

Biela, Bogdan

Współczesne zagrożenia wiary od zewnątrz

Rocznik Teologii Katolickiej 9, 39-63

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ks. Bogdan Biela

Uniwersytet Śląski w Katowicach

WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA WIARY OD ZEWNĄTRZ

CONTEMPORARY THREATS TO FAITH FROM THE OUTSIDE

Contemporary threats to faith are closely related to contemporary atheism and post-modernism. For post-modernists there is no absolute truth, the truth is relative. Therefore what we are facing today is christianofobia. Although the Christian faith is tolerated as an identity and an outlook on life, criticism of a liberal approach to human rights and Christianity's authority to define human rights and respect for the dignity of human nature is not accepted. Among other threats to faith the following may be listed: mass media that not only prefer horizontalism without any referral to transcendence, but also are full of violence and sex and skilfully manipulate audience, vanishing domestic environment of faith, split-up families, consumption which leads to egoistic approaches, comfort-loving nature, lack of time for spiritual life, lack of the sense of sin, religious syncretism, subcultures, cults and sects, religious ignorance, looking for acceptance among "non-believers" and anti-clericals, weekend off-sites in corporate companies, inability to celebrate Sunday and economical migrations. A Christian who really bothers about a contemporary atheism, experiences it as both accusation and a challenge. He accuses himself of being an accomplice of atheism because he does not experience his faith or treats it only superficially. The challenge is to bear witness to God and therefore to reject the way of life as if God did not exist. It is closely related to taking up the idea of a "new evangelization" and implementing the evangelization-and-catechumenal model of pastoral work.

Dlaczego ludzie odchodzą od wiary? Dzisiaj, w XXI wieku, pytanie to wydaje się tak samo istotne, jak pytanie: dlaczego ludzie pozostają przy wierze,

pomimo wielu trudności? Zresztą oba pytania postawił sobie kiedyś ks. Józef Tischner¹, zauważając przy tym pewną zastanawiającą prawidłowość: „Są więc ateści, którzy pozostają ateistami nawet wtedy, gdy nie mają pod ręką żadnego argumentu za niewiarą. Są ludzie wierzący, którzy pozostają wierzącymi nawet wtedy, gdy im człowiek niewierzący wytrąci chwilowo wszelki argument za prawdziwością wiary”². Mimo to, wydaje się, że między tymi dwoma postawami nie występuje dzisiaj równowaga. „Żyjemy [...] w cywilizacji masowej – podkreśla Marcel Neusch – w cywilizacji, gdzie ateizm przestał już dziwić. Dzisiaj zdziwienie wywołuje właśnie wiara, która ateście przedstawia się czasem jako rodzaj zwiariowanego istnienia, a najczęściej jako zaskakująca możliwość istnienia. Nawet sami chrześcijanie przestali przeżywać swoją wiarę jako rzecz samą przez się zrozumiałą czy jako sytuację raz na zawsze ustaloną i definitywną”³. Dlaczego tak się dzieje? Częściową odpowiedź na to pytanie daje niewątpliwie analiza kształtu, jaki przyjął współczesny ateizm.

I. Ateizm

W książce *Bóg we współczesnym świecie* niemiecki jezuita Johannes Baptist Lotz wskazał, że współczesny chrześcijanin może napotkać na swojej drodze dwa zasadnicze rodzaje ateizmu: ateizm **jawny** i ateizm **ukryty**⁴. Ze względu na ich niewątpliwą wpływ na obecny kształt chrześcijaństwa, warto owym dwóm rodzajom ateizmu przyjrzeć się nieco bliżej⁵.

Istota ateizmu jawnego polega na tym, że „Bóg znika z życia człowieka i człowiek kształtuje swoją egzystencję bez Boga; że pragnie się wychować nowego człowieka dla przyszłości, a Bóg przestał już być problemem”⁶. W swojej podstawowej formie tak rozumiany ateizm przyjmuje postać **ateizmu negatywnego** czy też właściwego, zgodnie z którym „człowiek uważa, że wie, że Bóg nie istnieje i że posiada również naukowo uzasadnioną tego pewność. Dlatego taki ateista szuka wszystkiego, co odnosi się do Boga, aby zlikwidować pozostałości czasów,

¹ Por. J. Tischner, *Jak żyć*, Wrocław 2000, s. 58–59.

² Tamże, s. 59.

³ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paris 1980, s. 19.

⁴ Por. J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992, s. 5–6. Istnieje oczywiście także wiele innych możliwych podziałów i klasyfikacji w obrębie zjawiska ateizmu. Wincenty Granat wyróżnił na przykład ateizm teoretyczny i praktyczny, negatywny i pozytywny, absolutny i względny, epistemologiczny i ontologiczny, przyrodniczy i antropologiczny, intelektualny, wolitywny, emocjonalny i pragmatyczny, integralny i cząstkowy, obojętny i polemiczno-agresywny, ludowy i elitarny, optymistyczny i pesymistyczny (por. S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, [w:] *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, Lublin 1985, s. 138).

⁵ Zob. A. R. Bańka, *Chrześcijanie wobec wyzwań współczesnego ateizmu*, [w:] B. Biela (red.), *Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie*, Katowice – Piekary Śl. 2009, s. 9–107.

⁶ J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 5.

kiedy człowiek był jeszcze «niedojrzały», a ponad które już wyrósł współczesny «dojrzały» człowiek⁷. Z tego też powodu ateizm negatywny często przeradza się w **antyteizm**, który, „ociera się o problem Boga o tyle, że przeciw Niemu walczy”⁸. Trzeba przy tym podkreślić, że antyteizm jest zradykalizowaną, skrajną formą ateizmu negatywnego i w wymiarze praktycznym objawia się gwałtowniej, często jako swoisty fundamentalizm antyreligijny⁹.

Mianem „ukrytego ateisty” Lotz określa człowieka, który „przyznaje się wprawdzie do Boga, ale żyje tak, jakby Boga nie było”¹⁰. Kazimierz Wolsza zwraca przy tym uwagę na fakt, że „ateizm ukryty może się nawet łączyć z deklarowanym przez człowieka teizmem lub z formalną przynależnością do wspólnoty religijnej”¹¹, nie jest on bowiem ugruntowany teoretycznie, ale realizuje się praktycznie, jako postawa życiowa, czyli – podobnie jak w wypadku ateizmu negatywnego i agnostycyzmu – postawa niewiary. W tym kontekście Lotz formułuje tezę, pisząc o ukrytym ateście: „takich chrześcijan można spotkać dzisiaj niemało”¹². Z tego też powodu, jak zauważył Karl Rahner „winę za ateizm, będący krytyczną reakcją na nieodpowiednie formy wyrażania teizmu w teorii i życiu, ponoszą również chrześcijanie”¹³. Podobnie Sekretarz Stanu Stolicy Apostolskiej, kard. Tarcisio Bertone, w wywiadzie dla „Gościa Niedzielnego” z września 2007 roku diagnozując duchową kondycję współczesnych mieszkańców Europy powiedział: „Żyjemy tak, jakby Bóg nie istniał”¹⁴. Wiele lat wcześniej właśnie taki stan rzeczy niezwykle surowo i dobitnie opisywał sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, podkreślając: „Jeżeli podejmujemy w Kościele, wśród katolików ochrzczonych, bierzmowanych, uczestniczących w Eucharystii, próbę wznowienia katechumenatu, to dlatego, że przeraża nas widok pustyni wokół nas. Pustyni, gdzie są szkielety martwych katolików, martwych chrześcijan, którzy nie

⁷ Tamże, s. 6.

⁸ Tamże, s. 5.

⁹ O ile w warstwie teoretycznej granica między ateizmem negatywnym a antyteizmem jest nieostra, o tyle odwrotnie ma się rzecz z relacją ateizmu negatywnego do agnostycyzmu. Aby wyostrzyć różnice między tymi dwoma stanowiskami, Kazimierz Wolsza przywołuje następującą definicję: „Człowiek odmawiający istnienia bytu nadprzyrodzonego jest **ateistą**; ten, kto wstrzymuje się od zdania i nie twierdzi, że taki byt istnieje, ani że nie istnieje, jest **agnostykiem**”. Cechą agnostycyzmu jest więc to, że człowiek nie wypowiada się na temat istnienia Boga, zawiesza sąd w tej kwestii, twierdzi, że nie wie, czy Bóg istnieje. Ma to jednak najczęściej życiowe konsekwencje, gdyż Bóg nie odgrywa żadnej roli w życiu agnostyka. Nie może on przecież liczyć się w swym życiu i w życiowych rozstrzygnięciach z kimś, co do czyjego istnienia nie ma wyrobionego zdania. Agnostycyzm jako taki pozostaje również w związku z drugim zasadniczym rodzajem ateizmu – ateizmem ukrytym. Zob. K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, Opole 2007, s. 321-322; por. także: J. Hospers, *Wprowadzenie do analizy filozoficznej*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 337.

¹⁰ J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 6.

¹¹ K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, dz. cyt., s. 322.

¹² J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 6.

¹³ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 30.

¹⁴ *Wiary nie wolno sprywatyzować*, „Gość Niedzielny”, 16 września 2007, nr 37, s. 23.

żyją tym, co wyznają ustami”¹⁵. Trzeba przy tym podkreślić, tego rodzaju opisu nie stosował Blachnicki wyłącznie w odniesieniu do chrześcijan, którzy nimi pozostają wyłącznie w sferze deklaratywnej, rezygnując z jakiegokolwiek formy religijnych praktyk. „Ciągłe tylko – pisał Blachnicki – przykładamy miarę czysto zewnętrzną: praktykujący – niepraktykujący. Dochodzi do tego, że nawet nie interesujemy się, czy ten praktykujący jest wierzący. A to jest przypadek bardzo często dzisiaj spotykany – cała kategoria ludzi praktykujących a niewierzących. Praktykujących siłą nawyku i może jeszcze jakiegoś nacisku w środowisku, ale czy mają wiarę w sensie chrześcijańskim, ewangelicznym [...]? W wielu wypadkach trzeba postawić znak zapytania, w wielu wprost powiedzieć, że nie”¹⁶. W ten sposób wydaje się, że zarówno wewnętrznie sprzeczna z punktu widzenia logiki chrześcijańskiej wiary postawa „wierzącego-niepraktykującego”, jak i piętnowana przez Blachnickiego, paradoksalna, aczkolwiek zauważalna dziś w praktyce postawa „niewierzącego-praktykującego” podpadają pod kategorię tego, co Lotz określił mianem ukrytego ateizmu. Jaki wpływa z tego wnioski? Autor formułuje go bardzo wyraźnie: „Chrześcijanin, który rzeczywiście przejmując się współczesnym ateizmem, doświadcza go jako oskarżenie i wyzwanie jednocześnie. Oskarża siebie jako współwinnego ateizmu, ponieważ nie przeżywa wcale lub tylko połowicznie swoje chrześcijaństwo, a jego ukryty bądź praktyczny ateizm miał współudział w rozprzestrzenianiu się jawnego i teoretycznego ateizmu. Temu towarzyszy nieodparte wyzwanie skierowane do każdego chrześcijanina bez wyjątku, wymagające od niego przeżywania swojego chrześcijaństwa w całej pełni [...]. Sprowadza się to właściwie do świadectwa o Bogu, a tym samym do odrzucenia takiego sposobu życia, które toczy się tak, jakby Boga wcale nie było”¹⁷. Aby jednak ta ostateczna konkluzja wybrzmiała w całej pełni – a przede wszystkim, aby mogły odsłonić się praktyczne implikacje owego wyzwania stojącego przed chrześcijanami – trzeba najpierw przyjrzeć się oskarżeniom, jakie przeciwko chrześcijaństwu wysuwa czy też wysuwał ateizm w toku swojego historycznego rozwoju.

