

Kolejną kwestią, na którą zwrócono uwagę w raporcie, są zróżnicowane doświadczenia uchodźców oraz ich wpływ na procesy integracyjne w Austrii. Obserwuje się, że bezpieczne, legalne drogi ucieczki i perspektywa pozostania po przyjeździe, bez konieczności wydłużonego oczekiwania na pozytywne rozpatrzenie podania o azyl, sprzyjają integracji. Szczególnie stresogenne jest długie oczekiwanie na azyl. Doświadczające tego osoby mają mniejsze szanse na znalezienie pracy oraz dobrą znajomość języka niemieckiego.

Innym czynnikiem warunkującym integrację w austriackim społeczeństwie jest społeczno-ekonomiczne pochodzenie przybyszów. Dostrzega się, że kobiety przybywające w ramach łączenia rodzin częściej pochodzą z gospodarstw domowych o niekorzystnej sytuacji ekonomicznej i wykazują bardziej konserwatywne podejście do ról płciowych. Ciekawostką jest to, że autorzy raportu w tym kontekście nie odnoszą się do islamu jako do kulturowego tła przybyszów, i to w sytuacji, gdy odgrywa on w tym względzie ważną rolę.

Wskazuje się, że czynniki takie jak pozycja społeczna w kraju pochodzenia, wartości i poziom wykształcenia przed przybyciem znacząco wpływają na naukę języka niemieckiego. Osoby ubiegające się o azyl i osoby korzystające z ochrony uzupełniającej z zamożniejszych gospodarstw domowych, o bardziej egalitarnymi poglądami na rolę kobiet i wyższym poziomem wykształcenia w kraju pochodzenia, mają większe szanse na nabycie dobrej znajomości języka niemieckiego.

Akcentuje się, że trudno wskazać istotne związki pomiędzy warunkami społeczno-ekonomicznymi lub poziomem wykształcenia w kraju pochodzenia a prawdopodobieństwem zatrudnienia w Austrii. Podobnie konserwatywne spojrzenie na rolę kobiet i mężczyzn nie wpływa znacząco na aktywność zawodową. Chociaż pochodzenie przekłada się na znajomość języka, jego oddziaływanie na zatrudnienie pozostaje nieudowodnione.

Podsumowując wyniki zaprezentowane w raporcie, należy wskazać, że dzięki niemu zyskujemy prezentację opartą na danych empirycznych sposobu wchodzenia w austriackie społeczeństwo dwóch wybranych grup osób ubiegających się o azyl – kobiet i małoletnich dołączających do rodzin już zamieszkujących w Austrii i tych, którzy nie mieli takiej możliwości. W empiryczny sposób wskazano na wpływ rodziny na tempo i intensywność procesu integracyjnego. Ogólne wnio-

ski nie są odkrywcze, gdyż odnoszą się one do kwestii, które można dostrzec w funkcjonowaniu innych grup imigranckich, w tym do znaczenia znajomości języka, wpływu czasu pobytu na zatrudnienie oraz mniejszej aktywności zawodowej matek wychowujących dzieci. Można zadać pytanie, w jakim stopniu konserwatywne poglądy oraz status społeczno-ekonomiczny warunkują procesy integracyjne. Należy być także ostrożnym w odnoszeniu się do społeczności imigranckiej i jej relacji do środowisk austriackich jako wysoce sprzyjających integracji. Wprawdzie osoby posiadające austriackie obywatelstwo są z perspektywy państwa traktowane jako Austriacy, ale nie ma gwarancji, że oni sami się identyfikują z austriackością.

Adam Romejko*

ORCID: 0000-0002-8513-2955

Uniwersytet Gdański

Jan Loffeld, *Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2024, ss. 192

W minionych dekadach w świecie zachodnim za dogmat uznawano przekonanie o sekularyzacji. Podkreślano, że jest to zjawisko, które dotyka współczesną ludzkość i nieuchronnie prowadzi do nieufności względem tego, co religijne. Motyw ten pojawia się w opracowaniu, którego niemiecki tytuł można następująco oddać w języku polskim: *Gdy niczego nie brakuje tam, gdzie brakuje Boga. Chrześcijaństwo wobec religijnej obojętności*. Jego autorem jest Jan Loffeld, niemiecki duchowny katolicki urodzony w 1975 r., obecnie profesor teologii pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Tilburgu, na kampusie w Utrechcie (*Tilburg School of Catholic Theology – Campus Utrecht*). Odnosząc się do sekularyzacji, Loffeld prezentuje ją jako megatrend, jednocześnie dystansując się od traktowania jej jako fenomenu o uniwersalnym charakterze. Badając zjawisko sekularyzacji, skupia swoje zainteresowania na *apateizmie*, czyli religijnej obojętności postrzeganej nie jako celowy wybór

