

AKTUALNOŚĆ APOLOGETYKI – MIĘDZY TEOLOGIA A DZIAŁANIEM PASTORAŁNYM

Nikt ze zdrowo myślących ludzi nie uważa, że prawdy nie należy bronić. Przeciwnie, trzeba stawać w jej obronie, chociaż jest też faktem, że broni się ona siłą jaką posiada w sobie samej. Jeśli się ją broni to tym samym daje się świadectwo prawdzie. Jeśli celem apologetyki jest obrona wiary chrześcijańskiej przed zarzutami przeciwników, a mamy świadomość, że kościelny depozyt wiary i moralności jest prawdziwy, to zadania jakie stoją przez teologią fundamentalną nadal winny być rozwiązywane. Mało tego, wydaje się, że ze względu na dynamizm zmian społeczno-kulturowych aktualność apologetyki aż nadto jest widoczna.

Spójrzmy na kwestię aktualności apologetyki okiem pastora-listy, a więc tego, który winien mieć rozeznanie w przedmiocie kościelnego duszpasterstwa i apostołstwa aktualizowanego w konkretnej przestrzeni życia osób i wspólnot, w obszarze działania różnych społecznych instytucji, w świecie rzeczywiście zróżnicowanej interpretacji myśli, wydarzeń i znaczeń.

Niniejsze przedłożenie zamkniemy w kilku punktach. Po pierwsze krótko nakreślimy specyfikę teologii pastoralnej, która z kolei jest teoretycznym zapleczem dla praktyki kościelnej. Następnie uwypuklimy atuty apologetyki, które dla pastora-listy jawią się pierwszorzędnymi. W końcu podkreślimy, że dojrzałość naukowa teologicznej refleksji wsparta osobistym wyznaniem wiary staje się warunkiem *sine qua non* nowo ewangelizacyjnej praktyki duszpastersko-apostołskiej.

Od teorii do praktyki kościelnej

Teologia pastoralna jest refleksją naukową nad duszpasterstwem Kościoła. Z kolei samo duszpasterstwo nie jest nieuporządkowanym zbiorem jakichkolwiek działań podejmowanych

przez podmioty kościelne. Jest ono strategią Kościoła zmierzającą do jego zaktualizowania się w osobach oraz wspólnotach różnych miejsc i czasów na drodze zbawczego spotkania z Jezusem Chrystusem¹. Syn Boży poprzez Wcielenie stał się człowiekiem urodzonym w konkretnej kulturze. Fakt ten nie tylko potwierdza doniosłość kultury Ziemi Świętej tamtych czasów pośród innych kultur, ale nade wszystko każe Kościołowi wprost wcielać się w kultury wszystkich środowisk, aby w ich łonie ludzie spotykali się z Chrystusem jako jedynym Zbawicielem. Istotna jest zatem dla praktyki kościelnej zdolność umiejętnego rozpoznawania i rozumienia każdej sytuacji społeczno-kulturowej.

Teologia pastoralna będąc teoretycznym zapleczem dla praktyki kościelnej różnicuje tę ostatnią na duszpasterstwo i apostołstwo. Duszpasterstwo prowadzą duszpasterze, a zatem ci, którzy uczestniczą w darze święceń kapłańskich, natomiast apostołstwo jest domeną katolików świeckich². Jest faktem nadto i to, że osoby życia konsekrowanego jako szczególna część Kościoła, posiadając swoją specyfikę wypływającą z profesji rad ewangelicznych, uczestniczą w jego życiu w sobie właściwy sposób, wspomagając zarówno wprost obszar działań duszpasterskich, jak i wielorakie dziedziny aktualizowania się apostołstwa świeckich.

Teologia pastoralna wraz z teologią liturgiczną, teologią katechetyczną, teologią homiletyczną i teologią charytatywną³ współtworzy wielki dział teologii praktycznej odróżniający się zdecydowanie od teologii pozytywnej i systematycznej.

¹ Duszpasterstwo jest strategią całego Kościoła, który „w oparciu o naukowo wypracowane modele teologiczne, imperatywy i programy działania rozwija inicjatywy zmierzające do zaktualizowania zbawczego dzieła Chrystusa w teraźniejszości” W. Piwowarski. *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*. „Chrześcijanin w świecie” 5:1973 nr 6 (26), s. 31.