Nie ulega wątpliwości, że w europejskim kręgu kulturowym ateizm zrodził się nie jako reakcja na tę czy inną formę religijności, ale jako reakcja na chrześcijaństwo. Dokładniej rzecz ujmując, jak twierdzi Marcel Neusch w książce *U źródeł współczesnego ateizmu*, w swojej genezie był on efektem Reformacji: „W następstwie Reformacji życie religijne doznało rozbicia; dokonują się przesunięcia, szuka się nowej równowagi, organizują się rywalizujące ze sobą Kościoły. W tym rozbitym świecie religijnym każda grupa określa własną prawdę, a religia staje się czasami zwykłym kryterium socjologicznego odniesienia. U niektórych ludzi występuje również oderwanie od wszelkiej religii”¹⁸. Tak

¹⁵ F. Blachnicki, *Mysli, wyznania, testament*, Lublin 2002, s. 62.

¹⁶ Tamże, s. 38.

¹⁷ J.B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 20-21.

rodzi się ateizm jawny, zgodnie z terminologią Lotza: ateizm negatywny. Jest on jednak jeszcze słabo podbudowany teoretycznie i traktowany jako objaw niezrównoważenia lub choroby psychicznej. Dla XVII-wiecznych myślicieli, jak przypomina Neusch, „ateista jest istotą moralnie przewrotną i intelektualnie słabą [...], trzeba więc nie dopuścić, by mógł szkodzić. Rozwiązaniem było zamknięcie. Nie należy się więc dziwić, że siedemnastowiecznych ateistów spotykamy albo w więzieniach, albo w domach wariatów [...]. Presja społeczna była dość mocna, by zdławić ateistę”¹⁹. Wraca więc znów teza, którą następująco wyraził tym razem Stanisław Kowalczyk: „W ten sposób sami chrześcijanie, z powodu odejścia od ewangelicznej idei miłości człowieka, przyczynili się do powstania «ateizmu zorganizowanego»”²⁰. Sytuacja zmienia się w XVIII wieku – wieku panowania oświeceniowej tolerancji i postulowanego prawa do „samodzielnego myślenia”, a zatem w konsekwencji, prawa do wyłamania się także spod opieki religii²¹. Ateizm negatywny korzysta z tego sprzyjającego klimatu, ujawnia się, wychodząc na place i ulice, a przede wszystkim zyskuje swoją podbudowę teoretyczną²². Co prawda dla XVIII-wiecznych, wyemancypowanych intelektualistów, takich jak Wolter – w większości deistów – wciąż jeszcze pozostaje intelektualną pomyłką i efektem niewystarczającego przemyslenia, jednak może już zupełnie otwarcie negować istnienie Boga²³. Ponadto, gdy owa negacja w warstwie teoretycznej zostanie wkomponowana w szerszy system filozoficzny, ateizm negatywny przyjmie postać **ateizmu filozoficznego**²⁴, co dokona się przede wszystkim w XIX i XX wieku, za sprawą jego głównych teoretyków: Feuerbacha, Marksa, Nietzschego, Freuda, Sartre’a, Garaudy’ego, Blocha. Wcześniej jednak, bo już w XVIII wieku przybierze on formę napastliwą i krzykliwą – z ateizmu negatywnego przerodzi się w wojujący, namiętny i gwałtowny antyteizm²⁵. XVIII-wieczne chrześcijaństwo nie jest w stanie go powstrzymać. Próba zwalczania ateizmu poprzez utożsamianie go z moralną perwersją, zepsuciem i grzechem²⁶ przynosi skutek wręcz odwrotny. „W tym XVIII w. – pisze Neusch – ateizmowi udało się utworować sobie niełatwą drogę. Ale jego postępek był nie do odparcia i ateizm definitywnie zdobył sobie prawo obywatelstwa [...]. W XIX w. zachodzi nowe zjawisko. Ateizm ogarnia masy, szczególnie najuboższe warstwy społeczne [...]. Jeżeli w XVIII w. religia straciła wszelki autorytet w oczach intelektualistów, którzy ją usprawiedliwiali jedynie użytecznością, w XIX wieku zostaje ona pozbawiona wszelkiego znaczenia

¹⁹ Tamże, s. 21-22.

²⁰ S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 144-145.

²¹ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 23.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 23-25.

²⁴ K. Wolsza, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości*, dz. cyt., s. 322.

²⁵ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 23-24.

²⁶ Por. tamże, s. 2425.

i odrzucona jako społecznie szkodliwa²⁷. Jakie są teoretyczne przesłanki tego odrzucenia? Pierwsza podstawowa brzmi: Bóg jest złudzeniem, to znaczy wytworem wyobraźni, stworzonym przez człowieka w skomplikowanym mechanizmie projekcji, jako przejaw jego stanów subiektywnych w postaci konstrukcji niezależnej i uosobionej²⁸. „Chodzi więc o przerwienie poza człowieka, na istotę hipostatyczną cechy lub sytuacji przeżywanej przez samego człowieka. Po zrozumieniu mechanizmu projekcji ateizm zastanawia się dlaczego człowiek w ten sposób rzutuje poza siebie istotę odmienną od siebie [...]. Dlaczego człowiek wymyślił Boga? Dlaczego pragnie jego przetrwania? Gdyż potrzebuje Go by móc znieść życie [...]. Owo «dlaczego» z największą przenikliwością analizują Marks, Nietzsche i Freud. Stwierdzają oni, że człowiek jest istotą przygniecioną przez przyrodę i sfrustrowaną w swoich relacjach społecznych. Przyczyn tych frustracji Marks poszukuje w wypaczeniach społecznych, natomiast Freud ogranicza się do wyjaśnień psychologicznych. Ale obaj dochodzą do wniosku, że religia w swojej istocie odpowiada na potrzebę pocieszenia [...]. Religia odgrywa więc zawsze rolę kompensacji²⁹. Jakie ma to konsekwencje dla życia człowieka? „W kołach ateistycznych – pisze Neusch – odpowiedź będzie znowu jednomyślna i niezmiennie ta sama: religia prowadzi do infantylności zamiast do dojrzałości; utrzymuje zależność zamiast rodzic bunt; odwraca od ziemi zamiast wzbudzać zainteresowanie dla niej; paraliżuje działanie zamiast je dynamizować. Jednym słowem religia nie jest motorem tylko hamulcem [...]. Stąd Marks wyciąga wniosek, że eliminacja religii jest sprawą pilną [...]. Teraz – konkluduje Neusch – można już ocenić drogę, jaka została przebyta. Aż do brzasku epoki nowożytnej ateista znajdował się na ławie oskarżonych; jego upór mógł pochodzić jedynie z zepsucia moralnego lub z niewystarczającej refleksji filozoficznej. Dzisiaj ateista znajduje się wśród oskarżycieli: religia wywodzi się z ciemnoty lub z zapoznania jej korzeni ludzkich i może jedynie deprawować

²⁷ Tamże, s. 27. Na podobną prawidłowość zwrócił również uwagę Stanisław Kowalczyk: „Współczesny ateizm w odróżnieniu od ateizmu XVIII-wiecznego, posiada charakter masowy. Został on zainicjowany przez odejście klasy robotniczej Europy Zachodniej XIX wieku od chrześcijaństwa, którego liczni przedstawiciele tolerowali wyzysk uprawiany przez ówczesny kapitalizm, a często uczestniczyli w nim. Przyczyniło się to w znacznym stopniu do upowszechnienia idei materializmu dialektycznego i historycznego, związanego trwale z ateizmem”. Zob. S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w pismach ks. Wincentego Granata*, dz. cyt., s. 144.

²⁸ Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 28–29. W tym duchu wypowiedział się na przykład Ludwik Feuerbach, podkreślając: „Bóg jako istota nieograniczenie zmysłowa, wszechczasowa, tj. wieczna, wszędzie i zawsze obecna – jest niczym innym jak istotą fantazji [...]. Jest więc *moralną koniecznością, świętym obowiązkiem* człowieka całkowicie podporządkować rozumowi ciemną, bojącą się światła istotę religii”. Zob. L. Feuerbach, *Wybór pism*, wstęp R. Panasiuk, tłum. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, t. 1., s. 450, 454.

²⁹ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 28–30.

wolę. Ateizm to wysiłek ponownego zawładnięcia przez człowieka wszystkim, co ludzkie, wszystkim, z czego się był ogołocił, przypisując to Bogu³⁰.

Jaka jest dzisiaj siła wypracowanych przez filozoficzny ateizm teoretycznych przesłanek za odrzuceniem Boga? Prawdę mówiąc niewielka, a przynajmniej na pewno nie większa, niż przesłanek za jego przyjęciem, na które powołuje się chrześcijaństwo. Gdy rozwój filozoficznego myślenia, wpływ czasu oraz historyczny bieg dziejów nie tylko ugruntował mocne strony, ale także odsłonił braki i słabości filozoficznego zaplecza ojców współczesnego ateizmu, rozkruszeniu uległ również ów tak misternie konstruowany mechanizm domniemanego powstania religii. Próba wytłumaczenia zjawiska religijności przez odwołanie się do samych tylko racji psychologicznych, socjologicznych, biologicznych czy ekonomicznych wydaje się dzisiaj zbyt dużym uproszczeniem i większe wrażenie może wywrzeć chyba tylko na osobach mało obeznanym z tematem. W konsekwencji antyteizm osłabł, a współczesne jego teoretyczne przejawy, chociażby w postaci książek Richarda Dawkinsa (*Bóg urojony*), czy też Michela Onfraya (*Traktat ateologiczny*) są raczej kompromitujące dla samego ateizmu, niż faktycznie szkodzące religii. „Charakterystyczną cechą naszej epoki – stwierdza zatem Neusch – jest słaba bojowość ateizmu i współistnienie wszystkich poglądów [...]. Polemika już się przeżyła. Wchodzimy w erę «postateistyczną», gdzie każdy urządza się stosownie do własnych przekonań³¹. Czy oznacza to, że ateizm zmierza ku swojemu schyłkowi i przestaje zagrażać chrześcijaństwu? Nic podobnego. Niezależnie bowiem od tego, że krytycznemu podważeniu uległ sam mechanizm domniemanego powstania religii, przetrwały i ugruntowały się we współczesnym świecie jego konsekwencje teoretyczne, w postaci określonej wizji człowieka, oraz praktyczne, w postaci postawy niewiary, w której spotykają się ze sobą ateizm jawny, ateizm ukryty i agnostycyzm. I właśnie te

³⁰ Tamże, s. 31–34. Z tego też powodu, jak pisze Norbert Fischer – na przykład w filozofii Nietzschego – człowiek „postrzegający siebie na drodze do stania się *nadczłowiekiem*, doświadcza więc Boga jako najostrzejszego zagrożenia swojego istnienia i w żadnym razie nie jest gotowy podporządkować się Jemu. To odrzucenie Boga dokonuje się jako świadome działanie człowieka starającego się zrzucić swoje jarzmo”. Zob. N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, Poznań 2004, s. 274.

