

KS. ROMAN KULIGOWSKI

DZIEJE DIALOGU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Z NIEWIERZĄCYMI

Treść: Wstęp; 1. Od Soboru Watykańskiego I do Piusa XII; 2. Soborowy przełom w dialogu; 3. Problematyka dialogu w posoborowych wypowiedziach papieży; **Zakończenie.**

WSTĘP

Obecność niewierzących we współczesnym świecie, ich aktywność, a nierzadko i sprzeciw wobec chrześcijaństwa, stawiają wierzących w Chrystusa wobec nowych wyzwań. Jaką postawę winni chrześcijanie przyjmować w stosunku do ateistów? Postawę potępienia, walki, czy może postawę dialogu? Jeśli dialog, to dlaczego? Jakie racje przemawiają za dialogiem wierzących z niewierzącymi?

Zrozumienie podstaw dialogu Kościoła katolickiego z ateistami staje się dla teologa pełniejsze, jeżeli analizę wypowiedzi soborów i Stolicy Apostolskiej poprzedza historyczne ujęcie problematyki stosunku Kościoła do niewierzących. Wydaje się, że wówczas same dzieje poszukiwań teologicznych stają się *sui generis* podstawą do dialogu z ateistami.

Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej i soborów powszechnych na temat dialogu charakteryzują się ewolucją. I tak początków świadomego poszukiwania racji za dialogiem między wierzącymi a niewierzącymi należy szukać w czasie pontyfikatu Jana XXIII¹. Dialog z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga stał się przedmiotem licznych wypowiedzi oraz inicjatyw w czasie Soboru Watykańskiego II². W klimacie soborowym wyrosła encyklika papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*³. Natomiast syntezę doktryny o dialogu Kościoła

¹ Por. W. Granat: *Kościół katolicki wobec ateizmu*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1, Lublin 1973, kol. 1038; J. Kracik: *Gdy Kościół spojrzal na ateizm inaczej*. Znak 47(1995)2, ss. 29–39.

² Chodzi głównie o KDK, 19–21. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II nt. ateizmu zostały omówione przez K. Rahnera: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*. Conc(pol) 1–10(1966–67). Poznań–Warszawa 1069, ss. 85–96. Omówienie tegoż artykułu, jak i innych na temat ateizmu, zawartych we wspomnianym wyżej Conc(pol) 1–10(1966–67); S. Wiecha: *Nowe katolickie spojrzenie na ateizm*. Studia Religioznawcze 3(1972)5, ss. 168–172.

³ Dialogowi poświęcił Paweł VI trzecią część encykliki.

katolickiego z niewierzącymi przedstawił Sekretariat dla Niewierzących w swojej wypowiedzi *De dialogo cum non-credentibus*⁴.

Zanim zrodziła się świadomość konieczności podjęcia dialogu z ateistami przez Kościół katolicki, doktryna papieży koncentrowała swoją uwagę na pewnych elementach treściowych, które przygotowywały drogę temu dialogowi. Idzie głównie o wypowiedzi Kościoła, jakie pojawiły się w czasie od Soboru Watykańskiego I⁵ do pontyfikatu papieża Piusa XII włącznie. – Sam ateizm podlega wówczas – tak zresztą jest i dzisiaj – potępieniu, ale dostrzega się w tym okresie w wypowiedziach papieży potrzebę jakiegoś otwarcia się Kościoła na świat.

Odczytując wypowiedzi z czasów Soboru Watykańskiego II na temat stosunku Kościoła do ateistów, trzeba je koniecznie ujmować w kontekście wcześniejszych wypowiedzi Stolicy Apostolskiej oraz Vaticanum I. Pomijając przeszłość doktrynalną, nie da się poprawnie odczytać wypowiedzi ostatniego Soboru.

Właściwe interpretowanie nauki o stosunkach Kościoła katolickiego do ateistów – idzie o naukę zawartą w wypowiedziach papieży, Soboru Watykańskiego II i Sekretariatu dla Niewierzących – wymaga się spojrzenia także na to wszystko, co działo się, i nadal dzieje się, w Kościele w okresie posoborowym, gdy wierzący stali się bardziej świadomi, czym jest dialog, jak go prowadzić i jakie mogą być jego owoce. Należy zatem przyrzeć się dokumentom kościelnym z okresu po Soborze Watykańskim II aż do czasów Jana Pawła II. Wypowiedzi z tego okresu stanowią dopełnienie czy też eksplikację myśli wcześniej wyrażonych na temat stosunku Kościoła do niewierzących. Wiele wypowiedzi z okresu posoborowego zakłada dialog z ateistami jako rzecz poniekąd oczywistą – jeśli nie wprost, to przynajmniej

⁴ *De dialogo cum non-credentibus*. W: E. Szt a f r o w s k i: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. T.2, z.2, Warszawa 1970, nr 3218–3298; także: *Wiara katolicka w dialogu*. Warszawa 1970, ss. 199–213. W niniejszym opracowaniu ten dokument będzie określany mianem *Dialog z niewierzącymi*.

⁵ Istnieje w literaturze rozbieżność co do rozumienia terminus a quo dialogu z ateistami. I tak np. J. M a j k a rozpoczyna omawianie dialogu z niewierzącymi od Vaticanum I (por. *Dialog z niewierzącymi*. W: *Encyklopedia katolicka*. T.3, Lublin 1979, kol. 1281), natomiast J.-F. S i x od *Syllabus*a (por. J.-F. S i x: *Od „Syllabus” do dialogu*. Warszawa 1972, ss. 27–33). B. H ä r i n g, omawiając problematykę współczesnego ateizmu i stosunku Kościoła do niewierzących, odwołuje się do pracy J. T h o w e r a: *A short History of Western Atheism*. London 1971, w której autor ukazuje ateizm masowy w związku z sytuacją, jaka wytworzyła się wraz z pojawieniem się dzieł K. M a r k s a, a potem działalności L e n i n a. H ä r i n g zdaje się sugerować, że pojawiające się masowego ateizmu to pewien proces, któremu Kościół przyglądał się i – dostrzegając w tym procesie zagrożenie dla człowieka – reagował swymi wypowiedziami (por. B. H ä r i n g: *Frei in Christus. Moraltheologie für Praxis des christlichen Lebens*. T.2, Freiburg–Basel–Wien 1980, ss. 322–323).

pośrednio – i dlatego, chociaż nie mówią one *expressis verbis* o niewierzących, wolno je dostrzegać przy omawianiu problematyki związanej z dialogiem z ateistami.

1. OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO I DO PIUSA XII

Za terminus a quo refleksji teologicznomoralnej nad dziejami dialogu z ateistami można przyjąć orzeczenia Soboru Watykańskiego I. Problem niewiary rozpatrywano na tym soborze głównie przy rozważaniu kwestii poznawalności Boga⁶. W konstytucji dogmatycznej *Dei Filius*⁷ ojcowie soborowi potępili różne odmiany ateizmu. Vaticanum I stanowi jakby punkt zerowy dialogu Kościoła katolickiego z ateistami. W czasach Soboru Watykańskiego I niemożliwe wydawało się przychylne stanowisko wobec ateistów.

Również po Soborze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej odnośnie do niewiary pozostawały w zasadzie niezmienione. Papież Leon XIII przestrzegał w swoich encyklikach *Immortale Dei*⁸ i *Libertas*⁹ przed błędnymi doktrynami, w tym i ateistycznymi. Mimo tego wydaje się, że tenże Leon XIII, pozostając wierny orzeczeniom Soboru Watykańskiego I, przygotowywał jednak Kościół do dialogu z niewierzącymi. W encyklikach tego papieża można dostrzec pewne nowe – nowe w stosunku do Vaticanum I – aspekty podejścia do ateistów. Najpierw trzeba podkreślić, że Leon XIII zauważył potrzebę wychodzenia Kościoła naprzeciw niepokojom swoich czasów¹⁰. Postulował też uprawianie historii wolnej od ducha apologetycznego. Taką historię, uprawianą najlepszymi metodami, powinno się – według papieża – podawać w formacji intelektualnej podczas studiów¹¹. – W encyklikach papieża Leona XIII można dostrzec, że ich autor rozróżnia w historii wyraźnie elementy stałe i zmienne.

Leon XIII przypominał o konieczności kierowania się w życiu ludzkim zasadą wolności sumienia religijnego i zasadą dobra wspólnego, co jest bardzo ważnym elementem w kształtowaniu się świadomości ku-dialogowej¹². To prawda, że wypowiedzi Leona XIII nie można uznać w nawet najmniejszym stopniu za

⁶ Por. K. Czula k: *Problematyka ateizmu w dokumentach Soboru Watykańskiego II* (mps). Lublin 1973, s. 42.

⁷ Zob. DS, nr 3021. 3023 nn.

⁸ Zob. Leon XIII: *Immortale Dei*. Actes de Léon XIII. T.2, Paris b.r.w., s. 45.

⁹ Zob. Leon XIII: *Libertas*. Actes de Léon XIII, dz. cyt., s. 203.

¹⁰ Zob. Leon XII: *Immortale Dei*, dz. cyt., ss. 60–61.

¹¹ Zob. Leon XIII: *Libertas*, dz. cyt., ss. 218–219.

¹² Tak interpretuje encyklikę *Libertas* m.in. J.-F. Six, współczesny teolog francuski, zajmujący się problematyką dialogu Kościoła z ateistami (por. J.-F. Six: *Od „Syllabus” do dialogu*, dz. cyt., ss. 38–39).

aprobata ateizmu. Można jednak, a nawet trzeba widzieć w nich te elementy, które w doktrynie Soboru Watykańskiego II osiągną swoją pełnię i staną się podstawą dla dialogu Kościoła z niewierzącymi. – Pontyfikat Leona XIII przygotował pośrednio otwarcie się Kościoła katolickiego na problemy wszystkich ludzi, a więc i tych, którzy odrzucają istnienie Boga.

Natomiast Pius XI odniósł się bardziej krytycznie wobec fenomenu niewiary. Swoją dezaprobatę w stosunku do ateizmu wyraził on w encyklikach: *Miserentissimus Redemptor*¹³, *Quadragesimo anno*¹⁴, *Caritate Christi*¹⁵ i *Dilectissima nobis*¹⁶. Była to krytyka ateizmu głównie materialistycznego. – Pontyfikat Piusa XI zbiegł się w czasie z wystąpieniami socjalistów, którzy odznaczali się agresywnymi postawami wobec religii oraz brakiem tolerancji. Papież wystąpił jeszcze raz bardzo ostro w encyklice *Divini Redemptoris* przeciwko ateizmowi¹⁷. Było to potępienie ateizmu komunistycznego. – Obok wyraźnie negatywnego stosunku do ateizmu dostrzegano w wypowiedziach papieża Piusa XI pragnienie, by Kościół katolicki w swoich kontaktach ze światem starał się coraz bardziej rozumieć ten świat. Papież dostrzegał konieczność otwarcia się Kościoła na spotkanie z cywilizacją współczesną¹⁸.

