

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY W WYBRANYCH WYZNANIACH CHRZEŚCIJAŃSKICH**

Słowa kluczowe: racjonalność, Joseph Ratzinger, wiara, nauka, rozum

Key words: rationality, Joseph Ratzinger, faith, knowledge, reason

Schlüsselwörter: Rationalität, Joseph Ratzinger, Glaube, Wissenschaft, Verstand

WPROWADZENIE

Pytanie o racjonalność wiary jako takiej przysparza niemałe trudności. Dodatkowy kłopot sprawia podział na poszczególne konfesje w ramach jednej religii chrześcijańskiej. Ich wpływ na współczesny dyskurs filozoficzny jest coraz mniej wyraźny, choć nadal widoczny. Pojawiają się jednak nurty filozoficzne, które próbują ograniczyć poznanie naukowe do sobie właściwego przedmiotu. Wykluczają one tym samym, teologiczną refleksję traktując ją jako postawę irracjonalną. Jednakże, pojęcie rozumności i związane z nim kategorie pochodne: logiczność, sensowność, naukowość, przysługują także innym typom nauk, w tym naukom teologicznym.

Nie jest bowiem tak, że jedynie domeną nauki jest racjonalność, a wiary irracjonalność. Podział na wiarę i rozum nie pokrywa się z podziałem na religię i naukę. Wiara i rozum, jak wykazywał J.H. Newman, są wspólnymi i naturalnymi nawykami umysłu (*habits of mind*). Z kolei Jan Paweł II pisał, że wiara i rozum są jak dwa skrzydła, które wznoszą ludzkiego ducha, czyli władze poznawczą, ku kontemplacji prawdy.

Zasada *nihil esse sine ratione* wskazuje, że należy badać różne przejawy racjonalności¹. Jest to problem, który można sformułować w pytaniach: co jest, a co

* Olaf Szczypiński, mgr lic. teologii, doktorant w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologicznego UWM w Olsztynie, student prawa na Wydziale Prawa i Administracji UKSW, e-mail: olafszczypp@gmail.com

** Artykuł powstał w ramach projektu naukowego finansowanego ze środków służących rozwojowi młodych naukowców i uczestników studiów doktoranckich realizowanego w okresie maj–grudzień 2013 r.

¹ Pozwala ona także uchwycić to, czym jest racjonalność. W tym prostym ujęciu, racjonalne jest to, co posiada zawsze rację swego istnienia i jako takie pozwala zrozumieć świat. Trzeba także

nie jest przejawem racjonalności? Czy wiara może pretendować to bycia uznaną za racjonalną? Jeżeli tak, to dlaczego spycha się ją na margines rozważań nad człowiekiem? Na ile argumenty, które przedstawiają poszczególne konfesje pozwalają ocenić teologię, jako racjonalną refleksję nad wiarą?

W literaturze z zakresu religii, teologii i ekumenizmu można znaleźć wiele informacji dotyczących rozumienia wiary w wyznaniach chrześcijańskich². Pojawiają się w nich wypowiedzi na temat racjonalności wiary. Są to jednak analizy konkretnych wyznań³ lub prace, w których autorzy zastanawiają się nad racjonalnością wiary jako takiej, choć ich punkt wyjścia z reguły jest naznaczony konkretną osobą lub konfesją⁴. Brak jest spójnego opracowania, które byłoby zestawieniem wskazujących przez wybrane konfesje racji uzasadniających wiarę⁵.

zapytać o poznanie racjonalne. Zgodnie z analizą A.B. Stępnia „racjonalne poznanie to poznanie spełniające swe podstawowe zadanie informowania kogoś o czymś, to poznanie realizujące swą naturę poznania jako czynności uzyskiwania wiedzy o jakimś przedmiocie. (...) Analogicznie, wiedza – rezultat, wytwór poznania jako czynności – jest wartościowa racjonalnie, gdy stanowi zbiór informacji o danym przedmiocie czy określonej dziedzinie przedmiotów”: A.B. Stępień, *Nieco o racjonalizmie i racjonalnej koncepcji nauki*, w: Idem, *Studia i szkice filozoficzne*, przyg. do wyd. A. Gut, Lublin 1999, t. 1, s. 28.

² Warto zwrócić uwagę na monumentalne dzieło Philipa Schaffa (1819–1893), protestanckiego teologa, który w trzech tomach, w ujęciu historycznym, przedstawia wyznania chrześcijańskie. Zob. P. Schaff, *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*, vol. I–III, Baker Book House, Grand Rapids – Michigan 1877, dostęp: www.ccel.org (10.12.2013).

³ Zob. np. P. Moskał, *Racjonalność religii katolickiej*, w: *Spoleczno-kulturowe konteksty racjonalności*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer, Poznań 2012, s. 79–93; Idem, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012; Z. Drozdowicz, *Standardy racjonalności ascetycznego protestantyzmu*, w: *Spoleczno-kulturowe konteksty racjonalności*, s. 69–77; S. Wszolek, *Sposoby objaśniania racjonalności wiary religijnej w dobie nowego ateizmu*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012; Idem, *Między rozumem i wiarą*, *ACr* 2001, t. 33, s. 243–265; W.M. Maciek, *Teologia nauki według księdza Michała Hellera*, Warszawa 2010, s. 57–61.

⁴ Zob. np. S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003; R. Ślusarz, *Czy wiarę w racjonalność wiary można uzasadnić?*, „Semina Scientiarum” 2006, nr 5, s. 24–70; R.S. Niziński, *Wiara i rozum w poznaniu Boga. Studium myśli Karla Bartha*, Warszawa 2012; M. Kaniewski, *Czy chrześcijaństwo jest racjonalne? Krótka historia rozumu*, w: *Człowiek z perspektywy religii, rodziny i szkoły*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2013, s. 121–132. Rozważania takie podjął również B. Endyk XVI, *Racjonalność wiary* (21 listopada 2012), *OsRomPol* 2013, nr 1.

⁵ Ciekawą propozycją jest książka napisana przez trzech autorów, przy czym każdy z nich reprezentuje inny Kościół chrześcijański. Nie ma ona charakteru naukowego, stanowi jednak interesujący przyczynek do pogłębionej refleksji nad relacją poszczególne wyznania i ich odniesień do wiary. Autorzy podejmują w niej refleksję opartą o *Credo* wspólne wszystkim konfesjom chrześcijańskim: W. Hryniewicz, K. KarSKI, H. Paprocki, *Credo. Symbol naszej wiary*, Kraków 2009. Ponadto, można wskazać opracowanie zestawiające prawosławie z protestantyzmem, jako wynik refleksji na gruncie myśli prawosławnej. Pokazuje ono, że problem relacji ekumenicznej różnych konfesji jest żywy nie tylko w Kościele katolickim: A. Jurasow, *Prawosławie a protestantyzm*, Tesaloniki 2009. Jest to opracowanie polemiczne, wykazujące błędy protestantów na tle założenia o prawdziwości wiary prawosławnej. Autor nazywa każdą z konfesji protestanckich mianem „sekt”, czyli nauki opozycyjnej, zniekształcającej naukę Kościoła katolickiego, z którego się oddzieliły (s. 9). Zatem dalsza część jego wykładu ma charakter apologetyczny. Przedstawia najpierw stanowisko Kościoła prawosławnego odwołując się do argumentacji biblijnej, a następnie przechodzi do przedstawienia racji protestanckich wykazując ich niekonsekwencję.

Biorąc pod uwagę powyższe kwestie, zasadnym jest badanie racjonalności wiary, racjonalności refleksji teologicznej, racjonalnych sposobów argumentacji w wybranych wyznaniach chrześcijańskich oraz ich syntetyczne zestawienie. Celem tych badań jest przedstawienie sposobu w jaki dane wyznania argumentują uzasadniając sens wiary.

Pojawia się jednak problem metodologiczny: w jaki sposób badać racjonalność różnych wyznań chrześcijańskich? Czy można przykładać do nich tę samą miarę, skoro każda z nich akcentuje pewne kwestie inaczej?⁶. Rozwiązaniem tej sytuacji jest analiza założeń wybranych denominacji przez pryzmat tego, co same mówią o sobie⁷. Należy zatem za punkt wyjścia obrać wypowiedzi doktrynalne Kościołów, przyjmujące postać katechizmów lub czegoś na ich kształt, dokumenty nauczania papieskiego oraz refleksję reprezentujących je teologów. Kolejne ograniczenie polega na zawężeniu zbioru analizowanych wyznań chrześcijańskich do trzech Kościołów: protestanckiego, prawosławnego i katolickiego. Ujawnia to jednak dodatkowy problem, mianowicie: czy można mówić o jednym Kościele protestanckim, czy raczej o pewnej tradycji, która zapoczątkowana została przez Marcina Lutra?

