od niego, a które dotarły za pośrednictwem zmysłów, ale również pamięci (por. tamże, s. 202-204).

Obok wtórności rozumu pojawia się jeszcze całkowite jego zróżnicowanie. Otóż rozum, pomimo, że zajmuje się tymi samymi faktami, niekoniecznie musi doprowadzać rozumujących ludzi do takich samych wniosków. Ludzie rozumują w różny sposób i nie ma czegoś takiego, jak uniwersalnie poprawne rozumowanie w kwestiach życia praktycznego. Świadczą o tym liczne różnice zdań między ludźmi (tamże, s. 200-201).

Postawa naszego rozumu jest także zależna od tego, czy jakieś wydarzenie dotyka nas osobiście. Gdy na przykład czytamy o powodzi w odległym kraju bez trudu uznajemy to za prawdę i nie chcemy sprawdzać, czy informacje te są prawdziwe. Ale kiedy dowiadujemy się, że powódź zalała nasze rodzinne miasto, natychmiast staramy się upewnić, dowiedzieć się szczegółów, uwiarygodnić wiadomość. Aktywność rozumu w jednym i drugim wypadku jest całkiem różna (tamże, s. 252-253). W ten sposób Newman wykazuje, że rozum nie jest jakimś uniwersalnym i całkowicie bezstronnym obserwatorem i sędzią wydarzeń. Nie zajmuje on ani centralnej, ani pierwotnej pozycji w naszej duszy. Jest uwikłany w życie i w znacznej mierze od niego zależy.

4. Rozum eksplikatywny i rozum implikatywny

Jak można zauważyć Newman przypisuje pojęciu „rozum” znacznie szersze znaczenie, aniżeli czyni się to potocznie. Na ogół rozum jest pojmowany jako znanstwo argumentacji logicznej lub zdolność przytaczania dowodów. Ale gdyby taki rozum wkroczył na obszar wiary, to można śmiało mówić o jego nadużyciach, „uzurpacjach” (tamże, s. 68), gdyż nie zna w ogóle przedmiotu religii, ani tym bardziej właściwych dla niej

podstawowych zasad. Taką „mądrość świata” kardynał określa jako „rozum podstępny” (tamże, s. 69), „rozum zuchwały” (tamże, s. 77), „rozum uzurpujący” (tamże, s. 80), „rozum buntowniczy” (tamże, s. 84).

Newman wprowadza niezwykle doniosłe rozróżnienie na rozum eksplikatywny i rozum implikatywny (tamże, s. 234). Podstawą tego rozróżnienia jest obserwacja faktycznego użycia rozumu wśród ludzi. Rozum eksplikatywny znajduje zastosowanie w naukach przyrodniczych i w filozofii. Jest on skupiony na dowodach, na racjach wyłożonych *explicite*, na wnioskowaniach logicznie przejrzystych, na świadomym rozumowaniu. Kiedy mówimy o stosunku wiary i rozumu najczęściej taki rozum mamy na uwadze – rozum żądający argumentów, uzasadnień, dowodów, który przy całej swej sile okazuje się w sprawach wiary bezsilny. Inaczej natomiast ma się sprawa rozumu implikatywnego. Ta pierwotna aktywność umysłowa ma charakter raczej nieświadomy. Jest poznaniem *implicite* zawartym w wyborach i decyzjach. Pisze Newman: „Mamy tu zatem do czynienia z dwoma procesami różniącymi się od siebie, z pierwotnym procesem rozumowania oraz z analizą tego procesu. (...) Wszyscy ludzie posiadają rozum, ale nie wszyscy potrafią przytoczyć argumenty. Możemy więc opisać te dwa procesy umysłowe jako rozumowanie i dowodzenie lub jako rozumowanie nieświadome i świadome, lub też jako rozum implikatywny i eksplikatywny. To właśnie do tego drugiego rozumu odnoszą się takie słowa jak: nauka, metoda, rozwój, analiza krytyczna, dowód, system, zasady, prawa, i tak dalej” (tamże, s. 240).