* Adam Romejko, dr hab.; profesor w Instytucie Politologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański; e-mail: adam.romejko@ug.edu.pl.

powściągliwości wobec religii, lecz jako brak pytań o charakterze religijnym – nie dlatego, że ludzie nie chcą ich zadawać, lecz dlatego, że nie mają świadomości, iż takie pytania w ogóle można stawiać. Loffeld kwestionuje ideę obecną zwłaszcza w teologii fundamentalnej, wyrażaną po łacinie jako *homo capax Dei*, czyli przekonanie, że człowiek z natury jest otwarty na Boga. Opracowanie Loffelda stanowi pokłosie badań habilitacyjnych, w których wykorzystano doświadczenia pastoralne z Holandii, szczególnie przez niego cenione. Tam nauczył się dobrego – a może trafniej – pragmatycznego realizmu („Man lernt in den Niederlanden einen guten, um nicht zu sagen pragmatischen Realismus“, s. 10).

Książka składa się z pięciu rozdziałów oznaczonych literami od A do E. Część poprzedzająca pierwszy rozdział (s. 9–19) jest rozbudowana – obejmuje trzy podpunkty zatytułowane: *Przedmowa: obojętność religijna jako tło fundamentalnej transformacji* (Vorwort: religiöse Indifferenzen als Hintergrund einer fundamentalen Transformation); „Czy on okłamuje papieża?!“ – krótkie biograficzne punkty zwrotne („Der lügt den Papst an?!“ – kurze biografische Wegmarken); *Przewodnik po tym tomie* (Eine Navigation durch den Band).

Poszczególne rozdziały otrzymały następujące tytuły: A. *Sceny i analizy transformacji* (Szenen und Analysen der Transformation, s. 21–57); B. *Pastoralnoteologiczne obserwacje w obliczu utraty znaczenia* (Pastoraltheologische Beobachtungen inmitten des Relevanzverlustes, s. 59–90); C. *Teologiczne odwierty głębiny: „Tak tylko na chwilę uratować świat”* (Theologische Tiefenbohrungen: „Nur mal eben kurz die Welt retten“, s. 91–108); D. „Co mam zrobić ze sobą, gdy świat nie jest taki, jaki chciałbym, żeby był?“ [Ruth Cohn] *Perspektywy chrześcijaństwa w transformacji* („Was mach ich mit mir, wenn die Welt nicht so ist, wie ich sie gerne hätte?“ [Ruth Cohn] *Perspektiven eines Christentums in der Transformation*, s. 109–170); E. *Na sam koniec* (Zu guter Letzt, s. 171–179). Opracowanie zamykają *Podziękowanie* (Dank, s. 180) i *Przypisy* (Anmerkungen, s. 181–191).

Zdaniem Loffelda należy pogodzić się z tym, że dotychczasowe wizje i iluzje duszpasterskie już się wyczerpały. Wbrew pozorom to cenne doświadczenie, które prowadzi do wyzolenia. Do tej pory wszelkie niepowodzenia duszpasterskie tłumaczone były nieporadnością duchownych i dlatego postulowano dokonanie stosownych

zmian – Loffeld pisze o *paradygmacie optymalizacji* (Optimierungsparadigma). Okazuje się, że zaangażowanie lub jego brak wcale nie wpływają w rozstrzygający sposób na to, czy ktoś korzysta z kościelnej oferty, czy też nie.

Loffeld akcentuje, że w zakresie duszpasterstwa sakramentalnego oraz okazjonalnego przyjmowania sakramentów ludzie są wdzięczni za ludzkie i rytualne wsparcie, na przykład w początkowej, kolejnej lub ostatniej fazie życia (chrzest, pierwsza komunія święta, bierzmowanie, ślub, pogrzeb). Wskazuje na pewną ciekawostkę, którą można obecnie zauważyć w przestrzeni mediów społecznościowych. Ludzie preferują kościelne wydarzenia, o których można publicznie opowiedzieć. Na te, które naznaczone są prywatnością, np. na spowiedź czy namaszczenie chorych, nie ma większego zapotrzebowania.