² Zob. W. Przygoda. *Apostołstwo świeckich*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński [i in.]. Lublin 2006, s. 70-76.

³ Niektórzy uważają, że teologia charytatywna (zwana także teologią miłości, teologią diakonijną czy diakonią charytatywną) nie posiada jednoznacznie wyodrębnionego przedmiotu badań. Nie jest to jednak słuszne. Praktyka kościelna aż nadto potwierdza jej obecność. Dziwi zatem fakt, że wydana w 2011 r. (Kraków, Wydawnictwo M) książka pt. *Metodologia teologii praktycznej*, pod red. W. Przyczyny, nie omawia statusu metodologicznego teologii charytatywnej, której wytrawnym specjalistą w Polsce jest ks. Wiesław Przygoda.

Naturalny związek teologii pastoralnej z całym bogactwem teologicznym, w tym także z teologią fundamentalną, nie przeszkadza, a nawet przeciwnie każe jej obficie czerpać z innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza z filozofii jako nauki ogólnej oraz nauk humanistycznych współtworzących wraz z naukami formalnymi, przyrodniczymi i technicznymi, wielką grupę nauk szczegółowych. Fakt współpracy teologii pastoralnej z naukami pozateologicznymi nie jest bez znaczenia. To właśnie dzięki nim można lepiej przeanalizować społeczno-kulturowe uwarunkowania w jakich żyje aktualny i potencjalny chrześcijanin, członek wspólnoty kościelnej.

Teologia pastoralna jest nauką *stricte* praktyczną, co oznacza, że jej sensem uprawiania, jak i celem istnienia jest działalność kościelna urzeczywistniająca się w konkretnych formach działań duszpasterskich i apostoelskich. Nie jest ona teologią dla teologii. Nie jest również jakąś refleksją dowolnie prowadzoną. Jest pełnoprawną, ściśle określoną, *nota bene* metodologicznie trudną, dyscypliną teologiczną⁴.

Apologetyczne pewniki pastoralną możliwością

Nie ma potrzeby tutaj tłumaczyć, czym jest apologetyka. Jej statusem naukowym kompetentnie zajmują się wybitni specjaliści. Kierując się ich wiedzą wiemy, że apologetyka posiada wspólny przedmiot materialny z naukami religiologicznymi i teologią. Wyodrębnia ją przedmiot formalny, którym jest naukowo krytyczne doszukiwanie się wystarczającego potwierdzenia tego, co Jezus powiedział o swej godności mesjańskiej i synostwie Bożym⁵.

Dla teologii pastoralnej kwestia właściwego uzasadniania wiary chrześcijańskiej jest istotna. To ona przecież formułuje aktualne

⁴ Zob. R. Kamiński. *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński. T. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Lublin 2000, s. 15-29.

⁵ Zob. W. Hładowski. *Apologetyka. II. Przedmiot*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. I. Red. F. Gryglewicz [i in.]. Lublin 1989, kol. 780-783. Zob. obszerną pozycję pt. *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej Lublin, 18-21 września 2001*. Red. M. Rusecki [i. in.]. Lublin 2001.

modele teologiczne i odpowiadające im imperatywy i programy, według których Kościół aktualizuje własną istotę w konkretnej, teraźniejszej sytuacji. Tym sposobem Kościół wypełnia swoją misję duszpastersko-apostolską⁶. Można powiedzieć, że jakie uzasadnienie i wytłumaczenie wiary, takie też i jej świadectwo, które przecież winno charakteryzować się podaniem – na ile to możliwe – pełnej treści zbawczej.

W swoim programowym dokumencie *Evangelii gaudium* papież Franciszek twierdzi, że „Kościół, będąc uczniem nastawionym na misję, musi wzrastać w swoim interpretowaniu objawionego Słowa i w swoim zrozumieniu prawdy. Zadaniem egzegetów i teologów jest pomagać, aby «sąd Kościoła stawał się bardziej dojrzały»”⁷. A nieco dalej dodaje: „w depozycie nauki chrześcijańskiej istota rzeczy, czyli prawdy, które zawiera nasza czcigodna doktryna, to jedna sprawa, a «sposób» jej formułowania to inna” (EG 41).