Pewnych elementów, przemawiających na rzecz dialogu chrześcijan z ludźmi wyznającymi inne niż głoszone przez Kościół poglądy, można doszukiwać się w historii układania stosunków Stolicy Apostolskiej z państwami w formie konkordatów. J.-F. Six, znawca problematyki dialogu Kościoła z niewierzącymi, zauważa: Szereg konkordatów zostało podpisanych głównie w latach od 1922 do 1929, konkordatów, które nie przestawały zadziwiać niektórych katolików. Papiestwo istotnie nie zawahało się zawrzeć w roku 1922 umowy z republiką protestancką (konkordat z Estonią), z republiką laicką (Czechosłowacja), z dynastią schizmatyczną (Rumunia), z rządem o tendencjach demokratycznych i socjalizujących (Polska). Kuria zdawała się okazywać pewnego rodzaju obojętność wobec systemów ideologicznych, na które powoływali się nowi przywódcy¹⁹. Szczególne zaskoczenie towarzyszyło zawarciu konkordatu z państwem włoskim w 1929 roku. Hierarchia watykańska i włoska

¹³ Zob. Pius XI: *Miserentissimus Redemptor*. AAS 20(1928) ss. 174–175.

¹⁴ Zob. Pius XI: *Quadragesimo anno*. AAS 23(1931) s. 216.

¹⁵ Zob. Pius XI: *Caritate Christi*. AAS 24(1932) s. 180.

¹⁶ Zob. Pius XI: *Dilectissima nobis*. AAS 25(1933) s. 265.

¹⁷ Zob. Pius XI: *Divini Redemptoris*. AAS 29(1937) ss. 66 i 77.

¹⁸ Tak ocenia działalność Piusa XI papież Paweł VI. Por. *Ecclesiam suam*, nr 68.

¹⁹ J.-F. Six: *Od „Syllabusu” do dialogu*, dz. cyt., ss. 52–53; por. R. Buchala: *Państwo a Stolica Apostolska*. Chrzęścjanin w Świecie 10(1978)1, ss. 9–20.

wielokrotnie przecież wcześniej podkreślały, że głoszone przez władzę państwową we Włoszech poglądy są obce zasadom chrześcijańskim. – Historia konkordatów uświadomiła ludziom, że układy podpisywane przez władzę świecką i kościelną są wyrazem wzajemnego uznawania się za autonomiczne w dwóch różnych dziedzinach życia: doczesnej i religijnej²⁰. Dostrzeganie różnicy pomiędzy tym, co duchowe i religijne, a tym, co świeckie, stanie się z czasem jednym z głównych filarów, na którym zostanie zbudowany dialog²¹.

Przesłanki natury teologicznej na temat możliwości pozytywnego odnoszenia się chrześcijan do ateistów były obecne także w nauczaniu papieża P i u s a XII. Do prawników katolickich z terenu Włoch papież powiedział: *Twierdzenie, jakoby należało zawsze, o ile możliwe, nie dopuszczać do błędów religijnego i moralnego, gdyż samo tolerowanie ich już jest niemoralne, nie może mieć wartości w sensie absolutnym i niezależnym od warunków [...]. Obowiązek występowania przeciw odchyleniom moralnym i religijnym nie może więc być ostateczną normą działania. Musi być podporządkowany wyższym i ogólniejszym normom, które w pewnych okolicznościach zezwalają, a nawet podają jako najlepsze wyjście niezapobieganie błędowi po to, by pobudzić większe dobro*²². Jest to wypowiedź ukazująca nowe perspektywy katolickiej doktryny na temat tolerancji i wolności.

Na uwagę zasługuje inne przemówienie Piusa XII. Idzie mianowicie o wypowiedź papieską z 23 marca 1958 roku, w której to wypowiedzi papież potwierdza katolicką naukę o uprawnionej laickości państwa²³. Laickość państwa może być do zaakceptowania. Przy okazji papież przypomniał, że Kościół ma pełne prawo do uczestniczenia w życiu publicznym w szerokim tego słowa znaczeniu. Nie można działalności Kościoła redukować do spraw czysto religijnych. Nauka o laickości państwa oraz o zaangażowaniu Kościoła w rzeczywistość doczesną to dwa elementy treściowo ząbcające się, to także podstawa do spotkania Kościoła ze światem.

W czasie pontyfikatu P i u s a XII powstała we Francji *Mission de France* (1941 r.). Akcję tę papież usankcjonował dnia 15 sierpnia 1954 roku²⁴. Episkopat francuski postanowił przydzielić księży do pracy

²⁰ Rozróżnienie pomiędzy tym, co duchowe (i religijne jednocześnie), a tym, co doczesne w życiu ludzkim, podkreślał już Leon XIII. Konkordaty jednak były praktycznym wyrazem idei wcześniej głoszonych.

²¹ J.-F. Six: *Od „Syllabusa” do dialogu, dz. cyt., s. 53.*

²² Pius XII: *Allocutio. Ils qui Interfuerunt Conventui quinto nationali Italico Unionis Iure consultorum catholicorum, die 6.XII.1953. AAS 45(1953) s. 799.*

²³ Zob. Pius XII: *Allocutio. Oriundis e Picena Provincia, Romae degentibus, die 23.III.1958. AAS 50(1958) s. 220.*

²⁴ Zob. Pius XII: *De Missione Galliae. AAS 46(1954) ss. 567–574; por. J.-F. Six: Od „Syllabusa” do dialogu, dz. cyt., ss. 87–92; D. Olszewski: Dzieje chrześcijaństwa w zarysie. Katowice 1982, ss. 235–236.*

w środowiskach zdechrystianizowanych. Praktycznie Mission była skierowana w znacznym stopniu do niewierzących²⁵. Było to pierwsze w historii Kościoła katolickiego zorganizowane przedsięwzięcie na rzecz zwiastowania Ewangelii wśród ateistów.

Historia stosunków Kościoła z ludźmi niewierzącymi – od czasów Soboru Watykańskiego I do pontyfikatu Piusa XII włącznie – wskazuje na powolną zmianę postawy Kościoła wobec niewierzących. Ewolucja ta dokonywała się w zasadzie w duchu doktryny określonej przez Vaticanum I. W całym omawianym okresie Kościół poszukiwał coraz bardziej odpowiadającej posłannictwu Kościoła w zmieniających się warunkach życia postawy wobec niewierzących. I chociaż nieuzasadnione byłoby twierdzenie o istnieniu jakiegoś dialogu Kościoła z niewierzącymi w tym czasie, to jednak wnikliwa refleksja nad dziejami konfrontacji Kościoła z ateizmem upoważnia teologa moralistę do wysnucia wniosków, które kryją w sobie zapowiedź dialogu: 1. W czasie od Soboru Watykańskiego I do Piusa XII Kościół katolicki wielokrotnie dostrzegał wagę problemu niewiary występującej w skali masowej. Znalazło to odbicie w wypowiedziach papieży; 2. Stolica Apostolska zdawała sobie coraz wyraźniej sprawę, że Kościół musi nawiązać pozytywny kontakt ze światem; 3. Wyraźnie przypomniano w tym okresie doktrynę o dwóch porządkach: o porządku duchowym i doczesnym; 4. Bardzo wyraźnie pogłębiła się katolicka nauka o tolerancji.

2. SOBOROWY PRZEŁOM W DIALOGU

Zainteresowanie Stolicy Apostolskiej dotyczące ateizmu w okresie od Soboru Watykańskiego I do pontyfikatu Jana XXIII koncentrowały się w zasadzie na założeniach teoretycznych. W wypowiedziach Kościoła wskazywano na niebezpieczeństwa doktryn ateistycznych; nie dostrzegano możliwości zmian u ateistów, gdy idzie o ich pragmatykę. Oficjalne wypowiedzi watykańskie okazały się – tak się wydaje – jednostronne w ocenie zjawiska niewiary, nie podejmowały analiz nad ateizmem w aspekcie pastoralnym²⁶.

Sytuacja zmieniła się w sposób zasadniczy dopiero wtedy, gdy papieżem został Angelo Roncalli, Jan XXIII. On to zainicjował nowy sobór powszechny, podczas którego nasiliły się wszechstronne badania nad fenomenem ateizmu. Nastawienie zarówno papieży, Jana XXIII i później Pawła VI, jak i ojców soborowych,

²⁵ Por. J.-F. Six: *Od „Syllabusa” do dialogu, dz.cyt.*, s. 87.

²⁶ Por. R. Darowski: *Soborowy przełom w stosunku Kościoła do niewierzących. W: Otwarcie w wierze* (red. R. Darowski). Kraków 1974, s. 215; B. Przybylski: *Dialog z niewierzącymi*. „Ateneum Kapłańskie” 65(1973)5-6, ss. 434-448.

odznaczające się ukierunkowaniem na praxis Kościoła, pozwoliły spojrzeć na niewiarę jako na problem duszpasterski. Pastoralny charakter ujmowania kwestii ateizmu pozwolił powstałemu podczas Soboru Watykańskiego II Sekretariatowi dla Niewierzących na wypracowanie koncepcji, określenie warunków i form dialogu z ludźmi negującymi istnienie Boga.

W okresie po Soborze Watykańskim II wypowiedzi Stolicy Apostolskiej, dotyczące relacji do świata, a w tym i do ludzi niewierzących, mają charakter wyraźnie pro-dialogowy.

A. PONTYFIKAT JANA XXIII JAKO ZAPOWIEDŹ ZMIANY POSTAWY KOŚCIOŁA WOBEC NIEWIERZĄCYCH

Wraz z pontyfikatem Jana XXIII dostrzega się zdecydowaną zmianę w traktowaniu problematyki współczesnego ateizmu²⁷. Aczkolwiek trudno dostrzec w wypowiedziach Jana XXIII tak wyraźną ideę dialogu z niewierzącymi, jak to będzie w późniejszych orzeczeniach Kościoła, to jednak wydaje się, że pewne tendencje ku-dialogowe są już dość wyraźnie zarysowane.

W encyklice *Mater et Magistra* papież uważa za swój obowiązek zabrać głos w sprawach, które dotyczą rozwiązywania problemów społecznych zgodnie z wymogami czasów. Jan XXIII pragnie sprecyzować naukę Kościoła odnośnie do nowych, bardzo poważnych problemów naszej doby²⁸. Papież, mówiąc w swojej encyklice o problemach naszej doby, wydaje się implicite ujmować także problematykę stosunku Kościoła do ateizmu, tym bardziej że w dalszej części wypowiedzi papieskiej jest mowa o konieczności współpracy pomiędzy narodami w dziedzinie nauki, techniki, życia gospodarczego, społecznego, administracyjnego i kulturalnego. Jan XXIII widzi konieczność zgodnego porozumienia i wzajemnego świadczenia sobie pomocy²⁹. Żywi też nadzieję, iż nie tylko poszczególni ludzie, lecz także i narody wejdą wreszcie na drogę pożytecznej i wszechstronnej współpracy³⁰. Tekst ten nie zawiera żadnych zastrzeżeń, że postulowane przez papieża zasady odnoszą się tylko do narodów katolickich. Wręcz przeciwnie, *Mater et Magistra* wyraźnie mówi o współpracy z ludźmi o odmiennych orientacjach

²⁷ Rozważa się tu w zasadzie tylko stosunek *Magisterium Ecclesiae* do problematyki niewiary w kontekście rodzącej się idei dialogu. Nie uwzględnia się zasadniczo inicjatyw „odolnych” odnośnie do dialogu z ateistami, nota bene dużo wcześniejszych od oficjalnych przedsięwzięć Kościoła katolickiego w tej dziedzinie.

²⁸ Jan XXIII: *Mater et Magistra*. W: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*. Warszawa 1981, s. 23.

²⁹ J.w., s. 73.

³⁰ J.w., s. 77.