³¹ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 18–19. Taki stan rzeczy w następujący sposób podsumowuje Norbert Fischer: „Kto wobec tego sądzi, że odrzucenie istnienia Boga potrafi oprzeć na naukowych argumentach, ten rości sobie prawo do tego rodzaju wiedzy, której skończony umysł nie jest w stanie osiągnąć. Wraz z Bogiem neguje on bowiem jednocześnie rzeczywistość prawdy absolutnej. Próby przedstawienia negacji Boga jako wyniku naukowego poznania należy więc uznać za aroganckie. Nie mogą być one prezentowane jako wynik naukowego poznania. Kto zaś przeciwnie przypisuje sobie możliwość poznania Boga w pozytywny sposób uważając się w ten sposób za posiadacza absolutnej prawdy, również błądzi, gdyż przypisuje skończonemu umysłowi zrozumienie. To zaś bez trudu pozwala się ukazać jako zarozumiałość, ponieważ w każdej chwili, przez odniesienie do faktycznej rzeczywistości może stać się problematyczne”. Zob. N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, dz.cyt., s. 272–273.

dwa aspekty – teoretyczny i praktyczny – stanowią dzisiaj szczególne wyzwanie dla wszystkich chrześcijan.

Cechą charakterystyczną ery postateistycznej jest faktyczny zanik teoretycznych prób zakwestionowania istnienia Boga. Próby te, same w sobie, zakończyły się niepowodzeniem, natomiast przetrwał i na stałe ugruntował się w świadomości ludzkiej pewien typ humanizmu – humanizm bez Boga – będący ich końcowym efektem. Humanizm bez Boga jest dzisiaj niekwestionowanym sposobem myślenia o człowieku jako o rzeczywistości całkowicie autonomicznej, zrywającej z dotychczasowymi punktami odniesienia: Bogiem i Kościołem. Widać to wyraźnie choćby w setkach seriali atakujących ludzką świadomość. Wynikają z tego, jak podkreśla Neusch, dwie konsekwencje: „Po pierwsze, świat jest świecki. To znaczy, że człowiek, wyzwolony spod opieki Kościoła i religii nie spodziewa się już, iż będzie przez nie prowadzony, a zresztą nie akceptuje tego. Zjawisko to ujmuje się jako «dechrystianizację», «spoganienie» itd. Jakkolwiek byśmy je osądzili, zjawisko sekularyzacji wydaje się nieodwracalne [...]. Druga konsekwencja wiąże się z dramatycznym obrotem historii sekularyzacji. Kościół nie tylko został pozbawiony wszelkiego autorytetu, ale jego interwencje z góry bywają odczuwane jako antyhumanistyczne. Uważa się, że wartości, jakie Kościół głosi, należą do innej epoki, a zwłaszcza że Kościół opiera się na zasadach ocenianych jako – delikatnie mówiąc – wątpliwe i przestarzałe”³². Świadczą choćby o tym wypowiedzi internautów na popularnych portalach internetowych. Wszędzie, gdzie temat dotyczy wiary czy rzeczywistości kościelnej znajdziemy mnóstwo siejących jadem i nienawiścią komentarzy. Pytanie jednak pozostaje: na ile my sami, z naszym chrześcijańskim anty-świadectwem jesteśmy tego przyczyną?

II. Postmodernizm

W dużej mierze na bazie ateizmu zrodził się modernizm oraz współczesny postmodernizm. Zasady postmodernizmu bywają sprzeczne. Jak pisze Stanley J. Grenz w książce *A Primer to Postmodernism*, „w latach 1960-1990 postmodernizm wyłonił się jako zjawisko kulturowe”, ogarniając wiele dziedzin za sprawą ery informatycznej. Zdaniem Grenza jak fabryka jest symbolem ery przemysłowej, która zrodziła modernizm, tak komputer to symbol ery informatycznej, która zbiega się w czasie z szerzeniem się postmodernizmu³³. Aby nie wchodzić zbyt daleko w szczegóły, warto uświadomić sobie różnice między teizmem, modernizmem i postmodernizmem odnośnie niektórych poglądów. Teizm głosi, że prawda została objawiona ludziom przez Boga, owszem rozum może odkryć prawdę o rzeczywistości, ale potrzebne są też wiara i objawienie. Ludzie to istoty duchowe i materialne, stworzone na obraz Boży, ale upadłe z powodu grzechu.

³² M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 36–37.

³³ Cytat za: J. McDowell, *Przewodnik apologetyczny*, Warszawa 2008, s. 571-572.

Z kolei modernizm głosił, że prawda może być odkryta poprzez rozum i dzięki logicznemu jej rozwinięciu. Ludzie to istoty rozumne, które potrafią zdefiniować swój byt zgodnie z tym, co postrzegają ich zmysły. Zrozumienie życia i otaczającego świata powinno się opierać tylko na racjonalnych odkryciach dokonywanych metodami naukowymi z odrzuceniem wiary w nadprzyrodzoność. Dla postmodernistów ludzie to w zasadzie wytwory swej kultury i środowiska. Wytworem kultury człowieka jest też prawda. Dlatego też nie istnieje prawda absolutna, prawda jest względna – zależnie od społeczności, do której należymy. Brak więc ostatecznego fundamentu poznania i rzeczywistości³⁴. Oczywiście można wskazać na samodestrukcyjne aspekty postmodernizmu. Na przykład jeśli ktoś pragnie wykazać, że postmodernizm jest prawdziwy, to znaczy, że fałszywa jest główna teza postmodernizmu czyli odrzucenie obiektywnej prawdy, gdyż w końcowym rachunku postmodernizm głosiłby, że istnieje przynajmniej jedna obiektywna prawda – że to postmodernizm ma rację!³⁵

Z ideologią postmodernistyczną spotykamy się na co dzień choćby w popularnych sloganach: „Może to jest prawda dla ciebie, ale nie dla mnie”, „Zrozum, prawda to coś osobistego. Ty masz swoją, ja mam swoją”, „Może chrześcijaństwo jest dobre dla ciebie, ale nie dla mnie”, „Jakim prawem mnie pouczasz” „Bądź tolerancyjny, nie narzucaj mi swoich poglądów” itd. I w tym ostatnim choćby stwierdzeniu postmodernizm obnaża całą prawdę o sobie. Dochodzi wręcz do paradoksu, bo nawołując do swojskiej pojętej tolerancji postmoderniści nie tolerują tych, którzy mają „swoją prawdę”. Dlatego też dzisiaj już mówi się wręcz o chrystianofobii, bo wiara, a ściślej mówiąc chrześcijaństwo stało się zagrożeniem zwłaszcza dla współczesnej zachodniej cywilizacji. Na naszych oczach rozpada się choćby iluzja państwa neutralnego światopoglądowo. Pojawiła się nowa polityka religijna, liberalni politycy zaczęli poprawiać chrześcijaństwo. Nowo przyjęty do Kościoła Tony Blair wezwał Ojca Świętego i teologów katolickich do zmiany nauczania o moralnym zakazie homoseksualizmu. Angela Merkel wsparta, niestety, przez marszałków obu Izb polskiego Parlamentu zaatakowała Papieża za odwołanie ekskomuniki biskupów Bractwa Świętego Piusa X. A masowa kampania antypapieska zaczęła się, gdy Ojciec Święty nie dał się nakłonić do poparcia programów dystrybucji prezerwatyw w ramach walki z AIDS w Afryce, zwracając uwagę, że używanie prezerwatyw (jako zachęta do rozwiązłości) jedynie zwiększa zagrożenie tej epidemii. Po tej krótkiej i epizodycznej wypowiedzi Papieża były premier Francji, Alain Juppé, stwierdził, że „ten papież zaczyna stanowić prawdziwy problem”, robi bowiem wrażenie człowieka „w stanie kompletnego autyzmu”. Daniel Cohn-Bendit, przywódca skrajnej lewicy w Parlamencie Europejskim oświadczył, że słowa Papieża stanowią „niemal morderstwo z premedytacją”, co – w przeciwieństwie do słów

³⁴ Tamże, s. 572-578.

³⁵ Tamże, s. 579.

Papieża – nie wywołało żadnej międzynarodowej kampanii oburzenia. Ojca Świętego potępiło natomiast francuskie MSZ i Parlament Belgii.

Nie trzeba być wnikliwym obserwatorem, by dostrzec, że w tych kampaniach chodzi najpierw o zmuszenie Kościoła do milczenia o zasadach ładu moralnego, a w konsekwencji o dekompozycję i demobilizację opinii katolickiej w społeczeństwie. Tworzy się nawet rodzaj anty-opinii, złożonej z katolików, którzy chcą być poprawni politycznie. Najzwięźlejsz sens tych wszystkich ataków wyraziła przywódczyni socjalistycznej opozycji we Francji, Ségolène Royal, przyznając się, że patrzy „z satysfakcją jak katolicy występują przeciw słowom Papieża”. Demobilizacja opinii chrześcijańskiej to niezwykle perfidny, a jednocześnie skuteczny sposób na neutralizację opozycji wobec bezpośrednich ataków na chrześcijańską tożsamość Europy. Świadectwem tego była – jak pamiętamy – totalna negacja jakichkolwiek odniesień do chrześcijaństwa w Konstytucji dla Europy i w Traktacie Reformującym. Odrzucono bez dyskusji Boga, wartości chrześcijańskie, a na koniec nawet chrześcijańską historię Europy. Zamiast tego w Traktacie Lizbońskim zapisano na przykład, że „Unia dąży do zwalczania wszelkiej dyskryminacji ze względu na [m.in.] orientację seksualną”. Za jeden z przejawów owej dyskryminacji Parlament Europejski uznał zachowywanie nawet czysto osobistych przekonań o moralnej naganności homoseksualizmu, o czym przekonał się choćby prof. Rocco Buttiglione. Potwierdzający tę tezę jest także z ostatnich miesięcy głośny wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka o nielegalnej obecności krzyża we włoskiej szkole czy też na naszej niwie wyrok uznającego winnym redaktora „Gościa Niedzielnego” w sprawie Alicji Tysiąc. W środkach masowego przekazu, by nie powiedzieć masowego rażenia czy zakłamania króluje postmodernizm i wywodzący się z niego liberalizm etyczny. Owszem toleruje się jeszcze chrześcijaństwo jako tożsamość i światopogląd, nie toleruje jednak krytyki liberalnego zafałszowania praw człowieka, a tym bardziej kompetencji chrześcijaństwa w dziedzinie zdefiniowania praw człowieka, w szacunku dla godności natury ludzkiej. Głosząc wolność – sam chce definiować nowe obowiązki państwa i wyznaczać granice realnej wolności ludzi³⁶. Tak więc wielkim zagrożeniem wiary jest postmodernizm z liberalizmem i relatywizmem moralnym.