Oczywiście, nauki apologetyczne żywotnie uczestniczą w nakreślonym wyżej zadaniu, przez co istotnie wspomagają działalność duszpasterską i apostolską mniej lub bardziej kształtowaną przez stale aktualizującą się teologię praktyczną. Można wskazać kilka najbardziej wymiernych obszarów współpracy apologetyki z teologią i kościelną praktyką pastoralną. Ich enumeracja nie musi być wyczerpująca, niemniej jej wskazanie w jakimś sensie nie tylko zaprasza do teologicznej dysputy⁸, ale przede wszystkim do urzeczywistnienia zbawczego dzieła w ludzkich duszach.

⁶ W. Piwowarski. *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, s. 32-33.

⁷ Papież Franciszek. *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (dalej skrót: EG). Kraków 2013 (40). Zob. Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*. (12).

⁸ W przypisie 44 adhortacji *Evangelii gaudium* czytamy: „Św. Tomasz podkreślał, że wielość i odrębność «jest dziełem zamysłu pierwszego Twórcy», tego, który chciał, aby «czego nie dostaje jednemu dla przedstawienia dobroci Bożej, z drugiego można było uzupełnić», ponieważ Jego dobroci «jedno stworzenie nie zdoła wyczerpująco przedstawić» (*Summa theol.* I, q. 47, a. 1). Dlatego potrzebujemy dostrzec wielorakość rzeczy w jej licznych relacjach (por. *Summa theol.* I, q. 47, a. 2, ad 1; q. 47, a. 3). Z analogicznych racji powinniśmy słuchać jedni drugich i uzupełniać się w naszym częściowym odbiorze rzeczywistości i Ewangelii”

„Trzeba pamiętać – pisze Franciszek – że wszelki wykład nauki musi mieć miejsce w postawie ewangelizacji, która wzbudzi przyłgnięcie serca przez bliskość, miłość i świadectwo” (EG 42).

Bez wątpienia pierwszą zbieżną sprawą jest życie w prawdzie. Kierując się nauką bł. Jana Pawła II stwierdzamy, że człowiek żyje w prawdzie wtedy, gdy żyje „wedle nakazów zdrowego sumienia”⁹. W innym miejscu encykliki o Duchu Świętym Jan Paweł II pisze: „W człowieku, który jest istotą dwoistą, duchowo-cielesną, istnieje pewne napięcie, toczy się poniekąd walka pomiędzy dążeniami «ducha» i «ciała». Walka ta należy do dziedzictwa grzechu, jest jego następstwem i równocześnie je potwierdza” (DV 55). W tej walce człowiek nie jest sam. Oto Duch Święty wspomagając ducha ludzkiego, umacnia „człowieka wewnętrznego”, czyli „duchowego”. Nie ma tego Bożego wsparcia człowiek w odtwarzaniu „człowieka zewnętrznego”, który sens swojego życia upatruje w dążnościach ciała. Zauważmy, że ten opór „człowieka zewnętrznego” wobec Ducha Bożego, który przemawia czy też „namawia” do prawdy i miłości, jest stopniowalny. Najwyższym wyrazem oporu stawianym Duchowi Świętemu jest materializm, który całość życia ludzkiego wiąże wyłącznie z doczesnością. Mamy tu na myśli zarówno jego postać teoretyczną jako system myślenia, jak i postać praktyczną, rozumianą „jako sposób odczytywania i wartościowania faktów oraz jako odpowiadający temu program postępowania” (DV 56)¹⁰.

W tym miejscu należy dostrzec bardzo szczególną relację, jaka istnieje pomiędzy Kościołem a głoszoną przezeń prawdą Bożą. Po pierwsze, Kościół tylko przechowuje prawdę objawioną, jest jej depozytariuszem¹¹. Właściwym posiadaczem prawdy jest Bóg. Po drugie, ponieważ ta Boża prawda ze swej istoty przerasta Kościół, więc jego szczególnym zadaniem jest po prostu jej bronienie przed zamknięciem w czysto ludzkich kategoriach. Po trzecie, Kościół ma obowiązek stale ją poznawać i rozważać, wiedząc przy tym,

⁹ Jan Paweł II. *Encyklika Dominum et Vivificantem o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (dalej skrót: DV). „L'Osservatore Romano” 78:1986 nr 4 (55).

¹⁰ Zob. B. Drożdż. *Posługa społeczna Kościoła. Studium pastoralne w świetle nauczania współczesnego Kościoła*. Legnica 2009, s. 132-134.