światopoglądowych. *Katolicy, którzy pełnią różne funkcje gospodarcze i społeczne, stykają się jednak nieraz z ludźmi wyznającymi odmienny światopogląd. (...) Równocześnie winni przyjąć [katolicy – przyp. wł.] postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzić³¹. Wydaje się, że w *Mater et Magistra* otwarta została możliwość dialogu wierzących z niewierzącymi.*

Pogłębiający się klimat zrozumienia konieczności dialogu Kościoła katolickiego z ateistami można dostrzec w późniejszej encyklice *Jan XXIII*, zaczynającej się od słów *Pacem in terris*³². Najpierw trzeba podkreślić, że encyklika o pokoju została skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli³³. *Jan XXIII* zauważa w swojej encyklice, że człowiek ma prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy. Jest to prawo, które przysługuje każdemu człowiekowi³⁴. Papież zabrania zmuszania kogokolwiek do wykonywania czegoś, co wymaga zgody władz jego duszy³⁵. Podstawą wolności człowieka jest – według *Pacem in terris* – godność osoby ludzkiej³⁶. *Jan XXIII* powtarza w swojej encyklice o pokoju myśl wyrażoną wcześniej w *Mater et Magistra* o potrzebie współpracy między państwami³⁷. Płaszczyzny współdziałania społeczności ludzkich mogą być różne. Papież mówi m.in. o złączeniu wysiłków na rzecz powszechnego rozbrojenia³⁸, o budowaniu pokoju w oparciu o wzajemne zaufanie³⁹, o układaniu wzajemnych stosunków międzypaństwowych według zasady prawdy, sprawiedliwości i czynnej solidarności duchowej⁴⁰. Współpraca pomiędzy państwami i narodami łączy się z kształtowaniem moralności ludzkiej⁴¹. *Zdarza się często, że katolicy współpracują w rozmaity sposób (...) z ludźmi stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, lecz kierującymi się rozumem i odznaczającymi się naturalną prawością postępowania*⁴². Zaraz po tym zdaniu papież przytacza wypowiedź

³¹ *J.w.*, s. 83.

³² *Jan XXIII: Pacem in terris*, W: *Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: Encykliki, dz. cyt.*, ss. 94–157.

³³ *Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: Encykliki, dz. cyt.*, s. 95.

³⁴ Zob. *Pacem in terris*, nr 12; 29; 34; 120.

³⁵ *J.w.*, nr 48.

³⁶ Zob. *j.w.*, nr 48.

³⁷ Zob. *j.w.*, nr 98.

³⁸ Zob. *j.w.*, nr 112–113.

³⁹ Zob. *j.w.*, nr 113.

⁴⁰ Zob. *j.w.*, nr 114.

⁴¹ Zob. *j.w.*, nr 130.

⁴² *J.w.*, nr 157.

z *Mater et Magistra* o życzliwej współpracy z ludźmi o innych poglądach⁴³. *Pacem in terris* podkreśla wyraźnie podstawę uzasadniającą konieczność współpracy i możliwość otwarcia się na dialog. Podstawą współpracy jest człowieczeństwo, którego nawet człowiek żyjący w błędzie nie wyzbywa się. Godność osoby jest udziałem każdego człowieka i trzeba ją mieć zawsze na względzie⁴⁴. Encyklika akcentuje potrzebę odróżniania błędnych doktryn od osób wyznających takie nauki⁴⁵. Błędne teorie filozoficzne są nie do przyjęcia przez Kościół. Aczkolwiek teoria oparta na błędnych założeniach wydaje się – według jej rzeczników – być niezmiennalna, to jednak wynikające z teorii praktyczne przedsięwzięcia w dziedzinie gospodarczej, ustrojowej, społecznej czy kulturalnej uwzględniają z zasady zmieniające się warunki. Praktyka zatem zależy nie tylko od założeń filozoficznych, ale także – często w dużym stopniu – od konkretnych warunków. Któż będzie twierdził – pisze papież – że w poczynaniach, zwłaszcza jeśli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słuszných dążeń ludzkich, nie może tkwić coś dobrego i godnego uznania⁴⁶. Sprawa oceny, jak, kiedy i z kim można podjąć współpracę, domaga się rozstrzygnięć podejmowanych roztropnie. Roztropność – według encykliki – kieruje wszystkimi cnotami rządzącymi życiem jednostek i społeczności⁴⁷.

Podkreśliwszy dziedzictwo, jakie papież Jan XXIII pozostawił Kościołowi, można powiedzieć, że papież, dając impuls do zmiany postawy Kościoła wobec niewierzących, przyczynił się konstruktywnie do pogłębienia idei dialogu z ateistami.

B. ENCYKLIKA PAWŁA VI „ECCLESIAM SUAM” JAKO MAGNA CHARTA DIALOGU

Dalszego pogłębienia idei dialogu Kościoła katolickiego z niewierzącymi należy szukać w encyklice Pawła VI *Ecclesiam suam*⁴⁸. Dokument ten składa się z trzech części. O dialogu traktuje ostatnia część⁴⁹. Paweł VI stwierdza wprost: *Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu*⁵⁰. Interesujące jest, jak papież uzasad-

⁴³ Zob. j.w., nr 15.

⁴⁴ Zob. j.w., nr 158.

⁴⁵ Zob. j.w., nr 158–159.

⁴⁶ J.w., nr 159.

⁴⁷ Zob. j.w., nr 160.

⁴⁸ Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II: *Encykliki, dz. cyt.*, ss. 159–225.

⁴⁹ Interesujące jest, że zalecenia na rzecz dialogu następują po tej części encykliki, która mówi o odnowie Kościoła.

⁵⁰ *Ecclesiam suam*, nr 65.

nia potrzebę dialogu. W *Ecclesiam suam* nawiązuje on do myśli P i u s a XI i P i u s a XII i podkreśla, że obydwaj papieże starali się łączyć myśl Bożą z myślą ludzką, stosując język właściwy ludziom naszych czasów⁵¹. I dalej P a w e ł VI pisze: A czymże innym jest tego rodzaju apostołski wysiłek, jeżeli nie pewnego rodzaju dialogiem?⁵² W kategorii dialogu interpretuje P a w e ł VI dokonania swojego poprzednika, J a n a XXIII, i trwającego wówczas Soboru Watykańskiego II⁵³. Dialog jest rozumiany przez autora encykliki w aspekcie apostołatu. Zanim doprowadzimy świat do wiary, owszem, aby go doprowadzić do wiary, potrzeba, byśmy się do świata zbliżyli, byśmy z nim nawiązali rozmowę⁵⁴.

Dialog z wszystkimi ludźmi ma swoje źródło w samym Bogu i w rozumieniu religii⁵⁵. Ponadto encyklika widzi podstawę dla dialogu w prawdzie o Wcieleniu Jezusa Chrystusa⁵⁶. Wszyscy ludzie są zbratani z sobą, bo wszyscy mają tę samą ludzką naturę, którą przyjął Syn Boży. Kościół ma świadomość, że swoją zbawczą misją winien objąć wszystkich ludzi. Kościół ufa, że słowo, które zwiastuje, może dotrzeć do każdego człowieka. Ważne jest słowo, ale ważny jest też język, sposób dotarcia do współczesnego człowieka. Paweł VI widzi w dialogu możliwość dotarcia do ludzi dobrej woli⁵⁷. Papież kreśli koncentryczne grupy ludzi, z którymi Kościół pragnie prowadzić dialog. Najszerzym kręgiem, zakreślonym w *Ecclesiam suam*, jest cała ludzkość⁵⁸. Tu jest miejsce na dialog z ateistami. Wierzący w Chrystusa nie powinni stwarzać żadnych barier w stosunku do osób, które szczerze kochają prawdę⁵⁹.

P a w e ł VI podejmuje myśl wyrażoną przez swego poprzednika, J a n a XXIII, o konieczności rozróżniania błędnej doktryny od ludzi akceptujących ją⁶⁰. *Ecclesiam suam* odrzuca założenia filozoficzne ateizmu⁶¹, co zresztą pozostaje w całkowitej zgodności z wypowiedziami poprzednich papieży i Soboru Watykańskiego I⁶², afirmuje jednak i zaleca zyczliwe podejście do niewierzących. Papież uważa za obowiązek, aby Kościół głębiej wnikał w przyczyny ateizmu we współczesnym świecie. Sam uważa, że negacja Boga jawi się często

⁵¹ Zob. j.w., nr 68.

⁵² J.w., nr 68.

⁵³ Zob. j.w., 68.

⁵⁴ J.w., nr 68.

⁵⁵ Zob. j.w., nr 70–71.

⁵⁶ Zob. j.w., nr 70.

⁵⁷ Zob. j.w., nr 74–75 i 90.

⁵⁸ Zob. j.w., nr 97.

⁵⁹ Zob. j.w., nr 102.

⁶⁰ Zob. j.w., nr 105.

⁶¹ Zob. j.w., nr 100.

⁶² Zob. j.w., nr 101.

z winy chrześcijan⁶³. Wówczas ateści wiedzeni jakimś niespokojnym, często szlachetnym dążeniem, a równocześnie pełni zapału i rozpaleni utopijnymi ideami, marzą o sprawiedliwości i postępie, i dążą wszelkimi siłami w ramach systemu społecznego do tego, co wydaje im się najlepsze i prawie że Boskie⁶⁴. Teolog moralista dopatruje się tu nie tylko pewnej życzliwości papieża do niewierzących, ale i poczucia winy, jakie winno się rodzić u chrześcijan z racji współodpowiedzialności za ateizm, a co za tym idzie, również obowiązku ekspiacji wobec Boga za grzech niewiary.

W encyklice *P a w ł a VI* są fragmenty, które ostrzegają przed błędnym rozumieniem dialogu i niewłaściwym ustosunkowaniem się do ateizmu⁶⁵, co jednak nie pomniejsza wypowiedzi na temat szans, jakie niesie z sobą idea dialogu. Jest to pośrednie nawiązanie do *Pacem in terris*, gdzie *J a n XXIII* zaleca stosowanie wymogów roztropności w podejmowaniu współpracy z ludźmi o odmiennej orientacji ideologicznej⁶⁶.

Jeśli do ukazania się encykliki *Ecclesiam suam* niezupełnie jasne są losy pozytywnego odniesienia się Kościoła do ateistów, to – tak można sądzić – *P a w e ł VI* czyni dialog narzędziem wzajemnego porozumiewania się wierzących z niewierzącymi. Idea dialogu staje się odtąd elementem programu duszpasterskiego Kościoła na przyszłość.

C. WKŁAD SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO II W ROZWÓJ NAUKI O DIALOGU Z NIEWIERZĄCYMI

Do czasu rozpoczęcia obrad Soboru Watykańskiego II otwarta była sprawa ustosunkowania się Kościoła wobec ateistów. Idea dialogu z niewierzącymi była w Kościele katolickim *in statu nascendi*.

Teoretycznie rzecz biorąc, Kościół miałby do wyboru trojakiego rodzaju postawę wobec niewierzących: obrazić się na nich i obrócić się do nich plecami, lub conajmniej ogłosić swoje *désintéressement* w tej sprawie; uchwalić jeszcze jedną uroczystą anatemę potępiającą wszystkich niewierzących, czyli w konsekwencji doprowadzić do tego, aby oni z koleji obrazili się na Kościół i wreszcie – trzecia możliwość, inicjować i prowadzić dialog z pewnymi przynajmniej grupami i środowiskami ludzi niewierzących. Sobór wybrał tę trzecią drogę⁶⁷. Można zarysować klimat, w jakim Sobór przyjął postawę

⁶³ Zob. j.w., nr 104.

