

KS. PIOTR TOMASIK

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

UNIWERSYTETU KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

APOLOGIA WIARY JAKO ZADANIE NAUCZANIA RELIGII

Wiele lat temu Joseph Ratzinger, jeszcze nie papież, nie kardynał ani nawet biskup, pisał, że „ktoś, kto usiłuje mówić o wierze chrześcijańskiej do ludzi żyjących w dzisiejszym świecie, odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co jest im obce i co ich dziwi”¹. Była to diagnoza trafna dla ówczesnego świata zachodniego. Jest ona trafna i dziś. Może jeszcze w niektórych regionach naszej Ojczyzny wiara zachowała się w licznych rodzinach, ale to, czym karmione są dzieci i młodzież w mediach, to, co szykują im autorzy reform szkolnych, powoduje, że grupa ludzi, dla których wiara oraz pojęcia i postawy z nią związane będą czymś obcym, stale będzie się poszerzać. Widzimy, że i w naszym kraju wiara jest zagrożona, jakby w odwrocie, stanowi cel ataku. Pytanie Pana: „Czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8) jest dzisiaj szczególnie aktualne. A ponieważ jesteśmy wezwani, by zaradzić dramatowi niewiary, by zaspokajać – z Bożą pomocą – głód słowa Bożego (Am 8, 11), dlatego musimy postawić pytanie o apologię wiary.

Określenie to, zwłaszcza w katechezie XIX- i XX-wiecznej, ma nie najlepsze konotacje, bowiem katecheza apologetyczna oznaczała działanie stanowiące reakcję na atak na chrześcijaństwo. Katecheza apologetyczna odpowiadała na zarzuty, jakie formułowano w odniesieniu do wiary w Boga, ale w ten sposób redukowałą swoją tematykę: to, co nie było atakowane, nie było pogłębiane ani wyjaśniane. Błąd katechezy apologetycznej polegał zatem na tym, że łatwo ulegano pokusie redukcji treści do kwestionowanych w danym momencie, a w istocie jej tematyka była wyznaczana przez tych, którzy atakowali wiarę. I choć w tamtych czasach wielu ludzi żarliwie i z prawdziwą nadzieją oraz radością wyznawało wiarę w Jezusa

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1996, s. 31.

Chrystusa, znajdowało to zbyt mały oddźwięk w przekazie katechetycznym, ukierunkowanym na obronę przed atakami z zewnątrz. Nastawienie to zostało zmienione po II Soborze Watykańskim, który – jak stwierdził bł. Jan Paweł II – „nie miał potępiać błędów epoki, ale w sposób jasny ukazać moc i piękno nauki wiary”². W takim ujęciu powrót do określenia *apologia wiary* to nawiązanie do Ojców Kościoła, twórców pierwszych apologii, a także do pewnych koncepcji biblijnych, ale też podejmowanie działania w duchu Soboru, który potwierdził dokonania oddolnych ruchów w Kościele, mających na celu ponowne odkrycie Biblii, liturgii i Ojców. Tak ujmowana apologia wiary oznacza coś więcej aniżeli jedynie obronę wiary.

Na początku niniejszego opracowania podam kilka obszernych uwag terminologicznych, by precyzyjnie określić, o czym jest mowa. Następnie wskażę na konteksty apologii wiary, co jest istotne dla jej stosowania w ramach nauczania religii, ale także dla samych nauczających, skoro mają być wobec uczniów świadkami wiary. Wreszcie postaram się ukazać dwa oblicza apologii.

Wyjaśnienie podstawowych pojęć

Pierwszym z terminów, jaki należy zdefiniować, jest **wiara**. W tym miejscu można by podać wiele definicji, wskazując również, jakie cechy ona posiada oraz jakie skutki wywołuje. Dla potrzeb niniejszego opracowania wystarczą podstawowe określenia, których używa się w *Katechizmie Kościoła katolickiego* oraz w zasadniczych dokumentach katechetycznych Kościoła. W *Katechizmie* czytamy, że „wiara jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”³. W określeniu tym zwraca się uwagę na dwa aspekty wiary: „uwierzyć objawiającemu się Bogu” (*fides qua*) oraz „uwierzyć w to, co Bóg objawia”

² Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska „Fidei depositum”*, w: KKK.

³ KKK 150. Por. także KompKKK 27.

(fides quae)⁴. Te dwa aspekty można jeszcze inaczej określić: „Wiara ma podwójne odniesienie: do osoby i do prawdy; akt wiary odnosi się do prawdy przez zaufanie osobie, która o niej świadczy⁵. Można powiedzieć, że przyjąć dar Jezusa, który nie jest niczym innym, jak przyjęciem samego Jezusa, to znaczy wierzyć. Wierzyć to zdać się na historię Jezusa, albo lepiej, na Jezusa, który wypełnia tę historię swoim bezwarunkowym oddaniem”⁶. Widać zatem, że oba aspekty wiary, *fides qua* i *fides quae*, nie są rozłączne: dla jasności rozumienia rozdzielamy je myślowo, niemniej jednak są one realnie nierozdzielne. Nie sposób jest przyjąć prawdy wiary, tak przecież niełatwe, gdy się nie zaufa Bogu. Niemożliwe jest również zaufanie Bogu, gdyby się nie przyjęło tego wszystkiego – tak, wszystkiego – co On objawia dla naszego zbawienia.

Istotne jest także podkreślenie, że wiara jest, z jednej strony, działaniem człowieka, lecz, z drugiej, u jej początków zawsze leży inicjatywa Boga. Dokonuje się przez działanie łaski Bożej, które ma charakter konieczny⁷. Ponieważ jednak w wiarę angażuje się ludzka świadomość, dlatego istnieje potrzeba, by nad prawdami wiary rozmyślać, starać się je zrozumieć. Wiara jest bowiem rozumna. To, co dzieje się na lekcjach religii, zwłaszcza gdy przekazuje się prawdy wiary i moralności, jest przejawem rozumności wiary. Ponieważ gwarantem prawd wiary jest Bóg, dlatego też wiara, jako oparta na autorytecie Boga, który ani się nie myli, ani nie wprowadza człowieka w błąd, jest pewna. Pewność ta nie jest zachwiana przez fakt, że niektórych prawd wiary człowiek do końca nie jest w stanie pojąć. Istotne jest także rozumienie, po co Bóg objawił się ludziom. Podstawowym motywem

⁴ DOK 92. Ciekawej analizy zakresów obu tych ujęć wiary dokonuje na postawie Hbr 11 A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze. Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999, s. 38nn.

⁵ KKK 177.

⁶ F. Arduzzo, *Motywy wiary chrześcijańskiej*, w: *Wierzę*, red. S. Czerwik, J. Salij, Kielce 2012, s. 475.

⁷ KKK 153n. O konkretnych aktach nauczania Magisterium Kościoła na ten temat zob. A. Zuberbier, *Wiara*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 630nn. Jacek Salij tak ujmuję tę kwestię: „Moja wiara w Boga jest możliwa dlatego, że Bóg pierwszy uwierzył we mnie, mimo że tak często jestem w stosunku do Niego wielkim niewdzięcznikiem. Ten właśnie sens zawiera w sobie tradycyjna formuła, że wiara w Boga jest darem łaski. Mianowicie łaską jest to, że mogę w Bogu szukać ratunku i że odnajdę w Nim kochającego Ojca. Łaską jest to, że mogę Mu zawierzyć siebie samego i ocalić swoją duszę, choćbym nawet znalazł się w sytuacji przekraczającej moją ludzką wytrzymałość” [*Ojciec, Stwórca nieba i ziemi*, w: *Wierzę*, red. S. Czerwik, J. Salij, dz. cyt., s. 12]. Fakt, iż wiara jest działaniem Boga, powoduje, że – jak to ujął Romano Guardini – „istota wiary jest przedmiotem wiary, zaś jej zagrożenia, jej kryzysy itp. mogą być oceniane wyłącznie na podstawie samej wiary” [R. Guardini, *Pismo Święte i nauka wiary*, Kielce 2002, s. 34].

samoobjawienia się Boga nie jest zaspokojenie ciekawości ludzi, ale ich zbawienie. Pełnia objawienia jest w Jezusie Chrystusie⁸, który – jak wyznajemy w *Credo* – „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”. Dlatego powiada się, że wiara jest zbawcza. Więcej, jest ona do zbawienia konieczna⁹. Należy wreszcie zwrócić uwagę na fakt, że wiara ma charakter dynamiczny: człowiek niewierzący może się nawrócić, wiara wierzącego może ulec osłabieniu lub wręcz można ją utracić¹⁰.

Nie można wreszcie zapomnieć, że wiara chrześcijańska jest wiarą wspólnoty, wiarą kościelną. Papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* stwierdza, że „wiara z konieczności jest wiarą kościelną, wyznawana jest z wnętrza Ciała Chrystusa jako konkretna komunია wierzących”¹¹. Zatem przejście od *wierzę* do *wierzymy* ma charakter konieczny. Do tego problemu powrócę później.

Drugi termin, występujący w temacie niniejszego opracowania, to **apologia**; pochodzi od greckiego czasownika *apologesthai*, co znaczy *bronić się*¹². Stąd logiczne, że apologia oznacza obronę. Jednakże rzeczownik *apologia* nieco rozszerza to rozumienie i wskazuje, że owa obrona wiary nie musi wiązać się jedynie z działaniem obronnym, ale oznacza też uzasadnienie i usprawiedliwienie¹³. Taki charakter miała apologia wzorcza dla każdej apologii wiary chrześcijańskiej, mianowicie apologia własna Jezusa¹⁴. Obrona wiary uzależniona była od sytuacji zewnętrznej, od tego, przed kim trzeba było się bronić. Apologeci chrześcijańscy bronili wiary przed ówczesnym judaizmem i światem pogańskim, w czasach nowożytnych obrona ta była podejmowana przed nieortodoksyjnymi systemami

⁸ LF 15 tak to ujmuje, w powiązaniu z aktem wiary: „W Jezusie Bóg nie kieruje do nas dodatkowego słowa, ale swoje odwieczne Słowo. (...) Wiara chrześcijańska jest wiarą w Miłość pełną, w jej skuteczną moc, w jej zdolność przemieniania świata i wyjaśniania czasu: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1J 4, 16).

⁹ KKK 161. LF 19 tak ujmuje tę kwestię: „W centrum (...) logiki wiary jest Chrystus. Wiara w Chrystusa zbawia nas, ponieważ to w Nim życie otwiera się radykalnie na uprzedzającą nas Miłość i przemienia nas od wewnątrz, działa w nas i z nami”.

¹⁰ KKK 162.

¹¹ LF 22.

¹² R. Paciorewski, *Apologetyka I*, EK t. 1, kol. 777.

¹³ T. Kłak, *Apologia religii*, EK t. 1, kol. 786.

¹⁴ H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, t. 1, Warszawa 2010, s. 17.

filozoficznymi¹⁵, dziś konieczne jest bronienie fundamentów wiary przed nihilizmem, postmodernizmem i dyktaturą relatywizmu; bronienie, ale jednocześnie uzasadnianie i usprawiedliwienie przed światem, lecz najpierw we własnym sumieniu. W istocie chodziło zawsze i wciąż chodzi o zachowanie nowotestamentalnej normy, by chrześcijanie byli *zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od nich uzasadnienia tej nadziei, która w nich jest* (1P 3, 15).

Rozważania o rozumieniu, czym jest apologia wiary, uzupełnić należy jeszcze jedną uwagą, odnoszącą się do początków głoszenia Ewangelii. Chodzi mianowicie o różnicę między apologią i pouczeniem, zawartym bądź w kerygmacie, bądź w *didaché*¹⁶. Dla zwiastowania Dobrej Nowiny pouczenie jest bez wątpienia konieczne, zaś przepowiadanie kerygmatu – nieodzowne, jednak działania te są jakoś zależne od apologii, ujmowanej nie tylko jako wynik procesu usprawiedliwienia wiary, ale przede wszystkim jako sam proces przyświadczenia jej prawdzie.