¹¹ Zob. Jan Paweł II. *Encyklika Fides et ratio o relacjach między wiarą a rozumem* (dalej skrót: FR). „L'Osservatore Romano” 19:1998 nr 11 (6).

że tkwiąc w historii ludzkiej doczesności, nie zdoła dojść do całkowitego jej poznania. Na tej podstawie w sposób pewny można twierdzić, że Boża prawda nie podpada pod kryterium ideologiczne, bowiem ze swej natury posiada antyideologiczny charakter. Konsekwentnie „nie może – bez istotnego jej okaleczenia – stać się zamkniętą koncepcją prawdy i dobra, którą można narzucić innym ludziom”¹².

Chrystus, przebywając w Kościele, jest dla człowieka przede wszystkim Prawdą (J 14,6). W Nim osoba ludzka może najpełniej zrozumieć samą siebie, odczytać swoje powołanie, pragnienie rozwoju i doskonalenia osobowego. Wrodzone mechanizmy i procesy poznawcze człowieka nierzadko przynoszą okrojony, ograniczony bądź wręcz fałszywy ogląd otaczającej rzeczywistości. Sytuacje te wywołują pewien rodzaj dezorientacji, zagubienia czy wręcz lęku w percepcji świata. W konsekwencji tego człowiek nie może odnaleźć sensu swego życia, a system wartości, w oparciu o który mógłby szukać stałego punktu odniesienia, celu, jest niejasny. Tymczasem Chrystus przez swoje Wielienie przyniósł ludziom prawdę o Bogu, o Jego miłości do człowieka i o przybranym synostwie dzieci Bożych. Soborowa *Konstytucja o Bożym Objawieniu* poucza, że tylko „w Chrystusie, który jest zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia”, jaśniej owa „najgłębsza prawda zarówno o Bogu, jak i zbawieniu ludzi”¹³. A encyklika *Redemptoris missio* doda: „W tym ostatecznym Słowie swego objawienia Bóg dał się poznać w sposób najpełniejszy: powiedział ludzkości kim jestem. To ostateczne samoobjawienie się Boga jest podstawowym motywem, dla którego Kościół «jest misyjny ze swej natury». Nie może on nie głosić Ewangelii, czyli pełni prawdy, jaką Bóg dał nam poznać o samym sobie” (5). Nadto deklaracja *Dominus Iesus* niejako skonkluduje: „Tylko więc objawienie Jezusa Chrystusa wprowadza «w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymywał»” (FR 14)¹⁴.

¹² M. Zięba. *Kościół wobec liberalnej demokracji*. W: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba. *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993, s. 142.

¹³ Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei verbum*. (2).

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus* (6.08.2000). W: *W trosce o peł-*

Inną płaszczyzną współpracy ewangelizatorów duchownych i świeckich z teologią, w tym z teologią fundamentalną w szczególności, jest kwestia zawsze żywej relacji rozumu do wiary. W encyklice *Fides et ratio* bł. Jan Paweł II tłumaczy, że istnieje głęboka więź między poznaniem wiary a poznaniem rozumowym. Otóż, podstawową i pierwszorzędną ludzką aktywnością jest poznawanie. Człowiek żyjąc, nieustannie poznaje siebie, rzeczywistość go otaczającą oraz pyta o Boga. Papież napisał: „«Wszyscy ludzie pragną wiedzieć» (*Missale Romanum*), a właściwym przedmiotem tego pragnienia jest prawda. Nawet w życiu codziennym obserwujemy, jak bardzo każdy człowiek stara się poznać obiektywny stan rzeczy, nie zadowolając się informacjami z drugiej ręki. Człowiek to jedyna istota w całym widzialnym świecie stworzonym, która nie tylko zdolna jest wiedzieć, ale także zdaje sobie sprawę z tego, że wie, i dlatego pragnie poznać istotną prawdę tego, co postrzega. Nikomu nie może być naprawdę obojętne, czy jego wiedza jest prawdziwa. Jeśli człowiek odkryje, że jest fałszywa, odrzuca ją; jeśli natomiast może się upewnić o jej prawdziwości, doznaje satysfakcji. O tym właśnie mówi św. Augustyn: «Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który by chciał być oszukiwany, nie spotkałem» (*Confessiones*, X, 23, 33)” (FR 25).