⁶⁴ J.w., nr 104.

⁶⁵ Zob. j.w., nr 102–103.

⁶⁶ Zob. *Pacem in terris*, nr 160; *Ecclesiam suam* natomiast mówi wyraźnie o roztropności, omawiając cechy, jakimi winien odznaczać się dialog (zob. nr 81).

⁶⁷ A. Bardecki: *Kościół epoki dialogu*. T.1, Kraków 1966, s. 294.

dialogu. Najogólniej przemawiają za taką postawą Vaticanum II: inicjatywy ku-dialogowe *J a n a XXIII*, pontyfikat *P a w ł a VI* wraz z programową encykliką *Ecclesiam suam*, przebieg dyskusji na temat ateizmu w czasie trwania obrad Soboru (przede wszystkim chodzi tu o debatę ojców soborowych nad Schematem XIII)⁶⁸, powołanie Sekretariatu dla Niewierzących⁶⁹ i wkład tej instytucji w ostateczne opracowanie fragmentów *Gaudium et spes*, dotyczących ateizmu.

Soborowe wypowiedzi o niewierzących znajdują się w kilku dokumentach⁷⁰. Za najważniejszy tekst uważa się Konstytucję duszpasterską o *Kościele w świecie współczesnym* (idzie o paragrafy: 19–21)⁷¹. Wypowiedzi *Gaudium et spes* na temat ateizmu trzeba odczytywać w kontekście całego dokumentu. Wnikliwa analiza soborowej nauki na temat niewiary domaga się uwzględnienia również innych wypowiedzi Vaticanum II. Idzie tu o *Konstytucję dogmatyczną o Kościele* (nr 16), *Dekret o misjach* (nr 12), *Dekret o formacji kapłańskiej* (nr 13), *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim* (nr 4 i 12), *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* (nr 11 i 13). Ponadto niektóre fragmenty *Deklaracji o wolności religijnej* (nr 2 i 3) zawierają wskazówki dotyczące zagadnienia dialogu. – Warto tu zauważyć, że chociaż Sobór Watykański II nie opracował osobnego dokumentu o ateizmie, to jednak Sobór ów zajmował się tym tematem (idzie o ateizm – przyp. wł.) tak stosunkowo wnikliwie, że zaliczyć go trzeba do istotnych przedmiotów obrad i wniosków⁷². Ojcowie soborowi uznali problematykę niewiary za bardzo ważną dla Kościoła, czemu dali wyraz w Konstytucji duszpasterskiej o *Kościele w świecie współczesnym*, pisząc, że ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom⁷³. – Wypowiedzi Vaticanum II w kwestii ateizmu nie można uznać za ostateczną wypowiedź Kościoła. Sobór postuluje

⁶⁸ Por. J. Zabłocki: *Kościół i świat współczesny*. Warszawa 1968, ss. 271–292.

⁶⁹ Sekretariat dla Niewierzących powstał w kwietniu 1965 r., a więc podczas trwania obrad Soboru.

⁷⁰ Por. K. Rahnner: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, art. cyt., ss. 85–96; K. Czula k: *Problematyka ateizmu w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt.; S. Kowalczyk: *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977, ss. 13–22; t e n ż e: *Problematyka ateizmu w dokumentach Vaticanum II*. „Homo Dei” 39(1970)1, ss. 47–52; R. Darowski: *Soborowy przełom w stosunku Kościoła do niewierzących*. W: *Otwarci w wierze* (red. R. Darowski). Kraków 1974, ss. 213–227.

⁷¹ W *KDK*, nr 19–21 są omówione kolejno: formy i źródła ateizmu, ateizm w formie usystematyzowanej i postawa dialogowa wobec niewierzących. Na uwagę zasługują także inne fragmenty Konstytucji, mianowicie: nr 22, 28, 43, 49, 90 i 92.

⁷² K. Rahnner: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, art. cyt., s. 85.

⁷³ *KDK*, nr 19.

dalsze badania nad ateizmem⁷⁴. Samo rozwinięcie myśli na temat niewiary i niewierzących dokonuje się w dokumentach soborowych w aspekcie pastoralnym. Taka jest bowiem orientacja całego przebiegu obrad *Vaticanum II*.

Sobór podaje opis zjawiska ateizmu. Jest to ujęcie niewiary w jej wymiarze egzystencjalnym. – Różne są powody, dla których ludzie nie dostrzegają potrzeby więzi z Bogiem, bądź też odrzucają ją. Wielość przyczyn ateizmu powoduje w konsekwencji wielość form niewiary. Analiza dokumentów *Vaticanum II* pozwala na systematyzację form ateizmu: ateizm scjentystyczny (zalicza się tu radykalny agnostycyzm, neopozytywizm i filozoficzny relatywizm) i antropologiczny (indyferentyzm ideologiczny, absolutyzacja wartości ludzkich, protest przeciw złu w świecie, antyreligijny humanizm)⁷⁵. Ateizm może zrodzić się jako krytyczna reakcja przeciw religiom, w tym i przeciw religii chrześcijańskiej⁷⁶. Zatem ateizm nie byłby zjawiskiem pierwotnym, ale wtórnym w stosunku do religii. Ateizm współczesny przedstawia się też często w formie usystematyzowanej, która poza innymi sprawami tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciw wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, samym jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym⁷⁷. Jest bardzo prawdopodobne, że powyższa wypowiedź odnosi się do marksizmu. Sobór nie wymienia wprawdzie doktryny marksistowskiej z imienia, ale ateizm w formie najbardziej zorganizowanej występuje właśnie w państwach, które opierają życie polityczne, ustrojowe, społeczne, kulturalne i gospodarcze na założeniach filozofii marksistowskiej⁷⁸.

Sobór Watykański II, podając swoją naukę o ateizmie, używa języka innego niż ten, jakim posługiwał się Kościół we wcześniejszych swoich wypowiedziach, zwłaszcza na – i tuż po – Soborze Watykańskim I. Przede wszystkim brak w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym wyrażenia *damnat*; natomiast występuje kilkakrotnie termin *reprobat*⁷⁹. Aczkolwiek zarówno *damnat*, jak i *reprobat* wyrażają negatywny stosunek do niewiary, to

⁷⁴ Zob. j.w., nr 21.

⁷⁵ Por. W. Granat: *Ateizm*, art. cyt., kol. 1038–1039; B. Welte: *Der Atheismus: Rätsel, Schmerz, Ärgeris*. Freiburg 1979, ss. 6–15.

⁷⁶ Zob. KDK, nr 19.

⁷⁷ J.w., nr 20.

⁷⁸ Por. W. Granat: *Ateizm*, art. cyt., kol. 1039.

⁷⁹ Zob. KDK, nr 21.

jednak termin *reprobat* jest łagodniejszy w swojej wymowie. Tłumaczy się to zapewne uświadomieniem sobie przez ojców soborowych możliwości zaistnienia ateizmu niezawinionego⁸⁰. Co więcej, ojcowie soborowi – idąc za P a w ł e m VI⁸¹ – mówią o możliwości zbawienia ateistów⁸². Styl wyrażania się o ateizmie, nauka o możliwości zaistnienia ateizmu niezawinionego czy o zbawieniu niewierzących, są to nowe elementy w wypowiedziach Kościoła.

Charakteryzując naukę Soboru Watykańskiego II o ateizmie, trzeba zauważyć, że sama Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przybiera postać dialogu, jaki Kościół proponuje i sam zaczyna ze światem. – Sobór daje nowe znaczenie pojęcia dialogu. Porównując encyklikę *Ecclesiam suam* z Konstytucją *Gaudium et spes*, można zauważyć, że o ile pierwsza mówiła o dialogu zbawienia, który miał stanowić *pewien sposób pełnienia obowiązków apostołskich*⁸³, o tyle Konstytucja zajmuje się raczej dialogiem jako środkiem łączności wszystkich ludzi, dialogiem opartym na zasadzie powszechnego braterstwa. Pierwszy dokument dotyczy raczej katolików i określa ich postawę w stosunku do ludzi innych wyznań czy niewierzących, drugi jest propozycją postawioną całemu światu⁸⁴.

Idea dialogu z ateistami znacznie pogłębia się dzięki soborowej Deklaracji o wolności religijnej. R. Laurentin, współczesny teolog, zauważa, że tę wypowiedź soborową formalnie trzeba zaliczyć do dokumentów, które określa się mianem Karta dialogu⁸⁵. Dialog zakłada, że towarzyszy mu wolność. Gdzie w relacjach międzypersonalnych nie ma wolności, tam nie można mówić o jakiegokolwiek formie dialogu. Współczesne systemy filozoficzne, jak zaznacza Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, akcentują mocno wolność człowieka, absolutyzując ją nawet⁸⁶. W przeszłości wolność była niejednokrotnie naruszana. Działo się to – niestety – również za sprawą chrześcijan. Wynaturzenia chrześcijaństwa w dziedzinie wolności sprzyjały powstawaniu ateizmu

⁸⁰ Nie ma w K D K explicite postawionej tezy o możliwości niezawinionej niewiary, lecz jest uzasadniona (ta teza – przyp. wł.) treścią tekstów (K. R a h n e r: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, art. cyt., s. 86).

⁸¹ Zob. *Ecclesiam suam*, nr 104.

⁸² Zob. KK, nr 16. Także: *List Kongregacji Świętego Oficjum do arcybiskupa Bostonu*. DS, nr 3869–3872.

⁸³ *Ecclesiam suam*, nr 81; por. J. M a j k a: *Postawa dialogu według Konstytucji „Gaudium et spes”*. „Colloquium Salutis”. T.2, Wrocław 1970, m. 11–17.

⁸⁴ G. S c h m i d t: *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*. W: *Otwarcie w wierze*. dz. cyt., s. 233.

⁸⁵ Por. R. Laurentin: *Bilan du Concile*. Paris 1966, s. 324.

⁸⁶ Zob. KDK, nr 20.

antropologicznego. Ateizm ten z zasady przeakcentowywał rolę wolności⁸⁷. Współczesny ateizm, zwalczający religię, jest reakcją na walczący klerykalizm. Taką tezę przedstawił na Soborze reprezentant kraju wówczas socjalistycznego, kard. B e r a n⁸⁸.