Można powiedzieć, że Newmanowski rozum implikatywny ma się tak do rozumu eksplikatywnego, jak Arystotelesowska retoryka do jego logiki (tamże, s. 12). Retoryka jest praktyczna i konkretna, jest zaadresowana do określonych słuchaczy i bierze pod uwagę kontekst wypowiedzi. Logika zaś jest abstrakcyjna i teoretyczna, nie przejmuje się faktem, że komunikat może nie dotrzeć do adresata, albowiem te same argumenty mogą mieć różną siłę perswazji dla różnych osób. Słynna fraza Newmana: „narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów jest taką samą niedorzecznością, jak narzucać ją za pomocą tortur” (tamże, s. 76), jest dobrym przykładem obrony rozumu retorycznego, praktycznego, implikatywnego przed uzurpacjami rozumu logicznego. Sama logika nigdy jeszcze nikogo nie nawróciła. Aby nawrócić, trzeba dotknąć serca – potrzebny jest „osobisty wpływ jako środek szerzenia prawdy” (tamże, s. 87).

5. Wiara jako rozum implikatywny

Również w dziedzinie wiary Newman proponuje poszerzone rozumienie tego słowa. Widać to zwłaszcza w jego dyskusji z D. Hume’em, którą podjął w Kazaniu X. Newman podejmuje pytania Hume’a, ale daje nań inne odpowiedzi. Hume zanegował dwa główne pojęcia metafizyki: przyczynowości i substancji. Na gruncie empiryzmu są one nie do

utrzymania. W to miejsce Hume wprowadza przyzwyczajenie, a także wskazuje na obecność instynktownej wiary w potocznym życiu codziennym. Na przykład, przyzwyczailiśmy się, że każdego ranka wschodzi słońce. Ale empirycznie nie jesteśmy w stanie wykazać, że słońce wszędzie także jutro. I jeśli nawet wyciągamy taki wniosek z dotychczasowej obserwacji, to jego podstawa jest subiektywna i uczuciowa. Wnioskowanie jest tu aktem wiary, a nie wiedzy.

Newman podejmuje polemikę z Hume'em i wykazuje mu niekonsekwencję: jeżeli pewne sposoby uzasadniania twierdzeń przyjmujemy w życiu codziennym, to dlaczego mamy je uważać za nierozsądne w religii? Píše: „Zatem także i wiara jako zaufanie komuś drugiemu nie sprzeciwia się rozumowi (...). Jak mało jest rzeczy, co do których moglibyśmy nabrać pewności sami osobiście za pomocą zmysłów lub rozumu. Cóż wiemy bowiem nie polegając na zaufaniu innym? (...) Wiemy, że Wielka Brytania jest wyspą. Ale któż oglądał całą tę krainę dokoła, któż się sam osobiście przekonał, że tak jest? Co nas o tym przekonuje? Sprawozdanie innych... Działamy ufając im, nie dziwiąc się zbyt, gdyż nasz zdrowy rozum mówi nam, że wiara w innych ludzi połączona z odpowiednią ostrożnością oraz rozeznaniem jest całkowicie pewna i rozumna” (Newman, 1965, s. 77).

Tak więc wiara to nie tylko postawa religijna, ale to pewna postawa poznawcza, właściwa także niewierzącym. Wiara jest właściwie przyświadczeniem, i to przyświadczeniem bez wątpliwości, albo pewnością: „(...) akt lub proces wiary jest na pewno wykorzystaniem rozumu. (...) Jest to sposób poznania pośredniego, odnoszący się do rzeczy zewnętrznych względem nas. Ten proces ma charakter następujący: »przyświadczam, że ta doktryna jest prawdziwa, ponieważ mnie jej nauczono«, lub »ponieważ zapewniają mnie o tym moi przełożeni« (...). Akt wiary jest ze swej natury takim właśnie wykorzystaniem rozumu” (Newman, 2000, s. 198-199). I dalej píše Newman: „(...) nie istnieje taki złożony proces, w którym najpierw mielibyśmy rozumowanie, następnie zaś wiarę. Akt wiary jest aktem prostym, elementarnym, zupełnym w sobie samym i niezależnym od żadnego uprzedniego procesu umysłowego” (tamże, s. 194). Zatem wiarę należy uważać bardziej „za coś w rodzaju słabego rozumu niż za cnotę moralną lub akt, który podążałby za rozumem” (tamże).