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY PROTESTANCKIEJ

Mówiąc o wierze protestanckiej trzeba zaznaczyć, że chodzi tu o jej pierwotny kształt, zarysowany przez Marcina Lutra. Jest on zgodnie uznawany za Ojca Reformacji i do jego nauczania odwołują się konfesje protestanckie. Kryteriami rozstrzygającymi są tutaj historyczne pochodzenie i dogmatyczne pokrewieństwo do nauk zarówno Ojca Reformacji, jak i Kalwina. Trzeba dokonać tu jakiegoś wyboru, chociażby dlatego, że od czasów reformacji powstało wiele odłamów protestantyzmu⁸. Zasadniczo jednak, w swoich założeniach, mają wspólne

⁶ Jest to w głównej mierze przyczyna podziałów i niezrozumienia. Nie jest celem tego artykułu wskazywanie różnic między poszczególnymi wyznaniem, ani także szukanie przyczyn podziału, stąd to uproszczenie.

⁷ Poszczególne konfesje omawiam według jednego schematu: *a.* rozumienie wiary; *b.* poznanie i koncepcja Boga; *c.* kryteria refleksji teologicznej. Takie ujęcie tematu pozwoli ukazać na ile wiara dostarcza wiedzy o przedmiocie poznawanym w akcie wiary, czy spełnia ona kryteria komunikatywności oraz czy stanowi zbiór uzupełniających się informacji o przedmiocie. Podobny schemat przyjmuje Piotr Moskal z tą różnicą, iż (1) rozróżnia dwie koncepcje – Boga i człowieka oraz jego zdolności poznawcze, uwzględniając rolę apologetyczną teologii katolickiej, która *de facto* zrodziła się z potrzeby obrony i uzasadniania wiary (w tych granicach uzasadniając racjonalność religii katolickiej) oraz (2) apologię religii katolickiej, której przedmiotem są uzasadnienia Objawienia i Magisterium Kościoła, a także refleksji teologicznej: zob. P. M o s k a l, *Racjonalność religii katolickiej*, s. 79–93.

⁸ Philip Schaff dokonuje rozróżnienia między protestantyzmem ewangelicznym czy ortodoksyjnym, a heretyckim czy radykalnym. Ten pierwszy nurt pozostaje w zgodzie z Kościołami Greckim i Rzymskim w uznawaniu Pisma Świętego, ekumenicznej wiary w Trójcę i Wcielenie. Schaff zaznacza, że ten nurt odpowiada zakresem nazwie *protestantyzm* i czyni go przedmiotem swoich badań. Ponadto, pierwszy rzut oka na wyróżnione przez P. Schaffa konfesje protestanckie, ujawnia trudności związane z całościowym ujęciem tej denominacji. Wyróżnia on odmiany luterańskie i reformowane oraz konfesje narodowe. Zaznacza, że wszystkie one czerpią, bezpośrednio lub pośrednio, z ruchu, który został zapoczątkowany w szesnastym wieku. Takie

cechy⁹. Pomimo, iż każda z nowopowstałych konfesji przejawia inną specyfikę, ich wspólnym założeniem w argumentacji na rzecz wiary jest indywidualizm i subiektywizm w interpretowaniu Pisma Świętego. Prowadzi to często do skrajnych hermeneutyk, których kryterium wyznacza sama osoba dokonująca wyjaśnienia. Koncentracja na Biblii ma również pozytywną stronę, gdyż przyczynia się do pogłębionej refleksji teologicznej w postaci krytycznych narzędzi jego wyjaśniania.

W tej samej tradycji historycznej powstał anglikanizm, mający źródło w sprzeciwie Henryka VIII wobec papieskiego Rzymu. Dążenia kolejnych następców brytyjskiej Korony doprowadziły do pewnej syntezy protestantyzmu z katolicyzmem, co ostatecznie zaowocowało nowym odłamem w obrębie chrześcijaństwa. Zdaniem Ambrożego Jurasowa Kościół anglikański nie sformułował jednolitej nauki o wierze. Jego struktura dogmatyczna przejawia synkretyzm trzech konfesji: luteranńskiej, katolickiej i prawosławnej¹⁰. Z tej racji można pominąć osobne omawianie tego wyznania.

Pierwotną w stosunku do aktu wiary jest kwestia istnienia Boga. *Konfesja Augsburska* podpisana w 1530 roku zawiera deklarację Kościołów protestanckich o niezachwianej wierze w Boga¹¹. Wiara na gruncie religii protestanckiej ma bowiem charakter twierdzenia *a priori*. Nie posiada ona wymiaru praktycznego¹². Jest ona jedynie aktem zawierzenia Chrystusowi¹³. Tylko dzięki tak pojętej wierze, człowiek poznaje, że teza o istnieniu Boga jest rzeczywistością. Jedynie niezachwiana wiara prowadzi do usprawiedliwienia. Jest to założenie, leżące u podstaw konfesji protestanckiej, które zawarte jest w wyrażeniu *sola fide*¹⁴. Porzucenie naturalnych sił rozumu ludzkiego na rzecz „tylko wiary”, bez powątpiewania, skutkuje wyniesieniem aktu zaufania do Boga ponad ludzkie zdolności poznawcze. To rozumowanie ujawnia pewne problemy: co w sytuacji, gdy człowiek nie wierzy? Czy i jak może on poznać Boga?

spojrzenie na korzenie protestantyzmu uzasadnia badanie tej konfesji jako pewnej całości. Zob. P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, § 37, p. 203–204.

⁹ „Wolność” od przywiązania do Tradycji przyczyniła się do redukcji podstawowych twierdzeń protestantyzmu. Dla większości z nich są to: Biblia, jako jedyne źródło nauki o wierze (*sola Scriptura*); zbawienie dokonywane jedynie za pomocą osobistej wiary (*sola fide*); Chrystus, jako jedyny pośrednik (*solus Christus*), stąd zniesiony został kult Matki Bożej, świętych, relikwii; ograniczenie ilości sakramentów, życia monastycznego.

¹⁰ A. J u r a s o w, op. cit., s. 7.

¹¹ „Kościoły nasze jednomyślnie nauczają, że uchwała soboru nicejskiego o jedności istoty Boskiej i trzech Jej osobach zawiera prawdę i że tak wierzyć należy bez jakiegokolwiek powątpiewania (podkr. aut.): mianowicie, że jedna jest istota Boska, którą zowiemy i która jest Bogiem (...): *Konfesja Augsburska*, w.: *Wyznania Wiary Protestantyzmu*, red. Z. Pasek, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Kraków 1995; *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Warszawa 1980, s. 137–158.

¹² „Ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem dzięki własnym dążeniom, zasługom lub uczynom, lecz są usprawiedliwieni wyłącznie dzięki łasce przez wiarę”: M. U g l o r z, *Luteranizm*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001nn, s. 324.

¹³ S.C. N a p i ó r k o w s k i, *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*, Lublin 1979, s. 87.

¹⁴ Kiedy Luter mówi: *sola fide iustificari hominem* ma na myśli całkowite zdanie się na Boga.

Odpowiedzi na te kwestie należy szukać w luterńskiej koncepcji Absolutu. Wyraża się ona w relacji Stwórcy do stworzenia, która to relacja *de facto* jest relacją wiary. Otóż, Luter odszedł od patrystycznej koncepcji *analogia entis*, zgodnie z którą refleksja nad bytem stworzonym prowadzi do poznania Stwórcy. Według Ojca Reformacji, pomiędzy Stwórcą, a stworzeniem istnieje przepaść, która przejawia się w braku jakiejkolwiek analogii między bytem Absolutnym, a bytem stworzonym. Konsekwencją tego założenia jest koncepcja Boga wyrażona w łacińskim stwierdzeniu *Deus absconditus*. Oznacza ono, że Bóg jest ukryty, niedostępny dla ludzkiego rozumu ani zmysłów, nieodślaniający się w stworzeniu, ani historii zbawienia¹⁵. Bóg bowiem przewyższa każde rozumowanie, wszelką wiedzę, jest bezwzględnie wyżej niż rozum i byt, wszystko skupia i wszystko poprzedza, „pozostając przy tym absolutnie niepojętym dla wszystkiego, tak że nie podlega ani odczuciom zmysłowym, ani wyobrażeniom, ani mniemaniom, nie można Go nazwać, opisać, dotknąć i poznać”¹⁶. Jedyna droga do Boga wiedzie *sub contrario*, przez sprzeczności. Jako niepoznawalny sam w sobie, okazuje swoją mądrość w głupocie, prawdę w kłamstwie, zwycięstwo w przegranej krzyża¹⁷. Tak pojęty Bóg budzi grozę, napędza bojaźnią i drżeniem. Sedno sprzeczności leży w teologii krzyża, poniżenie i hańba odkrywają moc i potęgę. Koncepcja zakładająca, że Bóg nie może mówić, a człowiek nie może się z Nim komunikować prowadzi wiarę w kierunku paradoksu, który nie może już objaśniać rzeczywistości.