Równocześnie z dialogiem, jaki Sobór zaleca, *Gaudium et spes*, akcentując potrzebę gruntownych badań nad ateizmem, dostrzega konieczność przeciwdziałania w celu ograniczenia wzrastającego procesu ateizacji. W paragrafie 21 Konstytucja duszpasterska o *Kościele w świecie współczesnym* ukazuje środki przeciw rozszerzaniu się ateizmu. Idzie tu najpierw o naukę Kościoła odpowiednio wyłożoną. Prawdy wiary powinno się wyklądać w sposób jasny, przystępny, odpowiedni dla mentalności współczesnego człowieka, czytelny również dla człowieka z dala stojącego od wiary. – Drugim środkiem zaradczym na ateizm ma być nieskażone życie religijne chrześcijan. Ateizm współczesny ma bowiem swoje podłoże raczej egzystencjalne aniżeli doktrynalne. Stąd życie chrześcijan, przełożone z języka doktryny na język zachowań, postaw, staje się świadectwem na rzecz Ewangelii⁸⁹. Jest to świadectwo żywej i dojrzałej wiary⁹⁰. Ponadto Sobór naucza: *Do okazywania obecności Boga przyczynia się wreszcie najbardziej miłość braterska wiernych, którzy jednomyślni w duchu współpracują dla wiary Ewangelii i stają się znakiem jedności*⁹¹. Przeciwdziałanie na rzecz zmniejszania rozmiarów ateizacji w świecie nie stoi w opozycji do dialogu z niewierzącymi, ale uwyrażnia tylko prawdę, że Kościół odrzuca ateizm jako doktrynę. Odrzucając ateizm, Kościół stara się nawiązać dialog z ateistami, szanując ich godność jako ludzi. Kościół stara się, by poprzez dialog odnaleźć się z niewierzącymi we wspólnym dziele budowania tego świata dla dobra ludzkości⁹². Postawa taka wynika z przesłanek humanizmu chrześcijańskiego. Płaszczyzną dialogu wierzących i niewierzących winien stać się zatem humanizm, afirmacja osoby ludzkiej i jej praw.

Doktryna o ateizmie, wyrażona w orzeczeniach soborowych, ukazuje Kościół katolicki w jego aspekcie uniwersalistycznym. Sobór wyraża swoją gotowość do udzielenia każdemu człowiekowi pomocy w jego troskach i zadaniach. Jeśli chrześcijaństwo chce oddziaływać

⁸⁷ Por. S. Kowalczyk: *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, dz. cyt., ss. 17-18.

⁸⁸ Por. *Wypowiedź kard. J. Berana*. „Documentation Catholique” 1965, nr 62, kol. 1787.

⁸⁹ Zob. KDK, nr 21. Por. J. S a l i j: *Świadectwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie*. „Ateneum Kapłańskie” 65(1973)5-6, ss. 390-402.

⁹⁰ J.w., nr 21.

⁹¹ J.w., nr 21.

⁹² Zob. j.w., nr 43.

na współczesnych ludzi, musi samo przyjąć postawę słuchacza. Stąd konieczny jest dialog.

D. „DE DIALOGO CUM NON-CREDENTIBUS”

Narastająca w Kościele katolickim świadomość konieczności prowadzenia dialogu z niewierzącymi znalazła swoje dopełnienie w powstaniu i działalności Sekretariatu dla Niewierzących. Dnia 9 kwietnia 1965 roku „L'Osservatore Romano” podało oficjalną wiadomość o powstaniu tej instytucji⁹³. Ta instytucja watykańska została stworzona dla podkreślenia znaczenia, jakie Kościół katolicki przywiązuje do służby na rzecz ludzi nawet najbardziej oddalonych od wiary chrześcijańskiej. Kościół pragnie poznać dokładnie ateizm, aby móc lepiej ofiarować niewierzącym swoją pomoc w szukaniu prawdziwych rozwiązań. W tym duchu Sekretariat dla Niewierzących przedstawiony został jako służba. Nie ma być nową instytucją obok tej, którą Kościół na siebie przyjął dla niesienia Ewangelii światu. Jest narzędziem pracy dla Kościoła, by mógł stać się on zdolny do odczytywania znaków czasu – nawet tych, które mogą być podchwyczone w samym sercu niewiary współczesnego człowieka⁹⁴.

Na początku swojej działalności Sekretariat dla Niewierzących ogłosił dwa dokumenty. Pierwszy z nich, *De dialogo cum non-credentibus*⁹⁵, jest instrukcją na temat prowadzenia dialogu, natomiast drugi dotyczy studiów nad ateizmem, jakie powinny być prowadzone w uczelniach katolickich⁹⁶. W poszukiwaniach dotyczących podstaw dialogu z niewierzącymi interesujący jest szczególnie pierwszy dokument, *De dialogo cum non-credentibus* (Dialog z niewierzącymi).

Analiza *Dialogu z niewierzącymi* upoważnia do stwierdzenia, że ten dokument stanowi syntezę dotychczasowych wypowiedzi Kościoła katolickiego na temat pozytywnego stosunku wierzących do ateis-

⁹³ Zob. *Annuario Pontificio* z 1980 roku, s. 1494; por. Fr. König: *Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*. *Internationale Dialog Zeitschrift* 1(1968)1, ss. 89-94.

⁹⁴ J.-F. Six: *Od „Syllabusu” do dialogu*, dz. cyt., s. 105; por. J. Majka: *Z działalności Sekretariatu dla Niewierzących*. „*Ateneum Kapłańskie*” 65(1973)5-6, ss. 453-455; V. Miano: *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*. „*Concilium*” (pol) 1-10(1966-67), Poznań-Warszawa 1969, ss. 136-140; H. Vorgrimler: *Zur Organisation des „Atheismus-Sekretariats”*. *Internationale Dialog Zeitschrift* 4(1971)1, ss. 22-27.

⁹⁵ DzN. W: E. Szafrowski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. T.2, z.2, Warszawa 1970, nr 3218-3298.

⁹⁶ Zob. *Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non-credentibus habendum*. W: E. Szafrowski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*. T.3, z.1, Warszawa 1971, nr 4977-5005.

tów. Ta wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących wyrasta przede wszystkim z ducha Soboru Watykańskiego II i *Ecclesiam suam* P a w ł a VI⁹⁷. Autorzy dokumentu podają we wstępie racje, które umożliwiają zaistnienie dialogu. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących zawiera także określenie dialogu: *Ogólnie biorąc, za dialog uważa się wszelką formę spotkania i porozumiewania się między osobami, grupami bądź wspólnotami w celu lepszego zrozumienia prawdy lub poprawienia stosunków międzyludzkich w atmosferze szczerości, poszanowania osób i wzajemnego zaufania*⁹⁸. W dokumencie rozróżnia się trzy rodzaje dialogu z ateistami: 1. spotkanie na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich; 2. spotkanie dla poszukiwania prawdy (dialog doktrynalny); 3. spotkanie na płaszczyźnie działania⁹⁹. O dialogu na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich dokument mówi niewiele. Krótko określa cel takiego dialogu: stronom biorącym udział w spotkaniu ułatwienie wyjścia z izolacji, z wzajemnej nieufności oraz wytworzenie większej sympatii i poszanowania¹⁰⁰. – Drugim rodzajem dialogu jest spotkanie organizowane w zakresie dotyczącym prawdy, którego celem jest dyskusowanie spraw bardzo ważnych dla osób rozmawiających i podejmowanie wspólnego wysiłku dla lepszego uchwycenia prawdy i również dla pełniejszego poznania rzeczy¹⁰¹. Dialog z niewierzącymi rozstrzyga problem, czy dialog doktrynalny z ateistami jest w ogóle możliwy. Temu służą racje podane w dokumencie. Najpierw dokument przytacza argumenty, które – zdaniem wielu – miałyby świadczyć o niemożliwości prowadzenia dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Argumentem przeciw takiemu dialogowi miałyby być postawa wiecznego poszukiwania¹⁰², co byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się wszelkiej prawdy absolutnej¹⁰³. Czy zakładając prawdę absolutną, można podejmować dialog z przekonaniem o jej posiadaniu; wydaje się bowiem, że do prowadzenia dialogu wymaga się powątpiewania o prawdzie absolutnej¹⁰⁴. – Następny zarzut przeciwko możliwości dialogu z ateistami łączy się

⁹⁷ Por. G. Schmidt: *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*. W: *Otwarcie w wierze*, dz. cyt., ss. 228–244; R. Kuligowski: *Problematyka dialogu w świetle dokumentu Sekretariatu dla Niewierzących „De dialogo cum non-credentibus”* (mps). Lublin 1979.

⁹⁸ *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3237.

⁹⁹ Zob. j.w., nr 3240–3242.

¹⁰⁰ Zob. j.w., nr 3240; por. S. Kowalczyk: *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*. „*Collectanea Theologica*” 40(1970)2, ss. 21–32.

¹⁰¹ J.w., nr 3241.

¹⁰² Zob. j.w., nr 3248.

¹⁰³ J.w., nr 3248.

¹⁰⁴ J.w., nr 3248.

z zagadnieniem semantycznym. Skoro jakiegokolwiek stwierdzenie musi pozostać w relacji do zgody na cały system, czy przeto może być rzeczywiście miejsce dla dialogu, jeśliby dyskusja wychodziła z dwóch różnych pozycji?¹⁰⁵ – Kolejnym argumentem uniemożliwiającym dialog byłoby rozumienie prawdy. Cechą charakterystyczną dla mentalności współczesnego człowieka jest immanentne rozumienie prawdy. Prawda zależy od człowieka, od jego wolności i to w stopniu wykluczającym istnienie takiej prawdy, która nie miałaby źródła w nim samym (w człowieku). Chrześcijanie natomiast odrzucają takie rozumienie prawdy¹⁰⁶. Zatem dialog doktrynalny byłby pozbawiony podstaw¹⁰⁷. Ponadto – gdy idzie o dialog publiczny – rodzi się jeszcze inna trudność: czy można narażać człowieka na utratę wiary, w przypadku gdy uczestnicy tegoż dialogu nie będą do niego należycie przygotowani?¹⁰⁸

Po przedstawieniu trudności związanych z prowadzeniem dialogu doktrynalnego należy przejść do omówienia racji przemawiających na rzecz możliwości tegoż dialogu. – Najpierw – idąc za wypowiedzią Sekretariatu dla Niewierzących – samo określenie dialogu doktrynalnego zdaje się uzasadniać możliwość spotkania wierzących z niewierzącymi na płaszczyźnie poszukiwania prawdy. Dialog doktrynalny jest rozmową charakteryzującą się odważną szczerością, prowadzoną w klimacie wolności i poszanowania, na temat problemów doktrynalnych, które w pewien sposób dotyczą samych partnerów dialogu. Zachodzi ona między jednostkami, które choć wyznają odmienne poglądy, to jednak dążą do lepszego wzajemnego zrozumienia, starając się naświetlić – i na ile to jest możliwe – rozszerzyć zakres punktów zbieżnych¹⁰⁹. Określenie dialogu doktrynalnego zawiera w sobie kilka jego (dialogu) cech: szczerość, wolność, szacunek dla problemów będących przedmiotem dialogu, wzajemne zrozumienie i wola rozszerzenia przedmiotu dialogu. Dialog doktrynalny wymaga zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę¹¹⁰. Prawda może być uchwycona przez

¹⁰⁵ J.w., nr 3249.

¹⁰⁶ Zob. J.w., nr 3250.

¹⁰⁷ Zob. J.w., nr 3250.

¹⁰⁸ Zob. J.w., nr 3251. *Dialog z niewierzącymi* przytacza w zasadzie te argumenty, które zdają się być reprezentatywne dla oponentów dialogu. Ale racji przeciw dialogowi jest niewątpliwie więcej. Podają je m.in. M. Lelong w swojej pracy *O dialog z niewierzącymi*. Paris 1967, s. 131nn., czy K. Rahnert: *Chiesa e ateismo*. W: *L'ateismo - natura e cause* (red. B. Mondin). Milano 1986, ss. 165–181.

¹⁰⁹ J.w., nr 3235. Podobne określenie dialogu podaje G. Girardi: *Introduction*. W: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*. T.1, cz.1, Paris 1967, s. 60. Por. także: J. Tischner: *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 1992, ss. 19–22.