Newman wyraźnie wskazuje, że wiara jest użyciem rozumu implikatywnego. Wiara nie żąda ścisłych dowodów, zadowolona się przypuszczeniami, opiera się na słabych podstawach z punktu widzenia rozumu eksplikatywnego, jest pierwotną zasadą działania, różną od argumentacji, dyskusji, analizy i filozofii. „Wiara jest zasadą działania, zaś działanie nie pozostawia miejsca na drobiazgowo i wyczerpujące badania” (tamże, s. 181).

W ten sposób wyjaśnia się, dlaczego stosunek rozumu i wiary usiany jest trudnościami. Rozum i wiara, albo rozum eksplikatywny i rozum implikatywny, są połączone wspólną funkcją rozumienia, szukania sensu. Rozum jest wierzący, a wiara jest racjonalna, gdyż jest użyciem rozumu. To, co wspólne z jednej strony generuje trudności

i konflikty, z drugiej zaś może przyczynić się do wyjaśnienia wielu pseudoproblemów i uprzedzeń. Bowiem jeśli wiara jest także użyciem rozumu, to nic dziwnego, że i ona wysuwa pewne roszczenia poznawcze, które mogą wchodzić w konflikt z rozumem eksplikatywnym. Newman obronił racjonalność aktu wiary oraz jej status poznawczy. Jednakże między wiarą a rozumem istnieje pewien rozdział, choć jest to nie tyle rozdział metodologiczny, tzn. wpisany w samą naturę tych dwóch władz, ile rozdział będący pochodną pewnych ontologicznych założeń, decyzji, czy wyborów konkretnego człowieka.

Te uwagi Newmana rodzą pewne skojarzenia filozoficzne. Zauważyć można, że wiara jako rozum implikatywny wykazuje podobieństwo do serca Pascala. Ten ostatni podobnie do Newmana był przekonany o ograniczeniach rozumu w poznaniu. Pisał: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają (...). A jeśli rzeczy przyrodzone go przerastają, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?” (Pascal, 1983, p. 466). Wyjście ze zwątpień i niepewności znalazł w sercu, które wierzy i w ten sposób posiada zdolność poznawania rzeczy nadprzyrodzonych: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (tamże, p. 477). „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem (...). Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno i drugie pewnie, mimo, że odmiennymi drogami” (tamże, p. 479). Łatwo zauważyć, że jeśli utożsamimy Newmanowski rozum implikatywny z sercem Pascala, uzyskamy bardzo ciekawy klucz interpretacyjny obydwu koncepcji. To na poziomie serca, czyli rozumu implikatywnego, rodzi się wiara. I tu także powstaje nastawienie, które nie sprzyja wierze, gdy „serce kocha siebie” (tamże, p. 477).

Nie wydaje się natomiast możliwe podobne utożsamienie wiary jako rozumu implikatywnego z intuicją. W historii filozofii pojawiło się wiele różnych koncepcji intuicji. U Kartezjusza jest ona postacią intelektu, który działa dwojako: nie tylko *per necessarium deductionem*, ale również przez *evidentem intuitum*. Przez intuicję poznajemy prawdy pierwotne, by z nich dopiero dedukować prawdy dalsze. Z kolei u Bergsona intuicja jest przeciwstawiona intelektowi, który fałszuje rzeczywistość. „Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego” (Bergson, 1963, s. 19). Bergson interpretuje intuicję w sposób czysto biologiczny. Jest ona uświadomionym instynktem. Tymczasem wiara u Newmana jest aktem bądź co bądź rozumu.