III. Inne zagrożenia wiary

Pochodną postmodernizmu, chociaż nie tylko są także inne zagrożenia wiary. Warto tutaj wskazać na następujące: działalność mass mediów, chodzi tutaj o telewizję, prasę i internet, które nie tylko preferują wspomniany już horyzontalizm bez odniesienia do transcendencji, ale także epatują przemocą, seksem, manipulując przy tym umiejętnie odbiorcami; zanik domowego środowiska

³⁶ Por. M. Jurek, *Europa: między apostazją a nadzieją*, [w:] B. Biela (red.), *Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie*, Katowice – Piekary Śl. 2009, s. 83-85.

wiary, brak odpowiedzialnych rodziców, nieprzekazywanie wiary w rodzinie, niepełne rodziny; konsumpcjonizm rozwijający postawy egoistyczne, nie ma miejsca na „dar z siebie”, który należy do istoty chrześcijaństwa, wygodnictwo; brak czasu na pielęgnację wiary, stąd i brak potrzeb duchowych, modlitwy, brak poczucia grzechu, powierzchowność w przeżywaniu wiary, niepielęgnowanie zwyczajów religijnych; synkretyzm religijny, subkultury, sekty, ignorancja religijna, mało rozwinięta apologetyka, niezajomość *Biblii*, szukanie akceptacji wśród „niewierzących” i antyklerykałów; weekendowe integracje w firmach, niewłaściwa organizacja wolnego czasu, chodzi o tzw. złodziei czasu i zanik świętowania niedzieli oraz migracje zarobkowe. Przypatrzmy się chwilę tym dwu ostatnim zagrożeniom.

Jeśli chodzi o migracje, to warto zwrócić uwagę, iż na podstawie analiz tendencji migracyjnych, wyróżnia się cztery, które będą kształtowały wzory migracji w najbliższym czasie: nasilenie – migracje będą liczniejsze niż kiedykolwiek przedtem; zróżnicowanie – brak możliwości określenia konkretnych fal migracji (np. emigracja zarobkowa), imigranci będą należeć do bardzo różnych grup społecznych i etnicznych; globalizacja – migracje stopniowo obejmą cały świat, wiele krajów będzie źródłem i celem migrantów; feminizacja – większość migrantów będą stanowiły kobiety. Ciekawym zjawiskiem są tzw. migracje łańcuchowe. Okazuje się, że migranci z danego państwa, regionu czy miejscowości mają tendencję do skupiania się w tych samych miejscach w krajach docelowych migracji. Wynika to z dostępu do informacji wśród migrantów oraz potrzeby zapewnienia sobie poczucia bezpieczeństwa poprzez życie w jednej wspólnocie. Stwarza to oczywiście dobrą szansę do duszpasterstwa emigracyjnego.

Mówiąc o migracjach, zwłaszcza zarobkowych, czasowych, trzeba zdawać sobie sprawę, że ich wpływ na wiarę dotyczy nie tylko wyjeżdżających rodziców do obcego im środowiska, ale także dzieci pozostających w kraju. Istnieje już powszechnie funkcjonujący termin „eurosierot”. Na przykład zbadanie problemu eurosierot zlecił rzecznik praw dziecka. Przyjrzał się szkołom w woj. mazowieckim. W 2006 roku uczyło się w nich ok. 370 tys. dzieci. Aż co dziewiąte doświadczyło konsekwencji wyjazdu za granicę w celach zarobkowych przynajmniej jednego z rodziców. W ostatnich latach za pracę wyemigrowało z Mazowsza prawie 4 proc. matek i prawie co dziesiąty ojciec. W związku z tym suponuje się, by stworzyć koalicję instytucji rządowych i pozarządowych, samorządów i środowisk akademickich, aby problem rozwiązać. W przeciwnym wypadku konsekwencje społeczne będą opłakane – i dla demografii, i dla gospodarki. A my dodamy i dla wiary. Psychologowie mówią, że dwa lata nieobecności dla dorosłego to niewiele. Dla małego dziecka to całe życie. Dzieciństwa nie da się nadrobić. Fundacja Prawo Europejskie przeprowadziła największe w Polsce badania dotyczące sytuacji dzieci, których jedno lub oboje rodziców wyjechało za granicę do pracy. 6 tys. ankietarów dotarło do 110 tys. rodzin. Wyniki są

alarmujące. Dzieci źle znoszą rozłąkę i choć mają rodziców, czują się sierotami. Stres i cierpienie okazują w różny sposób. Gorzej się uczą, wagarują, popadają w uzależnienia. W skrajnych przypadkach są agresywne, popadają w konflikty z prawem³⁷.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, iż człowiek bardzo często stara się za wszelką cenę szukać „lepszego” życia, gdy brak mu nadziei. W adhortacji *Pastores gregis* Jan Paweł II napisał do biskupów, ale w tej samej mierze jest to skierowane do prezbiterów i każdego świadomego swej roli chrześcijanina: „Zadaniem każdego biskupa jest bowiem głoszenie światu nadziei, poczynając od przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa: nadziei «nie tylko w odniesieniu do rzeczy przemijających, lecz także i przede wszystkim nadziei eschatologicznej, tej, która oczekuje bogactwa Bożej chwały (por. Ef 1, 18), która przewyższa wszystko to, co serce człowieka zdolne jest pojąć (por. 1 Kor 2, 9), do której nie można przyrównać cierpień teraźniejszych (por. Rz 8, 8)». Perspektywa nadziei teologalnej wraz z perspektywą wiary i miłości musi całkowicie przenikać posługę duszpasterską biskupa. Jego zadaniem jest w szczególności być prorokiem, świadkiem i sługą nadziei. Ma obowiązek budzić ufność i ukazywać wobec wszystkich motywy nadziei chrześcijańskiej (por. 1 P 3, 15). Biskup jest prorokiem, świadkiem i sługą tej nadziei przede wszystkim tam, gdzie silniejsza jest presja kultury nacechowanej immanentyzmem, który spycha na margines każde otwarcie na transcendencję. Tam gdzie brak nadziei, sama wiara podawana jest w wątpliwość. Zanik tej cnoty osłabia również miłość. Nadzieja, szczególnie w czasach narastania niedowiarstwa i obojętności, jest bowiem ważną podporą dla wiary i skuteczną zachętą dla miłości. Czerpie ona swoją siłę z pewności, że Bóg pragnie zbawić wszystkich (por. 1 Tm 2, 3), oraz z ciągłej obecności Pana Jezusa, Emmanuela — Boga zawsze z nami, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20)” (nr 3).

Być heroldem nadziei, to niesłuchanie istotny wymiar świadectwa chrześcijańskiego. Ktoś pięknie powiedział, że „przyszłość należy do tych, którzy następnemu pokoleniu przekażą motywy życia i nadziei”³⁸. To jest także najlepszy sposób do otwierania drogi do wiary, do przyjaźni z Jezusem, gdyż chrześcijańska nadzieja, to przeświadczenie, że każdy okrucieństwo ma znaczenie w budowaniu nowego nieba i ziemi nowej. Nadzieja jest pewnością, że Bóg dostrzeże każdy, najmniejszy okrucieństwo dobra i każdy wbuduje w wielkie dzieło stworzenia i odkupienia, w kapłańską misję Jezusa Chrystusa, choćby inni tego nie dostrzegli. I właśnie to przekonanie, wsparte łaską Bożą, daje motywację i siłę. Proboszcz i zarazem felietonista „Gościa Niedzielnego” ks. Tomasz Horak w czasie rekolekcji kapłańskich pytał: „Czy budzę w innych ludziach pewność, cierpliwość,

³⁷ M. Kozerawska, *Eurosieroty: Co dziesiąty ojciec wyjechał*, „Gazeta Wyborcza”, 2008-06-10.

³⁸ T. Horak, *Nadzieja zawieść nie może. Rekolekcje kapłańskie*, Kraków 2009, s. 7.

wytrwałość, odwagę, bezpieczeństwo, spokój? Czy tym wartościom służy moja duszpasterska praca? Bo bardziej niż wiary ludziom brakuje dziś nadziei (...). A jeśli ktoś pyta: «Księżę, czy będzie lepiej?» – cóż mam odpowiedzieć jemu i sobie? Odpowiadam: «Tam, gdzie jesteś, gdzie żyjesz, gdzie pracujesz, czyń wszystko lepiej. Zawsze, także wtedy, gdy trudno». Taką postawę chcą w nas widzieć wierni powierzeni naszej trosce³⁹.

Inny niezwykle istotny i na czasie problem związany z wiarą i ostatecznie z budzeniem nadziei, to świętowanie niedzieli, owego eschatologicznego „dnia ósmego”. Nie da się przecenić roli, jaką spełnia dla człowieka wierzącego niedziela. Oprócz tego, iż jest ona dla chrześcijanina *dies Domini* i *dies Ecclesiae*, to stanowi także dobro publiczne i wartość ogólnokulturową. Dlatego też już w IV wieku niedziela podlegała ochronie prawnej. Oczywiście w dziejach cywilizacji zachodniej różnie kształtowały się jej losy. Od początku miały miejsce albo bezpośrednie ataki na tę instytucję, albo pojawiały się zjawiska, które w konsekwencji prowadziły do zdeprecjonowania jej sensu i znaczenia. Agresywna ateizacja lub antychrześcijańskość przejawiały się m.in. w wprowadzaniu nowych kalendarzy pozbawionych niedzieli. I tak np. we francuskim kalendarzu rewolucyjnym z 1793 roku rytm tygodniowy został zastąpiony rytmem dekad. Z kolei w niedawnej przeszłości decydenci pracy socjalistycznej kazali pracować nawet bez zmiany kalendarza w systemie pracy ciągłej w ramach czterobrygadowego systemu pracy. Ta sytuacja była w wielkiej mierze przyczyną dopominania się przez biskupa katowickiego Herberta Bednorza, aby niedziela była „Boża i nasza”.

