

Newman. Gramatyka rozumu i wiary [TPCT 494]

Całe jego dzieło – od Littlemore po purpurę kardynalską, od Traktatu 90 po „Gramatykę przyświadczenia” – jest jednym długim, cierpliwym zdaniem, w którym podmiotem jest „ja”, orzeczeniem „wierzę”, a dopełnieniem „w Kościele”. Tak brzmi gramatyka rozumu i wiary, którą zostawił nam Newman: gramatyka wymagająca, ale jedyna, która nie wyjaławia sensu i spotyka się z rzeczywistością.

Było w nim coś z pielgrzymą i skrupulatnego bibliotekarza. Tropił znaki Opatrzności po niepewnych ścieżkach XIX-wiecznej Anglii, jak i porządkował tradycję tak, aby ułożyć ją w mapę, która pozwoli nawigować w tej przestrzeni. Wzrastał jako anglikanin, przez długie lata czuł pewne napięcie, które naznaczyło jego epokę: entuzjazm dla nauki przeradzającej się w pozytywistyczny kult, osłabienie wiary oraz pewną dawkę nieporadności w odpowiedzi na wezwania tego czasu. Te okoliczności w pewnym stopniu uczyniły go myślicielem nieufnym wobec politycznych systemów i zbyt łatwych ideologii. Przy każdej próbie upraszczania religii do moralności obywatelskiej, a roli rozumu do sufłowania jedynie ścisłych rozwiązań, które muszą być poświadczane przez matematyka lub notariusza – sprawiała, że poczucie nieprzystawalności do świata zastanego, ale i Objawienia jest nieodzowne. Newman – bo przecież o nim mowa – na przestrzeni swojego życia jawił się jako postać, która rozumie, że „każdy z nas tworzy swe zbawienie lub zgubę wieczną”, a więc że treść życia nie mieści się w pojęciach, tylko w realności decyzji. Składa się zaś na to pewna gramatyka wiary i rozumu.

Jeżeli idzie o formację: Oksford dał mu narzędzia. Dyscyplinę klasycznej formacji, czułość na argument, zdolność rozpoznawania różnicy między erudycją a mądrością. Z kolei słynna podróż na południe (jakże to znamienne!) Europy była przełomem – gwałtowna choroba na Sycylii, stała się zarazem łaską, która nadała ton w inicjacji publicznej. Wrócił z przekonaniem o misji odnowy ducha w Kościele anglikańskim. Ruch Oksfordzki wyrastał z tego doświadczenia. Z głębokiego przeświadczenia, że anglikanizm jest nie „kościółem państwowym”, ale gałęzią jednego, powszechnego Kościoła, którego sokiem jest apostołska sukcesja, ów żywy łańcuch rąk i modlitw sięgający apostołów – oraz, że prawdziwa reforma nie rodzi się z dekretu parlamentu, lecz z powrotu do Ojców, do ich teologii i wyobraźni, które nadają kształt liturgii, sakramentom i samej eklezyjalnej samowiedzy. Stąd też nacisk na Eucharystię i chrzest jako realne miejsca łaski. Na powagę i piękno kultu, w którym muzyka, symbol i gest nie są dekoracją, lecz językiem. W tej logice Newman doszedł do wniosku, że droga anglikanizmu domaga się pełni. W 1845 roku przekroczył próg katolickiej jedności, wzbudzając w Anglii wstrząs.

Konwersja wygasiała w nim wątpliwości, ale nie stępiła wrażliwości intelektu. Rzymski etap życia Newmana był niczym zamknięcie i zarazem otwarcie – przejście przez bramę, która z jednej strony kończyła dramat rozdarcia między anglikanizmem a katolicyzmem, z drugiej zaś ofiarowywała mu formę życia. W *Collegio di Propaganda Fide*, gdzie zanurzył się w studia teologiczne, doznał pewności swojej tożsamości, zakorzenienia w wielkiej, katolickiej całości. Otrzymane w 1847 roku święcenia kapłańskie w obrządku łacińskim były jak pieczęć na jego długim poszukiwaniu. Odkrycie duchowości św. Filipa Neri – oratoryjnej wspólnoty, było dla Newmana odpowiedzią na jego własne

napięcie między indywidualizmem a pragnieniem wspólnoty. Pius IX, dając mu zgodę na sprowadzenie Oratorium do Anglii, nie tylko potwierdził jego wybór, ale przekazał mu misję: aby w sercu kraju, z którego wyszedł, zaszczerpić na nowo rzymskie ziarno.