Trzeci termin, występujący w tytule niniejszego opracowania, mogący budzić pewne wątpliwości, a przez to domagający się doprecyzowania, to **szkolna lekcja religii**. Chodzi tu o koncepcję, jaka została zapisana w polskich dokumentach katechetycznych, *Dyrektorium* z roku 2001 oraz *Podstawie programowej katechezy* z roku 2010. Koncepcję tę wypracowała praktyka nauczania religii w szkole, uwzględniająca uwarunkowania społeczne, prawne, a także potrzeby Kościoła. Polska lekcja religii nie może być utożsamiana z religioznawstwem czy nauczaniem kulturowym, ale też nie jest ściśle rozumianą katechezą. Pierwsza część tego stwierdzenia jest zrozumiała, bowiem lekcja religii ma charakter konfesyjny, a za jej treść bierze odpowiedzialność strona kościelna. Pojawia się zatem pytanie, czy strona kościelna nie jest w stanie ustalić, że lekcja religii jest katechezą. Próby takiego ujęcia były podejmowane,

¹⁵ W. Łydka, *Apologia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, dz. cyt., s. 38.

¹⁶ Na temat wzajemnych powiązań obu tych sposobów pouczenia oraz aktualności kerygmatu piszę w artykule pt. *Owoce orientacji katechetycznej we współczesnej katechezie polskiej*, w: *Kerygma – Biblia – katecheza*, red. R. Czekalski, Warszawa 2012 („Studia Katechetyczne”, t. 8), s. 47nn.

dość ząarta dyskusja toczyła się w środowisku katechetyków polskich przed rokiem 2001¹⁷, niemniej jednak takie ujęcie jest niemożliwe do realizacji z uwagi na względy merytoryczne, jak i z uwagi na całkiem różny zapis w dokumentach katechetycznych Kościoła. Lekcja religii w szkole publicznej wpisuje się w kontekst ustroju szkolnego, zatem w lekcjach religii mogą brać udział osoby wierzące, poszukujące, *letnie* i niewierzące. Katecheza jest natomiast adresowana do wierzących. Jest też działaniem kościelnym, autonomicznym wobec innych podmiotów, zaś lekcja religii jest lekcją szkolną: szkoła tę lekcję organizuje, a nie tylko udostępnia na nią salę. Przeciwno marginalizowaniu lekcji religii w systemie szkolnym, choćby w postaci skreślenia jej z planu ramowego czy uniemożliwienia młodzieży zdawania jej na maturze, Konferencja Episkopatu Polski wielokrotnie protestowała. Katecheza z kolei w sposób konieczny wypełnia funkcje wychowania, nauczania i wtajemniczenia. Czy w odniesieniu do tych kategorii osób uczestniczących w lekcjach religii wszystkie te trzy funkcje da się w pełni zrealizować? Wydaje się, że nie. Owszem, funkcja nauczania nadaje się do pełnej realizacji, funkcja wychowania, jeśli nie w pełnym, to w znacznym zakresie, natomiast funkcji wtajemniczenia nie da się zrealizować w odniesieniu do osób, które nie są wierzące.

Uznanie zatem szkolnej lekcji religii za pełną katechezę jest merytorycznie niemożliwe. Z tego też powodu jest niezgodne z zapisami obu dyrektorów katechetycznych.

¹⁷ Por. zwłaszcza R. Chałupniak, *Aktualna sytuacja katechezy we Włoszech*, „Katecheta” 1999, nr 12, s. 61nn; R. Chałupniak, „Katecheza” czy „nauczanie religii”? *W obronie szkolnej katechezy*, „Katecheta” 2000, nr 5, s. 7nn; R. Chałupniak, *Za katechezą szkolną*, „Katecheta” 2000, nr 9, s. 68nn; J. Kraszewski, *Katecheza w rodzinie, szkole i parafii*, „Horyzonty Wiary” 2000, nr 3, s. 19nn; P. Tomasik, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 142nn; P. Tomasik, *Lekcja religii katolickiej: wybór między dwiema skrajnościami*, „Katecheta” 1999, nr 7-8, s. 92nn; P. Tomasik, *Katechetyczny charakter lekcji religii*, „Katecheta” 2000, nr 7-8, s. 100nn; P. Tomasik, *Czy nauka religii docenia podmiotowość polskiej szkoły?*, „Katecheta” 2000, nr 11, s. 65n. Dyskusję tę starały się podsumować wypowiedzi Romana Murawskiego, Romualda Niparki oraz Andrzeja Potockiego [R. Murawski, *Katecheza w perspektywie trzeciego tysiąclecia. Rozmowa E. Sakowicza*, „Homo Dei” 2000, nr 1, s. 155nn; R. Niparko, *Potręba nowego modelu katechezy*, „Katecheta” 2000, nr 9, s. 5nn; A. Potocki, *Katecheza między „niebem” a „ziemią” – między parafią a szkołą*, „Katecheta” 2001, nr 2, s. 13nn]. Wagę tej dyskusji docenili i wnioski z niej płynące wyciągnęli, już po opublikowaniu polskiego *Dyrektorium katechetycznego*, Roman Murawski i Kazimierz Nycz [R. Murawski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce, w: Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 72nn; K. Nycz, *Kościół w szkole czy szkoła w Kościele?*, „Pastores” 2002, nr 3, s. 16nn; K. Nycz, *Filozofia odnowy programowej katechezy Kościoła w Polsce realizowana w latach 1999-2002*, w: *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003, s. 10nn].

W *Dyrektorium ogólnym* zwraca się uwagę, że relacja między nauczaniem religii i katechezy jest relacją „różnicowania i komplementarności”¹⁸. Z kolei w *Dyrektorium* polskim mowa jest o dwóch podmiotach nauczania religii: Kościele i szkole. Każdy z nich ma swój własny zakres kompetencji i odpowiedzialności¹⁹. Takie ujęcie nie oznacza jednak rozdzielenia działań związanych z nauczaniem religii i katechezą. Lekcja religii służy katechezie, stanowi – tak można powiedzieć – *segment* katechezy, która potrzebuje dla realizacji wszystkich swych funkcji innych środowisk typowo katechetycznych: parafii, rodziny katolickiej, także ruchów i stowarzyszeń kościelnych²⁰. Nade wszystko jednak szkolna lekcja religii spełnia funkcję ewangelizacyjną²¹. To mocno i bez kompleksów należy podkreślić: katolicy katecheci są obecni szkole dla ewangelizacji. Wszelkie natomiast zastrzeżenia odnośnie do tzw. *katechezy szkolnej* wynikają ze zrozumienia potrzeby uznania parafii za środowisko katechetyczne: by nie stało się tak, że szkoła będzie pojmowana jako miejsce, gdzie odbywa się cała katecheza, więc w parafii wystarczy już tylko sprawować sakramenty. Taka iluzja jest niebezpieczna i prowadzi wprost do dechrystianizacji.

Jednakże uznanie szkoły za jeden z dwóch podmiotów lekcji religii niesie za sobą pewne skutki praktyczne, o których ze względu na temat niniejszego opracowania należy wspomnieć. Pierwszy, jak najbardziej pozytywny, to ten, że lekcja religii nie sytuuje się obok innych przedmiotów szkolnych „jako coś dodatkowego, ale jako element koniecznego dialogu interdyscyplinarnego”²². Oznacza to wypełnienie, przynajmniej w pewnym zakresie, postulatu, by wiara stawała się kulturą²³. Drugi skutek wiąże się z koniecznością formułowania dokumentów programowych Kościoła w języku zrozumiałym dla systemu szkolnego. To właśnie stało się jednym z powodów nowelizacji *Podstawy programowej katechezy* oraz programów nauczania religii w roku 2010. Państwowe dokumenty

¹⁸ DOK 73.

¹⁹ PDK 82.

²⁰ PDK 105nn.

²¹ PDK 84. Por. też CT 69.

²² DOK 73.

²³ PDK 69nn. Na temat związku wiary i kultury zob. też: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 54nn.

programowe, w wyniku reformy z roku 2008, przyjęły język efektów kształcenia, ułatwiający standaryzację wymagań. Ten język pojawił się w kościelnych dokumentach katechetycznych. Oczywiście, w *Podstawie programowej katechezy* nie ma żadnych ingerencji pozakościelnych, stosowanie języka efektów w przekazie katechetycznym da się obronić, ale powoduje on pewną trudność, odnoszącą się do tematu niniejszego opracowania, do czego jeszcze powrócę na zakończenie.

Konteksty apologii

Konteksty apologii wiary wskazują na to, do kogo jest ona adresowana. Wydaje się, że bardzo zasadniczym kontekstem jest apologia tworzona **na nasz własny użytek**. Zresztą przywołana już formuła z 1P 3,15 wskazuje na pierwotność „nadziei, która w nas jest”. Tak rozumiana apologia jest w pewnym sensie składnikiem aktu wiary. Nie chodzi w niej tylko o uzasadnienie rozumowe, ale o przyłgnięcie do Chrystusa, o zgodę i aktywne działanie, by Duch Chrystusa ogarnął nas całych. Przecież „*wiara nie jest suchym przyjęciem formuł katechizmowych, lecz osobistym spotkaniem z Bogiem. (...) Wiara jest poznaniem i uznaniem*”²⁴. Owo poznanie i uznanie prowadzi do posłuszeństwa wierze²⁵, które stanowi zarówno istotny imperatyw wynikający z wiary, jak i siłę napędzającą i motywującą świadectwa, a wreszcie zasadniczy czynnik tworzenia apologii. Warto przy okazji nadmienić, że posłuszeństwo w Piśmie św. jest mocno powiązane z nawróceniem, nie znającym granic w swoim radykalizmie²⁶. Tylko człowiek wierzący, czyli nawrócony, jest w stanie być wiarygodnym świadkiem prawdy, którą wiara objawia. Ale ponieważ człowiek jest istotą rozumną i wolną, stąd będzie dążył do osadzenia tego, co czyni, na fundamencie prawdy.

Przyjęta wiara, jako dar, domaga się głoszenia w miłości **innym**. Nakaz misyjny nie jest wezwaniem uwarunkowanym. Dotyczy każdego wierzącego. Bardzo lapidarnie ujął tę kwestię papież Franciszek we Mszy św. kończącej Światowe Dni Młodzieży w Rio de

²⁴ F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, Paris 1981 („Znaki Czasu”, t. 39), s. 83.

²⁵ Szerzej na temat posłuszeństwa wierze zob. A. Zuberbier, *Wiara*, art. cyt., s. 629n.

²⁶ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, s. 76.

Janeiro: „Wiara jest płomieniem, który staje się tym żywszy, im bardziej się ją dzieli, przekazuje, aby wszyscy mogli poznać, umiłować i wyznawać Jezusa Chrystusa, który jest Panem życia i historii. Jednakże uwaga! Jezus nie powiedział: jeśli chcecie, jeśli macie czas, ale: „Idźcie (...) i nauczajcie wszystkie narody”. Dzielenie się doświadczeniem wiary, dawanie świadectwa wiary, głoszenie Ewangelii jest poleceniem, które Pan daje całemu Kościołowi, także tobie. Jest to nakaz, który jednak nie wynika z woli panowania czy władzy, ale z siły miłości, z faktu, że Jezus pierwszy przyszedł do nas i dał nam nie trochę siebie, lecz całego siebie, dał swoje życie, aby nas zbawić”²⁷.