Nawet jednak w najbardziej sprzyjających warunkach zewnętrznych nie zawsze udaje się zachować w pełni chrześcijański i humanistyczny sens niedzieli. Szkodzą jej bowiem nie tylko ideologie, ale i pełzające procesy sekularyzacji. Legalistyczne pojmowanie „niedzielnego obowiązku” zabija świąteczną spon-taniczność i radość; formalne „niedziałanie” kończy się nudą, zaś wymyślne weekendowe rozrywki – przesytem. Nieobojętne dla właściwego przeżywania niedzieli są też zachodzące procesy gospodarcze. Wobec dynamiki globalnej gospodarki i postępującej sekularyzacji instytucja niedzieli wymaga zdecydowanej obrony i ochrony. Wskazane jest, aby odważne i roztropne działania w tym kierunku oparte były na mocnych racjach. W pluralistycznym społeczeństwie najbardziej nośne są nie tyle ściśle religijne argumenty za ochroną niedzieli, ale humanistyczne i społeczne. Wokół nich można budować konsens wielu różnych środowisk ludzi dobrej woli. Punktem wyjścia ochrony niedzieli musi być ponowne odkrycie i przekonujące zaprezentowanie jej wartości. Jest to pilne zadanie również dla Kościoła, gdyż w jego przepowiadaniu wartość niedzieli bardzo długo pozostawała w cieniu przykazania i obowiązku.

³⁹ Tamże, s. 61.

Z pewnością potrzeba prawnej ochrony niedzieli. Bez tej ochrony pewne wartości kulturowe po prostu znikają z życia społecznego. W batalię o utrzymanie niedzieli prawnie chronionym dniem wolnym od pracy jednym głosem powinny przemawiać związki zawodowe i Kościół. Czyż nie jest swoistym paradoksem, że w takich krajach jak Austria, Belgia, Cypr, Dania, Francja, Niemcy, Szwajcaria, Grecja czy Malta w niedzielę sklepy są zamknięte! Warto jednak uświadomić sobie, że skuteczne regulacje prawne opierają się na etosie danej społeczności. Zachowamy tę instytucję, jeśli będzie nam na niej zależało. Będziemy zaś zabiegali o jej zachowanie jedynie w przeświadczeniu o jej istotnej wartości religijnej, indywidualnej i społecznej. W tym kontekście warto przyklasnąć wszystkim inicjatywom zmierzającym do budzenia świadomości i ochrony instytucji niedzieli⁴⁰. Nietrudno bowiem zauważyć, iż mamy do czynienia ze zjawiskiem przekształcania się wielkich sklepów w „nowe świątynie”.

Według socjologów znacząca liczba Polaków traktuje niedzielną wyprawę do hipermarketu jako swoiste święto. Coraz częściej, także dla ludzi mocno związanych z Kościołem, pójście do centrum handlowego, udział w organizowanych tam promocjach, grach, zabawach staje się formą świętowania. Duże sklepy, często uzasadniając konieczność otwierania ich w niedzielę, wskazują, że tego dnia odwiedzają je całe rodziny, a więc robienie zakupów umacnia więzi rodzinne. No ale tam – cytując ks. prof. Nagórno – nie spotyka się rodzina ze sobą, tam każdy kontaktuje się z półkami. Tam jest kontakt rzeczowy, a nie osobowy. To tak, jakby się rodzina spotykała z telewizorem. Zresztą właściciele wielkich sklepów nie kryją aspiracji przekształcenia ich w „miejsca święte”. Mówi się nawet o „makdonaldyzacji niedzieli”. Tutaj pojawia się ogromna szansa duszpasterska nie tylko w kształtowaniu świadomości, ale w podejmowaniu różnorodnych inicjatyw parafialnych⁴¹.

W tym momencie dochodzimy do kolejnego „zagrożenia” wiary. Wiele osób, i to ludzi blisko związanych z Kościołem, zwraca uwagę, iż „zagrożeniem” jest letniość parafii i duszpasterstwa oraz sami pasterze. Znamienne są choćby badania przeprowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) opisujące rzeczywistość parafialną po śmierci Jana Pawła II, a więc w 2005 roku oraz obecnie. Z badań wynika, że w porównaniu z rokiem 2005 zmalało nasylenie lokalnych parafii mikrostrukturami sprzyjającymi współdziałaniu świec-

⁴⁰ Na marginesie warto wspomnieć, że do tej batalii – ale niestety z małym odzewem – włączył się Ruch Światło-Życie. Zainicjowana przez ten Ruch akcja „Świętuję NIEdziele” adresowana była do wszystkich ludzi dobrej woli, którzy pragną promować nową kulturę świętowania. Jednym z jej przejawów jest takie kształtowanie czasu niedzieli, by zapewniony był aktywny odpoczynek i możliwe było budowanie relacji międzysobowych. Stąd hasło akcji: Świętuję NIEdziele, aby nie dzielić. Organizatorzy akcji „Świętuję NIEdziele” zamierzali wyakcentować szczególnie jedną postawę: w niedzielę nie kupuję, w niedzielę nie handluję.

⁴¹ Zob. B. Biela, *Pastoralne aspekty kształtowania świątecznego charakteru niedzieli w parafii*, [w:] T. Borutka, A. Baczyński, M. Ostrowski (red.), *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały*, Kraków 2008, s. 169- 176.

kich z księżmi. Ankietowani rzadziej zauważają działanie zarówno wspólnot modlitewnych, jak i zespołów charytatywnych, poradni rodzinnych, kół Akcji Katolickiej i rad ekonomicznych. Na niezmiennym poziomie pozostały tylko wskazania dotyczące istnienia parafialnych rad duszpasterskich. Zmalało też zaangażowanie lokalnych parafii w zaspokajanie rozmaitych, również pozareligijnych potrzeb społeczności parafialnej. Dotyczy to przede wszystkim działalności wychowawczo-opiekuńczej adresowanej do dzieci i młodzieży. Mniejszy zakres ma również opieka nad ludźmi starymi, niedołączonymi oraz pomoc dla najuboższych i bezrobotnych. Zmalała też aktywność parafii w organizowaniu pielgrzymek krajowych oraz imprez sportowo-turystycznych. W zależności od diecezji od 2% do 7% respondentów przyznaje, że należy w swojej wspólnocie parafialnej do jakiejś wspólnoty religijnej. Oczywiście – konkluduje raport – należy również pamiętać, że mimo zmian na gorsze, lokalna parafia nadal dla większości społeczeństwa jest centrum życia religijnego, dla znacznej grupy jest też szkołą społecznego działania na rzecz wspólnoty religijnej i społeczności lokalnej oraz miejscem, gdzie znajdują oparcie w potrzebie⁴².

IV. Wnioski pastoralne

W jaki sposób możemy przeciwdziałać obecnym trendom i wynikającym z nich konkretnym zagrożeniom wiary? Aby nie rozwijać zbyt wielu wątków, przekraczających ramy artykułu, skoncentrujemy się głównie na fundamentalnej dla wiary, odnowie rzeczywistości parafialnej, gdyż przede wszystkim na nią mamy wpływ.

Odpowiadając na postawione wyżej pytanie, trzeba odnieść się przede wszystkim do pontyfikatu Jana Pawła II, który doskonale widział zagrożenia wiary, stąd też jako odpowiedź narodziła się jego idea „nowej ewangelizacji”⁴³. W encyklice

⁴² *Rzeczywistość parafialna. Opinie z lat 2005 i 2008*, Komunikat z badań CBOS, Warszawa 2008, s. 16-17. Z ankiety przeprowadzonej wśród moich [dop. BB] studentów: „Zagrożeniem dla wiary jest postawa niektórych kapłanów, a szczególnie biskupów, którzy byli zamieszani w różne afery i nie potrafią się przyznać do błędu i powiedzieć zwykle przepraszam, nie jest to dobry przykład dla nas, jak to wszystko się ma do obrazu nieskazitelnego Pasterza, filaru wiary, jak mamy takim pasterzom ufać?” Inny cytat: „Nigdy w życiu bym nie przypuszczała, że można normalnie z księdzem pogadać. Wreszcie takiego spotkałam. Zawsze myślałam, że WY jesteście zamknięci za pancerną szybą, do której nic nigdy się nie przebiję”.

⁴³ Po raz pierwszy termin „nowa ewangelizacja” został użyty przez Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski, w homilii w Mogile – Nowej Hucie. Papież stwierdził, że „od krzyża w Nowej Hucie zaczęła się nowa ewangelizacja: ewangelizacja drugiego Millennium” (*Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie* (9.06.1979), [w:] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski*, Poznań – Warszawa 1979, s. 195). Warto zauważyć, że autorzy dokumentów II Synodu Plenarnego uważają, że homilia w 1979 roku w Gnieźnie dała początek nowej ewangelizacji, co też potwierdził według nich Papież późniejszymi wypowiedziami (*Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, [w:] II PSP nr 16). W tym samym roku wyrażenie „nowa ewangelizacja” zostało użyte w dokumencie końcowym Konferencji Episkopatu Latinoamerykańskiego w Puebla. Zwrot

Veritatis splendor Jan Paweł II napisał m.in.: „Moment historyczny, który obecnie przeżywamy, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do nowej ewangelizacji, to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu”⁴⁴. Ta nowa ewangelizacja – czytamy z kolei w adhortacji *Christifideles laici* – „ma na celu «kształtowanie dojrzałych wspólnot kościelnych», w których wiara ujawnia się i urzeczywistnia w całym swoim pierwotnym znaczeniu jako przyłgnięcie do osoby Chrystusa i do Jego Ewangelii, jako spotkanie i sakramentalna komunika z Chrystusem, jako życie w duchu miłości i służby”⁴⁵.

Nie dziwi w tym kontekście wezwanie Jana Pawła II skierowane do Kościoła trzeciego tysiąclecia. W liście *Novo millennio ineunte* Papież pisze: „Dzisiaj trzeba odważnie stawić czoło sytuacji, która staje się coraz trudniejsza i bardziej zróżnicowana w związku z globalizacją oraz powstawaniem nowych i zmiennych współzależności między narodami i kulturami. Wielokrotnie w minionych latach przypominałem wezwanie do «nowej ewangelizacji». Ponawiam je i teraz, pragnąc przede wszystkim wskazać, że musimy na nowo rozniecić w sobie pierwotną gorliwość i pozwolić, aby udzielił się nam zapal apostolskiego przepowiadania, jakie wzięło początek z Pięćdziesiątnicy. Powinniśmy wzbudzić w sobie płomiennego ducha św. Pawła, który wołał: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9, 16). Ten zapal z pewnością pobudzi Kościół do nowej aktywności misyjnej, której nie będzie można powierzyć jedynie wąskiej grupie «specjalistów», ale będzie ona wymagać odpowiedzialnego udziału wszystkich członków Ludu Bożego. Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie może zatrzymać Go dla siebie, ale winien Go głosić. Potrzeba nowego rozmachu w apostołstwie, które byłoby przeżywane jako «codzienne zadanie wspólnot i grup chrześcijańskich»”⁴⁶.