Przywołując Utrecht jako jedno z najważniejszych centrów starokatolicyzmu, zwraca uwagę, że miasto to nie odbiega od innych miast holenderskich. Tam – jak tłumaczyła pewna studentka – „Ludzie wolą w niedzielę usiąść na tarasie z kieliszkiem wina niż iść do kościoła. Przy czym nie ma znaczenia, do którego” („Leute setzen sich am Sonntag lieber auf eine Terrasse mit einem Glas Wein, als in eine Kirche zu gehen. Dabei ist egal, in welche“, s. 16).

Loffeld dystansuje się wobec popularnego określenia kryzys *Kościła* (Kirchenkrise), podkreślając, że niewiele ono wnosi. Zamiast tego proponuje kategorię *transformacji*, w której zawiera się przekonanie, że nie mamy do czynienia z chwilowym załamaniem, lecz z trwałą zmianą. Wskazując na dwa sprzeczne ze sobą paradygmaty – paradygmat optymalizacji, w ramach którego zakłada się, że Kościół (przede wszystkim kler) musi się zreformować, oraz paradygmat transformacji – akcentuje, że zmienia się sam kontekst religii, a nie tylko jej instytucjonalna forma ekspresji. Jego zdaniem dominujące strategie kościelne należą do pierwszego typu, co prowadzi do błędnego poglądu, że odpowiednie reformy przywrócą religijność. Tymczasem problem jest głębszy – dotyczy nie tyle potrzeby religii, ile jej braku.

Loffeld nie odrzuca całkowicie postulatu optymalizacji, szczególnie w sytuacji konieczności analizy systemowych mechanizmów, które prowadzą do nadużyć duchownych i przemocy seksualnej. Nie zgadza się jednak ze stanowiskiem, że sama zmiana struktur kościelnych pozytywnie

wpłyne na wiarygodność Kościoła. Dokonująca się transformacja religijna uzasadnia przekonanie, że optymalizacja lub reforma są konieczne, lecz niewystarczające. Loffeld podkreśla, że to śmiała teza, która jego zdaniem ma uzasadnienie i wynika z doświadczenia. Dodaje, że ani myślenie o optymalizacji strukturalnej lub organizacyjnej, ani tradycyjna perspektywa oparta na tożsamości nie wystarczą jako jedyne strategie do rozwiązania obecnej sytuacji Kościołów i chrześcijaństwa.

Jednocześnie Loffeld nie jest przekonany co do słuszności wyników badań, w których wskazuje się, że religia ulega prywatyzacji lub indywidualizacji. Uważa, że to tak nie działa. Podaje przykład zaangażowanego duszpasterza, którego parafia była „rozkrecona”, ale szeregi wiernych zaczęły się przersedzać. Stwierdził: „Poprzez takie i podobne doświadczenia przynajmniej relatywizuje się założenie, że «tam, gdzie Kościół dobrze funkcjonuje, można powstrzymać proces odchodzenia od Kościoła lub sekularyzacji»” („Durch solche und ähnliche Erfahrungen wird zumindest die Annahme «Dort, wo Kirche gut ist, lässt sich Entkirchlichung bzw. Säkularisierung stoppen» relativiert“, s. 28).

Loffeld ma świadomość, że ujawniająca się religijna próżnia dość sprawnie zostaje zagospodarowana. Stwierdza: „Wskutek silnego pojawienia się nurtów polityczno-religijnych, na przykład w postaci politycznego islamu lub środowisk ewangelikalnych, kwestia religii powróciła jednak do przestrzeni publicznej w nowy sposób” („Durch das starke Auftreten politisch-religiöser Strömungen, etwa in Gestalt eines politischen Islam oder evangelikaler Kreise, ist das Religionsthema freilich auf neue Weise zurück in der Öffentlichkeit“, s. 29). Wprawdzie nie zajmuje się intensywnie tym zagadnieniem, ale zdaje się w swym opracowaniu sugerować, że ze strony kościelnej chętnie spogląda się na taki typ religijności, w którym widzi się panaceum na obecnie ujawniające się problemy duszpasterskie.

Niestety dla wielu współczesnych ludzi wiara to jedna z opcji i to taka, której można nie brać pod uwagę. Postawę tę Loffeld wyraża przy pomocy wspomnianego pojęcia apateizmu. Ciekawostką jest to, że nie podaje etymologii tego słowa, nie licząc odniesień do jego angielskiego pierwowzoru. Osoby, które nie identyfikują się z jakimkolwiek wyznaniem, nie potrzebują instytucji,

która reprezentowałaby taką rzeczywistość. Jeśli jakaś religijna (kościelna) instytucja jest tolerowana, to taka, która zajmuje się działaniami o charakterze horyzontalnym, tj. odnoszącymi się do zarządzania materialnym niedoborem, których doświadczają ludzie. W takim podejściu zawiera się pewien paradoks – akceptuje się działalność, którą świeckie instytucje mogłyby realizować sprawniej. W efekcie taka akceptacja prowadzi do spadku popytu na obecność tego, co kościelne.