Zagadnienie koncepcji Boga wiąże się nierozdzielnie z kwestią teologii i pracy samego teologa. Dla Lutera „Teologiem godnym tego imienia nie jest ten, kto niepoznawalne w Bogu (Ez 33,23) chwytą rozumem poprzez rzeczy stworzone, ale ten, co poznawalne i plecy Boże pojmuje przez cierpienie i krzyż”¹⁸. Racjonalna refleksja zostaje tu sprowadzona do wydarzenia rozpacz. Nie ma w niej miejsca na filozoficzne rozważania o hierarchii bytów czy naturalnej drodze poznania Boga. Słowa te świadczą o przyjętej przez Lutera metodzie poznania. Tylko Pismo Święte (*sola scriptura*) jest podstawą teologicznej refleksji i źródłem wiary. Brak nadrzędnego urzędu kościelnego, strzegącego depozytu wiary, powoduje, że teologia rodzi się w procesie dyskusji. Tezy o naturze Boga i świata są zatem wyprowadzane z indywidualnego doświadczenia religijnego.

Teologia luterńska jest w gruncie rzeczy teologią krzyża, gdyż Bóg objawia się człowiekowi w cierpieniu¹⁹. Człowiek chcąc poznać Boga, choć sam reformator używał w tym miejscu określenia „plecy Boże” (*posteriora Dei*), czyni to przez rozważanie cierpienia i krzyża Syna Bożego²⁰. Koncepcja *Deus absconditus* pokazuje, że Bóg ukrywa się stale w pokorze i hańbie krzyża. Luter uważał, że poznanie Boga

¹⁵ J. M o r o z, *Chwała Pięknu oraz brzydocie! Chwała Panu!*, „Frona” 2013, nr 68, s. 48–57.

¹⁶ P s e u d o-D i o n i z y A r e o p a g i t a, *Imiona Boskie. Do Tymoteusza, brata w kapłaństwie*, przeł. M. Zielska, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 24. O możliwościach i granicach poznania Boga: P. L i s i c k i, *Granica niewiedzy*, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 28–41; K. T a r n o w s k i, *Źródła niepoznawalności Boga*, w: „Znak” 1996, nr 4 (491), s. 42–59.

¹⁷ J. M o r o z, op. cit., s. 50–52.

¹⁸ W A 1, 361, 353–374.

¹⁹ W A 1, 353–374.

²⁰ W A 1, 361.

przez Jego dzieła jest nadużyciem dokonanym przez człowieka, dlatego wskazywał, że Bóg sam zechciał, aby Go poznawano przez cierpienie (*voluit ursus Deus ex passionibus cognosci*). Zatem wołą Bożą jest by czczono Go jako tego, który skrył się w cierpieniu (*colerent absconditum in passionibus*)²¹.

W luteriańskiej teologii również Objawienie nie daje przystępu do Boga. Marek Ugłorz pisze tak: „Szatą Boga ukrytego, Boga nagiego jest pasja. (...) Bóg objawiony, *Deus revelatus per crucis* w istocie rzeczy nadal pozostaje ukrytym Bogiem. *Deus absconditus* to *Deus crucifixus*”²². Jest to teologia staurocentryczna (*logos tou staurou* – nauka o krzyżu), która dla Lutra jest teologią objawienia, bowiem *In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei*²³. Nauka o krzyżu i cierpieniu jest jedyną dostępną człowiekowi drogą poznania Boga.

Warto zaznaczyć – na co zwraca uwagę Karol Karski – że na krzyżu Ojciec jak i Syn są z jednej strony oddzieleni od siebie przez hańbiącą śmierć, a z drugiej jednocześnie ściśle ze sobą związani przez poświęcenie²⁴. Poznanie Boga przez ból i cierpienie, *per passionem et crucem* Chrystusa nie ma charakteru teoretycznego, lecz głęboko egzystencjalny²⁵. „Znajduje to potwierdzenie w przekonaniu, że cierpiącemu Chrystusowi odpowiada, jako korelat cierpiący człowiek: tylko w sensie cierpienia można nawiązać prawdziwą społeczność z Bogiem”²⁶.

Z powyższej analizy wynika, że zarówno teologiczna koncepcja Boga, jak i filozoficzna metoda poznania Go, nie dają rezultatów. Filozofia jest tu oderwana od wiary i teologii, ponieważ zagraża pojęciu Boga²⁷. Wiara, na gruncie protestanckim przyjmuje charakter głęboko egzystencjalny i jest *de facto* decyzyzmem, rozumianym jako wybór między wiarą, a niewiarą, w oderwaniu od ogólnych zasad. I tylko decyzja po stronie wiary jest, jak się wydaje, jedyną drogą dotarcia do Boga.

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY PRAWOSŁAWNEJ

Kościół prawosławny, z historycznego punktu widzenia, powstał w wyniku schizmy w 1054 roku. Przyczyn rozpadu było przynajmniej kilka, i choć trudno wskazać jedną, to przyjmuje się, iż był nią spór o *filioque*. W najprostszym ujęciu oznaczał on doktrynalne nieporozumienie dotyczące pochodzenia Ducha Świętego. Dziś już ta kwestia została wyjaśniona, niemniej dziesięć wieków zaszłości trudno przezwyciężyć²⁸.

²¹ WA 1, 362.

²² M. Ugłorz, *Ikona Boga ukrytego. Refleksja nad teologią Lutra*, w: *Ikony Niewidzialnego*, red. M. Lis, Z.W. Solski, Opole 2003, s. 42.

²³ W. Benedyktowicz, *Reformatorski zwrot w teologii*, w: *RT ChAT* 1983, t. XXV, z. 2, s. 17.

²⁴ W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, op. cit., s. 53.

²⁵ W. Benedyktowicz, op. cit., s. 17.

²⁶ Ibidem.

²⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 18–19.

²⁸ Nowsze katechizmy Kościoła Wschodniego są mniej hermetyczne i wyrażają nadzieję, iż „ortodoksja wiary pozwoli Kościołowi Rzymu na nowo zająć miejsce, które należy się jemu w symfonii Kościołów-siostr”. Pozostaje jednak nadzieja na prymat w miłości, a nie w sensie jurysdykcji: zob. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, tłum. zbior., Kraków 2001, s. 371.

Tradycja wschodnia opiera się na określonych źródłach wiary. Należą do nich: Objawienie, Tradycja (bez zwierzchności biskupa Rzymu), Biblia, Liturgia, Ojcowie Kościoła, Święci, Kanony²⁹ – dogmatyczne postanowienia soborowe oraz sztuka sakralna, szczególnie w postaci ikon. W prawosławiu, w przeciwieństwie do protestantyzmu, nie dopuszcza się indywidualnej interpretacji Pisma Świętego. Jurasow zaznacza, że w ten sposób „Kościół prawosławny chroni swoich wiernych przed samowolnym interpretowaniem Pisma Świętego, które to łatwo może sprowadzić umysły na błędne tory myślenia, a w zamian proponuje doświadczenie interpretacji Pisma Świętego autorstwa Świętych Ojców Kościoła – doświadczenie, które zostało poświadczane i zatwierdzone przez sobory powszechne i które jasno zostało wyrażone w systemie dogmatycznym prawosławnej nauki o wierze”³⁰.

W najprostszym ujęciu, które przedstawia Henryk Paprocki, wiara na gruncie prawosławnym jest szczególnym rodzajem poznania. Zapewnia harmonię ludzkiej natury rozpiętą pomiędzy duchem a materią. Wiara należy do tych kategorii, których nie da się uchwycić zmysłami, nie można ich zmierzyć, czy dotknąć. Do niej zalicza się również sumienie, miłość, prawdę, poznanie, wolność. Wiara, w tym ujęciu, chroni przed ubóstwianiem materii³¹. Tak pojęta wiara pełni dwie funkcje. Z jednej strony jest poznaniem, z drugiej zaś nadaje sens ludzkiej egzystencji, jako odpowiedź na Boże Słowo, które jest Prawdą, a ta z kolei jest „obietnicą budzącą pewność”³². Dlatego wiara jest odpowiedzią na obietnicę Boga. W tym uproszczonym sensie definicję wiary oddaje fragment *Listu do Hebrajczyków*: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy” (Hbr 11,1).