Temat niniejszego opracowania wskazuje też na szczególnych adresatów głoszenia: **uczestników szkolnych lekcji religii**. Apologia wiary wobec nich jest dawaniem świadectwa o własnej wierze, pomocą tym, którzy wierzą, by umiejętnie wykonywali obowiązki apostołstwa świeckich, szansą na rozwiązanie dylematów ludzi poszukujących, wreszcie zachętą wobec tych, którzy są *letni* i niewierzący, by uwierzyli. W ten sposób winny być konstruowane podręczniki do nauczania religii: wypełnianie poszczególnych zadań katechezy nie może przyjmować na siebie obowiązku ponad miarę; zadania te w pełni realizuje lekcja religii, duszpasterstwo katechetyczne w parafii i katecheza rodzinna²⁸. Jednakże oddziaływanie na uczniów dokonuje się w ścisłym kontekście szkolnym. Stwarza to możliwości dla ewangelizacji, o czym była już mowa, ale też powoduje pewne ograniczenia. Istotne jest, by pamiętać, że przekaz wiary, jaki dokonuje się w trakcie lekcji religii, nie może mieć charakteru propagandowego, ma być głosem *zdrowej nauki* (Tt 1, 9), jak to określa Apostoł, jednocześnie nauczycielowi winna towarzyszyć świadomość, że ten przekaz szkolny jest częściowy, odsyła do spotkania, które dokona się zarówno w sercu człowieka, jak i we wspólnocie. Poniekąd ta sytuacja przypomina – chcielibyśmy, by tak właśnie było – scenę z Jeziora Genezaret, gdy uczniowie Jana Chrzciciela podeszli do Jezusa i spytali: *Nauczycielu, gdzie mieszkasz?* (J 1, 38) Tu znowu wraca problem wartości własnego

²⁷ Papież Franciszek, *Homilia wygłoszona na plaży Copacabana podczas Mszy św. kończącej 28. Światowe Dni Młodzieży* (28 VII 2013), 1; w: „Nasz Dziennik” 2013, nr 177, s. 9.

²⁸ Kwestie tę rozwija PDK 24nn.

świadczenia katechety, będącego dojrzałym owocem apologii tworzonej na własny użytek: chodzi o to, by katecheta, odpowiadając, jak Jezus: *Chodźcie, a zobaczycie* (J 1, 39), ukazał im nie tyle twierdzą własnych mniemań czy kapliczkę własnej pobożności, ale by pokazał, że istotnie jego mieszkaniem jest Kościół, wspólnota wierzących, Ciało Chrystusa, Lud Boży, czyli Lud zgromadzony przez Boga.

Wreszcie kontekstem apologii jest **świat**, ten, w którym żyjemy, który podlega szybkim przemianom. Pismo Święte wzywa uczniów Jezusa do krytycznej postawy wobec świata, ale jednocześnie do przyjęcia, że świat jest stworzony przez Boga z miłości. Dzisiejszy świat jest mocno naznaczony fobią antychrześcijaństwa. Tak dzieje się nie tylko w krajach, gdzie chrześcijaństwo styka się z agresywnymi odłamami innych religii, ale też na Zachodzie, gdzie postępuje bardzo szybko i sprawnie *marsz przez instytucje* nowych pokoleń ateistów, dążących do wykluczenia chrześcijan. Chodzi tu o zamachy na symbole chrześcijańskie, o ograniczanie wolności wyznania i słowa, dążenie do instytucjonalnego gwałtu na sumieniu chrześcijan, by Kościoły zmusić do udzielania ślubów dewiantom. Pojawiają się coraz bardziej zdecydowane próby modyfikowania nauczania wspólnot wyznaniowych przez narzucanie im kanonów politycznej poprawności. Trzeba jasno powiedzieć, że perspektywa nowych prześladowań, czasu świadectwa dawanego przez męczeństwo, nie jest obecnie jakąś fantastyczną wizją. Stopień agresji antychrześcijańskiej widzieliśmy w roku 2010 pod krzyżem na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, z tą agresją spotkali się też mieszkańcy Przemyśla. Wobec tej sytuacji, która jest obecnie, i tej, która nam grozi, potrzeba obrony, ale nie agresji, bo przecież ludzie *po drugiej stronie barykady* są też odkupieni przez naszego Pana. Problemu tego nie należy lekceważyć, bowiem wiąże się on ze zjawiskiem określanym przez Josepha Ratzingera jako „nowy integralizm, który tylko pozornie staje w obronie pozycji ściśle katolickich, w rzeczywistości bowiem gruntownie je rozkłada”. Postawę tę charakteryzuje „pasja podejrzliwości, (...)”

kurczowe trzymanie się litery”. W ten sposób „pod pretekstem katolicyzmu neguje się jego istotną zasadę” czyli powszechność²⁹.

Lecz poza agresją trzeba unikać jeszcze dwóch postaw. Pierwsza to lęk przed światem, rezygnacja z obrony, a co za tym idzie, z głoszenia Pana i wyznawania wiary poza murami świątyni. To, że katolicy jasno i czytelnie powołują się na Ewangelię, nie jest ideologizacją Dobrej Nowiny. Niestety, ten zarzut ideologizacji będą nam stawiać nasi tchórzliwi współwyznawcy, szukający konsensusu, *zgnilego* kompromisu w sprawach fundamentalnych, w których – jak to profetycznie zdefiniował papież Benedykt XVI – chrześcijanin nie może iść na kompromis, jak obrona życia, obrona rodziny i prawo do wychowania młodych pokoleń³⁰. Głoszenie Dobrej Nowiny to nie ideologia, lecz nakaz, bezwarunkowy, prosty, domagający się, byśmy *wyszli na ulice*, jak zachęca papież Franciszek. Nie lękajmy się, to nasz Pan *zwyciężył świat* (J 16, 33), tylko On.

Drugą postawą, przed którą chrześcijanie winni się strzec, jest postawa konformizmu, dostosowania się do świata za wszelką cenę. Różni się ona od poprzedniej tym, że nie chowa się ze swoim wyznaniem za mury kościelne, lecz idzie do świata, ale z chrześcijaństwem uładowym, prowadzi dialog, ale na warunkach postmodernistycznego świata, dla którego największą herezją jest istnienie prawdy absolutnej. Taka postawa jest aktywnie antywangelizacyjna, bowiem w tym ujęciu krzyż nie jest znakiem sprzeciwu (por. Łk 2, 34). Ten problem, podobnie jak postmodernizm, ma źródła marksistowskie. Wspominając to, co działo się w niektórych krajach Zachodu w roku 1968, Joseph Ratzinger zauważył, że „praktykowane ze zdumiewającą żarliwością przechodzenie na pozycje anarchistycznego, utopijnego marksizmu nie tylko szło w parze z religijnym patosem, ale także i przede wszystkim było popierane przez duszpasterzy akademickich, (...) którzy w tej sytuacji

²⁹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 505.

³⁰ Zob. SC 83. Zasady te papież Benedykt XVI sformułował w przemówieniu do przedstawicieli Europejskiej Partii Ludowej 30 III 2006 roku, określając je mianem „zasad, co do których żadne negocjacje nie są możliwe. Są to: troska o życie we wszystkich jego stadiach, od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci; uznanie i promocja naturalnego modelu rodziny jako związku między mężczyzną i kobietą, opartego na małżeństwie, jak również jego obrona przed tendencjami do zrównywania w prawach z innymi związkami, które przyczyniają się do jej destabilizacji; wreszcie ochrona prawa rodziców do wychowania własnych dzieci” [cyt. za: R. de Mattei, *Dyktatura relatywizmu*, Warszawa 2009, s. 23n].

upatrywali początek realizacji nadziei chrześcijańskich. (...) Na barykadach znaleźli się dominikanie i jezuici; interkomunia praktykowana na mszy ekumenicznej odprawianej na barykadach była przez długi czas uważana za swoistą historiozbawczą instancję, za wydarzenie objawienia inaugurujące epokę chrześcijaństwa”³¹.

Dziś wiele mówi się o dialogu z niewierzącymi, posługując się metaforą *dziędzińca pogan*, czyli miejsca, które Pan oczyścił, by ludzie nie znający Boga żywego mogli się do Niego zbliżyć. Dziędziniec ten był dla Izraela metaforą głoszenia misyjnego, które kładło nacisk nie tyle na przekonywanie, co na świadectwo właściwej relacji z Bogiem. Metafora ta jest symbolem konfrontacji między chrześcijanami a „tymi, którym obca jest religia, lecz chcą zbliżyć się do Boga, przynajmniej jako Nieznanego”³². Można pytać, czy zgoda na przyjęcie logiki postmodernistycznego świata, świadcząca o osłabieniu wiary, nie przenosi terenu spotkania z niewierzącymi z dziędzińca pogan Świątyni jerozolimskiej na dziędziniec pałacu Kajfasza, miejsce trzykrotnego zaparcia się Piotra?

Obie postawy, tchórzliwego zamknięcia się za murami świątyni i konformistycznego rozmywania prawdy wiary, łączą się zwykle w Polsce z przekonaniem o nieodzowności procesów dziejowych. Takie fatalistyczne mniemanie wielu ludziom zaszczepił marksizm. I z owym fatalizmem należy najpierw stoczyć walkę, skoro to Bóg jest zwycięzcą. Chrześcijanin nie powinien bać się świata, lecz aktywnie włączyć się, na ile może, tam, gdzie żyje i pracuje, w przemianę świata i budowanie Królestwa Bożego. Należy jednak mieć na uwadze dwa wzajemnie uzupełniające się stwierdzenia Jezusa Chrystusa na temat Królestwa Bożego, które w Nim przyszło. Pierwsze to słowa, jakie Jezus wypowiedział do Piłata w trakcie procesu: „Królestwo Moje nie jest z tego świata” (J 18, 36). Drugie to słowa skierowane do uczniów: „Królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21). Oba te stwierdzenia wyrażają tajemnicę Królestwa Bożego, ale jednocześnie mówią o świecie, do którego są posłani chrześcijanie, by

³¹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 519.

³² Synod Biskupów 2011, *Lineamenta*, 19, przyp. 77. Na ten temat zob. także Papież Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 22nn oraz Synod Biskupów 2011, *Lineamenta*, 5.

dzielić się swoją wiarą: świat to nie jest Królestwo Boże i nigdy nim nie będzie, ale świat to droga do Królestwa Bożego. To stąd bierze się chrześcijańska zgoda na świat: zgoda nie na fatalizm, lecz zgoda na wysiłek apologii wiary, dzielenia się tym największym skarbem, jaki posiadamy.

Apologia wiary jako obrona

Świat bywa przeciwnikiem wiary, a niekiedy nawet przejawia wobec niej agresję. W tej sytuacji nie należy ulegać, o czym mowa była powyżej. Nie należy też uciekać przed rzeczywistością w iluzję idealistycznej wiary, że wszyscy są dobrzy, chcą dobrze, że bez trudu i bez problemów przyjdzie światowe braterstwo. Trzeba te miejsca ataku na wiarę rozpoznawać i obmyślać linię obrony. Należy to czynić nie tylko ze względu na naszą osobistą wiarę, na wymóg wolności jej wyznania, ale też – co ma istotne znaczenie dla tematu niniejszego opracowania – ze względu na konieczność obrony prawa młodych ludzi do poznania, wyznania i pogłębienia ich wiary.