¹¹⁰ J.w., nr 3254.

człowieka tylko częściowo. Dialog doktrynalny zakłada uświadomienie uwarunkowań, jakim podlegają partnerzy dialogu poszukujący prawdy¹¹¹. Dialog doktrynalny zakłada zaufanie do rozumu ludzkiego, zdolność rozumu do uchwycenia prawdy, przynajmniej niektórych jej aspektów¹¹². Stwierdzenie, że prawdę można osiągnąć, nie tylko zgadza się z dialogiem jako takim, ale jest też jego koniecznym warunkiem¹¹³. Nie można więc podporządkowywać wymogów stawianych prawdzie wymogom dialogu – a tak zdają się czynić niektórzy – ale trzeba pamiętać, że dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych¹¹⁴. Przekonanie, że posiada się prawdę, nie przekreśla możliwości dialogu. Dialog bowiem rozpoczyna się, wychodząc z dwóch różnych stanowisk z obopólnym zamiarem wyjaśnienia ich i w miarę możliwości zbliżenia¹¹⁵. Takie podejście do problematyki dialogu doktrynalnego stawia przed człowiekiem wierzącym szansę pełniejszego uchwycenia prawdy. Aczkolwiek prawdy wiary, jako że zostały objawione przez Boga, są absolutne i doskonałe¹¹⁶, to jednak człowiek wierzący powinien nieustannie pogłębiać ich rozumienie. Dialog stwarza okazję do tego. Ponadto dialog doktrynalny może pomóc chrześcijanom w rozróżnieniu, które twierdzenia ludzi wierzących pochodzą z Objawienia, a które nie (a takich jest przecież wiele)¹¹⁷. Dialog z niewierzącymi przypomina, że wiara chrześcijańska nie zwalnia wierzących od poszukiwania za pośrednictwem rozumu racjonalnych założeń wiary¹¹⁸. Objawienie nie daje gotowych odpowiedzi na wszystkie problemy, zwłaszcza gdy idzie o płaszczyznę spraw doczesnych. Jeśli chodzi o trudność związaną z wewnętrzną spójnością systemu, to przypominamy – podaje dokument Sekretariatu – że dialog możliwy jest nawet wówczas, gdy wśród rozmówców istnieją choćby tylko częściowe zbieżności¹¹⁹. Może się zdarzyć, że dialog będzie niemożliwy na jednej płaszczyźnie, ale zaistnieje szansa dialogu na innej płaszczyźnie. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* przypomina, że ludzka działalność posiada autonomię i – co za tym idzie – ewentualne rozbieżności odnoszące się do porządku religijnego nie wykluczają

¹¹¹ Zob. j.w., nr 3254.

¹¹² Zob. j.w., nr 3255.

¹¹³ Zob. j.w., nr 3256.

¹¹⁴ J.w., nr 3256.

¹¹⁵ J.w., nr 3257.

¹¹⁶ J.w., nr 3258.

¹¹⁷ Zob. j.w., nr 3258.

¹¹⁸ J.w., nr 3259.

¹¹⁹ J.w., nr 3260.

pewnej zbieżności w sprawach odnoszących się do porządku doczesnego¹²⁰. Czasem może okazać się, że partnerzy dialogu doktrynalnego różnią się w rozumieniu prawdy i zasad rozumowania. Celem dialogu winno stać się wówczas przedstawienie przez strony, co rozumieją przez prawdę, i jakimi zasadami rozumowania się kierują. Pożądane byłoby takie uzgodnienie stanowisk, żeby okazało się ono do przyjęcia przez obie strony dialogu. Jeśli by okazało się to niemożliwe, to i tak nie powinno się twierdzić, że dialog utracił swoją wartość¹²¹. W swojej wypowiedzi Sekretariat dla Niewierzących sugeruje możliwość dialogu na wszystkie tematy, które są dostępne rozumowi ludzkiemu. I tak dialog z niewierzącymi może urzeczywistniać się w płaszczyźnie filozoficznej, moralnej, historycznej, politycznej, społecznej, ekonomicznej, artystycznej i w płaszczyźnie określanej ogólnie mianem kulturalnej¹²². Wierność wszelkim wartościom duchowym i ziemskim nakłada na chrześcijanina obowiązek uznawania ich wszędzie tam, gdzie one się znajdują¹²³. Dialog jest nie tylko możliwy, ale jest wręcz konieczny. W obecnych warunkach ludzkości wierzący i niewierzący są – czy chcą, czy nie chcą – skazani na wspólne bytowanie¹²⁴. Przed każdym człowiekiem stoi zadanie budowania świata, a dialog stwarza możliwość pełniejszego, bardziej efektywnego wykonania tego zadania.

Dokument Sekretariatu omawia również trzeci rodzaj dialogu, mianowicie dialog na płaszczyźnie działania. Jako jego cel dokument ukazuje współpracę między osobami, grupami i wspólnotami¹²⁵. Dialog na płaszczyźnie działania jest możliwy między partnerami nawet wtedy, gdy istotna doktrynalna zbieżność nauki chrześcijańskiej i twierdzeń atestów jest niemożliwa¹²⁶. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących nawiązuje do rozróżnienia pomiędzy systemami doktrynalnymi a ruchami społeczno-politycznymi¹²⁷. Systemy doktrynalne są z zasady niezienne, natomiast ruchy społeczno-polityczne podlegają ewolucji. Mogą ewoluować niekiedy ku stanowisku bliskiemu chrześcijaństwu¹²⁸.

¹²⁰ Zob. *KDK*, nr 31; 59. Także: Sobór Watykański I: Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdział IV. DS, 1795, 1799 (3015, 3019); Pius XI: Encyklika *Quadragesimo anno*. AAS 23(1931), s. 190.

¹²¹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3262.

¹²² Zob. *j.w.*, nr 3264.

¹²³ *J.w.*, nr 3264.

¹²⁴ M. Lelong: *O dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 131.

¹²⁵ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3270.

¹²⁶ Zob. *j.w.*, nr 3272. Por. S. Kowalczyk: *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

¹²⁷ Zob. *j.w.*, nr 3271. Także: *Pacem in terris*, nr 160; *Ecclesiam suam*, nr 58; por. S. Kowalczyk: *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

¹²⁸ Zob. *j.w.*, nr 3271; por. S. Kowalczyk: *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

Refleksję nad rodzajami dialogu, o których mówi Sekretariat dla Niewierzących w swojej oficjalnej wypowiedzi, można zakończyć następującą uwagą: *dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich jest wstępem do nawiązania stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny stanowi wielkie pragnienie Kościoła, a w przypadku niemożliwości wszczęcia go, pozostaje dialog na płaszczyźnie działania. Jeśli przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotkania się i komunikowania*¹²⁹, to spotkanie można uznać za etap wstępny a porozumienie za punkt docelowy dialogu.

W *Dialogu z niewierzącymi* podano warunki, jakie dialog między wierzącymi a niewierzącymi winien spełniać. Warunki te odnoszą się przede wszystkim do dialogu doktrynalnego. To, co podaje wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących o warunkach dialogu, zawiera się w nauce Vaticanum II i w wypowiedziach P a w ł a VI; idzie zwłaszcza o jego encyklikę *Ecclesiam suam*. Ponadto problematyka warunków dialogu została – przynajmniej implicite – uchwycona przez ojców Synodu Biskupów, obradujących w Rzymie w 1974 i 1977 r. Spośród warunków podanych w *Dialogu z niewierzącymi* na czoło wybijają się dwa: prawda i wolność. Z nimi organicznie łączą się: jasność i odwaga w urzeczywistnianiu dialogu, kompetencje partnerów oraz założenie, że cele dialogu mają na uwadze wierność nauce Kościoła¹³⁰. Ostatni warunek pozostaje istotny dla strony chrześcijańskiej. Rejestr warunków dialogu, podany przez Sekretariat dla Niewierzących, nie jest na pewno wyczerpujący. *Dialog z niewierzącymi* ma charakter wytycznych do prowadzenia dialogu. Stąd podaje on tylko ogólne, najistotniejsze uwarunkowania inicjowania i prowadzenia dialogu.

Ostatnia część *Dialogu z niewierzącymi* zajmuje się normami praktycznymi, dotyczącymi realizacji dialogu¹³¹. Wskazania omówione w tej części dokumentu są wynikiem rozważań nad naturą dialogu z ateistami i warunkami jego prowadzenia. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu dla Niewierzących mają charakter wskazań ogólnych. Konkretnie zastosowanie założeń teoretycznych dialogu zależy od warunków, w jakich ma on urzeczywistnić się. Inaczej dialog z niewierzącymi będzie układał się w krajach

¹²⁹ J.w., nr 3237.

¹³⁰ Por. V. M i a n o: *Dialog jak i praktyczna współpraca wymagają atmosfery wolnej od wszelkiego przymusu*. Rozmowa z o. V. M i a n o, sekretarzem watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących. „Więź” 12(1970)3, ss. 31–33; B. Przybylski: *Dialog z niewierzącymi*. „Ateneum Kapłańskie” 65(1973)5–6, ss. 434–448; R. K u l i g o w s k i: *Problematyka dialogu w świetle dokumentu Sekretariatu dla Niewierzących*. „De dialogo cum non-credentibus”, dz. cyt., ss. 49–56.

¹³¹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3274–3298; por. R. Kuligowski: *Problematyka dialogu w świetle dokumentu Sekretariatu dla Niewierzących* „De dialogo cum non-credentibus”, dz. cyt., ss. 57–71.

o starej tradycji chrześcijańskiej, inaczej w krajach od niedawna ewangelizowanych, a jeszcze inaczej w krajach, które – acz są zamieszkałe w znacznej większości przez chrześcijan – miały przez lata rządy ateistyczne, a obecnie zamieszkujące je społeczeństwa nie są wolne od mentalności postkomunistycznej. – Dostosowywanie norm ogólnych, podanych przez Sekretariat dla Niewierzących, do warunków lokalnych leży w kompetencji Konferencji Episkopatów¹³². – Dokument o dialogu z ateistami omawia normy dla popierania dialogu, wskazując na niektóre przejawy życia Kościoła, mogące ożywić dialog. Dokument czyni rozróżnienie dialogu na prywatny i publiczny. Dialog publiczny stawia przed partnerami większe wymagania aniżeli dialog prywatny. – Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu świadczą, że Kościół katolicki widzi możliwość zycziwego i twórczego spotkania z niewierzącymi, inspirowanego poszukiwaniem Prawdy i Miłości.

W stosunkowo krótkim czasie, od J a n a XXIII do wypowiedzi Sekretariatu dla Niewierzących, *De dialogo cum non-credentibus*, dostrzega się bardzo wyraźną ewolucję w rozumieniu dialogu. Nieśmiało początkowo tendencje ku-dialogowe J a n a XXIII doczekały się pogłębienia w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Wyjątkową rolę w otwarciu się Kościoła na dialog z niewierzącymi odegrał P a w e ł VI. Istnienie i działalność Sekretariatu dla Niewierzących stanowią potwierdzenie konieczności dialogu jako trwałego elementu duszpasterskiej misji Kościoła¹³³.