Człowiek nie może nie poznawać, ale czy jednocześnie nie potrzebuje do tego wiary? A jeżeli tak, to czy wiara nie ogranicza rozumowego poznania? Wprost przeciwnie: wiara nadaje poznaniu rozumowemu właściwy i szeroki kontekst. Bez niej rozum gubi się we własnych, mniej lub bardziej weryfikowanych, konstrukcjach myślowych. Rozum musi je przekraczać i z nich się uwalniać, ażeby nie nastąpiło zerwanie więzi między tym, co rozum konstruuje a rzeczywistością, którą przecież w sposób naturalny pragnie coraz bardziej poznawać. Rozum nie może stawać się „więźniem samego siebie” (FR 22). Aby rozum mógł wyrażać w pełni swoją naturę, musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad. Jan Paweł II mówi o trzech takich zasadach: „Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie poznanie jest nieustanną wędrówką; druga wyraża świadomość, iż na tę drogę nie może

nię wiary. *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*. Opr. J. Królikowski, Z. Zimowski. Tarnów 2002, s. 77 (5).

wejść człowiek pyszny, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na «bojaźni Bożej», która każe rozumowi uznać niczym nie ograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrnościową miłość w kierowaniu światem” (FR 18). I dalej Papież poucza: „Gdy człowiek nie przestrzega tych zasad, naraża się na niepowodzenie i może ostatecznie znaleźć się w sytuacji «głupca». (...) Głupiec bowiem łudzi się, że posiada rozległą wiedzę, ale w rzeczywistości nie potrafi skupić uwagi na sprawach istotnych. Nie pozwala mu to zaprowadzić ładu we własnym umyśle (por. Prz 1,7) ani przyjąć właściwej postawy wobec samego siebie i najbliższego otoczenia. Gdy wreszcie posuwa się do stwierdzenia, że «Boga nie ma» (por. Ps 14[13],1), ujawnia z całkowitą jasnością, jak znikoma jest jego wiedza i jak daleko mu jeszcze do pełnej prawdy o rzeczach, o ich pochodzeniu i przeznaczeniu” (FR 18).

Wiara nie pozbawia rozumu autonomii. Tym samym nie ogranicza przestrzeni jego działania. Wiara po prostu otwiera umysł, wyostrza jego wzrok (por. FR 16). Wiedza zdobyta przez rozum może być prawdziwa, ale zyskuje ona „pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary. (...) wiara uwalnia rozum, ponieważ pozwala mu dotrzeć w sposób zgodny z jego własnymi zasadami do przedmiotu poznania i wpisać go w ów najwyższy porządek rzeczy, w którym wszystko zyskuje sens. Jednym słowem, człowiek za pomocą rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia (FR 20).

Tylko w świetle wiary rozum może przebić się przez wypaczone wskutek grzechu rozumowanie, wiodące go przeważnie do fałszu. Ponadto, z pomocą wiary człowiek rozumujący, czyli ciągle przekraczający samego siebie w dążeniu do prawdy, „może otworzyć się na «szaleństwo» Krzyża i przyjąć je jako słuszną krytykę tych, którzy błędnie mniemają, że posiadli prawdę, choć uwięzili ją na płycznach swojego systemu. Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego – głosi Jan Paweł II – stanowi rafa, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania” (FR 23).

Wydaje się, że przedstawione wyżej dwa obszary współpracy między uprawianą teologią a kościelnym działaniem pastoralnym, „nasączone” nadto apologetycznym uzasadnieniem, a mianowicie życie w prawdzie oraz relacja między wiarą a rozumem, mogą stanowić fundament dla dalszych bardziej szczegółowych zadań teologiczno-teoretycznych, które wymagają praktycznego duszpastersko-apostolskiego zastosowania.

Jednym z nich na pewno jest sprawa koherentności wiary z życiem. Jest bowiem prawdą, że wiara w Boga prowadzi do zbawienia, a jej powiązanie z życiem poszczególnego człowieka jest nie tylko silne, ale nade wszystko fundamentalne. Powszechnie przyjmuje się, że kształt życia ludzkiego rozumiany jako ciąg konkretnych wyborów i doświadczanych zdarzeń zanurzony jest w problematyce wiary. Nie jest też przypadkiem mówienie, że człowiek żyje tak, jak i w co wierzy. Zachodzi również odwrotna zależność: „powiedz mi szczerze w co wierzysz, a ja z łatwością wyobrażę sobie jak żyjesz”. Jest też prawdą, że istnieją we współczesnej kulturze tendencje czy nurty, jak i przekonania, nieobce także kulturze czasów wcześniejszych, o proveniencji deistycznej, że wiara znikomo oddziałuje na całość ludzkiej egzystencji. Stąd też dla niektórych tzw. autodeklaracja wiary poważnie zredukowanej w swej treści, zasadniczo różni się od samokrytyki doświadczanego życia.