Chciałbym zwrócić uwagę i bardzo skrótowo zarysować kilka spośród pól, na których we współczesnym świecie toczy się walka między wiarą a jej przeciwieństwem. Pierwsze z tych pól jest zakreślone przez postmodernistyczny charakter współczesnej kultury popularnej, uchylającej pytanie o prawdę i sens, wytwarzającej klimat *luzu*, nieustannej zabawy, groteski, nieodpowiedzialności. W takiej atmosferze przebywają także uczniowie uczęszczający na lekcje religii. Tak to formułują media, przemysł niskiej rozrywki. Kwestia ta domagałaby się szerszego opisu, sięgającego do filozoficznych i socjologicznych podstaw tej sytuacji³³, w tym miejscu wystarczy jednak stwierdzić, że tak jest, i zwrócić uwagę na fakt, że w związku tym konieczne jest **chronienie *sacrum* i powagi wiary**. Tylko wiara przeżyta poważnie, co

³³ Szerzej na ten temat zob. A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1-2, s. 79nn; A. Grzegorzczak, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 1996, nr 1-2, s. 150nn; T. Sierotowicz, *Człowiek postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 1996, nr 3, s. 281nn; E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997; S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, red. R. Czekalski, Płock 2001, s. 33nn; P. Tomasik, *Przemiany współczesnej kultury jako wyzwanie dla wychowania religijnego w szkole*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne” 2011, t. 3, s. 107nn.

nie znaczy, że bez radości, może wskazać na zobowiązania i doprowadzić do spotkania z Bogiem i adoracji Boga, który jest Panem. To pole obrony wiary trzeba uznać za zasadnicze, bo dotyczy ono sposobu postrzegania świata i myślenia o problemach życia. W tym miejscu można popełnić błąd, polegający na powiedzeniu, że taka młodzież jest, tak ją wychowują media, to się im podoba, to akceptuje wielu rodziców. Zatem nic nie da się zrobić, można co najwyżej się dostosować. Ale spytajmy: Dostosować do czego? Do wygłupu i groteski w sprawie śmiertelnie poważnej, jaką jest wiara? Czyli, co mamy robić? Uczyć modlitw, które dla tych ludzi nic nie znaczą, nie pociągają przede wszystkim za sobą żadnej powinności, nie wywołują posłuszeństwa wiary? Zapraszać na nabożeństwo, które nie jest liturgią, a happeningiem, bo wszystko musi bawić, bo radość to bezmyślna rozrywka? Czym w takim ujęciu jest wiara? Jeszcze jedną opcją, prawdę powiedziawszy nie do przyjęcia, skoro świat jest taki zabawny i tęczy. Otóż, jeśli mówimy o wierze katolickiej, to nie da się przyjąć takiej opcji. Trzeba podjąć wysiłek *pójścia pod prąd* i przebudowania myślenia młodych ludzi o sprawach fundamentalnych³⁴.

Jak to zrobić? Zwróciłbym uwagę na pięć przykładowych dróg. Pierwsza to włączenie uczniów w dzieła miłosierdzia. Działalność ta pozwala dotrzeć do drugiego człowieka, potrzebującego pomocy, i ułatwia odnalezienie sensu. Udział w pomocy charytatywnej, bezpośredniej, systematycznej, wytrwałej, a nie związanej z jednorazową akcją czy happeningiem, uczy także odpowiedzialności za drugiego i zmusza jakoś do stawiania fundamentalnych pytań. Druga droga to dotarcie przez media: poważny, religijny film czy poważną i mądrą literaturę. Nie jest bowiem prawdą, że młodzież absolutnie nie czyta. Owszem, dzisiaj młody człowiek czyta mniej, ale przede wszystkim czyta byle co, a dzieje się to z tego powodu, być może, że nauczyciele i rodzice nie stymulują kontaktu z dziełami bardziej ambitnymi, zmuszającymi do myślenia. Trzecia droga, ważna, niekiedy nieodzowna, to przyjacielski kontakt, który zaczyna się od wysłuchiwanie tego, co uczniowie chcą nam

³⁴ Sprawa ta jest istotna dla całego rozumienia Kościoła. Jak podkreśla Joseph Ratzinger, „Kościół nie jest klubem kompanów rozweselających ludzi, a jego wartości nie mierzy się sukcesami jego aktywności humorystycznej” [J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 195].

powiedzieć. Na tej drodze katecheta ma stać się świadkiem, ale niepotrzebne jest skracanie dystansu, które często dokonuje się i z tego powodu, że dorośli chcieliby poczuć się młodszy. Ważne jest, by było to świadectwo nauczyciela, człowieka obdarzonego większym doświadczeniem. Nie chodzi tu o styl pouczający, ale potrzebne jest, by zgodzić się na bycie autorytetem, to znaczy, by dorastać do tego zadania i by uczyć, że wiara jest czymś poważnym, zobowiązującym, bo Bogu, do którego ona prowadzi, należy się posłuszeństwo.

Czwarta droga to czytanie Biblii. Dokonuje się ono w trakcie lekcji religii, szkolne nauczanie religii ma przygotować do lektury w jedności z Kościołem, również osobistej, i wskazać na autorytet Boga, który przemawia na kartach Starego i Nowego Testamentu. Piąta droga jest równie ważna, lecz w trakcie lekcji religii realizowana pobocznie, bowiem dotyczy sprawy czysto kościelnej. Lekcja religii może do niej przygotować i zachęcić, wprowadzić nań, ale ona dokonuje się we wspólności kościelnej. Jest to mianowicie droga liturgii, dobrze przygotowanej, sprawowanej z pietyzmem, z szacunkiem dla dziedzictwa wspólnoty wierzących, ale i rozporządzeń Kościoła. Trzeba zatem zerwać z mitem o tym, że dzieci zawsze i wszędzie lubią zabawę, zaś młodzież spontaniczność. Otóż, jeśli liturgia ma stać się adoracją Boga, a tylko wtedy doceni powagę wiary i ochroni *sacrum*, musi stać się dla katechizowanych nie miejscem zabawy, spontanicznej kreatywności, ale uczestnictwem w tajemnicy Boga i Paschy Jezusa Chrystusa. A to już nie jest temat rozrywkowy, choć z całą pewnością budzi radość w życiu człowieka wierzącego. Zaś uczniowie doceniają i autentycznie potrzebują poważnego mówienia o sprawach najważniejszych, bo każdy człowiek chce być potraktowany poważnie. Oczywiście, jest jeszcze wiele innych dróg, na które należy wejść wraz z katechizowanymi; te, które wymieniłem, są jednak dla budzenia powagi wiary i zachowania *sacrum*, moim zdaniem, bardzo istotne, wręcz nieodzowne.

Postmodernizm, uchylając pytanie o sens, wypychając prawdę z centrum życia człowieka, nie jest w stanie zlikwidować ludzkiego dążenia do spotkania z nadprzyrodzonością. Stąd duchowość, oparta w chrześcijaństwie na realności kontaktu z Bogiem żywym, zastępowana jest pseudo-duchowością pogaństwa, poszukiwaniem bożków,

których człowiek wymyśla, których panteon konstruuje wedle własnych zachcianek, kłamliwie nazywanych potrzebami. Apologia wiary jest obroną przed **nowym pogaństwem**, wyrażanym przez przesadę, wiarę w horoskopy, wykonywanie praktyk magicznych. Co więcej, nierzadko, choćby w związku z koncertami zespołów muzycznych, związanych z niektórymi subkulturami, dochodzi do inicjacji okultystycznych. Potrzeba zatem, by apologia wiary uwzględniała w mądry sposób tematy demonologiczne: tych zagadnień pomijać nie można, choć należy wystrzegać się przesady, która prowadziła albo do dualizmu, uznającego szatana za siłę równoważną wobec Boga, albo też doszukiwania się pierwiastków satanistycznych we wszystkich rzeczywistościach, które nie są *stricte* chrześcijańskie, jak legendy, podania, baśnie, fantastyka.

Jednakże równie problematyczne jest uleganie różnym formom **gnostycyzmu**. W wersji zasadniczej, wiąże się on z rytuałami, o których mowa była powyżej, w wersji popularnej przejawiać może się w niedojrzałym rozumieniu wtajemniczenia chrześcijańskiego, a więc szukaniu w wierze nadzwyczajności, wystawianiu Boga na próbę, uprawianiu duchowości pychy, czyli takiej, w której własna modlitwa jest powodem do chlubienia się sobą i pogardzania innymi, którzy modlą się inaczej. Zagadnienie to odnosi się zwłaszcza do ludzi, którzy są zaangażowani w chrześcijaństwo, często nowo nawróconych, także tych, którzy zerwali z dotychczasowymi formami pobożności. W tym kontekście apologia wiary oznacza pogłębienie rozumienia, czym jest wtajemniczenie i modlitwa chrześcijanina, docenienie pobożności ludowej³⁵, w formach liturgicznych zachowanie

³⁵ W CT 54 kwestia ta jest bardzo jednoznacznie ustawiona, gdy bł. Jan Paweł II pyta, „w jaki sposób katecheza powinna wykorzystać pozytywne strony pobożności ludowej”. I dodaje: „Mam tu na myśli pewne formy pobożności, które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia, czy nawet ponownego sprostowania pod wielu względami. Przypominają się tu niektóre łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności, praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu. W olbrzymiej większości tych modlitw i praktyk, obok rzeczy, które muszą być odrzucone, są elementy, które właściwie wykorzystane będą przyczyniać się do głębszego zrozumienia tajemnicy Chrystusa: miłości i miłosierdzia Bożego, Wcielenia Chrystusa, Jego odkupieńczego krzyża i Zmartwychwstania, działania Ducha Świętego w poszczególnych wiernych i w Kościele, tajemnicy życia przyszłego po śmierci, praktyki cnót ewangelicznych, a także sposobu życia chrześcijan w świecie itp. Dlaczego więc mielibyśmy wykorzystywać elementy niechrześcijańskie, czy nawet przeciwne chrześcijaństwu, a zaniedbywać elementy, może nawet wymagające przejrzenia i poprawy, ale mające coś chrześcijańskiego w samych swych korzeniach?”.

hermeneutyki ciągłości, wreszcie nakazuje pewną rezerwę zarówno w ocenie, jak też w proponowaniu uczestnictwa w Mszach o uzdrowienie, modlitwach charyzmatycznych etc. Nie twierdzą, że te ostatnie formy są do odrzucenia, ale domagają się one pewnego przygotowania, jeśli chodzi o uczestników, i rozumienia w kontekście całości życia Kościoła, by nie prowadziło do postaw sekciarskich, gnostyckich. Jak zauważa Bruno Forte, „wierzy nie ten, kto oczekuje znaków, lecz kto daje znaki miłości niewidzialnemu Miłującemu, który wzywa”³⁶. Problemem wielu ludzi młodych zawsze była i jest niecierpliwość, stąd łatwo biorą oni udział w rozmaitych wydarzeniach jednorazowych, ale mających posmak cudowności, tymczasem przed postawą poszukiwania nadzwyczajności należy młodych ludzi chronić, bowiem, jak zauważa papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, „wiara ze swej natury wymaga wyrzeczenia się chęci natychmiastowego posiadania, (...) jest zaproszeniem, by otworzyć się na źródło światła, szanując tajemnicę Oblicza, które zamierza objawić się osobiście i w odpowiednim czasie”³⁷.

Kolejnym zagrożeniem dla wiary jest postawa **praktycyzmu**. Zgodnie z nią, należy czynić to, co jest opłacalne, co przynosi wymierną korzyść. Bł. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* definiował ją jako „sposób myślenia tych, którzy dokonując wyborów, nie widzą potrzeby odwołania się do refleksji teoretycznej ani do ocen opartych na zasadach etycznych”³⁸. Pragmatyczne traktowanie rzeczywistości, postępowanie, w którym dobre jest to, co jest skuteczne, prowadzi do niewłaściwego pojmowania pluralizmu. W tym miejscu warto przywołać pogląd ucznia bł. Jana Pawła II, Andrzeja Szostka, który zauważył, „wielość poglądów stanowi zadanie, a nawet trudność, którą trzeba usiłować przezwyciężyć, nie zaś cel, ku któremu należy zmierzać”³⁹. Pluralizm, według tego autora, „wzywa do prób jego przezwyciężenia, nie zaś do poprzestania na stwierdzeniu, iż „pięknie się różnimy”. Wprawdzie wskutek ułomności ludzkiej natury do końca świata będą trwały spory, a wielość

³⁶ B. Forte, *Fundamenty wiary*, Kraków 2012, s. 11.

³⁷ LF 13.

³⁸ FeR 89.