3. PROBLEMATYKA DIALOGU W POSOBOROWYCH WYPOWIEDZIACH PAPIEŻY

Realizacja uchwał Soboru Watykańskiego II obejmuje – obok wielu ważnych przejawów życia Kościoła – problematykę stosunku wierzących do ludzi, którzy określają się jako ateści. Przejawem aktywności Kościoła w dziedzinie dialogu z niewierzącymi jest wyżej omówiony dokument Sekretariatu dla Niewierzących, *De dialogo cum non-credentibus*. Ze względu na znaczenie merytoryczne *Dialogu z niewierzącymi* omówiono ten dokument w niniejszym opracowaniu oddzielnie, aczkolwiek trzeba pamiętać, że formalnie – choćby ze względu na czas jego powstania – należy on do okresu posoborowego.

Po Soborze, a dokładniej, po ukazaniu się *De dialogo cum non-credentibus*, nie pojawiły się dokumenty kościelne, które zmie-

¹³² Zob. J.w., nr 3274.

¹³³ Por. Fr. R o d é: *25 lat istnienia watykańskiej dykasterii ds. dialogu z niewierzącymi*. „Osservatore Romano” (pol) 11(1990)11, ss. 25–26.

niałyby zasadniczo naukę Kościoła katolickiego na temat dialogu z ateistami. Natomiast w wielu wypowiedziach papieskich zakłada się dialog jako rzecz oczywistą. Można powiedzieć, że wypowiedzi kościelne z okresu *postconcilium*, poruszające różne tematy, tchną dialogiem. Niniejsze opracowanie stwarza okazję, by na przykładzie kilku wypowiedzi P a w ł a VI i J a n a P a w ł a II ukazać ciągłość doktryny Kościoła w kwestii dialogu z ludźmi negującymi istnienie Boga.

W swojej encyklice o rozwoju ludów papież Paweł VI podkreśla, że wszyscy ludzie są powołani do tego, aby zabiegać o rozwój całej społeczności ludzkiej¹³⁴. W tejże encyklice została powtórzona myśl Kościoła o autonomii porządku doczesnego. P a w e ł VI pisze, że zadaniem Kościoła jest budowanie Królestwa Bożego, a do katolików świeckich przede wszystkim należy, by czynić to przez ulepszenie porządku doczesnego. Winno się to dokonywać przez spontaniczne inicjatywy, przy uwzględnianiu jednak z jednej strony ducha chrześcijańskiego, a z drugiej praw i struktur państwowych¹³⁵. Przypomnienie nauki o autonomii dwóch porządków, doczesnym i duchowym, przy jednoczesnym podkreśleniu, że wszyscy mają zabiegać o rozwój społeczności ludzkiej, może być rozumiane jako wezwanie wszystkich – w tym i ateistów – do dialogu, tym bardziej że papież podkreśla powszechną solidarność, która stała się już faktem¹³⁶. Solidarność sprzyja dialogowi, raz go umożliwia, innym znów razem jest jego owocem.

Pewne elementy służące dialogowi odnajduje się w tym, co P a w e ł VI mówi o pracy ludzkiej. Praca jednoczy ludzi, pozwala im dostrzec, że są braćmi¹³⁷. Jak mówi się o braterstwie poszczególnych ludzi, tak można podkreślać braterstwo ludów¹³⁸. Braterstwo niesie z sobą zobowiązania moralne¹³⁹. Aby braterstwo między narodami mogło się urzeczywistniać poprzez konkretne działania, koniecznością jest nawiązanie dialogu¹⁴⁰. Z dialogu nie można wyłączyć ateistów, jeśli braterstwo między narodami ma być prawdziwe i powszechne. – Braterski dialog znajduje swoje spełnienie w międzynarodowych konwencjach, stających w obronie sprawiedliwości¹⁴¹.

¹³⁴ Zob. *Populorum progressio*, nr 17.

¹³⁵ Zob. *J.w.*, nr 81. Jest to wyraźne nawiązanie do Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 7, 13 i 24.

¹³⁶ Zob. *j.w.*, nr 17.

¹³⁷ Zob. *j.w.*, nr 27.

¹³⁸ Zob. *j.w.*, nr 44.

¹³⁹ Zob. *j.w.*, nr 44.

¹⁴⁰ Zob. *j.w.*, nr 54.

¹⁴¹ Zob. *j.w.*, nr 61.

Współczesność zdaje się potwierdzać tezę, że ludzkość zmierza ku życiu bardziej braterskiemu, co w przekonaniu papieża jest formą zbliżania się ludzi do Stwórcy¹⁴².

P a w e ł VI wzywa, aby wszyscy ludzie – nie wyłączając ateistów – zjednoczyli się w ratowaniu życia dzieci, w stwarzaniu warunków życia godnych człowieka i w obronie pokoju. Wszystkie narody są do tego zobowiązane¹⁴³. To zobowiązanie kryje w sobie myśl o konieczności podjęcia nowych rozwiązań społecznych¹⁴⁴. Brak inicjatyw zmierzających do rozwiązania problemów społecznych w odpowiednim czasie stanowi poważne zagrożenie dla pokoju w świecie¹⁴⁵. Stąd też papież przypomina, powołując się na Konstytucję *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II¹⁴⁶, że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości¹⁴⁷. Wyraźnie o dialogu i współpracy między ludźmi mówi Paweł VI, gdy porusza kwestię ekonomiczną. Dziedzina ekonomii, choć jest terenem zmagania i starcia, może przecież dać okazję do dialogu i sprzyjać współpracy¹⁴⁸. Dialog, o jakim mówi P a w e ł VI w *Octogesima adveniens*, jest metodą współpracy na rzecz przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych¹⁴⁹.

Wreszcie trzeba wspomnieć i o tym, jak papież rozumie ewangelizację we współczesnym świecie. Ewangelizować należy ludzkie kultury. Ubogacanie życia ludzkiego wartościami Dobrej Nowiny dokonuje się przede wszystkim przez świadectwo¹⁵⁰. W ujęciu *Ewangelií nuntiandi* świadectwo życia ewangelicznego łączy się nierozdzielnie z obecnością, współuczestnictwem i wspólnotą życia¹⁵¹. Przepowiadanie Ewangelií wywiera wpływ na życie i przeobraża kulturę, gdy Słowo Boże jest słuchane, przyjmowane i przyswajane całą duszą¹⁵². Ten wreszcie, kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych¹⁵³. Ewangelizacja ma zatem na wskroś dialogiczny charakter. Widać to wyraźnie, gdy papież postuluje dostosowanie ewangelizacji do specyfiki kultury ludzi, którym przekazywana jest Dobra Nowina. Kościół jest wówczas jakby w dialogu z kulturą¹⁵⁴.

¹⁴² Zob. j.w., nr 79.

¹⁴³ Zob. j.w., nr 80.

¹⁴⁴ Zob. *Octogesima adveniens*, nr 19.

¹⁴⁵ Zob. j.w., nr 19.

¹⁴⁶ Zob. *KDK*, nr 3 – 9.

¹⁴⁷ Zob. *Octogesima adveniens*, nr 5. Jest to cytat z *Populorum progressio*, nr 3.

¹⁴⁸ J.w., nr 46.

¹⁴⁹ Zob. j.w., nr 4.

¹⁵⁰ Zob. *Ewangelií nuntiandi*, nr 20–21.

¹⁵¹ Zob. j.w., nr 21.

¹⁵² Zob. j.w., nr 23.

¹⁵³ J.w., nr 24.

¹⁵⁴ Zob. j.w., nr 29.

Ewangelizacja przekracza wtedy dziedzinę czysto religijną, wchodząc w doczesne problemy człowieka. Kościół, głosząc wyzwolenie człowieka, sprzymierza się z tymi, którzy pracują dla dobra ludzkości. Chociaż *Evangelii nuntiandi* akcentuje prymat roli duchowej Kościoła w dziele wyzwolenia, odcinając się tym samym od działań w porządku czysto ludzkim, to jednak w niczym nie pomniejsza to zaangażowania Kościoła we współpracę z wszystkimi, którzy trują się i cierpią dla wyzwolenia człowieka¹⁵⁵.

Nie tylko Kościół otwiera się na rzeczywistość współczesnego życia, ale i dzisiejszy świat jakoś woła do ludzi wierzących. Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że chodzi tu o jakieś gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację świata¹⁵⁶. Skąd się to bierze? – Otóż we współczesnym świecie doszły do głosu takie tendencje jak sekularyzm i wypływający z niego ateizm antropocentryczny¹⁵⁷. Zarówno sekularyzm, który tłumaczy rzeczywistość z pominięciem, a często wręcz zaprzeczeniem istnienia Boga¹⁵⁸, jak i ateizm antropocentryczny, propagujący w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. „hedonizm” podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu¹⁵⁹, doprowadzają współczesnego człowieka do przeżywania pustki i pragnienia dobra¹⁶⁰. To właśnie stanowi z jednej strony o dramacie człowieka dzisiaj, a z drugiej o otwarciu się człowieka na ewangelizację. Tak rozumiany dialog Kościoła ze światem zdaje się kryć w sobie cały tragizm, jaki jest udziałem współczesnego życia. Dialog oznacza tu dla Kościoła znalezienie odpowiednich środków i języka, aby dotrzeć do dzisiejszego człowieka¹⁶¹. Wydaje się, że konieczność dialogu w dziele ewangelizacji Paweł VI dostrzega, gdy wzywa wierzących, aby nie pomijali niczego, co nie tylko umożliwi ewangelizację, ale także co czyni ją wytrwałą i owocną¹⁶². Papież poleca chrześcijanom, aby włączyli się w ewangelizację świata, wykorzystując moce i siły obecne i czynne we współczesnym życiu. Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina

¹⁵⁵ Zob. j.w., nr 34.

¹⁵⁶ J.w., nr 55.

¹⁵⁷ Por. j.w., nr 55. Także: *Evangelii nuntiandi*, nr 54 oraz przemówienie P a w ł a VI z 18 marca 1971 do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Sekretariatu dla Niewierzących: *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*. Ateneum Kapłańskie 65(1973)5–6, ss. 194–198.

¹⁵⁸ Zob. j.w., nr 55. Por.: J. M a j k a: *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*. „Chrześcijanin w Świecie” 9(1977)10, ss. 3–19.

¹⁵⁹ J.w., nr 55.

¹⁶⁰ J.w., nr 55.

¹⁶¹ Zob. j.w., nr 56.

¹⁶² J.w., nr 74.

polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie¹⁶³. Dialog może tu stać się metodą urzeczywistniania owej ewangelicznej aktywności.

Kontynuatorem dziedzictwa, jakie zostawił Paweł VI, jest papież Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, pisze on, że chce podjąć spuściznę pozostawioną po poprzednikach. Z imienia wspomina tu papież: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła I. W dalszej części encykliki Jan Paweł II nawiązuje wyraźnie do *Ecclesiam suam* i podkreśla, że droga Kościoła, ukazana przez Pawła VI, obowiązuje na przyszłość¹⁶⁴.

Kościół zdobywa swoją samoświadomość przez dialog¹⁶⁵, dlatego wierzący otwierają się na wszystkie kultury, światopoglądy i na wszystkich ludzi dobrej woli¹⁶⁶. W przekonaniu Kościoła wszyscy są powierzeni jego trosce, bowiem każdy człowiek jest objęty Odkupieniem Jezusa Chrystusa¹⁶⁷. Dlatego autor encykliki mógł napisać, że „człowiek” jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia¹⁶⁸.