Denominacja prawosławna nie posiada jednego powszechnego, obowiązującego w całym Kościele katechizmu, w takim rozumieniu jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*³³, lecz przynajmniej kilka. Wynika to z założenia o równości wszystkich wiernych prawosławnych i odrzuceniu hierarchiczności z jednym najwyższym urzędem, co przejawia się w odrzuceniu zwierzchności papieża, jako głowy Kościoła. Sama idea przedstawiania doktryny w takiej formie została zaczerpnięta z Zachodu.

Katechizmy tej konfesji mają raczej charakter praktyczny, pomocny w prowadzeniu katechezy. Ich autorami są święci prawosławni lub wierni świeccy. W grupie pierwszych z nich, znajduje się *Wielki Katechizm Prawosławnego Kościoła Katolickiego na Wschodzie*, znany pod nazwą *Katechizmu Świętego Filareta*³⁴. Manifest ten

²⁹ W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, Kościół prawosławny uznaje jedynie siedem pierwszych soborów powszechnych, z których ostatni odbył się w 787 roku.

³⁰ A. Jurasow, op. cit., s. 9.

³¹ W. Hryniewicz, K. Karński, H. Paprocki, op. cit., s. 31.

³² Ibidem, s. 32.

³³ P. Schaff zauważa, że doktrynalne manifesty Kościoła prawosławnego powstawały w opozycji do Kościoła rzymskiego, a także protestantyzmu. Wyróżnia on cztery autentyczne katechizmy oraz dwa mające charakter prywatny. Zob. P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §11, p. 45–46.

³⁴ Katechizm ten został zatwierdzony przez święty Synod i w XIX wieku stanowił autorytatywną doktrynę Kościoła Grecko-Rosyjskiego. Zastąpił tym samym wcześniejsze opracowania. Oryginalna wersja została napisana w języku starocerkiewnym w 1839 roku. Zob. P. Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §19, p. 68–73. Korzystam z *Katechizmu Filareta* w języku angielskim. Jest to

ma charakter sumy teologicznej, gdyż poszczególne kwestie sformułowane są jako odpowiedzi na pytania. Podział katechizmu odpowiada wcześniejszemu opracowaniu Piotra Mogilasa (1643) i oparty jest o takie cnoty jak: wiara, nadzieja i miłość. Część pierwsza dotycząca wiary jest omówieniem *Credo* Nicejskiego. We wprowadzeniu autor wyjaśnia, że *Katechizm Kościoła Prawosławnego* jest wprowadzeniem do wiary chrześcijańskiej³⁵. Na pytanie: „Co to jest wiara?” *Katechizm* odpowiada, tak jak to czyni przywołany Henryk Paprocki, definicją z *Listu do Hebrajczyków*. Jest to zaufanie wobec tego, co niewidzialne, chociaż było widziane wcześniej³⁶, a źródłem tak pojętej wiary jest Objawienie. Chociaż struktura *Katechizmu* wskazuje na pewne otwarcie na poszukiwanie rozumowej odpowiedzi i uzasadnienia dla wiary, to wskazuje on na całkowite oddzielenie wiary od wiedzy. Nauka należy do porządku rzeczy widzialnych i zakłada komunikatywność, wiara natomiast odpowiada temu, co niewidzialne i w pewnym sensie niewyraźne; nauka jest oparta o doświadczenie i badanie rzeczy, a wiara na przekonaniu pokładanym w świadectwie o prawdzie; wiedza należy do intelektu, chociaż może wpływać na serce, a wiara jest w pierwszym rzędzie wyrazem serca, jakkolwiek może być rozbudzana przez intelekt³⁷. W kolejnym punkcie Filaret daje odpowiedź na pytanie dlaczego wiara zajmuje pierwsze miejsce w stosunku do wiedzy. Jest tak ponieważ Bóg jest niewidzialny i niewypowiedzialny, a mądrość Boża jest tajemnicą, zatem wiele prawd religijnych może być jedynie otrzymanych za pomocą wiary³⁸. Powołując się na Cyryla Jerozolimskiego dodaje, że wiara w ostateczności prowadzi do zrozumienia.

W tym kontekście pojawia się pytanie o możliwość poznania istoty Boga. Człowiek może zdobyć wiedzę na Jego temat kontemplując stworzenie³⁹. Kwestia ta wiąże się zatem ze scholastyczną zasadą, wskazującą na możliwość poznania Absolutu z przygodności świata. Jednakże w ujęciu prawosławnym poznanie to jest niedoskonałe i służy jedynie jako przygotowanie do wiary albo jako pomoc w zdobyciu wiedzy o Bogu z objawienia⁴⁰. Niejako podprowadza i ukierunkowuje na Boga i jako takie może mieć charakter pierwotny lecz jest niewystarczające.

opracowanie przełożone przez R.W. Blackmore, wydane w 1845 w Aberdeen i zamieszczone przez P. Schaffa w drugim tomie traktującym o wyznaniach chrześcijańskich. Autor dodał do *Katechizmu* numerację poszczególnych kwestii. Wykorzystuję ją cytując *Katechizm*. Tekst *Katechizmu: The Longer Catechism of the Orthodox, Catholic, Eastern Church examined and approved by the Most Holy Governing Synod, and published for the Use of Schools and of all Orthodox Christians, by order of His Imperial Majesty*, w: P. S c h a f f, *Creeeds of Christendom*, vol. 2, III, p. 445–542 (dalej CP).

³⁵ CP, 1.

³⁶ CP, 6.

³⁷ CP, 7.

³⁸ CP, 8.

³⁹ CP, 15.

⁴⁰ Ibidem. Filaret przytacza w tym miejscu dwa fragmenty Pisma Świętego. Pierwszy z *Listu św. Pawła do Rzymian*: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz 1,20); oraz fragment *Dziejów Apostolskich*: „On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” [...] (Dz 17,26–28).

Thomas Hopko, autor serii książek zatytułowanej *The Orthodox Faith*, w której wyjaśnia poszczególne zasady doktryny prawosławnej, wskazuje, że wiara czasem jest przeciwna rozumowi, a wierzenie wiedzy⁴¹. Zgodnie bowiem z założeniami wiary prawosławnej, wiara i rozum to dwie różne rzeczy, które jednakże nie mogą być izolowane, gdyż zawsze należą jedna do drugiej⁴². Hopko wskazuje trzy powody tego stanu rzeczy. Relacja wiary do rozumu przedstawia się w ten sposób, iż akt wiary jest niemożliwy, jeżeli nie zna się samego przedmiotu tego aktu. Po drugie, to czemu się wierzy musi być racjonalne (*reasonable*). I konstatuje, że wiara musi mieć swoje racje, przyczyny (*reasons*) i musi być oparta o wiedzę, gdyż nie może być ślepa. Oba te założenia leżą po stronie wiary.

Trzeci związek z kolei ukazuje podstawę po stronie nauki. Według Thomasa Hopko opiera się ona na pewnym rodzaju wiary. Nie sposób bowiem dojść do wiedzy przez absolutny sceptycyzm. Poznanie jakiejś rzeczy buduje się w oparciu o wiarę w możliwości poznawcze człowieka oraz w zaufaniu, że przedmioty poznawane rzeczywiście ukazują same siebie, a umysł i zmysły nie zwodzą. Podobnie rzecz ma się z tym, co zostało zapisane, szczególnie w powiązaniu z historią, gdyż czytelnik musi mieć jakieś racje i pewną wiedzę, aby uwierzyć, że autor mówi prawdę⁴³. Konkluzja Hopko zmierza do tego, iż wiara poszerza, w pewnym sensie, możliwości poznawcze człowieka. Pozwala „iść dalej”, przez to, że niektóre rzeczy, na pierwszy rzut oka niejasne i bez znaczenia, stają się zrozumiałe dzięki wierze i w ten sposób prowadzą do uchwycenia znaczenia egzystencji⁴⁴, szczególnie w obliczu tzw. pytań granicznych – o sens cierpienia, czy śmierci.