Innym szczególnym punktem apologetycznym ważnym dla teologii, ale i działalności pastoralnej jest kwestia samoświadomości Kościoła¹⁵. Tutaj przede wszystkim zwróćmy uwagę na związek Kościoła z ubóstwem. Czyż nie przekonuje nas nauczanie papieskie, tak wyraźnie stawiane obecnie przez papieża Franciszka: „Dla Kościoła opcja na rzecz ubogich jest bardziej kategorią teologiczną niż kulturową, socjologiczną, polityczną czy

¹⁵ „Kościół powinien pogłębić świadomość samego siebie, zastanawiać się nad swoją tajemnicą (...). Z tej jasnej i skutecznej świadomości rodzi się spontaniczne pragnienie porównania idealnego obrazu Kościoła, jakim Chrystus go widział, pragnął i umiłował jako swoją świętą i nieskałaną Oblubienicę (Ef 5,27), z rzeczywistym obliczem, jaki Kościół dzisiaj przedstawia. (...) Wynika stąd ofiarne i niemal niecierpliwie pragnienie odnowy, to znaczy poprawy błędów, jakie ta świadomość piętnuje i odrzuca, niemal wewnętrzny egzamin w świetle wzoru, jaki Chrystus nam zostawił przez siebie” – ten tekst Pawła VI znajdujący się w encyklice *Ecclesiam suam*, przypomniał papież Franciszek w EG 26.

filozoficzną. Bóg używa im «swego pierwszego miłosierdzia»¹⁶. Ta Boża preferencja ma konsekwencje w życiu wiary wszystkich chrześcijan, wezwanych do tego, by mieć «te same uczucia co Jezus» (por. Flp 2,5). Inspirując się nią, Kościół dokonał *opcji na rzecz ubogich*, pojmowanej jako «specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła»¹⁷. Opcja ta – nauczał Benedykt XVI – «zawiera się w chrystologicznej wierze w tego Boga, który dla nas stał się ubogim, aby nas ubóstwem swoim ubogacić»¹⁸. Dlatego pragnę Kościoła ubogiego dla ubogich. Oni mogą nas wiele nauczyć” (EG 198). Owa samoświadomość Kościoła jako Kościoła ubogich dla ubogich formułuje w sposób istotny tożsamość wspólnoty kościelnej, która nade wszystko jest wspólnotą misyjną¹⁹.

Jedność teorii i praktyki a świadectwo uzasadnionej wiary

Aktualność apologetyki jest szczególnie widoczna w stale przywoływanej przez nauczający Kościół, zasadzie mówiącej o głębokiej współzależności formacji duchowej z intelektualną. W wie-

¹⁶ Jan Paweł II. Homilia podczas Mszy św. o ewangelizację ludów w Santo Domingo (11.10.1984). AAS 77:1985, s. 358 (5).

¹⁷ Jan Paweł II. Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. AAS 80:1988, s. 572 (42).

¹⁸ Benedykt XVI. *Przemówienie podczas Sesji inauguracyjnej V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów* (13.05.2007). AAS 99:2007, s. 450 (3).

¹⁹ „Wyjdźmy, wyjdźmy, aby ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. Powtarzam tu całemu Kościołowi to, co wielokrotnie powiedziałem kapłanom i świeckim w Buenos Aires: wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła zatroskanego o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur. Jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy wypływającej z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia. Mam nadzieję, że zamiast lęku przed pomyleniem się, będziemy się kierować lękiem przed zamknięciem się w strukturach dostarczających nam fałszywej ochrony, lękiem przed przepisami, które czynią z nas nieubłaganych sędziów, lękiem przed przyzwyczajeniami, dzięki którym czujemy się spokojni, podczas gdy obok nas znajduje się zgłodniała rzesza ludzi, a Jezus powtarza nam bez przerwy: «Wy dajcie im jeść!» (Mk 6, 37)”. EG 49.