Newman zwracał także uwagę na konieczność moralnego przygotowania podmiotu w poznawaniu prawd religijnych. Również przyjęcie dowodów na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa „zakłada wielką różnorodność uprzednich idei, założeń, implikacji, skojarzeń i tym podobnych rzeczy, spośród których większość bardzo trudno odkryć i przeanalizować” (Newman, 2000, s. 253). Uwagi te przywołują na myśl założenia współczesnej hermeneutyki filozoficznej, a zwłaszcza poglądy Hansa-Georga Gadamera. Przedmiotem hermeneutyki jest problem wykładni i rozumienia tekstów, teorii, zdarzeń,

stanów, itp. Pisze Gadamer: „Filozoficzna hermeneutyka dojdzie chyba do wniosku, iż rozumienie możliwe jest tylko w ten sposób, że rozumiejący wnosi do tego procesu swoje własne założenia” (Anzenbacher, 2003, s. 162). Warunkiem rozumienia jest więc zawsze przedrozumienie. O ile klasycy fenomenolodzy, jak E. Husserl, M. Scheler, R. Ingarden uważali, że nasze przedrozumienie da się oderwać od „samej rzeczy”, o tyle rozwój myśli hermeneutycznej pokazał, że jest to niemożliwe. Stąd mówi się o nieuniknioności koła hermeneutycznego: każde rozumienie nosi na sobie piętno przedrozumienia podmiotu rozumiejącego. Ale jakie jest to przedrozumienie? Jaka jest jego natura, poza tym, że jest ono immanentne dla naszego rozumienia? Otóż jest ono dwojako uwarunkowane: po pierwsze, przez dziejowość naszego bycia-w-świecie, i po drugie przez język. Dziejowość jest dwojaka: (1) chodzi zarówno o wspólny sposób przedrozumienia, który charakteryzuje całą społeczność, (2) jak i o dziejowość indywidualną, wynikającą z indywidualnego pochodzenia i biografii (tamże, s. 161-164). I ten właśnie drugi element, dziejowość konkretnego człowieka, wykazuje podobieństwo do myśli Newmana.

6. Teologia a nauka

Po ustaleniu relacji wiara-rozum zapytajmy jak według Newmana układają się relacje między teologią a nauką. Temu zagadnieniu kardynał poświęcił sporo miejsca w swym dziele *Idea uniwersytetu*. Nakreślił w nim ideał katolickiego uniwersytetu, w którym swoje miejsce znajduje także teologia. Tym samym zostaje ona uznana za prawomocną naukę. Pisze Newman: „Bynajmniej nie myślę o kompromisie, jakoby religia musiała ustąpić z czegoś jednego, a wiedza z drugiego, i pragnę, aby naturalny rozum mógł się rozwijać w najszerzej swobodzie oraz aby religia mogła zażywać takiej samej wolności; chciałbym jednak popracować nad tym, aby i naturalny rozum i religia razem współistniały u tego samego osobnika (...). Ten sam dach powinien się rozpinać nad umysłowymi i nad moralnymi wysiłkami” (Newman, 1965, s. 138-139). I dalej: „Nauki religii są wiedzą i nauką w pełnym tego słowa znaczeniu, podobnie jak są nauką nauki Newtona. Wykłady uniwersyteckie bez teologii są po prostu niefilozoficzne” (tamże, s. 130).

Nauka i teologia wykazują pewne podobieństwo. Jest nim niewątpliwie ich cel – poznanie prawdy. A ponieważ „natura i łaska, rozum i Objawienie mają tego samego Boskiego Sprawcę, którego dzieła nie mogą się sobie sprzeciwiać wzajemnie” (tamże, s. 131) to i prawdziwy konflikt między nauką a teologią trudno sobie wyobrazić. Jak zatem wyjaśnić ową nieprzyjaźń między przedstawicielami religii i nauki, której symbolem stały się nazwiska Galileusza czy Bacona?