Problematyczne w tym kontekście jest rozumienie samej nauki jako takiej. Linia demarkacyjna między wiarą a nauką oddziela je od siebie wówczas, gdy próbuje się uchwycić prawdy wiary przez pryzmat nauk przyrodniczych. Prawosławie przyjmuje, że prawda biblijnego objawienia przynależy do innego porządku niż cząstkowe prawdy, którymi zajmuje się nauka badająca przejawy życia, świat zjawisk, opisywanych w minutach i metrach. Prawdy religijne są niejako pierwotne, w ten sposób, iż Bóg stworzył czas i człowieka, a jego dziełem jest nauka⁴⁵. W ten sposób otwiera się dla człowieka wiary droga do poznania prawdy o stworzeniu przez kontemplację dzieł stworzonych.

Racje te potwierdza także Filaret, cytując Bazylego Wielkiego. Twierdzi mianowicie, że kontemplacja rzeczy stworzonych, dostarcza ideę o tym, iż Bóg jest. Jest ona podstawą wiary w tegoż Boga. Badanie świata stworzonego z uwagą, pozwala

⁴¹ Hopko używa przy tym rozróżnieniu dwóch pozornie synonimicznych określeń: *faith* i *belief*: *Faith is sometimes opposed to reason, and belief to knowledge*. Trudność jaka się tu pojawia polega na tym, że w języku polskim znaczenie obu tych słów oddaje wyraz „wiara”. Zgodnie jednak ze słownikiem języka angielskiego *faith* jest silniejsze od *belief*, co z kolei w języku polskim dobrze oddaje rozróżnienie na „wiarę” i „przekonanie” lub „przeświadczenie”.

⁴² T. H o p k o, *The Orthodox Faith*, vol. I, in: <http://oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/doctrine>, dostęp: 10.12.2013. Opracowanie to ma charakter katechizmu. Zredagowane zostało w czterech tomach podzielonych według schematu: Tom I – *Doktryna*; Tom II – *Kult*; Tom III – *Biblia i Historia Kościoła*; Tom IV – *Duchowość*.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ *Bóg żywy*, s. 24.

dostrzec przymioty Boga: Jego mądrość, potęgę, dobroć, lecz także uchwycić to, że jest On Władcą, że jest Stworzycielem całego świata oraz Stworzycielem ludzi, którzy są jego częścią. Tak rozumiana wiedza jest podstawą wiary⁴⁶. Zgodnie z biblijno-ortodoksyjną tradycją stwierdzenie „Bóg jest” nie oznacza, że istnieje On w taki sposób w jaki istnieją inne rzeczy, gdyż Jego sposób istnienia nie może być porównywany z innym – jest On zatem niejako ponad tym, co jest (*above being*)⁴⁷. Dopelnienie idei „jednego Boga” podaje Cyryl Jerozolimski: „Jest jeden Bóg. On sam jest niezrodzony, bez początku, nie zmienia się i nie może ulec zmianie, od nikogo nie wziął życia i nikomu go nie oddaje. Nie zaczął żyć w czasie i nigdy nie umrze”⁴⁸. Henryk Paprocki interpretując ten fragment w kontekście słów *Credo* dodaje, że słowo „Bóg” oznacza absolutny poziom transcendencji oraz nieosiągalność⁴⁹. Taka interpretacja jest możliwa jeśli uwzględni się warunki historyczne, w których powstało chrześcijaństwo⁵⁰.

Z tego szeroko zarysowanego kontekstu dotyczącego wiary i idei Boga wyłania się koncepcja teologii prawosławnej, która jest istotna dla dalszego porządkowania myśli. Wschodnia tradycja określa ją mianem apofatycznej, czy też negatywnej, która w najprostszym ujęciu, opiera się na założeniu, że ludzkie wysiłki nie są w stanie w sposób współmierny opisać tajemnicy Boga. Pozytywne poznanie Jego istoty przekracza możliwości rozumu. Wiedza o Nim nie ma charakteru wyłącznie intelektualnego, gdyż – po pierwsze – przekracza On wszelkie kategorie poznawcze, a po drugie, zbliżenie do tajemnicy możliwe jest przez doświadczenie religijne. Objawienie się Boga człowiekowi, także nie ujawnia jej treści, ale pozwala jedynie zrozumieć Jego boską naturę i wolę⁵¹. W tym sensie, jak zauważa H. Paprocki, Bóg nie jest przedmiotem nauki, a teologia różni się radykalnie od myślenia filozoficznego. To nie teolog bowiem poszukuje Boga, ale Bóg przez Objawienie wychodzi mu naprzeciw. Teologia prawosławna wyróżnia zatem żywego Boga Biblii będącego Absolutem w sensie osobowym, do którego człowiek zwraca się podczas modlitwy⁵².

Exemplifikacją powyższych tez jest nowszy *Katechizm*, którego pełny tytuł brzmi: *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych*. Na zakres metodologiczny *Katechizmu* składają się podstawowe prawdy wiary, które rozpatrywane są w kontekście biblijnym, liturgicznym i ikonograficznym. Takie założenie powoduje, że ma on formę ikonostasu, którego

⁴⁶ CP, 15; por. Basil, *Letter* 235, 1.

⁴⁷ T. H o p k o, op. cit.

⁴⁸ C y r y l J e r o z o l i m s k i, *Katecheza* IV, 4, w: I d e m, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 59.

⁴⁹ W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 41.

⁵⁰ Paprocki zauważa, że idea o transcendencji Boga zrodziła się, jako opozycja do wielobóstwa. Ówczesny panteizm oznaczał, że świat jest pełen bogów, którzy ukrywają się pod postacią sił i praw przyrody, zatem są one łatwo dostępne ludzkiemu poznaniu dmysłowemu. Bóstwa starożytnej ludności rodziły się ze strachu. Bogowie zyskiwali miano demonicznych, co przekładało się również na magiczną relację ludzi z nimi. Celem religii było natomiast zakłęcie nieprzychylnych mocy. Henryk Paprocki zauważa, że taki stan rzeczy był wynikiem braku łaski, który każdą religię jej pozbawioną prowadzi w stronę czarnej magii: *ibidem*, s. 42–44.

⁵¹ T. H o p k o, op. cit.

⁵² W. H r y n i e w i c z, K. K a r s k i, H. P a p r o c k i, op. cit., s. 42.

treść wyznaczają święta roku liturgicznego z centralnie umieszczoną ikoną „Pięćdziesiątnicy”. Sama struktura ujawnia zatem charakter konfesji prawosławnej rozumianej jako misterium, które uchwycone może być jedynie w wierze poprzez kontemplację tajemnicy. Teologia ta, choć przemieniona w doksologię, podkreśla ontologiczną treść spotkania człowieka z Bogiem. W tym sensie oryginalność tego *Katechizmu* polega na tym, iż podkreśla on duchowe piękno; jest medytacją nad spotkaniem człowieka z Bogiem. Taka też jest metoda tej katechezy, której przedmiotem jest poznanie Biblii oraz życia Chrystusa w Kościele. *Katechizm* jest po-myślany tak, iż przedstawia etapy życia Jezusa jako przekaz orędzia uzupełniony przez to, co charakterystyczne dla tradycji prawosławnej – śpiewy i ikony, które uobecniają i pozwalają uczestniczyć w kontemplowanych treściach.

Ujmując całościowo rzeczowe oznaki denominacji prawosławnej można stwierdzić, że ma ona charakter mniej systematyczny, a bardziej praktyczny, objawiający się w mistyce i wcielaniu w życie zasad ewangelicznych. Założenie to zasadniczo nie różni się od teologii katolickiej czy protestanckiej. Podstawowa różnica leży w interpretacji Pisma Świętego, która na gruncie refleksji prawosławnej, przesiąknięta jest przez myśl Ojców i Nauczycieli Kościoła oraz przez kontekst liturgiczny, uwzględniający doświadczenia duchowe ascetów⁵³. *Loci theologici* refleksji wschodniej to przede wszystkim Biblia, nauczanie Ojców Kościoła, pisma świętych oraz teksty liturgiczne i nauczanie Soborów Powszechnych.

RACJONALNOŚĆ, JAKO ELEMENT WIARY KATOLICKIEJ

Pojęcie „wiera katolicka” odnosi się bezpośrednio do Kościoła katolickiego jako tego, który ukonstytuowany jest na depozycie wiary (*depositum fidei*), obejmującym Tradycję i Pismo Święte⁵⁴. Tradycja ta wyraża się między innymi w sukcesji władzy Biskupa Rzymu oraz wykształconym Urzędzie Nauczycielskim Kościoła.