lu bowiem miejscach praktyki kościelnej można dostrzec owoce mniej lub bardziej uświadomionego rozdźwięku zachodzącego między wiarą a tzw. życiem rozumnym. Nie wolno zapominać, że wiara bez przesłanek rozumowych zamyka się w niebezpiecznym fideizmie lub fanatyzmie. Natomiast wyłączna koncentracja umysłu i ducha ludzkiego na rozumie skutkuje równie niebezpiecznym racjonalizmem, którego efektem jest ateizm, przeżywany w postawie nihilizmu, fatalizmu, hedonizmu czy konsumizmu. Zasada głębokiej współzależności formacji duchowej z intelektualną wyznacza charakter samemu wychowaniu: tylko wychowanie do prawdy staje się integralną formacją.

Oderwanie formacji duchowej od intelektualnej skutkuje w praktyce ostrym przeciwstawieniem życia aktywnego życiu duchowemu. Dochodzi zatem do sekularyzacji praktycznej, zwanej spontaniczną. Wyraża ona pewną bezwładność ludzkiej mentalności, która zbyt łatwo karmi się lansowanym, również przez uprawianą naukę i ustanawiane prawo, ostrym przeciwstawieniem teorii do praktyki. Pogłębiany następnie, zwłaszcza przez media, dysonans między teorią a praktyką, formułuje nowe paradygmaty indywidualnego i społecznego życia. Treścią tych paradygmatów jest akceptowalna sprzeczność: wierzący a niepraktykujący; publicznie ustabilizowany a prywatnie nieuporządkowany; etyczny, ale niemoralny; praworządny, lecz niesumienny; tolerancyjny, a jednak wojujący; demokratą, lecz całkowicie niedialogowy itd. Sekularyzacja praktyczna upraszcza zatem pojmowanie zjawisk czy rzeczy, odrywając je od szerszego kontekstu. Dlatego większe znaczenie w praktyce życia przypisuje się bliskim środkom niż dalekim celom, którym owe środki mają służyć. Redukcja kontekstu, czyli obdzieranie danej rzeczy z jej naturalnych wymiarów, prowadzi do fragmentaryzacji ludzkiej egzystencji, do bezdusznego formalizmu (także legalizmu) i pragmatyzmu, a w pierwszym rzędzie do zeświecczenia, ponieważ najpełniejszym kontekstem wszystkich ludzi i rzeczy stworzonych jest właśnie Stwórca.

A jednak wciąż niektórym ludziom się wydaje, że wiara w Boga i Kościół to anachronizm i ciemnota; że z natury jest i musi być sprzeczna z nowoczesnością; że odbiera wolność człowiekowi; że jest pierwszą przyczyną konfliktów i wojen; że nie wytrzymuje krytyki ze strony postępowej nauki; że umniejsza człowieka, cedując ludzkie pragnienia na wymyślonego jakiegoś Boga; że nie

pozwala żyć dostatnio i szczęśliwie; że odrywa od pracy na rzecz ludzkości i kultywuje marzycielską próżność; że nie rozumie miłości; że promuje obojętność wobec cierpienia i bólu; że w ogóle jest narkotykiem fanatyków, których świat nie może znieść.

I cóż można na te jałowe zarzuty odpowiedzieć? Jakież to porządek świata i życia można budować bez Boga, który zwłaszcza przez głos sumienia nie pozwala zła nazywać dobrem; który nawołuje do wyjścia z niewoli zasklepiającego egoizmu jednostkowego i partyjno-mafijnego; który uczy odpowiedzialności gwarantującej prawdziwy rozwój osobowy i społeczny; Boga, który nadgorliwie szuka najślabszego, zmarginalizowanego i nienarodzonego, i czyni go dzieckiem Bożym, mimo że inni nie chcą w nim widzieć dziecka człowieka; Tego Boga, który, będąc samą Miłością, zawiesił na zbawiającym Krzyżu grzeszność obciążającą człowieka, która wykluczała go z wieczności nieba.