Podjmując kwestię apateizmu, Loffeld przywołuje jako przykład Valerie Schönlán, młodą berlińską dziennikarkę wychowaną w niereligijnej rodzinie, która w ramach eksperymentu dotyczącego „spotkania światów” udała się z pewnym duchownym z Münster na Światowe Dni Młodzieży w Krakowie (2016). Napisała: „Być może mogłabym dalej podążać za moimi (...) uczuciami i na końcu dojść do wniosku, że odnalazłam Jezusa. Być może by się to udało, gdybym się na to zdecydowała. Ale tego nie robię. Bo sama stoję sobie na drodze. Przez mur, który sama zbudowałam. I ponieważ nie czuję w sobie potrzeby, by go pokonać” („Vielleicht könnte ich meinen (...) Gefühlen weiter nachgehen und am Ende der Meinung sein, zu Jesus gefunden zu haben. Vielleicht würde es klappen, wenn ich mich dazu entscheiden würde. Aber ich tue es nicht. Weil ich mir selbst im Wege stehe. Mit meiner selbst gebauten Mauer. Und weil ich kein Bedürfnis in mir verspüre, sie zu überwinden“, s. 45).

Loffeld nie odmawia ludziom pragnienia angażowania się w coś sensownego. Podkreśla jednak, że nie chodzi im o sens życia, lecz sens w życiu. To drugie wiąże się z „doraźną doznaniowością” – z przekonaniem, że w danym czasie i miejscu dokonało się czegoś sensownego. Duszpasterze powinni się pogodzić – jest to trudne, nierzadko frustrujące – że są ludzie, którzy w codzienności nie mają większych potrzeb duchowych. Ujawnia się przy tej okazji pewne niebezpieczeństwo – zachęcanie ich do „uduchowienia” życia może prowadzić do agresywnych reakcji.

Innym źródłem frustracji w życiu duszpasterskim jest permanentne zarzucanie duchownym niewłaściwego wypełniania obowiązków. Oczywiście mogą się bronić, oskarżając struktury kościelne o to, że uniemożliwiają im dobrą pracę. Loffeld konstatuje: „Ostatecznie wszystko to przyczynia się do kryzysu, jednak nie oddaje skali tej transformacji” („Letztlich hat all das Anteil an

der Krise, adressiert allerdings die Massivität der Transformation nicht“, s. 48). Pewnym pocieszeniem jest to, że podczas gdy słabnie popyt na duchową usługę ze strony Kościoła, nie ma także większego zainteresowania wielkimi pytaniami, chociażby tymi, które do historii przeszły za sprawą Immanauela Kanta.

Ciekawym motywem w opracowaniu Loffelda jest sprawa wiary w osobowego Boga, wyraźnie oddziałująca na życie ludzi, którzy mają ją w sobie. Bóg jako osobowy partner wpływa na wychowanie dzieci, relacje w rodzinie i małżeństwie, poglądy polityczne, a także formę spędzania wolnego czasu. Osoby czerpiące w swym życiu religijnym z New Age, antropozofii i mądrości Dalekiego Wschodu przykładają znacznie mniejszą wagę do życia religijnego własnego oraz dzieci.

Loffeld odnosi się do doświadczeń duszpasterzy, którzy, gdy zmieniają miejsce pracy, to nierzadko proszeni są o towarzyszenie osobom z poprzednich placówek w sprawach duszpasterskich. Udzielają znanym sobie osobom ślubów, chrzczą ich dzieci. Kiedy mają okazję spokojnie z nimi porozmawiać, okazuje się, że w ich życiu ujawnia się pewna sprzeczność. Wiele osób jest wdzięcznych za to, czego doświadczyły w młodości, za poświęcony im czas. Ich zaangażowanie jest jednak minimalne – okazuje się, że same rzadko chodzą do kościoła lub nie chodzą wcale. Oczywiście chcą, aby ich dzieci też mogły coś tak wspaniałego przeżyć, jak oni przeżyli. Po raz kolejny pojawia się opinia, że „Jakość duszpasterstwa nie jest gwarancją «sukcesu»” („Pastorale Qualität ist kein Garant für den «Erfolg»“, s. 59).