Na gruncie konfesji katolickiej potrzeba obrony wiary pojawiła się w czasach Kościoła pierwotnego. Święty Piotr, ówczesny lider duchowy wśród Apostołów, zachęcał chrześcijan do uzasadniania nadziei, którą wyznają (por. 1 P 3,15b). Joseph Ratzinger, sięgając do greckiego tekstu, dostrzega w tym zdaniu głębszy sens i tłumaczy: „Temu, kto pyta o *Logos* nadziei, wierzący powinni dać apologię (...). Należy umieć wyjaśnić innemu, dlaczego się wierzy”⁵⁵. Ujęcie to wskazuje, że wiara katolicka jest nastawiona na poszukiwanie racji oraz sensu wiary.

Katechizm Kościoła Katolickiego zaczyna się od pytania „co to znaczy wierzyć?”⁵⁶. Ten punkt wyjścia zakłada otwartość człowieka na Boga (*capax Dei*) oraz kieruje rozważania na temat wiary katolickiej w stronę teoretycznych poszukiwań. W takim ujęciu, wiara wiąże się z filozoficznym pytaniem o początek i cel świata. W rozumieniu *Katechizmu* oznacza ona odpowiedź człowieka poszukującego osta-

⁵³ J.J. Anchiimuk, *Bóg i stworzenie w teologii prawosławnej*, „Pedagogia Christiana” 2011, nr 2 (28), s. 99–100.

⁵⁴ KKK 84.

⁵⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 28.

⁵⁶ KKK 26.

tecznego sensu swojego życia⁵⁷. Dlatego wiara potrzebuje właściwego dla ontologii sposobu myślenia. Akt wiary jest zatem zdolnością rozumu do przyjęcia zastanego porządku rzeczywistości.

Katechizm przyjmuje, w odróżnieniu od konfesji protestanckiej, możliwość poznania Boga *per analogiam*, przez świat materialny i osobę ludzką⁵⁸. Przedmiotem tej metody jest analogiczny dyskurs o Bogu, kształtowany przez relację między Bogiem a światem i człowiekiem. Analogia, w najprostszej postaci, oznacza proporcjonalne podobieństwo określonych struktur ontologicznych, aktów poznawczych, kategorii językowych, między stworzonym rozumem człowieka a nieskończonym rozumem Boga⁵⁹. Świat i człowiek świadczą o tym, że nie mają w sobie ani swej pierwszej zasady, ani swego ostatecznego celu, ale uczestniczą w Byciu samym w sobie, który nie ma ani początku, ani końca⁶⁰. Jednocześnie podkreśla się, że władze rozumowe człowieka mogą pomóc mu dojść do przekonania, że wiara nie jest irracjonalna, gdyż nie sprzeciwia się rozumowi ludzkiemu⁶¹. Rozum praktyczny może z przesłanek wiary wyprowadzić wniosek o osobowym Bogu, który czuwa nad światem i posiada władzę nad całością rzeczywistości. Taka koncepcja Boga jest wynikiem odpowiedzi na ontologiczne pytanie o początek świata i człowieka. Przy pomocy naturalnych zdolności rozumu, nabiera się przekonania, że istnieje Absolut, który jest początkiem i celem wszystkich rzeczy.

Koncepcja Boga zbliża się tu do luteranckiej i prawosławnej, w takim sensie, że między stworzeniem, a Stwórcą istnieje przepaść, która czyni Boga niewidzialnym ze swej istoty⁶². Za każdym razem, gdy odwołujemy się do analogii stworzenia, wskazując na podobieństwo między Stwórcą, a stworzeniem, to zawsze niepodobieństwo jest jeszcze większe, a próbując mówić o Nim łatwiej jest określić Jego istotę przez odwołanie się do tego kim nie jest i jakie miejsce wobec Niego zajmują inne byty⁶³. Choć założenie to stoi w sprzeczności z realną analogią, to jednak ukazuje ono sens wiary w ujęciu katolickim. Oznacza ono, jak interpretuje je Ratzinger, że człowiek nie może jedynie za pomocą doświadczenia empirycznego (wzrokiem, słuchem i dotykiem) objąć całości otaczającej go rzeczywistości. Wiara bowiem oznacza postawę wobec bytu, „oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie

⁵⁷ „Wiara jest odpowiedzią człowieka daną Bogu, który mu się objawia i udziela, przynosząc równocześnie obfite światło człowiekowi poszukującemu ostatecznego sensu swego życia”: *KKK* 26.

⁵⁸ *KKK* 31.

⁵⁹ J. C i c h o ń, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, nr 31, s. 55. *Katechizm Kościoła Katolickiego* opisuje tę analogię tak: „Wszystkie stworzenia noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, w szczególny sposób człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Różnorodne doskonałości stworzeń (ich prawda, dobro, piękno) odzwierciedlają więc nieskończoną doskonałość Boga. Dlatego też możemy Go określać na podstawie doskonałości Jego stworzeń, «bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę» (Mdr 13,5)”: *KKK* 41.

⁶⁰ *KKK* 34.

⁶¹ *KKK* 35.

⁶² J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2012⁴, s. 46.

⁶³ *KKK* 43.

można ujrzeć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś niereczywistym, lecz odwrotnie, że to, czego nie można ujrzeć, jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość”⁶⁴. Świat niewidzialny jest zatem ontologicznym uzasadnieniem świata widzialnego. Dlatego wiara potrzebuje filozofii, aby przejść od pytania o Boga, do dyskursu, którego celem jest wyjaśnianie sensu rzeczywistości.

Człowiek jednak, na gruncie wiary katolickiej, uzyskuje przystęp do tej niewyraźnej rzeczywistości poprzez Objawienie. Bóg nie skrywa się za zasłoną poniżenia i cierpienia, ale wychodzi do człowieka, ten zaś dzięki zdolnościom rozumowym może je przyjąć⁶⁵. Akt przyjęcia Objawienia jest aktem rozumu. Jest to akt uznania określonego zdania za prawdziwe pomimo tego, że owa prawdziwość, na pierwszy rzut oka, jest dla człowieka niedostępna⁶⁶. W tym miejscu rodzi się teologia katolicka, rozumiana jako konieczność wykazania, że istnieje Bóg, któremu można za-wierzyć. Teologia jest według Ratzingera „rozumiejącym pojmowaniem Objawienia Bożego; jest wiarą szukającą zrozumienia”, która otrzymuje przesłanki z Objawienia, aby je następnie pojąć i uzasadnić w ich wewnętrznym związku⁶⁷.

Bóg, w koncepcji katolickiej, objawia się i działa w świecie jako *Logos*, czemu wyraz daje Prolog *Ewangelii św. Jana*. Dokonane w nim zestawienie Boga z greckim słowem *logos* nie oznacza jedynie „słowa” w znaczeniu historycznej wypowiedzi⁶⁸. Benedykt XVI interpretuje ten fragment tak: „*Logos* oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum”⁶⁹. Wiara w Objawienie jest zatem przekonaniem, że między odwiecznym Duchem stwórczym, a ludzkim stworzonym rozumem istnieje analogia, której nie sposób przekreślić wspomnianą wyżej przepaścią⁷⁰. Ratzinger tłumaczy tę pozorną sprzeczność w taki sposób: „Bóg nie staje się bardziej boski przez to, że odsuwamy Go daleko od siebie, w sferę czystego i nieprzeniknionego woluntaryzmu, ale prawdziwie boski jest ten Bóg, który objawił się jako *logos* i jako *logos* działał i wciąż działa dla naszego dobra, pełen miłości”. Wiara w Objawienie broni się w ten sposób przed zarzutem irracjonalizmu. Dlatego też teologia katolicka przedstawia racje, zgodne z którymi racjonalne, czy inaczej uzasadnione jest przyjęcie wiary katolickiej na drodze rozumowych argumentów. Afirmuje ona bowiem rozum człowieka i chroni go przed agnostycyzmem, relatywizmem i sceptycyzmem.

Biorąc pod uwagę powyższe, można powiedzieć, że wiara jest zgodą rozumu na treści jakie niesie Objawienie i relacja Boga do człowieka. Spojrzenie na relację wiary do rozumu przez pryzmat historii ukazuje dwie możliwe koncepcje: Augustyńska – *fides quaerens intellectum* oraz scholastyczna – *Intellectus quaerens fidem*. Choć pierwsza z nich bardziej widoczna w denominacji prawosławnej, to

⁶⁴ J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 47.