To wszystko, powiedzmy wyraźnie, konkretyzuje model chrześcijańskiej kultury. Czyż chrześcijaństwo nie wprowadza istotnej przesłanki w prawidłowe i wyczerpujące rozumienie kultury? Treścią tej przesłanki jest pełnia człowieczeństwa, jaka kryje się w Osobie Chrystusa. Jeśli człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa²⁰, to tym samym i ludzka kultura pozbawiona jest właściwych narzędzi pozwalających ją przeniknąć w jej najgłębszych znaczeniach, jeżeli tylko oderwie się ją od bosko-ludzkiego wymiaru. Z praktycznego punktu widzenia można dodatkowo powiedzieć, że wszystko co w jakikolwiek sposób łączy się z Chrystusem jako Bogiem i Człowiekiem, to jest – wzywa, motywuje i prowadzi do doskonałości, a jest w zasięgu konkretnego, historycznego i społecznie uwarunkowanego człowieka, już jest wyrazem kultury, która w pełnym znaczeniu tego słowa, może być nazwana chrześcijańską. Oczywiście kultura człowieka żyjącego w społeczeństwie o tyle staje się „chrześcijańskim domem”, o ile zostaje przeniknięta Ewangelią Jezusa Chrystusa²¹.

²⁰ Zob. Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*. W: *Dzieła wszystkie. Nauczanie papieskie Jana Pawła II*. Red. E. Weron, A. Jarocho. T. II, 1. Poznań – Warszawa 1985, (13-14).

²¹ „Społeczna natura człowieka nie zmierza automatycznie ku wspólnocie osób, ku darowi z siebie. Z powodu pychy i egoizmu człowiek odkrywa w sobie załazki aspołeczności, indywidualistycznego zamknięcia i dominacji nad innymi. Każde społeczeństwo, godne tej nazwy, może uważać, że żyje w prawdzie,

Budowa takiej właśnie kultury jest w zamyśle Kościoła. Taka kultura tworzy też, co jest zrozumiałe, świetne warunki dla wiary, dla jej przyjęcia i rozwoju. I chodzi tu oczywiście o całokształt treści wiary, który jest aktualizowany pod kierownictwem Ducha Świętego przez kościelne struktury, które opracowują ewangelizacyjne strategie. Czyż nie chodzi o to, aby osobista troska o świętość *fides quae creditur* stała się *fides qua creditur*; aby przyjęty kerygmat zaowocował martyrią, przyjęta wiara stała się po prostu świadectwem. I tutaj możemy dostrzec, chociaż nie będziemy tego już rozważać spójność dwóch porządków, których zachowanie jest fundamentalne dla Kościoła, dla każdego wierzącego, i dla chrześcijańskiej kultury: porządku teologiczno-teoretycznego z porządkiem duszpastersko-praktycznym. A ponieważ u podstaw tych porządków leży wiara dobrze uzasadniona życiem w prawdzie, zatem wprost staje się ona apostolskim świadectwem.

Summary

First justification of an act of faith is the intellect which naturally seeks the truth. The human intellect finds it in God and states that participation in it leads to salvation. The apologetics deals with the scientific justification of the faith truths. It as a theology, but also as the religious study fulfils an aid function in view of the pastoral theology what is primarily expressed in the church pastoral and apostolic activities. Due to dynamism of the cultural and social changes and corresponding them the consciousness-motivating changes, an importance of apologetic explanation of what, how and why one believes is immensely increased.

Tłum. Jarosław Sempryk

gdy każdy jego członek dzięki swojej zdolności poznania dobra dąży do niego dla siebie i dla innych. Z umiłowania dobra własnego i innych ludzie łączą się w trwałe grupy i organizacje, których celem jest budowanie wspólnego dobra. Także różne społeczności powinny nawiązywać relacje solidarności, porozumienia i współpracy, służące człowiekowi i dobru wspólnemu” PAPIESKA RADA IUSTITIA ET PAX. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005, (150).

Streszczenie

Pierwszym uzasadnieniem aktu wiary jest rozum, który naturalnie szuka prawdy. Rozum ludzki odnajduje ją w Bogu i stwierdza, że uczestniczenie w niej prowadzi do zbawienia. Naukowym uzasadnianiem prawd wiary zajmuje się apologetyka. Ona jako teologia, ale i nauka religiologiczna spełnia wobec teologii pastoralnej funkcję pomocową, co przede wszystkim wyraża się w kościelnym działaniu duszpasterskim i apostołskim. Z powodu dynamizmu zmian kulturowo-społecznych i odpowiadającym im zmianom świadomościowo-motywacyjnym, znaczenie apologetycznego dookreślenia tego, w co, jak i dlaczego się wierzy, niepomrotnie wzrasta.