Najtrafniej jednak odsłania Newmanowską metodę jego „Gramatyka przyświadczenia”. Tu rozum, zamiast pomiatać wiarą, rozpoznaje własne granice i odzyskuje szerszą perspektywę. „Prawda poprzedza dowodzenia i jest od nich niezależna” – jak zapisał. Nie znaczy to, że logika jest zbędna, ale że nie ona jest instancją ostatniej decyzji. Przyszłego kardynała nie interesuje wyłącznie prawomocność wnioskowań, lecz moment, w którym „przytwierdzamy” treść do życia i ona staje się naszą własną rzeczywistością. Dlatego rozróżnia przyświadczenie pojęciowe – ruch w strefie abstrakcji – i przyświadczenie rzeczowe, które zrasta się z obrazem, doświadczeniem, cierpieniem. Wiara – ta, którą się żyje – rodzi się w tej drugiej przestrzeni.

Jeśli więc logika „nie dowodzi niczego w istocie rzeczy”, to nie dlatego, że jest słaba, tylko dlatego, że zbyt jest ogólna, by uchwycić bogactwo konkretności. Newman proponuje zamiast niej „zmysł wywołu”, *illative sense* – nie tyle przecucie, lecz osadzoną w doświadczeniu zdolność gromadzenia prawdopodobieństw aż do progu pewności. Tę samą procedurę stosujemy w sprawach codziennych: wybierając przyjaciół, oceniając świadectwa, powierzając się lekarzowi, nigdy nie dostajemy niechybnej gwarancji. Ba, uczymy się odczytywać zbieżność znaków. Cóż dziwnego, że Bóg, który nie jest ideą, ale żywą Osobą, wchodzi w naszą pewność tym właśnie podług takiej formy – jako pewna suma śladów obecności rozpoznanych przez sumienie. „Ów wewnętrzny głos

jest równie realny jak działanie pamięci”, a nawet „po popełnieniu tego, co nazywamy złem”, pozostawia w nas „świadection obecności Boga”.

To przesunięcie akcentu – od dowodu do przyświadczenia – nie relatywizuje prawdy, tylko odsłania antropologię poznania. Newman jest wrogiem sceptycyzmu z przyzwyczajenia: „Jeżeli pozwala się na stawianie pytań w każdej sprawie, to wchodzi to łatwo w nawyk i prowadzi umysł do zastąpienia przyświadczenia operacjami wniosowania”. Człowiek ma wierzyć nie dlatego, że brak mu rozumu, ale dlatego, że rozum jest z natury szerszy niż prosty sylogizm: obejmuje pamięć, wyobraźnię, intuicję moralną. Dlatego mógł pisać, że gdyby miał wybierać, skłoniłby się ku rozpoczynaniu od wiary niż od wszechwątpienia. Racjonalność, która nie ufa własnym podstawom, rozpuszcza się w niepewności relatywizmu.

W pewnym stopniu można powiedzieć, że cały jego spór z nowoczesnością to spór o realność. Przeświadczenie pojęciowe lubi definicje; przeświadczenie rzeczowe domaga się realności. Bóg pojęciowy staje się z czasem przypisem do etyki lub wzniosłą deklaracją. Bóg realny (Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba) – narusza porządek, bo wzywa. Stąd także jego odwaga w sprawach sumienia. Dominuje w niej przekonanie, że to właśnie sumienie jest uprzywilejowanym miejscem spotkania z Bogiem. Dlatego broni prawa do posłuszeństwa Kościołowi z równie żarliwą troską, z jaką broni prawa jednostki do aktu wewnętrznego. Kościół bez sumienia stałby się automatem, sumienie bez Kościoła – eholalią. Newman utrzymuje te dwa bieguny w napięciu, z którego dopiero rodzi się pełnia osoby.

Kiedy w Birmingham, u kresu drogi, stawał przed Tym, którego szukał, nie szedł już „od cieni”. W tej perspektywie całe jego dzieło – od Littlemore po purpurę kardynalską, od Traktatu 90 po „Gramatykę przyświadczenia” – jest jednym długim, cierpliwym zdaniem, w którym podmiotem jest „ja”, orzeczeniem „wierzę”, a dopełnieniem „w Kościele”. Tak brzmi gramatyka rozumu i wiary, którą zostawił nam Newman: gramatyka wymagająca, ale jedyna, która nie wyjaławia sensu i spotyka się z rzeczywistością.

Jan Czerniecki
redaktor naczelny

**Wszystkie artykuły z „Teologii Politycznej Co Tydzień”
[494]: „Newman. Gramatyka rozumu i wiary”**

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