⁶⁵ *KKK* 36.

⁶⁶ P. M o s k a l, *Racjonalność religii katolickiej*, s. 87.

⁶⁷ J. R a t z i n g e r, *Prawda w teologii*, s. 15.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 26.

⁶⁹ B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, *OsRomPol* 2006, nr 11, s. 27.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 28.

jednak obie tradycje stały na stanowisku, że wiara nie jest sprzeczna z rozumem, a rozum nie jest przeciwny wierze. Sobór Watykański I w *Konstytucji dogmatycznej* naucza, że „Boga, początek i cel wszystkich rzeczy na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego (...)”⁷¹. Dochodzi następnie do wniosku, analizując relację wiary i rozumu, że istnieje dwojaki porządek poznawczy, różniący się zasadą (naturalny rozum i wiara) i przedmiotem (to, co odczytuje naturalny rozum oraz tajemnice ukryte w Bogu) i choć wiara przewyższa rozum, to jednak nie może istnieć rzeczywista niezgodność pomiędzy nimi, gdyż Bóg jest źródłem zarówno wiary jak i rozumu⁷². Sobór Watykański II nie tylko nie zmienia tego stanowiska, lecz jeszcze wyraźniej podkreśla pochodzenie obu tych władz od Boga⁷³. Wiara i rozum jako niesprzeczne źródła poznania wspomagają się wzajemnie w taki sposób, iż prawy rozum wskazuje podstawy wiary, a oświecony jej światłem oddaje się wiedzy w sprawach Bożych; wiara natomiast chroni i uwalnia umysł przed błędami i naucza różnorodnej wiedzy⁷⁴. Stanowisko to rozwija Ratzinger dążąc do syntezy wiary i rozumu⁷⁵. Wykazuje on jednocześnie ich wzajemną relację podobną do tej, o której wspomina nauczanie *Vaticanum I*.

Warto w tym kontekście podjąć jeszcze jedną kwestię. Zarzuca się teologii katolickiej, że nie spełnia ona kryteriów naukowości, co jednocześnie spycha ją w przestrzeń irracjonalności⁷⁶. Zwolennicy tego stanowiska wskazują, że argumentacja teologiczna oparta jest o dogmaty, które zastępują racjonalne uzasadnienie wysuwanych tez. Problem ten nie występuje na gruncie wiary protestanckiej, która chociażby pozornie odcina się od dogmatyzmu⁷⁷. Z kolei w konfesji prawosławnej, dokonując pewnego uproszczenia, dogmatyzacja doktryny została zamknięta w historycznych ramach, a kanony pełnią rolę ochronną. Nie jest moim celem rozwią-

⁷¹ *Konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego I o wierze katolickiej “Dei Filius”*, 20 (dalej DF).

⁷² DF, 43–47.

⁷³ KDK 36.

⁷⁴ DF, 51; KKK 35.

⁷⁵ Na temat relacji wiary i rozumu: J. R a t z i n g e r, *Człowiek-reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, w: I d e m, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, [b.m.w.] 2005, s. 7–27; I d e m, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: I d e m, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo i religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 111–129; I d e m, *Wiara i teologia dzisiaj*, *OsRomPol* 1997, nr 3, s. 52; I d e m, *Demokracja, prawo i religia*, przeł. W. Buchner, „Tygodnik Powszechny” 2005, z 1 V, s. 5; I d e m, *W poszukiwaniu pokoju. Przemówienie na uroczystości upamiętniającej 60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii*, przeł. M. Machinek, „Forum Teologiczne” 2007, t. 8, s. 139–148; B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, *OsRomPol* 2006, nr 11, s. 25–29; J. C i c h o Ń, op. cit., s. 43–100; M. K o s i Ń s k i, *Gott des Glaubens oder Gott der Vernunft?*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2007, nr 2 (11), s. 80–89.

⁷⁶ Krytycy „naukowości” teologii, odmawiając jej charakteru nauki, popełniają błąd myślenia *pars pro toto*. Zestawiają oni teologię z pojęciem nauki właściwym dla nauk przyrodniczych, zapominając o dorobku nauk humanistycznych.

⁷⁷ W doktrynie protestanckiej pojawiają się takie twierdzenia, które swoim charakterem ocierają się o definicję dogmatu. Czym bowiem jest teza o niezachwianej wierze w Boga, która jako jedyna daje usprawiedliwienie?

zywanie tego problemu. Chcę jedynie zasygnalizować, że denominacja katolicka częściej zмага się z tym zarzutem⁷⁸.

Nie można zgodzić się z Philipem Schaffem, który po analizie różnic między protestantyzmem a Kościołem rzymskim⁷⁹, dokonuje opozycji między Kościołami wskazując zbyt proste antagonizmy. Uproszczenia te dzielą oba Kościoły według schematu: Kościół protestancki jest religią wolności, a Kościół rzymski religią autorytetu; pierwszy reprezentuje ducha ewangelicznego i duchowną prostotę, drugi legalizm, ascetyzm, ceremonializm; Protestantyzm jest chrześcijaństwem Biblii, a katolicyzm tradycji; młodszy stawia Chrystusa przed Kościołem, starszy Kościół przed Chrystusem etc.⁸⁰. Większość zarzutów w stronę Kościoła rzymskiego odnosi się do zwierzchności, hierarchii, tradycji, autorytetu, kapłaństwa i Kościoła. Takie podejście nie jest pełne, gdyż traktuje cechy poszczególnych wyznań wybiórczo. Jego źródła należy upatrywać w procesie, który Benedykt XVI nazywa dehellenizacją chrześcijaństwa⁸¹. Ratzinger stawia tezę, że koncentracja na Piśmie Świętym widoczna w protestanckim założeniu *sola Scriptura* jest przyczyną oderwania wiary protestanckiej od założeń metafizyki. Program ten prowadził do oczyszczenia chrześcijaństwa z elementów filozofii⁸². W ostatecznym rozrachunku podejście to prowadzi do rozdziału pomiędzy wiarą i rozumem, który spycha wiarę w stronę woluntaryzmu. Konsekwencji takiego stanu rzeczy jest wiele, jednak najbardziej znacząca jest jedna. Rozdział wiary i rozumu w takim ujęciu prowadzi do tego, że rozum ludzki nie jest traktowany jako odbicie rozumnej natury Boga. Istotą Boga jest wówczas wola, która w sposób apodyktyczny narzucana jest człowiekowi. Trudno się dziwić, że osoba obdarzona wolnością dąży do emancypacji spod takiej idei Boga. Akt wiary ograniczony zostaje do sfery czysto subiektywnej i oderwany od wspólnoty Kościoła. Dalszą konsekwencją jest relatywizm i utrata tego, co specyficznie chrześcijańskie⁸³.

Próbując uchwycić całościowo powyższą analizę należy zaznaczyć, że wiara katolicka dąży do syntezy, która przecież jest oznaką racjonalności. Po drugie, próba połączenia wiary i rozumu, widoczna zarówno w tekstach Magisterium Kościoła

⁷⁸ Rozwiązaniem tej sytuacji może być propozycja Leszka Nowaka, który porównuje metodę uprawiania teologii z metodą nauk prawnych. Obie te dyscypliny przyjmują pewne idealizujące założenia, na których opiera się dalsza refleksja systematyczna prowadzona zgodnie z zasadami hermeneutyki tekstów: L. N o w a k, *Metodologiczne kryterium demarkacji i problem statusu teologii*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 121–136.

⁷⁹ Schaff wyróżnia trzy grupy różnic: *a.* formalna – oznacza ona różnicę w źródłach zasad wiary: dla protestantów jest nim tylko Biblia; dla katolików – Biblia i Tradycja; *b.* materialna – dotyczy doktryny o usprawiedliwieniu: protestanci przyjmują zasadę *sola fide*, a Kościół rzymski opowiada się za wiarą popartą dobrymi uczynkami; *c.* społeczna – dotyczy rozumienia kapłaństwa: w Kościele protestanckim mówi się o powszechnym kapłaństwie wiernych, natomiast w Kościele katolickim o ekskluzywnym kapłaństwie księży (oczywiście Tradycja katolicka także przyjmuje powszechne kapłaństwo, które widoczne jest w potrójnej misji ludu Bożego: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej – aut.): P. S c h a f f, *Creeds of Christendom*, vol. 1, §37, p. 206.

⁸⁰ Ibidem, p. 207–209.

⁸¹ B e n e d y k t XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet*, s. 25–29.

⁸² Na temat szczegółowej analizy tego procesu: J. C i c h o Ń, op. cit., s. 74–83.