³⁹ A. Szostek, *Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem*, „Ethos” 1997, nr 1, s. 59.

stanowisk (pluralizm) będzie nieustannie zachęcała do podejmowania nowych wysiłków w celu trafniejszego i pełniejszego poznania prawdy, ale nie można z ułomności czynić cnoty”⁴⁰. Praktycyzm „doprowadził do ukształtowania się pewnej koncepcji demokracji, w której nie ma miejsca na jakiegokolwiek odniesienie do zasad o charakterze aksjologicznym, a więc niezmiennym”⁴¹. Powoduje on zatem wyrugowanie etyki z kręgu obiektywnej prawdy, bowiem „najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne”⁴².

Postawa praktycyzmu związana jest ściśle z praktycznym materializmem, sekularyzmem, o którym będzie jeszcze mowa, współgra bardzo dobrze z postmodernistycznym uchylaniem się od poszukiwania prawdy, a jej katalizatorem staje się dziś mentalność techniczna. Tak tę kwestię diagnozuje papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*: „We współczesnej kulturze często występuje tendencja do przyjmowania za jedyną prawdę tę związaną z techniką: prawdziwe jest to, co człowiek potrafi zbudować i zmierzyć dzięki swojej wiedzy; jest to prawdziwe, bo funkcjonuje, a tym samym czyni życie wygodniejszym i łatwiejszym. Dzisiaj wydaje się to jedyną prawdą pewną, jedyną, którą można podzielić się z innymi, jedyną, o której można dyskutować i wspólnie się w nią zaangażować”⁴³.

Praktycyzm przyjmuje czasem formę fałszywej pokory i znajduje, niestety, oparcie w pewnych nurtach teologicznych, przed którymi przestrzegał w adhortacji *Catechesi tradendae* bł. Jan Paweł II, stwierdzając, że „bardziej ukryte niebezpieczeństwo rodzi się czasem z samego sposobu pojmowania wiary. Pewne współczesne szkoły filozoficzne, które zdają się mieć wpływ na niektóre zasady i opinie teologów, a poprzez nie na praktykę duszpasterską, z upodobaniem głoszą, że zasadniczą postawą umysłu ludzkiego jest ustawiczne poszukiwanie; i że to poszukiwanie nie osiąga nigdy swego celu. Pogląd ten, jeśli się go przyjmie w teologii,

⁴⁰ A. Szostek, *Ewangelizacyjna ekspansja*, „Etyka” 1995, s. 98.

⁴¹ FeR 89.

⁴² FeR 89.

⁴³ LF 25. Na ten temat zob. również J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, Kraków 2007, s. 59n.

prowadzi niechybnie do twierdzenia, że wiara nie jest pewnością, lecz jakimś pytaniem, nie jest jasnością, lecz ciemnością, w którą się wkracza”⁴⁴. Stąd bierze się niekiedy pogarda dla postawy wiary bez zastrzeżeń, praktycznego przyjęcia postawy wyrażonej słowami: *Jestem katolikiem, ale*.

Warto też wskazać na dwie, wymieniane przez Josepha Ratzingera, płaszczyzny ujawniania się pragmatyzmu w kościelnej codzienności, powodujące, że „pozornie wszystko jest w porządku, w rzeczywistości wiara wyczerpuje się i niknie”. Pierwsza to *próba rozszerzenia zasady większości na wiarę i obyczaje*. Druga to dowolne zmienianie liturgii. Odpowiedź jest następująca: „Wiara, którą sami możemy ustanowić, nie jest wiarą. (...) Wiara i praktyka religijna albo pochodzą od Pana i otrzymujemy je przez Kościół i Jego sakramenty, albo nie ma ich wcale”⁴⁵.

Wobec pragmatyzmu konieczne jest stosowanie właściwie rozumianej zasady dialogu katechetycznego, która prowadzi do ukazania korelacji między sytuacją człowieka i jego pytaniami a odpowiedzią wiary. Stosowanie tej zasady zakłada ze strony katechezy fundamentalny brak akceptacji dla mentalności rynkowej, wyrażającej się w zgodzie na uznanie kryterium opłacalności jako zasadniczego. Innymi słowy, chodzi o takie wychowanie w wierze, które już na wstępie buduje na pewności wiary i autorytecie Boga. Jest to bardzo trudne zadanie, ale konieczne do podjęcia. W innym bowiem wypadku lekcja religii stanie się nośnikiem propozycji niezobowiązującej i będzie ze swym przekazem trafiać w próżnię.

Z pragmatyzmem współgra **psychologizm**. Warto pamiętać, że chęć psychologicznego opisu, stawiania diagnozy, podejmowania terapii, to wszystko wynika z nastawienia, by skutecznie przeciwdziałać trudnościom w sferze psychicznej. Samo to dążenie nie jest niczym zdrożnym. Psychologizm, tak jak go tutaj rozumiem, polega jednak na czymś innym, mianowicie zawłaszcza sfery, które nie dadzą się opisać psychologią, ani modyfikować się za pomocą terapii. W ten sposób psychologia staje w opozycji do duchowości i zamiast stać się

⁴⁴ CT 60.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 104n.

użyteczna, staje się szkodliwa, wręcz, że użyję języka, jakim chętnie posługują się psychologowie, toksyczna. Psychologia staje się w ten sposób zastępnikiem religii. To zjawisko może oddziaływać bezpośrednio na nauczanie religii w szkole z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że w wielu poradnikach dotyczących duchowości została ona zastąpiona opisem psychologicznym, zamiast kierownictwa duchowego uprawia się raczej poradnictwo psychologiczne. Po drugie, nauczyciele religii uczestniczą w rozmaitych szkoleniach i przynajmniej w sferze szkolnej są one silnie ukierunkowane na uniwersalność oddziaływań i terapii psychologicznych. Tymczasem praktyka wskazuje, iż oddziaływania te często są po prostu nieskuteczne, bo wyrastają z ideologii⁴⁶.

Jako przykład ideologicznego traktowania religii można podać teksty Anselma Grúna, autora dość popularnego, którego książki bywają wykorzystywane przez katechetów⁴⁷. W jednej ze swoich prac sugeruje on, by ewangeliczną perykopę o wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 17-44) interpretować następująco: „Można by Łazarza i obie jego siostry postrzegać jako rodzeństwo żyjące w nie najlepszych układach, w których Łazarz jest na straconej pozycji. Obie siostry zdominowały go. (...) Dla Łazarza nie ma już miejsca. (...) W atmosferze przemożnego matkowania już nie jest w stanie żyć. Musi umrzeć”⁴⁸. Interpretacja ta jest autorowi potrzebna, gdyż chce on uzasadnić konkretne tezy, zakładane przez pewne ujęcie psychologiczne. Niemniej jednak ma ona niewiele wspólnego z odczytaniem orędzia zawartego w tej ważnej i klasycznej katechezie chrzcielnej o Jezusie Chrystusie, Panu życia. Na tym przykładzie widać, jak bardzo zideologizowane ujęcie psychologiczne ogranicza zakres oddziaływania orędzia ewangelicznego. Ten sam autor stosuje podobne ujęcie w odniesieniu do angelologii, dochodząc do takiego, na przykład, wniosku, że „Gabriel jest

⁴⁶ Na temat tych groźnych zjawisk zob. W. K. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997; P. C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002.

⁴⁷ Szerzej na temat manipulacji Biblią w twórczości Anselma Grúna zob. M. Rosik, *O Anselma Grúna czytaniu Biblii*, w: *Manipulacje Biblią*, red. W. M. Stabryła, Tychy 2011, s. 157nn. Autor tego artykułu przywołuje niedopuszczalną interpretację następujących perykop ewangelicznych: Zacheusz (Łk 19, 1-10), uzdrowienie kobiety chorej na krwotok (Mk 5, 25-34), wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5, 21-24. 35-43), uwolnienie od złego ducha córki Syrofenicjanki (Mk 7, 24-30), uzdrowienie epileptyka (Mk 9, 14-25), wskrzeszenie młodzieńca z Nain (Łk 7, 11-17).

⁴⁸ A. Grún, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, Kraków 1998, s. 82n.

aniołem żeńskim, najbardziej chyba erotycznym aniołem, o jakim mówi nam Biblia (...) Gabriel chciałby, byśmy byli zapłodnieni jak Maria, aby także nasza dusza stała się brzemienna słowem Boga, aby jego słowo stało się w nas ciałem. Gabriel odpowiada za erotyczny wymiar duchowości”⁴⁹. Takie ujęcie, łączące znowu jedną ze szkół psychologicznych z danymi teologii prowadzi wyraźnie do banalizacji, a nawet wypaczenia treści orędzia ewangelicznego.

W odniesieniu do psychologizmu trzeba jasno postawić sprawę, że jest on niezwykle szkodliwy dla wyznawania wiary, sprowadza bowiem rzeczywistość wiary do poziomu naturalnego, a ponieważ rzeczywistość ta bardzo wyraźnie jest niesprowadzalna do mechanizmów psychicznych, wskazuje na Boga i Jego łaskę, stąd danymi wiary zaczyna się manipulować. Czyż nie jest to wypełnienie programu oświeceniowej redukcji wiary, który tak dobitnie opisuje papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*: „Przestrzeń dla wiary otwierała się tam, gdzie rozum nie mógł oświecić, gdzie człowiek nie mógł mieć pewności. Pojmowano więc wiarę jako ucieczkę spowodowaną przez brak światła, pod wpływem ślepego uczucia, albo jako subiektywne światło, zdolne być może rozpałcić serce, dostarczyć prywatnej pociechy, ale którego nie można zaproponować innym jako obiektywne, wspólne światło oświecające drogę”⁵⁰. Obrona obiektywności, nadprzyrodzoności wiary, a przez to jej zobowiązawalności, jest zasadniczym zadaniem apologii wiary. Ale zanim prawda ta zostanie przekazana uczniom, musi być przekonaniem samego katechety.

Wymienione uprzednio zagrożenia wiary łączą się w pewien system ideologiczny, zwany **sekularyzmem**. Polega on na traktowaniu *świata, człowieka i kultury jako jedynej rzeczywistości, z wyeliminowaniem Boga i Jego praw*⁵¹. Bł. Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* wskazał także źródła sekularyzmu: „Jakże nie wspomnieć o uporczywym rozszerzaniu się zubożnienia religijnego i ateizmu w jego rozmaitych formach, a zwłaszcza w formie najbardziej dziś może rozpowszechnionej, jaką jest sekularyzm? Człowiek,

⁴⁹ A. Grün, *Każdy ma swego anioła*, Kraków 2002, s. 104n.

⁵⁰ LF 3.

⁵¹ D. Olszewski, *Sekularyzacja*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, dz. cyt., s. 528.

odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5) poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze *bożki*”⁵².

U źródeł sekularyzmu stoi oskarżanie Boga, czynienie przestrzeni dla niewiary i wchodzenie w tę przestrzeń rozmaitych współczesnych bałwanów. O problemie tym pisze Romano Guardini następująco: „Bogiem może stać się kultura, postęp, siła. Bóstwa docierają do nas zewsząd, z początku nie mają żadnej postaci, ale mogą ją przybrać. Mogą mieć postać, imię, świątynię i cześć. Tam, gdzie się wprowadzą, nie ma miejsca dla żywego Boga. I dodaje: Bóstwa te są elementami klątwy świata oraz otchłanią cierpienia i najgłębszej rozpacz. Siła ta musi zostać pokonana, a chwała zabrana przez fałszywych bogów, musi zostać zwrócona Temu, któremu się ona należy”⁵³. Rozumowanie to przywołuję z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że Romano Guardini należy do kilku mistrzów papieża Benedykta XVI, którego program, wyraźnie kontynuowany przez papieża Franciszka, można streścić w postulatcie przywrócenia Bogu centralnego miejsca. Po drugie, ta diagnoza Guardiniego, pochodząca przecież z I połowy poprzedniego stulecia, syntetycznie streszcza to, co dokonało się w myśleniu ludzi naszego kręgu kulturowego pod wpływem marksizmu, nazizmu, neomarksizmu i postmodernizmu. Po zdetronizowanym Bogu żywym pozostała cywilizacja śmierci. W krąg tej cywilizacji może wejść każdy z nas, gdy utraci wiarę, opartą na prawdziwej relacji z Bogiem.