W tym świetle trzeba sobie postawić pytanie: jaki model duszpasterstwa należy wdrażać w naszych wspólnotach parafialnych, aby mogły one pełnić swoją podstawową czyli ewangelizacyjną misję? Chodzi tutaj w istocie o pytanie: jak współczesna parafia może przeciwdziałać zagrożeniom wiary? Aby spróbować odpowiedzieć na tak postawione pytania, trzeba wpierym zdać sobie sprawę z funkcjonujących obecnie modeli organizacji duszpasterstwa parafialnego.

ten stał się popularny w świecie od 9 czerwca 1983 roku. W dniu tym, podczas pielgrzymki do krajów Ameryki Środkowej, Jan Paweł II spotkał się w Port-au-Prince na Haiti z członkami Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, zgromadzonymi na XIX Konferencji Plenarnej, do których w swym przemówieniu powiedział, że przypadające na 1992 rok 500-lecie ewangelizacji Ameryki Łacińskiej osiągnie swój wymiar, jeśli wszyscy biskupi, kapłani i wierni zaangażują się w nową ewangelizację. Por. W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja*, Lublin 2001, s. 175-180.

⁴⁴ VS 106.

⁴⁵ ChL 34.

⁴⁶ NMI 40.

Konkretne bowiem działanie Kościoła, realizowane jest zawsze w określonych warunkach historyczno-społecznych i kulturowych⁴⁷.

Jednym z modeli, który nie tylko ciągle funkcjonuje w duszpasterstwie ale wiedzy niekwestionowany prym jest model **duszpasterstwa kulturalnego**. Ten model duszpasterstwa bazuje zwykle na jakiejś konkretnej, często nielicznej grupie wiernych, w miarę systematycznie uczestniczącej w sprawowaniu obrzędów. Parafia żyjąca takim modelem duszpasterstwa zabiega w sposób zdecydowanie priorytetowy o zachowanie tradycji kulturalnych, przeżywa je cyklicznie i czuje się zrealizowana w obrębie świątyni⁴⁸. Model ten bardzo często funkcjonuje na bazie autokratycznego stylu kierowania parafią przez proboszcza. W praktyce taki model duszpasterstwa wcielany jest w życie przez tych duszpasterzy, którzy łatwo i chętnie identyfikują się z autorytetami społeczno-politycznymi. Zwykle nie uświadamiają oni sobie zachodzącego szybko procesu przemian społecznych i religijnych, obejmujących również parafian niemających już tak częstego kontaktu z Kościołem. Dla tego modelu duszpasterstwa ważną jest sprawą, aby wierni byli posłuszni i akceptowali autorytet pasterza. Myślę, iż nie trzeba zbytnio uzasadniać, iż w dobie wspólnotowej wizji Kościoła oraz rozwoju społeczeństwa pluralistycznego **model autorytatywny duszpasterstwa** stracił rację bytu⁴⁹. Budowaniu wspólnoty z pewnością służy **demokratyczny styl kierowania parafią**. Jest on ściśle związany z modelem duszpasterstwa opartego na współpracy z parafialną radą duszpasterską. Charakteryzuje go autentyczne dopuszczenie parafian do udziału w kierowaniu parafią, w rozstrzyganiu i rozwiązywaniu jej problemów duszpasterskich, czyli prawdziwe upodmiotowienie wspólnoty parafialnej⁵⁰. Parafialna rada duszpasterska jest wtedy nie tylko znakiem, ale i narzędziem wzięcia współodpowiedzialności za życie oraz posłannictwo Kościoła w konkretnym środowisku. W warunkach przekonania o potrzebie interwencji Kościoła w środowisku, mającej na celu wspieranie człowieka i całych grup społecznych w różnych typach potrzeb funkcjonuje także model **duszpasterstwa zastępczo spełniającego zadania świeckie**. Dziś gdy żyjemy w czasach, kiedy przeminęło niewątpliwie to, iż Kościół był jedyną wiarygodną instytucją życia publicznego parafia powinna na nowo przemyśleć co należy uczynić podstawowym motorem duszpasterskich działań⁵¹.

⁴⁷ Gdy mówimy o modelach duszpasterstwa parafialnego, najczęściej mamy do czynienia z pewną mieszanką cech, z których jedne przeważają, innych natomiast brakuje. Sprawą ważną dla każdego duszpasterza i dla każdej parafii jest uświadomienie sobie, jakie cechy dominują w *cura pastoralis*, aby wyciągnąć odpowiednie wnioski dla organizacji duszpasterstwa w parafii. Od tego bowiem zależy czy i na ile parafia będzie realizowała swoją misję.

⁴⁸ A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 42-44.

⁴⁹ Tamże, s. 44-45.

⁵⁰ Por. ChL 26-27.

⁵¹ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 97-98. Warto przypomnieć, że istota działalności duszpasterskiej leży w uobecnianiu samooddania się Boga w Chrystusie w słowie i sakramencie oraz w warunkowaniu wolnego przyjęcia tego

Odnowiona koncepcja tzw. duszpasterstwa wiąże się z pojęciem ewangelizacji czy też misji⁵². Już bowiem w samym pojęciu „ewangelizacja” zawarta jest dynamika i misja, która każe ustawić cele, zadania, środki, metody. Oczywiście w jej ramach jest także miejsce na **dusz-pasterstwo**, na troskę o te dusze, które już uwierzyły, by im zapewnić systematyczną opiekę⁵³. Wydaje się jednak, iż ciągle aktualne są słowa założyciela Ruchu Światło-Życie: „Nie dokonaliśmy jeszcze ciągle podstawowego przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji założyciela Ruchu Światło-Życie. A tymczasem jest to zwrot kopernikański, który musimy dokonać w naszej świadomości (...). W tej chwili w gruncie rzeczy koncepcja soborowa – zwłaszcza ta, która znalazła swój wyraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi* – i ta koncepcja, która jeszcze trwa siłą ciężkości, to są koncepcje wobec siebie ustawione konfliktowo. My sobie nawet tego konfliktu nie uświadamiamy. Sytuacja, generalnie rzecz biorąc, jest taka, że próbujemy «czapką soborową» przykryć to wszystko, co było i co jest, ale niczego nie zmieniamy. Pod inną «pokrywką» mieści się to samo, co dawniej. To jest specyfika obecnej sytuacji. Chociażby nawet w samej dziedzinie terminologii. Termin «ewangelizacja» znalazł prawo obywatelstwa i ciągle się o tym mówi (...). Ale gdy się jednak przypatrzymy temu, co się kryje pod tymi hasłami, to zobaczymy, że dokładnie to samo, co dawniej nazywano duszpasterstwem⁵⁴. Tak więc wymogiem obecnego czasu jest realizowanie modelu **duszpasterstwa ewangelizacyjno-katechumenalnego**⁵⁵.

Poszukiwanie nowych sposobów i metod ewangelizacyjnego działania Kościoła powinno zatem mieć priorytet w opracowywaniu modelu organizacji duszpasterstwa parafialnego. Zadanie to jest ściśle związane z otwarciem się na laikat, który wpierw trzeba odpowiednio przygotować do współodpowiedzialności za misję Kościoła oraz do najrozmaitszych posług we wspólnocie lokalnej. Nie można wyobrazić sobie organicznie działającej wspólnoty bez sprawnie działającej parafialnej rady duszpasterskiej oraz uformowanych świeckich podejmujących różnorakie diakonie w parafii⁵⁶. Dlatego też trzeba

oddania się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla urzeczywistniania wspólnoty z Bogiem i z braćmi. Zob. F. Blachnicki, *Teologia Pastoralna Ogólna* cz. II, Lublin 1971, s. 454-455.

⁵² Por. ChL 32-35.

⁵³ F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 14-15.

⁵⁴ Tamże, s. 11-12.

⁵⁵ Blachnicki ten model duszpasterstwa uzasadniał następująco: „Skoro celem duszpasterstwa jest budowanie wspólnoty lokalnej, a celem katechumenatu wychowanie i prowadzenie do życia w tej wspólnocie, to można by w sposób zasadny mówić o takiej właśnie koncepcji duszpasterstwa”. Zob. *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, [w:] Biblioteka Animatora bmr. z. 2, s. 59-60. Por. D. Zimoń, *Miejsce na mistagogię w roku liturgicznym*, [w:] A. Żądło (red.), *Mistagogia a duchowość*, Katowice 2004, s. 66-68.

⁵⁶ Jan Paweł II powie, że „formacja świeckich powinna się znaleźć wśród zadań priorytetowych diecezji i wejść do programów duszpasterskich tak, aby ku niej zmierzały wszystkie

dostrzec i uznać istniejące na terenie parafii grupy, stowarzyszenia, wspólnoty i ruchy oraz podjąć z nimi współpracę. Tak więc współczesne wołanie Kościoła o „odnowioną działalność duszpasterską” jest ściśle związane z traktowaniem osoby „nie jako biernego podmiotu miłości i posługi Kościoła, ale jako «czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia»”⁵⁷. Oczywiście realizacja naczelnego zadania duszpasterskiego, jakim jest ewangelizacja, potrzebuje – jak czytamy w *Pastores dabo vobis* – przede wszystkim „kapłanów, którzy bezwzględnie i w pełni przeżywają tajemnicę Chrystusa i potrafią wypracować nowy styl życia duszpasterskiego, w głębokiej jedności z papieżem, biskupami i z innymi kapłanami oraz w owocnej współpracy z wiernymi świeckimi, szanując i rozwijając różne role, charyzmaty i posługi we wspólnocie kościelnej”⁵⁸.

Rodzi się w tym momencie pytanie: jak? Jest to więc pytanie dotyczące strategii działań pastoralnych w świetle posoborowej eklezjologii⁵⁹. Strategia pastoralna generalnie polega na wybieganiu w przyszłość oraz na odnajdywaniu właściwego kierunku postępowania. Stanowi ona skuteczny sposób zapobiegania duszpasterskiej improwizacji. Dlatego też w każdej parafii powinien istnieć ogólny plan pastoralny do którego zmiierzają plany szczegółowe. Po uświadomieniu sobie celów działań duszpasterskich, ustala się kierunki działania, wybiera środki oraz określa czas i sposoby działania. W ten sposób powstaje – wieloletni, roczny, kwartalny, miesięczny lub tygodniowy plan, albo program działań duszpasterskich podporządkowany wizji budowania parafii⁶⁰. Posoborowa zasada komunii implikująca ewangelizacyjny wymiar parafii domaga się posiadania przez pasterzy integralnej wizji budowania wspólnoty lokalnej. Duszpasterz ogarnia wtedy całość procesu rozwojowego, który ma prowadzić do urzeczywistnienia misterium Kościoła⁶¹.

wysiłki wspólnoty” (ChL 57). Por. J. Mikołajec, *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce*, Opole 2000, s. 239-313.