⁸³ J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 96–101.

jak i papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI (oraz w pracach Ratzingera przed wyborem na Biskupa Rzymu), ukazuje osobowy i społeczny wymiar religii, którego zadaniem jest właśnie integracja człowieka – uczuć, woli i rozumu, tak by dać odpowiedź na graniczne pytania ludzkiej egzystencji. Synteza wiary i rozumu w ujęciu katolickim ma źródło w *Logosie*, w prymacie wolności i z tego też powodu stanowi podstawę tej wolności.

ZAKOŃCZENIE

Analiza pism takich wyznań jak: protestantyzm, prawosławie i katolicyzm pozwala stwierdzić, że nie wszystkie w równy sposób akcentują element racjonalności, jako istotny dla kwestii wiary. W związku z tym, możliwa jest swoista typologia. Wynika z niej, że wyznaniem, które najbardziej ceni racjonalność w aktach wiary jest katolicyzm. Teza ta nie ma jednakże na celu redukcji poszczególnych wyznań do jednego wzoru, co byłoby niesprawiedliwe.

Protestantyzm, w pierwotnym kształcie dokonał dehellenizacji, co oznacza, że odrzucił znaczenie filozofii dla aktów wiary. Luter zrezygnował z koncepcji *analogia entis*, co zyskało wyraz w teologicznej koncepcji Boga, jako *Deus absconditus*. W myśl tego obrazu, Bóg jest niedostępny rozumowi ludzkiemu. Postuluje się zatem przyjęcie objawiającego się Słowa Bożego w osobie Jezusa przede wszystkim w opcji wiary. Jest to sytuacja bardzo delikatna, bowiem w jakimś sensie sugeruje, że racjonalne przesłanki załamują się, są nieadekwatne. Prowadzi to do konfliktu wiary i rozumu, szczególnie gdy uwzględni się założenie, zgodnie z którym filozofia zagraża pojęciu Boga. Wiara, na gruncie protestanckim przyjmuje charakter głęboko egzystencjalny i jest *de facto* decyzjonizmem, rozumianym jako wybór między wiarą, a niewiarą. I tylko decyzja po stronie wiary jest, jedyną drogą poznania Boga.

Pisma należące do Tradycji Kościołów Prawosławnych ukazują swój charakter jako przekaz orędzia – medytacji nad tajemnicą Boga. Założenia konfesji prawosławnej oscylują wokół dwóch kluczowych kategorii: ikony i misterium. Ikona, która jest charakterystyczna dla ducha wschodniego jest materializacją duchowych wędrówek umysłu ludzkiego kontemplującego w modlitwie tajemnicę Boga. Z drugiej strony, akt wiary jest ufnością wobec Boga, która wykracza poza ludzkie ograniczenia. Ujęcia takie zbliżają obraz Boga do koncepcji protestanckiej. Pisma prawosławne wskazują jednak, że biblijne objawienie należy do innego porządku niż cząstkowe prawdy badane przez naukę. Zasada analogii bytu nie została tu całkowicie odrzucona. Świat widzialny jest jednak tylko namiastką piękną Stwórcy. Człowiek może odkryć to piękno, jednak czyni to z pomocą łaski wiary. Drogą do Boga jest misterium. Uczestniczenie w „Boskiej Liturgii” jest dla tego wyznania miejscem spotkania z Bogiem w Chrystusie. Wspólnota eucharystyczna jest tajemnicą miłości, którą się bardziej żyje, niż rozumie. Te podstawowe założenia pokazują, że prawosławie stoi raczej na stanowisku, które bliższe jest fideizmowi. Wiara i rozum nie są tu w opozycji, jednakże ta pierwsza władza poznawcza jest nadrzędna i jako taka pozwala zrozumieć świat. Rozumność świata podprowadza niejako do wiary, ale nie łączy się z nią, gdyż przynależy do innego porządku poznania.

Analiza dokumentów Kościoła katolickiego, szczególnie *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, pokazuje, że wyznanie to przypisuje dużą rolę rozumowi ludzkiemu, podkreślając jego znaczenie nie tylko w refleksji teologicznej nad faktem Objawienia, lecz także jako rozum historyczny analizujący tzw. historię zbawienia. Osiągnięcia rozumu, wyrażające się w logiczności oraz systematyczności badań prowadzonych zgodnie ze ściśle określonymi metodami, wykorzystywane są również w hermeneutyce biblijnej. Wyraz tym założeniom daje struktura *Katechizmu*, który w pierwszych punktach odpowiadając na pytanie: co to znaczy wierzyć?, kieruje się w stronę teoretycznych poszukiwań i broni się w ten sposób przed zarzutem irracjonalizmu.

Trwałość Kościołów prawosławnego i katolickiego wskazuje, że doktryna oparta mniej lub bardziej na rozumie pozwala zachować jedność. Wysiłek na rzecz komplementarności wiary i rozumu, chociażby w ujęciu Ratzingera, ukazuje potrzebę dowartościowania rozumu ludzkiego w akcie wiary. Zabieg afirmacji rozumu chroni wiarę przed relatywizmem, a człowieka przed materializmem. Synteza obu tych władz poznawczych, których źródłem jest Logos Boga daje także wolność od ideologii, które zagrażają samemu rozumowi.

Otwarta pozostaje kwestia na ile kontemplacja jest zdolnością rozumu? Czy jako taka, poszerza jego możliwości, otwiera na racjonalność, która nie jest dostępna dla rozumu zawężonego do technicznego ujęcia? Czy można ją uznać za przejaw Husserlowego „poznania oglądowego, które jest rozumieniem”?

RATIONALITY AS AN ELEMENT OF FAITH IN SELECTED CHRISTIAN DENOMINATIONAL FAMILIES

SUMMARY

The aim of this paper is to present the manner in which the following denominational families: Protestantism, Orthodox Christianity and Catholicism argue in order to support the substance of faith. Aim which is formulated in such a way implies an answer to a question: is rationality an indispensable element of faith of the denominational families herein? Research is being conducted on the basis of the assumption analysis of the selected denominational families through the prism of what the said state about themselves. Therefore, catechisms or their manifestos which take the form of catechisms, as well as documents of papal preaching and reflections of theologians constitute the starting point. In order to avoid methodological issues and at the same time to enable the comparison of the three denominational families, the author employs a common schema of discussing the assumptions: a. understanding of faith; b. recognition and concept of God; c. criteria of theological reflection. Such a manner of solving the problem reveals the extent to which these major Christian families emphasise abilities of reason in the act of faith. The outcome of the critical analysis and of the comparison of statements of the selected confessions is typology, which reveals the amount of rationality of the denominational families herein.

RATIONALITÄT ALS ELEMENT DES GLAUBENS IN AUSGEWÄHLTEN CHRISTLICHEN KONFESSIONEN

ZUSAMMENFASSUNG

Die Aufgabe des Artikels besteht in der Erklärung der Vorgehensweise der ausgewählten Denominationen: Protestantismus, Katholizismus und orthodoxes Glaubensbekenntnis beim Argumentieren des Sinnes des Glaubens. Das so formulierte Problem impliziert eine Antwort auf die Frage: ist Rationalität ein unentbehrliches Element des Glaubens bei den genannten Bekenntnissen? Bei den Forschungen analysiert man die Grundsätze der jeweiligen Denominationen durch ein Prisma dessen, was sie selbst über sich (aus)sagen. Als Ausgangspunkt nimmt man die kirchliche Doktrinaussagen, die Ausdruck unter anderem in den Katechismen finden; die Dokumente der päpstlichen Lehre und die Reflexionen von Theologen, die diese auslegen. Um Ungenauigkeiten zu vermeiden und gleichzeitig einen Vergleich dieser drei christlichen Konfessionen zu ermöglichen, legt der Autor für das Besprechen der Grundkonzeptionen ein einheitliches Schema zugrunde: a. das Verstehen des Glaubens; b. das Erkennen des Gottes; c. die Kriterien der Theologischen Reflexion. Diese Lösungsweise des Problems zeigt in welchem Grad die drei wichtigsten Glaubensbekenntnisse die Fähigkeiten des Verstandes erkennen. Als Ergebnis einer kritischen Analyse und des Vergleichs der Lehrsätze der entsprechenden christlichen Konfessionen entsteht eine Typologie. Diese zeigt, auf welche Weise im Protestantismus, Katholizismus und orthodoxen Glaubensbekenntnis das Rationalitätselement als wesentlich für den Glauben betont wird.