Newman wskazuje na dwie przyczyny tego odwiecznego konfliktu. Pierwsza tkwi w pomieszaniu kompetencji naukowca i teologa, w pomieszaniu obszarów ich badań: „należy wykluczać i wyłączać badania religijne jako takie z badań i doświadczeń fizycznych

jako takich (...). Kiedy teolog mówi o Bożej wszechmocy, to niechże wtedy zostawi w spokoju istnienie praw przyrody, które zdają się ograniczać jej działanie, i nie zwraca na nie uwagi. Z drugiej zaś strony filozof przyrody niechże się stara za pomocą swych eksperymentów upewnić się i opanować wiadomości o tych właśnie prawach przyrody, a niech zostawi na stronie zagadnienie Bożej wszechmocy” (tamże, s. 132). Drugą zaś przyczyną konfliktu nauki i teologii jest postawa metodyczna określana jako nieuzasadniony redukcjonizm: „Inna przyczyna, pokrewnego rodzaju, polega na różnicy metod, za pomocą których zdobywa się prawdy w teologii i w naukach przyrodniczych (...). Na tym właśnie, zdaje mi się, polega punkt sporny pomiędzy nimi obydwoma [fizykiem i teologiem – P. K.], że żaden z nich nie chce pozostawać w swym własnym domu. Lecz każdy uważa swą metodę – najlepszą niewątpliwie, gdy chodzi o jego specjalność – za najlepszą w ogóle dla wszystkich dowolnych zadań, a niekiedy chce ją narzucić innej nauce, odrzucając przeciwne metody, które są w tymże miejscu właściwe” (tamże, s. 133).

Stanowisko, które prezentuje Newman określa się dzisiaj jako izolacjonizm metodologiczny, albo w terminologii cytowanego we wstępie I. Barboura – jako niezależność. W tym podejściu konfliktu unika się, jeśli przyjmie się autonomię teologii i nauki. Podkreśla się tutaj różnice metodologiczne i ograniczenia poszczególnych dyscyplin. Unikanie sytuacji konfliktowych wydaje się tu nie tyle odgórnie zaplanowanym zabiegiem, ile rezultatem wierności każdej ze stron swemu własnemu obszarowi zainteresowań. Dodajmy dla porządku, że współczesna filozofia nauki wysunęła wiele argumentów przeciwnych temu stanowisku, jak choćby to, że izolacjonizm prowadzi do agnostycyzmu. Dlatego poszczególne szkoły poszukują dzisiaj innych rozwiązań – jak np. szkoła w Louvain, która rozwija stanowisko tzw. *l'articulation*, czyli eksplikacji (Wszolek, 2003, s. 21).

Oryginalność myśli Newmana leży jednak gdzie indziej. Przede wszystkim kardynał stał się gorącym orędownikiem wolności badań tak przyrodniczych, jak i teologicznych, gdyż „ostatecznie prawda zwycięży” (Newman, 1965, s. 138). Następnie wskazywał na konieczność, aby ludzie nauki byli w Kościele słuchani, a więc postulował otwarcie Kościoła i teologii na naukę. Ten inspirujący wpływ nauki, która mówi o przyczynie działania, na teologię, która mówi o celu ostatecznym, Newman potwierdził swoją postawą wobec sprawy Darwina. Darwin opublikował w 1859 roku swoje dzieło *O powstawaniu gatunków*. Wywołało ono wielką debatę, w której Kościół zajął stanowisko krytyczne względem teorii Darwina, wskazując, że rodzi ona szereg twierdzeń będących nie do pogodzenia z Objawieniem. Środowiska naukowe z kolei, nie pozostając dłużnymi, zaprzeczały jakiegokolwiek prawdzie w religii i przyznawały jej znaczenie jedynie uczuciowe dla konkretnego człowieka (Pedersen, 1997, s. 262-306). Na tym skonfliktowanym tle postawa Newmana, który był naocznym świadkiem owej debaty, zdaje się być przykładem wielkiej mądrości i przenikliwości. W celu uniknięcia jakiegokolwiek ideologizowania wpiers sam gruntownie teorię Darwina przestudiował (tamże, s. 300-301), by w efekcie dojść do