Stąd Guardini ukazuje wiarę jako przezwyciężenie rozmaitych sytuacji, które jej zagrażają w życiu osób religijnych. Nawiązuje przy tym do słów: *Wszystko, co z Boga zrodzone, zwycięża świat; tym właśnie zwycięstwem, które zwyciężyło świat, jest nasza wiara*

⁵² ChL 4. Diagnoza ta jest cytowana w DOK 22.

⁵³ R. Guardini, *Wyznanie wiary*, Poznań 2013, s. 120.

(1J 5, 4). Pierwsza sytuacja to doświadczenie cierpienia i trudności życiowych⁵⁴. One pod wpływem wiary nie znikną, ale pozwolą człowiekowi dojrzeć do tego, by stał się dzieckiem Boga. Druga sytuacja zagrażająca wierze to ciasnota serca, które kocha ludzi i świat w taki sposób, że nie ma już w nim miejsca dla Boga. Odpowiedzią jest walka o to, by zrozumieć, „*że istnieją sprawy większe niż przedmioty*”, że istnieje życie, które przekracza doczesność⁵⁵. Trzecia sytuacja, która może mieć negatywny wpływ na wiarę, to sytuacja wątpliwości religijnych i egzystencjalnych, stawiania pytań, które nie znajdują natychmiastowej i doświadczalnie sprawdzalnej odpowiedzi. Wątpliwości te mają u swoich podstaw wprost wspomniane już oskarżanie Boga, a pytania stawiane w atmosferze podejrzeń i w oskarżycielskim tonie mogą zachwiać fundamentami wiary. Odpowiedzią w tym wypadku nie może być uchylanie się od odpowiedzi, ono niczego nie wyjaśni. Potrzebna jest natomiast zmiana atmosfery wokół Boga, ale ona istotnie się zmienia, gdy na pytania religijne i egzystencjalne odpowiada się z szacunkiem dla prawdy i godności człowieka⁵⁶. Wydaje się, że ta sytuacja jest ważna i niepowtarzalna, jeśli chodzi o szkolne nauczanie religii. Potrzeba jednak zejść ze swoistego *ringu bokerskiego*, na niektóre pytania odpowiadać osobiście lub w węższym gronie, doprowadzić do sytuacji, gdy osoba pytająca nie będzie chciała popisywać się przed grupą, ale szukać odpowiedzi. Czwarta sytuacja wiąże się z pewnymi cechami człowieka, jak moc walki i tworzenia, honor, poczucie wolności. Jeśli są one absolutyzowane, stają się przeszkodą dla postawy adoracji Boga i posłuszeństwa w wierze. Co prawda, człowiek przez pewien czas chodzi do kościoła, może brać udział w działalności organizacji katolickich, jednak tam, gdzie potrzeba, by skorygował swoje postępowanie, nawrócenie będzie niemożliwe. Czyż nie znamy takich sytuacji? Czy takiej postawy nie reprezentują nazbyt często osoby, które zaangażowały się w działalność polityczną czy biznesową? W tym wypadku należy te osoby prowadzić w kierunku realizmu, zrozumienia

⁵⁴ Tamże, s. 109n.

⁵⁵ Tamże, s. 111n.

⁵⁶ Tamże, s. 113n. Na temat mody na oskarżanie Boga zob. J. Salij, *Ojciec, Stwórca nieba i ziemi*, art. cyt., s. 46nn.

ułomności i słabości człowieka, by w Bogu poszukiwali mocy⁵⁷. Piąta sytuacja wiąże się z uleganiem zmęczeniu, które polega na rezygnacji z aspiracji, uznaniu własnej słabości jako czegoś nieodzownego, koniecznego, zgodzie na przegraną. Taka postawa jest bliższa raczej osobom starszym niż młodym, jednak wśród młodzieży, zwłaszcza w obliczu trudnej sytuacji życiowej lub konkretnych porażek, może też się pojawić. Ponadto, tę właśnie postawę mogą wszczepić młodym ludziom dorośli, stąd zwłaszcza katecheci i duchowni winni wystrzegać się postawy zniechęcenia i zgorzkniałości, sami muszą z nią podjąć walkę. Walka w tej sytuacji jest niełatwa, a „zwycięstwo polega na dotarciu do lojalności i mądrości. Zrozumieniu, że mimo niedoskonałości życie jest warte dążenia do celu. Polega również na wytrwaniu”⁵⁸.

We wszystkich tych sytuacjach zagrożenia wiary istnieje wspólny mianownik: jest nim świat, który jest skażony grzechem, przeciwny Bogu. Wierzący musi swoją wiarą, wiernością jej, dbałością o nią, pokonać świat i przywrócić go Bogu. Bo wszędzie tam, gdzie wiara człowieka zostaje ochroniona, przybliża się Królestwo Boże. I to, jak się zdaje, jest podstawową formą apologii wiary w obliczu sekularyzmu.

Apologia wiary jako uzasadnienie

Przedstawione zakresy działania apologii jako obrony byłyby niepełne, gdyby nie został przedstawiony pewien program pozytywny, wykorzystujący rozumienie apologii wiary jako jej uzasadnienia. Na początku jednak chciałbym uczynić pewne istotne zastrzeżenie. Otóż już poprzednia część niniejszego opracowania wskazuje na uzasadnienie wiary, bowiem po to, by jej bronić, trzeba znaleźć uzasadnienie. Niniejsza część poświęcona jest uzasadnieniu w warunkach, gdy nie pojawiają się trudności. Takie sytuacje zdarzają się nieczęsto, ale zawsze przygotowują do nieoczekiwanej konfrontacji.

⁵⁷ R. Guardini, *Wyznanie wiary*, dz. cyt., s. 114n.

⁵⁸ Tamże, s. 117.

Na samym początku należy wskazać na związek między wiarą i **prawdą**. Zasadniczym uzasadnieniem dla wiary jest fakt, że odzwierciedla ona rzeczywistość, przekazuje o niej prawdę, wprowadza człowieka w krąg Boga żywego w sposób skuteczny. Od samego początku swego istnienia Kościół zwracał uwagę na prawowierność wyznawanej wiary⁵⁹. U podstaw przepowiadania i praktykowania wiary stoi *zdrowa nauka*, co przedstawiają – jako konieczny wymóg – Pawłowe listy pasterskie. Określenie to jest przeciwstawne wobec nauki chorej czyli błędnej lub kłamliwej⁶⁰. Związek konieczności prawdy dla wiary uzasadnia papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* następująco: „Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom. Pozostaje piękną baśnią, projekcją naszych pragnień szczęścia, czymś, co nas zadawała jedynie w takiej mierze, w jakiej chcemy ulegać iluzji. Albo sprowadza się do pięknego uczucia, które daje pociechę i zagrzewa, ale uzależnione jest od zmienności naszego ducha, zmienności czasów, niezdolne podtrzymywać na stałej drodze w życiu”⁶¹. Zdaniem Josepha Ratzingera, „wierzyć w Jezusa znaczy wierzyć w to, że istnieje prawda, od której człowiek pochodzi”⁶².

Ze związku wiary i prawdy wynika potrzeba właściwego rozumienia, czym jest depozyt oraz dogmat. Pojęcie depozytu *Katechizm Kościoła katolickiego* wiąże z Tradycją i Pismem Świętym, powierzeniem go Kościołowi przez apostołów⁶³. Termin ten oznacza w Pawłowych listach pasterskich „całokształt wiary chrześcijańskiej, który należy, przekazując, zachować nietkniętym”⁶⁴. Stanowi on rękojmię jedności w wyznaniu wiary, jej celebrowaniu i życiu nią⁶⁵. Podstawową regułą zachowania depozytu wiary jest „trzymanie się prostej linii prawdy” (2 Tm 2, 15). Zasada ta, sformułowana w celu przeciwstawienia się nowatorstwu religijnemu, ale też pokusie gnostycyzmu⁶⁶ względnie synkretyzmu, „spełnia podwójne

⁵⁹ R. Murawski, *Historia katechezy*, cz. 1: *Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 99.

⁶⁰ A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 153n.

⁶¹ LF 24.

⁶² J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 124.

⁶³ KKK 84.

⁶⁴ A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 140.

⁶⁵ KO 10.

⁶⁶ Szerzej na ten temat zob. W. Osiał, *Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku*, Warszawa 2013, s. 83n.

zadanie: dla przekazujących prawdę objawioną stanowi kryterium w nauczaniu, a dla wiernych – rękojmię jej autentyczności”⁶⁷.

Z kolei dogmat to *reguła wiary*, a ściślej: „*oficjalne sformułowanie treści objawienia Bożego, dokonane przez papieża lub kolegium biskupów z papieżem na czele, zobowiązujące do wierzenia cały Kościół*”⁶⁸. Tak, jak *depozyt wiary* kojarzy się ze skarbem i ma wydźwięk pozytywny, tak dogmat, z powodu rozumienia go w języku potocznym, kojarzy się nie najlepiej. Dogmat bowiem jest pojmowany jako „każda religijna treść, która ma określony przekaz i dokładnie go wyraża”. Ze względu na szeroką definicję potoczną pojęcie to staje się podatne na nadużywanie. Krytyka istnienia dogmatu zaczyna się dopiero w czasach nowożytnych, „bojących się jasnego *tak i nie* w religii”⁶⁹. W dogmacie, jako w konkretnym sformułowaniu, „Kościół wyraźnie odpowiada na pytanie o swoją wiarę i w ten sposób przyjmuje za nią odpowiedzialność przed Bogiem i przed ludźmi”⁷⁰. Istotne jest, byśmy rozumieli, że wierzymy nie w dogmaty, ale w rzeczywistość, którą dogmaty przybliżają lub – jak to celnie ujął Romano Guardini – której strzegą⁷¹. Rzeczywistość ta coraz wyraźniej się odsłania, jeśli człowiek stawia pytania dotyczące Boga i chce zbliżyć się do prawdy i do jej Źródła. Na tym polega rozwój dogmatów, zapoczątkowany widocznym w Piśmie Świętym rozwojem pojęć i prawd objawionych. O rozwoju tym pisze bł. John Henry Newman następująco: „Nie jest tak, że najpierw mówi się jedną prawdę, a potem drugą, lecz cała prawda albo znaczne jej części są powiedziane od razu, tyle że w postaci elementarnej, czy też w miniaturze, a potem zostają one rozszerzone i wykończone w szczegółach, w miarę jak postępuje bieg objawienia”⁷². Powołując się na tego uczonego, papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei* potwierdza zasadę rozwoju dogmatycznego i zauważa, że cechą

⁶⁷ A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 142.

⁶⁸ A. Zuberbier, *Dogmat*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, dz. cyt., s. 126. Zob. też KKK 88; F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, dz. cyt., s. 156.

⁶⁹ R. Guardini, *Wyznanie wiary*, dz. cyt., s. 145n.

⁷⁰ Tamże, s. 155.

⁷¹ Tamże. Romano Guardini stwierdza dosłownie tak: *Dogmat nie deklaruje, lecz zabezpiecza całość. Jest jak mur zbudowany wokół świętego źródła, żeby nie wypłynęło.*

⁷² J. H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Ząbki brw., s. 77. Na ten temat zob. też J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 116nn; A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze*, dz. cyt., s. 180nn.

charakterystyczną ciągłości doktryny w czasie jest „zdolność asymilacji w sobie wszystkiego, co znajduje w różnych środowiskach, w jakich jest obecna, w różnych kulturach, z jakimi się spotyka, oczyszczając wszystko i znajdując dla tego lepszy wyraz”⁷³.