⁵⁷ ChL 54.

⁵⁸ PDV 18.

⁵⁹ Zob. B. Biela, *Parafia środowiskiem formacji uczniów*, „Teologia Praktyczna” 8(2007), s. 35-48.

⁶⁰ Por. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro cz. II*, Tarnów 1997, s. 101-104.

⁶¹ „Dzisiaj postuluje się całościową koncepcję i mówi się o «holistycznej koncepcji» duszpasterstwa. Słowo to pochodzi od greckiego słowa «holos», co znaczy «cały», ale w specyficznym znaczeniu: całość złożona z wielu części, według jakiegoś planu. (...) Dla porównania możemy posłużyć się obrazem budowy domu. Jest cały szereg akcji: trzeba kopać, trzeba przywieźć materiał, odwodnić teren, założyć instalacje, ale wiadomo, że jak przyjdzie wielu ludzi i każdy według swojej specjalności będzie coś robił, to z tego jeszcze dom nie powstanie. W związku z budowaniem może powstać też taki problem, który trzeba rozwiązać kompleksowo, powiedzmy problem wilgoci czy odwodnienia gruntu. Spec od tego wszechstronnie rozpatruje ten problem, jak ten dom zabezpieczyć od wpływów wilgoci, żeby był zdrowy. Jest więc wtedy szereg cząstkowych problemów i działań. Jednak przede wszystkim, żeby dom zbudować potrzebny jest architekt, który ma całościową wizję. Potem dopiero robi się plany i podejmuje działania, ale w jakiejś kolejności, której nie można dowolnie zmieniać. Poszczególni wprowadzani do akcji ludzie nie muszą znać całego planu, ale ktoś jeden ogarnia całość i wie, że teraz trzeba to

Z tego też punktu widzenia ocenia sens i celowość poszczególnych akcji oraz próbuje rozwiązać problemy⁶².

Tradycyjnym i podstawowym programem pastoralnym, który oferuje Kościół, jest rok liturgiczny. On określa rytm i czas działań pastoralnych w ramach tak zwanego duszpasterstwa zwyczajnego, obejmującego posługę słowa, posługę uświęcania i posługę miłości⁶³. Eklezjologia komunii postulując odnowę podstawowych funkcji parafii, domaga się jednakże także nowego spojrzenia na kształt i zakres działalności pasterskiej. Dynamiczną parafię nie zbuduje się bowiem poprzez same praktyki pobożnościowe i działania duszpasterskie wynikające z cyklu roku kościelnego. Eklezjologia komunii narzuca więc Kościołowi nie tylko potrzebę przesunięcia akcentów w duszpasterstwie parafialnym, ale i zmianę modelu organizacji duszpasterstwa. Ten nowy model duszpasterstwa parafialnego – jak to wyraził zwięźle Jan Paweł II – wynika z faktu, że parafia będąc rzeczywistością zbudowaną na gruncie teologicznym, jest *wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną*⁶⁴. Dlatego konsekwentnie papież podał dwa podstawowe warunki, aby parafie mogły stanowić prawdziwe, ewangelizacyjne wspólnoty. Po pierwsze, władze lokalne powinny zadbać „o przystosowanie struktur parafialnych z dużą elastycznością, jaką w tej dziedzinie dopuszcza Kodeks Prawa Kanonicznego, mając na względzie przede wszystkim udział świeckich w odpowiedzialności duszpasterskiej”⁶⁵. Po drugie, chodzi „o tworzenie niewielkich podstawowych wspólnot kościelnych, zwanych także wspólnotami żywymi, w których wierni mogą przekazywać sobie nawzajem Słowo Boże oraz służyć innym i praktykować miłość. Wspólnoty te są prawdziwym wyrazem kościelnej komunii i ośrodkami ewangelizacji, działającymi w łączności ze swoimi pasterzami”⁶⁶.

Na rolę podstawowych wspólnot kościelnych w urzeczywistnianiu Kościoła zwrócił uwagę trzeci Synod Biskupów oraz posynodalna adhortacja Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975). Wspólnoty te będąc seminariami ewangelizacji oraz służąc większym wspólnotom są nadzieją dla Kościoła⁶⁷. Spełniają one w parafii rolę wspólnot „podstawowych”, ponieważ podejmują się odpowiedzialności za powierzony im przez duszpasterza mały obszar parafii. Nie tworzą one nowego ruchu religijnego, stanowią natomiast nowy sposób przeżywania Kościoła, umożliwiając mu przeżycie podziału na mniejsze, życiodajne ko-

robić, potem przyjdzie etap następny, trzeba pamiętać o tym i tamtym, i wtedy dopiero wyjdzie całość”. Zob. F. Blachnicki, *Rekolekcje dla kapłanów*, dz.cyt., s. 19.

⁶² Tenże, *Koinonia-communio-wspólnota*, „Koinonia” 2(1979), s. 9.

⁶³ Por. R. Rak, *Duszpasterstwo w Kościele po II Soborze Watykańskim*, [w:] E. Warchoł (opr.), *Parafia jako podstawowa wspólnota w duszpasterskiej działalności Kościoła*, Sandomierz 1999, s. 226-230.

⁶⁴ Por. ChL 26.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Por. EN 58.

mórki, które podejmują się odpowiedzialności za małe odcinki parafialnego życia i umożliwiają doświadczenie wspólnoty w niewielkim kręgu znajomych. Będąc małymi grupami, liczącymi od 15 do 20 osób, mają szansę personalnego oddziaływania na większe rzesze ludzi, gdy idą do nich z Ewangelią, gdy wspierają ich humanitarnie, gdy angażują się w sprawy społeczne i prowadzą dialog z różnymi instytucjami świeckimi w celu uzyskania pomocy dla najbardziej potrzebujących⁶⁸.

II Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku stwierdził, że „wspólnoty podstawowe, jeśli naprawdę żyją w jedności Kościoła, są prawdziwym wyrazem komunii i narzędziem do budowania jej w postaci bardziej pogłębionej. Z tego powodu stanowią one wielką nadzieję dla życia Kościoła”⁶⁹. Również uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego, usilnie zachęcają, by w realizacji modelu parafii jako wspólnoty wspólnot wykorzystać istniejące doświadczenia i projekty odnowy parafii wypracowane w środowiskach ruchów odnowy Kościoła. W dokumencie *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji* Synod podkreśla, że „w kształtowaniu tego modelu wielką rolę mogą odgrywać kościelne wspólnoty podstawowe, czyli wspólnoty sąsiedzkie, w których z *Pismem Świętym* w rękę ludzie głębiej poznają swoją wiarę i przeżywają swoje chrześcijaństwo. W dobrze funkcjonujących parafiach właśnie one powinny stawać się najbliższą każdemu katolikowi, najbardziej «rodzinną» małą wspólnotą kościelną. We wspólnotach podstawowych i poprzez nie świeccy mogą realizować swoją podmiotowość w Kościele”⁷⁰.

Aby parafia spełniała rzeczywiście swoją ewangelizacyjną misję muszą więc być uwzględnione następujące elementy. Po pierwsze, parafie duże pod względem liczebności wiernych powinny być podzielone na regiony. Po drugie, w kierowaniu parafią duszpasterz powinien być wspomagany przez grupę koordynacji życia parafialnego⁷¹. Głównym zatem wnioskiem wypływającym z faktu, że Kościół urzeczywistnia się w konkretnych, lokalnych wspólnotach jest postulat, by cała działalność duszpasterska było tak przebudowana, aby służyła formowaniu wspólnot życia chrześcijańskiego w ramach parafii⁷². Można się tutaj wiele nauczyć z doświadczeń posoborowych ruchów odnowy Kościoła realizujących wypracowane przez siebie projekty odnowy parafii, a więc posiadających konkretną strategię budowania dynamicznej parafii. Do bardziej znanych zaliczyć można program „Nowy Obraz Parafii”, system „ewangeliza-

⁶⁸ Por. A. Fallico, *Parrocchia missionaria nel quartiere*, Catania 1987, s. 124-140.

⁶⁹ II. C. 6.

⁷⁰ II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III tysiąclecia chrześcijaństwa*, 44

⁷¹ Por. A. Żądło, *Jaka parafia na nasze czasy*, dz. cyt., s. 26-27.

⁷² Por. F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, „Collectanea Theologica” 46(1976), f. 4, s. 51.

cyjnych komórek parafialnych” oraz projekt „parafia wspólną wspólnotą”⁷³. Na polskim gruncie zrodził się inspirowany w dużej mierze doświadczeniami zaczerpniętymi z Ruchu Światło-Życie projekt „Nowa Wspólnota”⁷⁴.

II Polski Synod Plenarny stwierdził, iż należy usilnie starać się o kształtowanie modelu parafii jako wspólnoty wspólnot. Wezwanie Synodu jest powtórzeniem i aktualizacją nauki Soboru Watykańskiego II, by doprowadzić do rozkwitu poczucie wspólnoty parafialnej⁷⁵. Podstawowy problem polega jednak na tym, że nasze rozumienie chrześcijaństwa jest wciąż zbyt zindywidualizowane. Parafia nie powinna być przede wszystkim miejscem, w którym każdy „załatwia” swoje sprawy z Bogiem, ale winna być przestrzenią budowania komunii z Bogiem i wzajemnych, twórczych relacji z innymi ludźmi. Ponadto, mówiąc o parafii trzeba pamiętać, że jej rolą nie jest tylko opieka duszpasterska i posługa sakramentalna wśród praktykujących katolików, czyli sprowadzenie jej jedynie do roli tzw. stacji usług religijnych. W książce *Pamięć i tożsamość* Jan Paweł II powie: „Dzisiaj szczególnie niezbędnie konieczna jest pogłębiona świadomość misyjna. Kościół w Europie i na wszystkich kontynentach musi sobie zdawać sprawę z tego, że jest wszędzie i zawsze Kościołem misyjnym («in statu missionis»). Misja należy do jego natury tak bardzo, że nigdy i nigdzie, nawet w krajach o ugruntowanej tradycji chrześcijańskiej, Kościół nie może nie być misyjny”⁷⁶.