W interesujący sposób Loffeld odnosi się do „posoborowej mentalności” – do przekonania, że poszczególni ludzie lub grupy osób nieprzerwanie nadają na różnych „życiowych falach” i dlatego Kościół musi się do tych fal dostosować. Gdy uda się to zrealizować, będzie możliwe dotarcie do serc i umysłów współczesnych ludzi. Loffeld stawia pod znakiem zapytania taką wiarę w kościelny uniwersalizm – ma on swoje granice w postaci braku zainteresowania kościelnym przesłaniem.

Kolejną kwestią jest „nowa religijność”, z którą się obecnie spotykamy. Loffeld stwierdza: „Tam, gdzie wcześniej znajdowały się szpitale, «domy obłąkanych», więzienia, koszary i fabryki (a także seminaria duchowne!), znajdują się dziś – zamiast nich – świątynie zdyscyplinowanej samorealizacji: siłownie, pasáže handlowe, banki, laboratoria

genetyczne. Miejsce nakazu lub zakazu, prawa czy konwencji zajęły dziś projekt, własna inicjatywa i motywacja. Dla tej przemiany istotne jest jednak jeszcze coś innego: negatywność społeczeństwa dyscypliny nie pasuje już do neoliberalnie zarządzanego społeczeństwa wydajności” („Wo vorher Spitäler, «Irrenhäuser», Gefängnisse, Kasernen und Fabriken [und Priesterseminare!] standen, finden sich diese nun abgelöst durch Tempel des disziplinierenden Selbstvollzugs: Fitnessstudios, Shoppingmeilen, Banken, Genlabore. Anstelle von Ge- oder Verbot, Gesetz oder Konvention stehen nun Projekt, Selbstinitiative und Motivation. Für diesen Umschwung ist jedoch noch etwas anderes wesentlich: Das Negative der Disziplinargesellschaft passt nicht mehr in eine neoliberal regierte Leistungsgesellschaft“, s. 104).

Pisząc o słabnącej sile oddziaływania chrześcijaństwa na społeczeństwo, Loffeld przywołuje czasy starożytne i fakt, że chrześcijanie stanowili wówczas niewielką część ludności Cesarstwa Rzymskiego (ok. 10%). Ich celem było, aby byli obecni w całym imperium, a nie to, by całe imperium stało się chrześcijańskie. To tłumaczenie wydaje się nie do końca przekonujące, ponieważ chrześcijaństwo traci na sile oddziaływania, próbuje się to jakoś wyjaśnić. Gdyby było silne, owe 10% w starożytności interpretowano by jako oznakę jego vitalności – pomimo bycia nieliczną grupą, chrześcijanie potrafili z biegiem czasu zdominować życie społeczne.

W kontekście słabości postrzeganej jako atut Loffeld cytuje książkę wydaną w 2018 r. przez Andreasa Röddera, niemieckiego historyka, która została zatytułowana *Wer hat Angst vor Deutschland? Geschichte eines europäischen Problems*, co na język polski można przetłumaczyć jako *Kto boi się Niemiec? Historia pewnego problemu europejskiego*. Wskazuje się w niej na taktykę, którą Niemcy przyjęły po II wojnie światowej – wyrzucenie się politycznych przywilejów oraz pokorne uznanie odpowiedzialności za wydarzenia II wojny światowej. Rödder pisze o pewnym paradoksie – o zyskaniu suwerenności poprzez rezygnację z niej. Przywołując powyższy przykład, Loffeld sugeruje, że tędy powinna iść droga współczesnego Kościoła: poprzez uznanie własnej słabości – na wzór Jezusa Chrystusa i Jego *kenozy*, czyli uniżenia, które dokonało się poprzez akt wciele-

Loffeld pisze o potrzebie „kenotycznego obrazu Kościoła” („ein kenotisches Kirchenbild”, s. 141). Apeluje jednocześnie: „Czy też pojmiemy kenotyczną misję krzyża? Jezus, choć równy Bogu, ogołocił samego siebie, stał się podobny do człowieka i przyjął postać sługi. Jeśli chcemy naśladować Chrystusa, musimy wyrzec się tęsknoty za uprzywilejowaną pozycją w tym świecie; każdy z nas musi «stać się jak człowiek», musi poważnie potraktować solidarność z ludźmi naszych czasów, do której Kościół zobowiązał się pięknymi słowami rozpoczynającymi soborową konstytucję «Gaudium et spes»” („Oder werden wir die kenotische Sendung des Kreuzes begreifen? Jesus, obwohl er Gott gleich war, entäußerte sich, ist den Menschen gleich geworden und nahm Knechtsgestalt an. Wenn wir Christus nachfolgen wollen, müssen wir auf die Sehnsucht nach einer privilegierten Stellung in dieser Welt verzichten; jeder von uns muss «den Menschen gleich werden», muss die Solidarität mit den Menschen unserer Zeit ernst nehmen, zu der sich die Kirche mit den schönen Einleitungsworten der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» verpflichtet hat”, s. 142).