Rozważania o *zdrowej nauce*, o depozycie wiary i o dogmacie mają ogromne znaczenie dla apologii wiary jako uzasadnienia w kontekście katechetycznym. Wszystko to, co zostało powiedziane, winno odnosić się do prawdy, której człowiek nie jest w stanie osiągnąć, ale która winna być osiągnięta i zawładnięta przez człowieka. Prawda ma charakter bezinteresowny. Łącząc tę kwestię z dogmatem, który jest szatą prawdy Romano Guardini zauważa: „Najgłębszy sens dogmatu nie polega na słuźeniu praktycznemu zachowaniu, lecz na zapewnieniu wolności i pełni świętej prawdy. Prawda sama w sobie nie ma z początku żadnego celu, lecz sens: sens bycia prawdą. (...) Prawidłową odpowiedzią na nią nie jest decyzja woli, by z nią współpracować, lecz głęboki szacunek dla [jej] majestatu i wdzięczność za jej sens”⁷⁴. Ten szacunek dla prawdy i wdzięczność za prawdę stanowi podstawową płaszczyznę korelacji nauczania religii z edukacją szkolną⁷⁵. Na potwierdzenie tego można przywołać słowa bł. Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio*, który stwierdza, że wielkość człowieka urzeczywistnia się, gdy „postanowi [on] zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie prawdy będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie”⁷⁶.

Jednakże kwestię dogmatu i jego rozwoju należy widzieć też w sposób praktyczny, a przez to nie należy się oburzać na postawienie pytania przez uczniów: *Po co nam to wiedzieć? Do czego nam to potrzebne?* Tak sformułowane pytania niekoniecznie muszą oznaczać skłanianie się ku ciasnemu praktycyzmowi, który powoduje redukcję wiary. Mogą one być interpretowane jako niezgoda na pokusę współczesności, gdy „w zagadnieniu Boga widzi się

⁷³ LF 48.

⁷⁴ R. Guardini, *Wyznanie wiary*, dz. cyt., s. 161n.

⁷⁵ Szerzej na ten temat piszę w książce pt. *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolickiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004, s. 165n.

⁷⁶ FeR 107.

problem czysto teoretyczny, które w istocie niczego nie zmienia w dziejach świata i w naszym życiu⁷⁷. Warto w tym miejscu przywołać uwagę Josepha Ratzingera, który przypominając dramatyczną walkę toczoną w wieku IV i V o prawdę, kim jest Chrystus, zauważa, iż „w tej walce nie chodziło o spekulacje metafizyczne, gdyż nie zdołałyby one wstrząsnąć (...) najprostszymi ludźmi. Chodziło raczej o pytanie: co się dzieje, gdy zostaję chrześcijaninem, gdy przyjmuję imię Chrystusa, i przez to stwierdzam, że On jest wzorem człowieka i miarą człowieczeństwa? Jakiej to dokonuje przemiany istnienia? (...) Jak głęboko sięga ta przemiana?”⁷⁸

Problem depozytu wiary i dogmatu odnosi się do bardzo ważnego zadania, formułowanego w dokumentach katechetycznych, jakim jest budzenie pewności wiary⁷⁹. Nauczanie kościelne, w tym katecheza i szkolna lekcja religii, korzysta z osiągnięć teologii, lecz opinie teologiczne nie mogą stanowić reguły ani normy nauczania⁸⁰. Nie można burzyć pewności wiary przez dociekania, które mogłyby ukazywać katechizowanym hipotezy teologiczne w taki sposób, jakby one były zdefiniowaną przez Kościół prawdą wiary⁸¹. Prawowierność katechety polega na szukaniu tego, co prawowierne, na korzystaniu z wyników refleksji teologicznej o tyle, o ile została ona potwierdzona przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Takie ujęcie ma bardzo istotny skutek praktyczny, odnoszący się do stosowania metod poszukujących w katechezie. Metody te nie mogą odtwarzać metody pracy teologa, ale raczej mają być poszukiwaniem tego, w co Kościół wierzy i z czego żyje. Dlatego też stosowanie tekstów naukowych i publicystyki teologicznej winno dokonywać się w sposób bardzo ostrożny, z ciągłą świadomością celu podstawowego – budzenia pewności wiary⁸². Ta pewność staje się kluczem do radości. Jak zauważa Joseph Ratzinger, „orędzie

⁷⁷ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 85.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 78n.

⁷⁹ CT 60.

⁸⁰ VS 116.

⁸¹ CT 61.

⁸² Pewne napięcia pomiędzy katechezą a teologią mogą wynikać z niewłaściwego ustanowienia granic współpracy i ról jednej i drugiej. Ze strony katechezy istnieje nieustanna obawa, by nie została ona sprowadzona tylko i wyłącznie do roli popularyzatorki idei teologicznych. Pamięć o dominacji szkół teologicznych w przekazie katechetycznym, właściwej dla modelu neoscholastycznego, wciąż stanowi powód do odnoszenia się z

Jezusa jest ewangelią [dobrą nowiną, orędziem cesarza, jak to określa autor] nie dlatego, że podoba nam się bez zastrzeżeń, lecz dlatego, że pochodzi od Tego, który posiada klucze do autentycznej radości. Prawda nie zawsze jest dla człowieka wygodna, jednak tylko prawda wyzwala i tylko wolność daje szczęście”⁸³.

Związek wiary i prawdy jest w encyklice *Lumen fidei* mocno osadzony na związku obu z **miłością**. Papież Franciszek stwierdza mianowicie, że „wiera poznaje w miarę jak jest związana z miłością, bowiem miłość wnosi światło”⁸⁴. Problemem jest fakt, iż „współczesnemu człowiekowi wydaje się, że kwestia miłości nie ma nic wspólnego z prawdą. Miłość jawi się dziś jako doświadczenie, związane ze światem niestałych uczuć”. W związku z tym stawia pytanie: *Czy rzeczywiście jest to adekwatny opis miłości?* I odpowiadając, stwierdza: „Owszem, ma związek z naszą uczuciowością, ale taki, aby otworzyć ją na ukochaną osobę i w ten sposób zapoczątkować drogę, która jest wyjściem z zamknięcia we własnym „ja” i zbliżaniem się do drugiej osoby, by zbudować trwałą relację; miłość dąży do jedności z ukochaną osobą. Widzimy więc, w jakim sensie miłość potrzebuje prawdy. Jedynie kiedy jest oparta na prawdzie, miłość może przetrwać w czasie, przewyciężyć ulotność chwili i pozostać mocna, by wspierać wspólną drogę”. Zatem „nie można rozdzielać miłości i prawdy. Bez miłości prawda staje się zimna, bezosobowa, uciążliwa dla życia konkretnej osoby. (...) Kto kocha, rozumie, że miłość jest doświadczeniem prawdy, że to ona otwiera nasze oczy, byśmy mogli zobaczyć całą rzeczywistość w nowy sposób, w jedności z ukochaną osobą”⁸⁵. Jak zauważa Gianfranco Ravasi, „człowiek oświecony i zainspirowany Bożą łaską odpowiada na nią w całkowitej wolności: przyłgnięciem i odrzuceniem. A owo

rezerwą do teologii przez niektórych katechetów i katechetyków. Dominacja ta, niestety, jawi się jako pewien ideał, jakby *raj utracony*, w wizji niektórych teologów systematycznych. Jako przykład takiej postawy można podać odnoszące się do katechezy na temat rzeczy ostatecznych człowieka poglądy zawarte w: L. Balter, *Anametyczno-profetyczny charakter teologii*, „Homo Dei” 2005, nr 1, s. 85nn. Artykuł ten stanowi polemikę z opublikowanymi w tym samym numerze uwagami Jacka Salija, który broni konieczności bezpośredniego odwoływania się do nauczania zawartego w KKK [*Doketyzm eschatologiczny*, s. 80nn].

⁸³ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 101.

⁸⁴ LF 26.

⁸⁵ LF 27.

przyłgnięcie jest wiarą (pistis), polegającą na przyjęciu i odwzajemnieniu miłości⁸⁶. Podobnie tę kwestię wyjaśnia Joseph Ratzinger, stwierdzając, iż „wiara jest miłością, która obejmuje całego człowieka i pokazuje mu drogę; jest wspinaczką, która zwykłemu mieszczaninowi wydaje się szalona, ale temu, kto się na nią odważył, jawi się jako jedyna możliwa droga, której nie chciałby zamienić na żadne wygody”⁸⁷. Ten typ uzasadniania jest ważny i nośny dla apologii wiary w nauczaniu religii i w katechezie, domaga się jednak bardzo zasadniczego przewartościowania pojęć związanych z miłością.

Ponieważ wiara jest związana z miłością, o którą tak bardzo trzeba się troszczyć i chronić ją we współczesnym świecie, stąd wiara domaga się zmienienia sposobu postrzegania świata. Problem ten pojawił się w poprzednich rozważaniach, dotyczących apologii wiary jako obrony przed sekularyzmem i dróg, na których postawy związane z sekularyzmem mogą wdrzeć się w życie wierzącego. Wiara – jak zauważa Joseph Ratzinger – nie jest jedną z możliwych opcji, wyborem upodobań, ale jest **nawróceniem**. Dzieje się tak dlatego, że dotyka ona wprost egzystencji człowieka⁸⁸. Kwestię tę wiąże encyklika *Lumen fidei* z faktem, że wiara-nawrócenie jest przeciwieństwem bałwochwalstwa: „jest odsuwaniem się od bożków, by powrócić do Boga żywego dzięki osobistemu spotkaniu”⁸⁹.

W tym miejscu warto poczynić za Josephem Ratzingerem dwie, dość istotne uwagi. Po pierwsze, problem nawrócenia bywa zdominowany przez traktowanie go jako formy zadrażnienia się niewłaściwym pojęciem winy. W odpowiedzi na takiego pojmowanie nawrócenia stworzono nowe tabu w postaci grzechu, skruchy i pokuty. W ten sposób chrześcijaństwo utożsamiono jako sposób dostosowania się do świata, a samo ono nie ma światu nic do powiedzenia i traci jakiegokolwiek znaczenie⁹⁰. Po drugie, należy odróżnić skruchę od nawrócenia. Skrucha to pojedyncze akty żalu, które „nie spotykają się ze sobą, nie

⁸⁶ G. F. Ravasi, *Biblia jest dla ciebie. Mały kurs teologii biblijnej*, Poznań 2011, s. 270.

⁸⁷ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 24. Zob. także M. G. Ballester, *Nasze zmartwychwstanie*, w: *Wierzę*, red. S. Czerwik, J. Salij, dz. cyt., s. 421.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, Lublin 1993, s. 128.

⁸⁹ LF 13.

⁹⁰ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 69n.

tworzą jednej całości, jako zmiany jedynej, trwałej i pełnej, odnoszącej się do osoby wchodzącej na drogę nowego życia”, czym z kolei jest nawrócenie – przemiana⁹¹.