Wiąże się z tym postulat wynikający z prawdy o zbawczej skuteczności przepowiadania Słowa Bożego, a więc ewangelizacji w sensie ścisłym. Chodzi tutaj o częstsze sprawowanie i dowartościowanie różnych form nabożeństw Słowa Bożego w parafii czy też rekolekcji typu ewangelizacyjnego⁷⁷. Wiąże

⁷³ Oprócz wymienionych do bardziej znanych należą jeszcze następujące projekty: projekt „Renew” powstały i rozpowszechniony w USA (M. Gallagher, *Participation in RENEW: Why and Why Not?*, *The Living Light* 21(1984) nr 4, 320-327; C. Martin, *RENEW. Leadership Book*, New York-Ramsey 1980); projekt „Lud podzielony na komórki ewangelizacyjne (Popolo Articolato in Cellule Evangelizzatrici – PACE) powstały we Włoszech (N. De Martini, *Parrocchia 2000. Una risposta concreta all'appello della nuova evangelizzazione*, Torino 1993); projekt „Mała wspólnota służebna” (Piccola Comunità Ministeriale – PCM) powstały we Włoszech (P. Vanzan, A. Auletta, *La parrocchia per la nuova evangelizzazione; tra corresponsabilità e partecipazione*, Roma 1998). Zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, dz.cyt., s. 95-98; E. Alberich, A. Binz, *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Torino 1995, s. 173-187.

⁷⁴ Zob. B. Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, Katowice 2006, s. 565-591.

⁷⁵ Por. KL 42.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 119.

⁷⁷ N. Greinacher pisze w związku z tym, że obiektywnie biorąc nabożeństwo eucharystyczne stanowi wprawdzie szczytowy punkt urzeczywistniania się Kościoła, nie znaczy to jednak, że musi się tak dziać również subiektywnie u uczestników. Tutaj może być nawet bardzo wskazane, żeby nie odprawiać codziennie tego największego nabożeństwa, lecz rozważać we wspólnocie parafialnej również inne formy obecności Chrystusa. Jak bowiem w rodzinie nie każdego dnia obchodzimy uroczystość, lecz zbieramy się tylko na zwykły posiłek, tak można również przyjąć, że parafia nie musi bezwarunkowo codziennie realizować najwyższego aktu swego życia. Por. *Verkündigung als Grundfunktion der Kirche*, [w:] B. Dreher, N. Greinacher,

się to także ze zmianą koncepcji tradycyjnych misji parafialnych. Wobec istniejącego kryzysu wiary nie można poprzestawać na pielęgnowaniu w parafii działalności liturgiczno-sakramentalnej, która bardziej suponuje wiarę niż ją budzi. Nie deprecjonując bynajmniej działalności liturgiczno-sakramentalnej Kościoła, której szczytowym punktem jest sprawowanie Eucharystii, należy podkreślić, iż obecna sytuacja chrześcijaństwa – sytuacja misyjna – wymaga od parafii przede wszystkim głoszenia Ewangelii Chrystusowej⁷⁸. Tutaj też jest źródło owych ponagieł Jana Pawła II do „nowej ewangelizacji”. Jest zatem rzeczą konieczną, aby pasterze parafialni, nie zajmując się nadmiernie drugorzędymi i trzeciorzędymi sprawami duszpasterskimi, jasno uświadomili sobie, że posługa słowa jako służba wierze stanowi pierwszą i najważniejszą ich funkcję wobec wiernych⁷⁹. Warto zatem inwestować w ewangelizacyjno-katechumenalne ruchy czy szkoły ewangelizacji. Dotykamy tutaj fundamentalnej dla wiary prawdy: kiedy dzielimy się wiarą, to i nasza wiara się umacnia. Gdy się nią nie dzielimy, ona więdnie i usycha.

Proces przemiany duszpasterstwa parafialnego domaga się więc głębokich przemyśleń najpierw ze strony samych duszpasterzy. Ponadto wspólnota kościelna nie może być punktem oparcia tylko dla tych, którzy ją tworzą, a także dla tych, którzy jej (może nawet nieświadomie) szukają. Nie może więc być zamkniętym kręgiem. Musi przyjmować każdego człowieka: nowego, jeszcze nieznanego, ale również i tego, który odszedł pewnego dnia i teraz wrócił, bo zrozumiał co utracił. Rodzi się więc postulat promocji duszpasterstwa otwartego i poszukującego⁸⁰. W tym kontekście trzeba stwierdzić, iż jest faktem, że w zasadzie (z małymi wyjątkami) do dziś nie zostały wypracowane w polskim duszpasterstwie, zwłaszcza na poziomie diecezji długoplanowe zasady odnowy parafii. Stąd wielu duszpasterzy nie posiada wyraźnej, całościowej wizji budowania parafii. Żeby taką wizję realizować potrzeba programu oraz wieloletniego planu działania. Pomocą mogą z pewnością służyć istniejące projekty odnowy parafii. Pomocą mogą być także (do czego zresztą wzywał II Polski Synod Plenarny) tzw. synody parafialne, które dokonując diagnozy sytuacji w parafii, mogłyby następnie określić cele oraz środki, jakimi będą dążyć do jej odnowy.

Ewangelizacyjny model duszpasterstwa parafialnego zmierzający do budowania parafii wspólnoty wspólnot – co warto podkreślić – ma istotny wpływ na styl pracy i życia samych duszpasterzy. W czasie rekolekcji dla kapłanów

F. Klostermann, *Handbuch der Verkündigung*, Bd. 1 (hrsg.), Freiburg 1970, s. 356 i 361. Por. KL 9. 35.

⁷⁸ W encyklice *Ecclesiam suam* Paweł VI zwraca uwagę na „wielkie znaczenie głoszenia Słowa Bożego w pracy apostołskiej, szczególnie w dzisiejszych czasach (...). W gruncie rzeczy apostołstwo i głoszenie Słowa Bożego są tym samym. Posługa nasza zatem, Czcigodni Bracia, jest przede wszystkim posługą słowa” (art. 90).

⁷⁹ Por. Dz 6, 4.

⁸⁰ Zob. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, dz. cyt., s. 86-91.

ks. Blachnicki mówił: „Jeżeli koncepcja jest zdrowa i odpowiada obiektywnej prawdzie, to wyniknie z niej i pewien zewnętrzny styl życia, który będzie logiczny, konsekwentny i organizacyjnie scalony. Jeżeli zaś brak w naszym życiu kapłańskim jasnej i zwartej koncepcji kapłaństwa i duszpasterstwa, albo jeśli ta koncepcja będzie jednostronna, subiektywna, to z konieczności i styl naszego duszpasterskiego życia będzie niezrównoważony, «niepozbywany», przypadkowy. I to się odbije potem na wszystkich elementach składowych życia kapłańskiego, a więc na życiu wewnętrznym, na naszej nauce i na naszym duszpasterstwie”⁸¹. Dlatego też można powiedzieć, że duszpasterz, a zwłaszcza proboszcz to człowiek, który jest budowniczym parafii ogarniającym całość. On musi wiedzieć do czego działalność duszpasterska zmierza, na jakim etapie znajduje się budowana wspólnota oraz jakie muszą być uruchomione procesy. Koordynowanie i kierowanie tym procesem według pewnej wizji to jest główne zadanie proboszcza”⁸².

Zakończenie

W budowaniu Kościoła stoi przed nami zadanie, które Jan Paweł II określił chrześcijaństwu na całe trzecie tysiąclecie: „czynić Kościół domem i szkołą komunii”⁸³. Dla wielkiego „proroka wiary i nadziei” nowe tysiąclecie otwiera się przed nami „niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na po-

⁸¹ F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, dz.cyt., s.6. Według Blachnickiego nie pomagają tutaj „plany duszpasterskie, którymi próbuje się odgórnie ratować i wypełniać próżnię, dlatego, że te plany też nie bazują na wizji całościowej, teologicznej. Raczej chodzi o jakieś mniej lub więcej zgrabne dobranie pewnych haseł i zrobienie z tego tematów. Jednak nie jest to oparte na analizie faktycznej sytuacji naszego katolicyzmu, bo tej nie ma w skali globalnej, i nie jest oparte na zasadach współczesnej teologii pastoralnej ani na soborowej wizji Kościoła i jego urzeczywistniania się w świecie współczesnym. Na pewno tam są zawsze rzeczy pozytywne i dobre, i jakoś potrzebne. Natomiast realizacja tych haseł jest czystą fikcją (...). Oczywiście, działa tu jeszcze cały system zasadniczy zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego, związanego ze sprawowaniem sakramentów. Faktycznie tworzy on gros naszego duszpasterstwa i gdyby nawet nie było planów duszpasterskich, to by i tak to wszystko szło, albo mimo tych planów to i tak idzie. W gruncie rzeczy jest to dziewięćdziesiąt procent duszpasterstwa. Odgórnie patrzy się na wszystko przez plany, a oddolnie to widać, jak mało te plany w końcu znaczą w parafii, kto się specjalnie przejmuje planami. Wiadomo, że jeśli jest najważniejsza katecheza, to nie jest to zależne od co roku zmienianych planów. Podobnie kwestia sakramentów: od chrztu aż do pogrzebu, sprawa niedzielnej Eucharystii, praktyki sakramentu pokuty. Wszystko to idzie niezależnie od planów odgórnych. Tu się też zarysowuje pewien kryzys z powodu braku jakiejś długofalowej wizji i świadomości celu, do czego to wszystko ma w końcu zmierzać? (...). Toniemy w subiektywizmie, a skutkiem tego nie jesteśmy zdolni do stwarzania jednomyślnych ekip duszpasterskich, pracujących w zjednoczeniu w oparciu o obiektywne zasady. Indywidualizm proboszcza zderza się z indywidualizmem wikarego. Ktoś tak kiedyś powiedział dowcipnie, że księża na parafii mają wspólne mieszkanie, wspólny stół, a indywidualne duszpasterstwo”. Zob. tamże, s. 7.

⁸² Por. tamże, s. 19.

⁸³ NMI 43.

moc Chrystusa. Syn Boży, który z miłości do człowieka przyszedł na świat dwa tysiące lat temu, także dzisiaj prowadzi swoje dzieło: musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy sami stawali się jego narzędziami⁸⁴.

Czyż nie jest swoistym paradoksem, iż Papież który de facto nie mógł już chodzić, kazał nam przyspieszyć kroku⁸⁵. Nawet napisał książkę zatytułowaną *Wstańcie, chodźmy!* Jest ona szczególnym wyrazem jego ufności: „Wstańcie, nie lękajcie się» (Mt 17, 7). Boża miłość nie nakłada na nas ciężarów, których nie moglibyśmy unieść, ani nie stawia nam wymagań, którym nie moglibyśmy sprostać. Jeśli wzywa, przychodzi z konieczną pomocą. Mówię o tym z tego miejsca, do którego doprowadziła mnie miłość Chrystusa Zbawiciela, wymagając, abym wyszedł z mojej ziemi i gdzie indziej, dzięki Jego łasce, przynosił owoc – owoc, który ma trwać (...). «Wstańcie chodźmy!» Chodźmy ufni w Chrystusie. On będzie towarzyszył nam w drodze, aż do celu, który zna tylko On⁸⁶.

⁸⁴ NMI 58.

⁸⁵ Por. tamże.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 163-164.