przekonania, że „Darwin nie wypowiada się przeciw religii (...). Nie widzę niczego w teorii ewolucji, co byłoby nie do pogodzenia z Wszechmogącym Stwórcą i Opiekunem – ale ci ludzie [tzn. przedstawiciele środowisk naukowych – P. K.] przyjmują, z nadmiaru pogardy dla nas i wyniosłości, że religia i nauka przeczą sobie w tej sprawie i na tej podstawie budują dogmatycznie wnioski, że nie ma prawdy w religii” (tamże, s. 301). Z drugiej strony wielokrotnie podkreślał, że również zwolennicy ewolucji winni być słuchani w Kościele (tamże, s. 302). Najbardziej jednak wymownym potwierdzeniem przychylnego stosunku Newmana do teorii ewolucji i jej inspirującego wpływu jest zastosowanie jej przez kardynała na gruncie teologicznym. Kazanie XV, zatytułowane *Teoria rozwojów w doktrynie religijnej*, przedstawia ideę chrześcijańską w jej ciągłym rozwoju. Jego treści zostały pogłębione w książce *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (Newman, 1957).

W myśli kardynała Newmana dotyczącej relacji między wiarą i rozumem wiara i rozum są dwoma „przyzwyczajeniami umysłu” i spotykają się w konkretnym człowieku. Wiara jest racjonalna, jest rozumem implikatywny, a jej zdolności poznawcze zależą od przygotowania jednostki: jej życia, poglądów, upodobań, założeń. W efekcie trudno wyobrazić sobie uniwersytet bez teologii: wówczas nauka konstruuje fałszywe absoluty, a teologia pozbawia się inspiracji ze strony nauki. Człowiek wierzący jest w pełni racjonalny. Ideę tę kardynał ujął lapidarnie w jednym z kazań: „Pobożność nie jest jakimś rodzajem pokostu, który pokrywa naukę, a nauka nie jest jakimś piórkiem na kapeluszu, jakąś zewnętrzną ozdobą i dodatkowym powabem pobożności; lecz inteligent katolik świecki powinien być religijny, a pobożny duchowny powinien być wykształcony” (Newman, 1965, s. 139).

Bibliografia:

- Ajdukiewicz, K. (1975). *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Anzenbacher, A. (2003). *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Barbour, I.G. (2000). *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, tłum. S. Wszolek (w:) *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, 29-75, Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Bergson, H. (1963). *Myśli i ruch. Dusza i ciało*, tłum. K. Bleszyński, P. Beylin, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gawlik, W. (1969). *Dramat życia i myśli Newmana*, ZNAK, nr 176, 161-177.
- Kłós, J. (1999). *John Henry Newman i filozofia. Rozum – przyświadczenie - wiara*, Lublin: TN KUL.

- Newman, J.H. (1957). *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa: IW PAX.
- Newman, J.H. (1965). *Newman i jego dzieło. Wybór pism J. H. Newmana*, tłum. J. Klenowski, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Newman, J.H. (1989). *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: IW PAX.
- Newman, J.H. (2000). *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Newman, J.H. (2009). *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Fronda.
- Pascal, B. (1983). *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: IW PAX.
- Pedersen, O. (1997). *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Tischner, J. (1981). Wokół spraw wiary i rozumu, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, nr 3, 5-21.
- Wszolek, S. (2003). *Racjonalność wiary*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.