Powyższe wskazówki odnoszące się do „mocy w słabości” wydają się atrakcyjne, ale problem polega na tym, iż nie ma dowodów na to, że takie rozwiązywanie faktycznie przynosi oczekiwane owoce. Inną dyskusyjną kwestią jest idea niemieckiego „uniżenia”, o której pisze Rödder. Trudno ją – szczególnie z perspektywy państw Europy Środkowej i Wschodniej, w tym Polski – traktować jako wiarygodną.

Podsumowując w ostatnim rozdziale wyniki badań, Loffeld w pesymistyczny sposób stwierdza, że podejmowane do tej pory działania, dobra wola, wysiłek, nie sprawdzają się, co w konsekwencji prowadzi do frustrującego odkrycia, że nie ma się większego wpływu na to, co się dzieje w Kościele. Współczesnym *znakiem czasu* okazuje się człowiek zamknięty na transcendencję. Nie pomogą w zmianie tej sytuacji – tego zdania jest Loffeld – poszukiwania uniwersalnych rozwiązań, np. w ramach studyjnych wyjazdów do wspólnot kościelnych funkcjonujących w innych państwach Europy i świata.

Pomimo pesymistycznego „kościelnego krajobrazu”, Loffeld nie traci nadziei. Stwierdza: „Celem tej książki było pokazanie, że pomimo wszelkich strat, życie trwa nadal tam, gdzie doświadcz

się Boga i o Nim się mówi, Boga, który wyzwała, zbawia i dodaje życiu coś, czego ono nie ma lub nie może mieć samo z siebie” („Weiter geht es, so wollte dieses Buch zeigen, trotz allem Verlust hingegen dort, wo ein Gott erfahren und von ihm erzählt wird, der befreit, rettet, dem Leben etwas hinzufügt, was dieses aus sich selbst nicht hat oder haben kann”, s. 178–179).

Trafnie analizując codzienność Kościoła w Niemczech i Holandii, Loffeld nie daje jednak zadowalających rozwiązań ani wskazówek, które podpowiadałyby, co można uczynić, aby zmienić obecną sytuację na lepsze. W chwytliwy sposób postuluje rezygnację z kościelności, którą – odwołując się do języka angielskiego – nazywa *Churchianity*, na rzecz żywo przeżywanego chrześcijaństwa (*Christianity*). Oznacza to odejście od koncentracji na instytucji i skupienie się na doświadczeniu chrześcijaństwa, Ewangelii, sensu oraz świadectwa życia. Nie jest to przy tym postulat likwidacji Kościoła, lecz wezwanie do tego, aby nie stawał się on celem samym w sobie.

Loffeld uważa, że Kościół nadal ma coś bardzo cennego: przeżywane w sposób sensowny rytuały, duchowość, doświadczenie przebaczenia, towarzyszenie cierpieniu, zdolność mówienia o winie, śmierci, sensie i nadziei. Według niego współczesny świat techniczny i neoliberalny dobrze radzi sobie z wydajnością, ale słabo z cierpieniem, stratą i duchową pustką. Nie wystarczy zadbać o lepszą komunikację, nowe struktury, nowoczesny PR czy reformy administracyjne, aby ludzie wrócili do Kościoła. To pozory, które nie mają większej siły oddziaływania. Czy jednak wystarczy to, co Loffeld proponuje w postaci towarzyszenia, bycia obecnym, dawania świadectwa i zaakceptowania bycia mniejszością? Autor niniejszej recenzji – z perspektywy duszpasterza z trzydziestoletnim doświadczeniem – stwierdza, że nie jest to takie proste. Łatwo jest krytykować, znacznie trudniej zaproponować sensowne rozwiązania.

Adam Romejko*

ORCID: 0000-0002-8513-2955

Uniwersytet Gdański

* Adam Romejko, dr hab.; profesor w Instytucie Politologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański; e-mail: adam.romejko@ug.edu.pl.