Fakt związku między wiarą, prawdą i miłością generuje jeszcze jeden ważny, uzasadniający wiarę element. Wiara jest mianowicie **zaufaniem**. Ten fakt jest znany na gruncie nauki⁹². Wspomina o nim w encyklice *Fides et ratio* bł. Jan Paweł II, zauważając, że badacz korzystający z osiągnięć poprzedników „zawierza wiedzy zdobytej przez innych”⁹³. Okazuje się bowiem, że „w życiu człowieka nadal o wiele więcej jest prawd, w które po prostu wierzy, niż tych, które przyjął do osobistej weryfikacji”⁹⁴. W ten sposób prawda nabiera znaczenia egzystencjalnego i pomaga człowiekowi w poszukiwaniu sensu życia. Rozum bowiem potrzebuje oparcia nie tylko w chłodnych kalkulacjach i wynikach pomiarów, ale również w „ufnym dialogu i szczerej przyjaźni”⁹⁵. Człowiek, poszukując prawdy, jednocześnie „poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć”⁹⁶. Podobnie dzieje się z wiarą. W encyklice *Lumen fidei* czytamy, że „Bóg proszący Abrahama, by całkowicie się Mu powierzył, objawia się jako źródło, od którego pochodzi wszelkie życie”⁹⁷. To właśnie zaufanie okazane Bogu, konieczne w wierze, uprawomocniające ją, staje się warunkiem usprawiedliwienia. Jak zauważa Raniero Cantalamessa, „chrześcijaństwo nie rozpoczyna się od tego, co człowiek musi zrobić, ale od tego, co Bóg uczynił dla jego zbawienia”⁹⁸. Temu właśnie Bogu należy się cześć i pełne zaufanie, tego Boga chrześcijanin stawia w centrum swego życia. Zaufanie Bogu w pełni broni wiary i jej sensu. Oczywiście, rzeczą bezsensowną byłoby odwrócenie się od zagadnień moralnych, wszelako trzeba pamiętać o tym, że „uczynki nie są przyczyną, lecz owocem zbawienia”⁹⁹. W wierze chrześcijańskiej zaufanie złożone w

⁹¹ Tamże, s. 72n.

⁹² Gilbert Keith Chesterton zauważa, że *sam rozum jest kwestią wiary. Aktem wiary jest twierdzenie, że nasza myśl ma jakiegokolwiek odniesienie do rzeczywistości* [G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, Warszawa 1998, s. 42]. Oczywiście, w tym znaczeniu nie chodzi o wiarę chrześcijańską, lecz o zaufanie czy uwierzenie. Chesterton łączy te dwa pojęcia, by pokazać absurdalność przeciwstawiania sobie nauki i wiary.

⁹³ FeR 32.

⁹⁴ FeR 31.

⁹⁵ FeR 33.

⁹⁶ FeR 33.

⁹⁷ LF 11.

⁹⁸ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2006, s. 57.

⁹⁹ G. F. Ravasi, *Biblia jest dla ciebie*, dz. cyt., s. 271.

Bogu jest powodem życia moralnego, nie na odwrót¹⁰⁰. Ta świadomość winna wpływać na przekaz katechetyczny. Tymczasem bywa inaczej i chrześcijaństwo zaczyna się jawić jako jeszcze jedna doktryna moralna, tracąc swoją oryginalność i zobowiązalność. Warto może w tym miejscu przytoczyć znaczące świadectwo Vittorio Messoriego, który tak pisze o konieczności patrzenia na moralność z wnętrza wiary: „Pomyśl o ewangelicznej etyce, tak jak została ona usystematyzowana i zaproponowana przez katolickie Magisterium. Była ona nieludzka i odpychająca z mojego punktu widzenia; postrzegana natomiast z właściwego miejsca – pełna głębokiej mądrości i najwyższej doskonałości. Pozostając przy sprawach moralności: z „zewnątrznej” perspektywy moralność chrześcijańska – a szczególnie katolicka – jawi się jako ucieczka przed wszystkim tym, co ci ona zabiera. Z „wewnętrznej” perspektywy widzisz natomiast jak dużo daje ci w zamian, pojmujesz jej wartość i doceniasz ją; nie mogłeś jednak tego zrozumieć, dopóki nie patrzyłeś z właściwego miejsca”¹⁰¹.

Bardzo istotnym elementem apologii wiary jako usprawiedliwienia jest ukazanie wiary jako **drogi wspólnoty i do wspólnoty**. Wszyscy, którzy nauczają i którzy znają kierunek krytyki katolicyzmu, pojawiającej się w mediach, zdają sobie sprawę, iż zasadnicze ostrze skierowane jest na rozdzielenie wiary w Boga Jezusa Chrystusa i wiary w Kościół. Przybiera to formę jednego z dwóch haseł: *Chrystus – tak, Kościół – nie*, albo przeciwnie: *Chrystus – nie, Kościół – tak*. W pierwszym przypadku chodzi o całkowitą indywidualizację wiary, w drugim o uczynienie z Kościoła organizacji pożytku publicznego, przydatnej dla dzieł charytatywnych i społecznych. W obu wypadkach jednak zobowiązalność wiary zostaje uchylona.

Zagadnienia tego nie omawiałem przy okazji prezentowania apologii wiary jako obrony, gdyż tu chodzi o sprawę całkiem fundamentalną, podstawę uzasadniania tego, dlaczego chrześcijanin jest chrześcijaninem. Sprawę tę jednoznacznie wyjaśnia *Katechizm*

¹⁰⁰ Joseph Ratzinger tak to ujmuje: „Nie ma mowy o zredukowaniu chrześcijaństwa do ortopraksji; jeszcze bardziej absurdalne byłoby jednak utrzymywanie, że chrześcijaństwo nie ma do zaproponowania żadnych wskazań moralnych i zapożycza je od przypadkowych sytuacji” [J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 23].

¹⁰¹ V. Messori, *Dlaczego wierzę? Życie jako dowód wiary. Rozmowa z A. Torniellem*, Kraków 2009, s. 278n.

Kościola katolickiego: „Wiara nie jest aktem wyizolowanym. Nikt nie może wierzyć sam, tak jak nikt nie może żyć sam. Nikt nie dał wiary samemu sobie, tak jak nikt nie dał sam sobie życia. Wierzący otrzymał wiarę od innych, dlatego powinien ją przekazywać innym”¹⁰². Słowa te mówią zarówno o kościelności przyjmowania wiary, jak i dzielenia się nią. Joseph Ratzinger kościelność tę ujmował następująco: „Miejscem wiary w całej jej pełni jest pamięć Kościoła, Kościół pamięci. (...) Rzuca to światło na problem treści wiary: bez tego obejmującego całość podmiotu, są one tylko dłuższym lub krótszym katalogiem treści; natomiast w tym podmiocie i dzięki niemu stanowią one jedno”¹⁰³. Myśl ta jest obecna także w encyklice *Lumen fidei*, gdzie wskazuje się, że kościelność wiary konieczna jest dla jej rozwoju, ponieważ „wiara przekazywana jest z pokolenia na pokolenie”, zaś „dzięki nieprzerwanemu łańcuchowi świadectw dociera do nas oblicze Jezusa”, a dzieje się to przez dostęp do większej pamięci, której podmiotem jest Kościół. To „Kościół jest Matką, uczącą nas mówić językiem wiary”¹⁰⁴. Dzięki Kościołowi „ten, kto wierzy, nigdy nie jest sam, i dlatego wiara dąży do tego, by się rozpowszechnić, zapraszać innych do swej radości”¹⁰⁵. Świadomość konieczności przejścia od *wierzę* do *wierzymy* powoduje też, że dzięki Kościołowi jesteśmy w stanie zrozumieć, czym jest prawdziwe braterstwo, bowiem „*my* wierzących nie jest drugorzędnym dodatkiem dla ludzi słabego ducha: jest w pewnym sensie tym, o co chodzi – międzyludzką wspólnotą, jest rzeczywistością”. W ten sposób „wiara chrześcijańska daje prawdę jako drogę i dopiero jako droga staje się ona prawdą człowieka”¹⁰⁶.

Jak zostało powiedziane powyżej, z wiary chrześcijańskiej wynika pewna postawa moralna. Dotyczy ona zarówno indywidualnych, jak i **społecznych wyborów**. Kwestię tę ujmuje encyklika *Lumen fidei* za pomocą obrazu zawartego w Hbr 11, 16: „Bóg przysposabia miasto dla człowieka”. Wiara nie jest w Biblii ujmowana tylko „jako droga”, ale także „jako

¹⁰² KKK 166.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 24n.

¹⁰⁴ LF 38.

¹⁰⁵ LF 39.

¹⁰⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 88.

budowanie, przygotowanie miejsca, w którym człowiek może zamieszkać z innymi”¹⁰⁷. Związek między wiarą a życiem społecznym jest ujęty bardzo jednoznacznie, gdy papież Franciszek stwierdza: „Wiara jest dobrem dla wszystkich, jest dobrem wspólnym, jej światło nie oświeca tylko wnętrza Kościoła i nie służy jedynie budowaniu wiecznego miasta w zaświatach. Pomaga nam ona budować nasze społeczności, tak by zmierzały ku przyszłości dającej nadzieję”¹⁰⁸. Jest jednak pewien warunek, który musi być spełniony, by człowiek wierzący angażował się społecznie. Sformułował go Joseph Ratzinger następująco: „Tworzenie miasta człowieka jest sensowne (...), gdy wiemy, kim jest człowiek, gdy znamy jego miarę. I dodaje: Człowiek jest nadzieją człowieka, ale człowiek jest zarazem piekłem człowieka i jego nieustannym zagrożeniem. To, że wiara widzi ostatecznie człowieka jako nadzieję, wypływa stąd, że człowiek nie jest dla niej istotą nieokreśloną, (...) lecz ostatecznie nosi imię Jezusa Chrystusa. W Nim i ostatecznie dopiero w Nim człowiek jest nadzieją człowieka”¹⁰⁹.

Ze stwierdzeń tych wynikają dwa istotne dla nauczania religii w szkole wnioski. Pierwszy to ten, że nie wolno zapominać o katolickiej nauce społecznej i o społecznym wymiarze chrześcijaństwa. Te zagadnienia w sposób konieczny winny znaleźć się w zestawie tematów podejmowanych w trakcie lekcji religii. Po drugie, nie wolno się zgodzić na oświeceniowy paradygmat chrześcijaństwa użytecznego dla społeczeństwa w znaczeniu usprawiedliwiania wszelkich doktryn i ideologii. Wobec nasilającej się propagandy sekularyzmu, przybierającej formy antychrześcijańskie, trzeba się liczyć z tym, że nauczanie religii w szkole może stać się znakiem sprzeciwu. Kościół nie dąży do konfliktu ani konfrontacji, jednak nie może nie głosić tego, w co wierzy, a co przekazał mu Pan.

Kończąc to opracowanie, chciałbym wskazać na bardzo istotny i praktyczny wymiar wiary, jakim jest fakt, mocno podkreślony w historii ojca naszej wiary, Abrahama, który

¹⁰⁷ LF 50.

¹⁰⁸ LF 51.

¹⁰⁹ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 62n.

spotkał się z Bożym „wezwaniami do wyjścia z własnej ziemi, zaproszeniem do otwarcia się na nowe życie”. To, czego doświadczył Abraham, otwiera w jego życiu *drogę ku nieoczekiwanej przyszłości*¹¹⁰. Na głos wzywającego Boga „opuszcza to, co pewne, przejrzyste, przewidywalne, w imię tego, co niepewne: na Twoje słowo”. BOWIEM „słowo, które usłyszał jest dla niego bardziej rzeczywiste niż to, co może obliczyć i wziąć do ręki”¹¹¹. Opowiedziana przez Josepha Ratzingera i papieża Franciszka historia Abrahama zawiera motyw nieprzewidywalności. Ten motyw bywa bardzo pociągający dla młodych ludzi, do tego należy ich wychować, by *na słowo Pana* potrafili ofiarować życie. Taki jest cel katechezy, taki też w sumie jest cel lekcji religii, skoro służy ona ewangelizacji. Takie ujęcie może, co prawda, nie do końca współgrać z zapisem efektów kształcenia, ale w edukacji, nie tylko religijnej, chodzi o sprawy daleko ważniejsze niż normy i standaryzacje oświatowe: chodzi o człowieka, jego przyszłość i szczęście. A w nauczaniu religii chodzi o „blask wiary: Kto wierzy, widzi; widzi dzięki światłu oświecającemu cały przebieg drogi, ponieważ przychodzi ono do nas od zmartwychwstałego Chrystusa, niezachodzącej nigdy gwiazdy porannej”¹¹².

¹¹⁰ LF 9.

¹¹¹ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 26.

¹¹² LF 1.