Papież Jan Paweł II wypowiedział się wprost na temat ateizmu i dialogu z niewierzącymi w swoim przemówieniu do uczestników kongresu Ewangelizacja a ateizm. Kongres ów odbył się w Rzymie w dniach 6–10 października 1980 roku. W swoim przemówieniu papież powiedział, że Kościół pragnie służyć człowiekowi. To pragnienie służby na rzecz każdego człowieka Kościół wypowiedział bardzo jasno w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II¹⁶⁹. Służba wobec konkretnego człowieka domaga się, aby poznać, jaki ten człowiek naprawdę jest. To rozpoznanie – według papieża – dokonuje się poprzez dialog. Ma być to dialog szczery, oparty na zaufaniu,

¹⁶³ J.w., nr 70.

¹⁶⁴ Zob. *Redemptor hominis*, nr 3 i 7.

¹⁶⁵ Zob. j.w., nr 11.

¹⁶⁶ Zob. j.w., nr 12.

¹⁶⁷ Zob. j.w., nr 13.

¹⁶⁸ J.w., nr 14.

¹⁶⁹ Zob. Jan Paweł II: *Audience dla uczestników Kongresu Ewangelizacja a ateizm*. OR(pol) 1(1980)12, s. 15; także: tenże: *Orędzie do narodów Europy. Santiago de Compostela, Hiszpania, 9.XI.1982*. AAS 75(1983), ss. 328–333 (tłum. pol. „Chrześcijanin w Świecie” 14(1982)8, ss. 133–137).

wyrastający z miłości¹⁷⁰. Tym dialogiem Kościół pragnie objąć wszystkich, nie wyłączając ateistów i to nawet tych, którzy odznaczają się postawą walczącą w stosunku do wierzących¹⁷¹.

Jan Paweł II, mówiąc o ateizmie, ujmuje go w kategoriach teologicznych i pastoralnych. Papież przestrzega przed głoszeniem tezy, że ateista jest człowiekiem wierzącym, tyle że nieświadomym własnej wiary. To, co jest dramatem człowieka, nie może być sprowadzane do powierzchownego nieporozumienia¹⁷². Współczesnemu ateizmowi trzeba przeciwstawić gorliwość ewangeliczną. Dlatego papież apeluje: *Wobec wszystkich, stale odradzających się fałszywych bóstw: postępu, stawania się, historii, umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzajmy za świętym Justynem: Tak, przyznajemy, że jesteśmy ateistami tych rzekomych bóstw*¹⁷³. Ateizmowi należy przeciwstawić autentyczną wiarę. Jest to droga do prawdziwego dialogu¹⁷⁴. Kościół stojący w obliczu wyzwania, jakie rzuca mu ateizm, pragnie odnowić swoje głoszenie Ewangelii¹⁷⁵.

Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, wolno wskazać dziedziny, które mogą stać się terenem urzeczywistniania dialogu, w tym i dialogu z ludźmi odrzucającymi wiarę w Boga. – Dialog taki ma za podstawę świadomość, że wszyscy ludzie stanowią jedną rodzinę. Stąd wszyscy – z różnych ras – czują się wezwani do ogólno ludzkiej solidarności. Przykładem może być solidarność rodząca się z tytułu wspólnie wykonywanej pracy, a zwłaszcza z tytułu zagrożeń, jakie stają przed człowiekiem pracy¹⁷⁶. Istnieje również solidarność, która łączy narody zapóźnione w rozwoju ekonomicznym. Taka solidarność winna stać się inspiracją do tworzenia warunków, które pozwoliłyby krajom rozwijającym się na rzeczywisty rozwój¹⁷⁷. Jest to wyraźne echo doktryny Pawła VI, wyrażonej w *Populorum progressio*¹⁷⁸. – Jan Paweł II zaznacza w *Laborem exercens*, że solidarność w dziedzinie pracy nie może być zamknięta na dialog i współpracę z innymi¹⁷⁹.

¹⁷⁰ Zob. j.w., s. 15. Na temat znamion prawdziwego dialogu Jan Paweł II wypowiedział się w swoim orędziu na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983): *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, nr 6. W: Paweł VI, Jan Paweł II: *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym 1985, ss. 148–159.

¹⁷¹ Zob. j.w., s. 15.

¹⁷² Zob. j.w., s. 16.

¹⁷³ J.w., s. 16.

¹⁷⁴ Zob. j.w., s. 16.

¹⁷⁵ Zob. j.w., s. 16.

¹⁷⁶ Zob. *Laborem exercens*, nr 8. Także: *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

¹⁷⁷ Zob. *Redemptor hominis*, nr 16. Także: *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

¹⁷⁸ Zob. *Populorum progressio*, nr 17, 27, 44, 48, 80, 82 – 87.

¹⁷⁹ *Laborem exercens*, nr 8.

Podkreślając wkład papieża J a n a P a w ł a II w dzieło rozwijania i utrwalania dialogu, warto zauważyć, że w jego encyklikach znajduje się pochwała dla instytucji, które jednoczą wokół siebie różne państwa i narody. Encyklika *Redemptor hominis* zawiera pochwałę pod adresem Organizacji Narodów Zjednoczonych za wkład tej instytucji w określenie niezbywalnych praw człowieka, i za to, że prawie wszystkie państwa zobowiązały się do przestrzegania tych praw¹⁸⁰. Natomiast encyklika *Laborem exercens* zdaje się być wyrazem ponownego uznania papieża dla Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), ponadto dla Międzynarodowej Organizacji Pracy (OIT), a także dla Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) za wysiłki na rzecz światowej polityki ekonomicznej¹⁸¹. Jan Paweł II postuluje, aby poszczególne społeczeństwa i państwa, współpracując z sobą, czyniły to w wymiarze międzynarodowym, opierając się na wielorakich umowach i porozumieniach¹⁸².

Papież popiera także inną formę współpracy. Idzie mianowicie o działania na rzecz ochrony interesów ludzi pracy, którzy wykonują ten sam zawód. Zrzeszanie się w związki zawodowe lub syndykaty jest – według *Laborem exercens* – uprawnieniem człowieka pracującego¹⁸³. Związki zawodowe służą walce o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy¹⁸⁴. Nie może to być jednak walka przeciwko komukolwiek, ale ma być to walka o dobro¹⁸⁵.

Związki zawodowe łączą ludzi, pogłębiają solidarność międzyludzką i ład społeczny¹⁸⁶. Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty¹⁸⁷. – Świadomość zbratania się czy to poszczególnych ludzi, czy całych społeczeństw i narodów bierze się z ludzkiej pracy¹⁸⁸ oraz z wysiłków na rzecz sprawiedliwości i pokoju¹⁸⁹.

Wysiłki Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu nie mogą pomijać pewnych wydarzeń historycznych, które zbiegają się z sobą w czasie. Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu

¹⁸⁰ Zob. *Redemptor hominis*, nr 17.

¹⁸¹ Zob. *Laborem exercens*, nr 17.

¹⁸² Zob. *J.w.*, nr 18.

¹⁸³ Zob. *J.w.*, nr 20.

¹⁸⁴ Zob. *J.w.*, nr 20.

¹⁸⁵ Zob. *J.w.*, nr 20.

¹⁸⁶ Zob. *J.w.*, nr 20.

¹⁸⁷ *J.w.*, nr 20.

¹⁸⁸ Zob. *J.w.*, Wstęp, nr 3, 8, 16, 20 i 21.

¹⁸⁹ Zob. *Redemptor hominis*, nr 17; *Laborem exercens*, nr 2, 3 i 16; Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983): *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, dz. cyt., ss. 148–159.

i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrożą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpienia i ofiar¹⁹⁰.

Posoborowe wypowiedzi papieży wyraźnie ukazują przestrzeń, w której dialog może zaistnieć. Wielorakie tereny spotkań Kościoła ze światem (ekonomia, kultura, polityka, ...) stanowią pośrednie, acz konieczne ogniwo dla zaistnienia dialogu pomiędzy ludźmi wierzącymi a niewierzącymi. Paweł VI i Jan Paweł II rozumieją w swoich wypowiedziach dialog jako narzędzie spełniania misji Kościoła we współczesnym świecie. – Wydaje się, że posoborowe wypowiedzi papieskie ujmują dialog – wyraźniej niż to było w okresie wcześniejszym – w kategorii powinności moralnej¹⁹¹. Uprawnione zdaje się być również przekonanie, że w wypowiedziach papieży postconcilium na temat dialogu wartością podstawową jest człowiek. Humanizm chrześcijański to źródło, z którego wypływa doktryna o dialogu wierzących z niewierzącymi.

ZAKOŃCZENIE

Wraz z upływem czasu Kościół katolicki coraz więcej miejsca poświęca dialogowi z niewierzącymi. Dzieje tego dialogu uświadamiają, jak coraz wyraźniej katolicy dostrzegają potrzebę podjęcia i prowadzenia poszukiwań jakiejś formy porozumienia się z niewierzącymi.

Droga, jaką Kościół przebył od Soboru Watykańskiego I do Soboru Watykańskiego II w dziedzinie konfrontacji z ateizmem, potwierdza konieczność dialogu. Ten ogromny wysiłek, jaki Kościół podjął w ostatnich dziesięciokilku lat dla zrozumienia niewierzących i zbliżenia z nimi, zdaje się być sam w sobie racją przemawiającą na rzecz dialogu.

¹⁹⁰ *Centesimus annus*, nr 25.

¹⁹¹ Przykładem może być temat orędzia papieskiego na XVI Światowy Dzień Pokoju: *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie to jest skierowane do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są odpowiedzialni za pokój: do tych, którzy decydują o losie narodów, do osób sprawujących urzędy na szczeblu międzynarodowym, do polityków i dyplomatów, a także do obywateli wszystkich krajów. W istocie bowiem wazyacy z konieczności są wezwani do szerzenia prawdziwego pokoju, utrzymania lub odbudowania go na solidnych i słusznych podstawach (Paweł VI, Jan Paweł II: *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, dz. cyt., s. 148).

Dzieje dialogu to dzieje wzajemnych odniesień pomiędzy ludźmi. Nic zatem dziwnego, że teologia, poszukując podstaw dla dialogu Kościoła katolickiego z ateistami, odwołuje się do historii stosunków pomiędzy chrześcijanami a niewierzącymi.

Ks. Roman Kuligowski – dr teol. moralnej, absolwent KUL, wykładowca w WSD w Kielcach.

Die Geschichte des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und den Atheisten

Zusammenfassung

Die aktive Anwesenheit der Atheisten in der modernen Welt ist für die Christen eine besondere Herausforderung.

Wie soll die Kirche in dieser Situation handeln? – Die Analyse der kirchlichen Lehre hilft zu verstehen, daß nur – oder vor allem – der Dialog eine richtige Antwort zeigt.

Jahrelang suchte die Kirche den Weg zum Dialog mit den Ungläubigern. Man kann sagen, dieser Dialog war in den Zeiten des I. Vatikanischen Konzils unmöglich. Nach dem Konzil gab es verschiedene Schritte zum Dialog. So sieht man heute aus der Perspektive des II. Vatikanischen Konzils. Der Papst Leo XIII. und vor allem Pius XII. haben viel gemacht, um die moderne Welt zu verstehen.

Besonders aber wichtig war das Pontifikat des Papstes Johannes XXIII. Dieser Papst hat das neue Konzil (Vaticanum II) angefangen. Die lehre des Konzils – es geht vor allem um die Konstitutionen *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* und um die Deklaration *Dignitatis humanae* – die Enzyklik des Paul VI. *Ecclesiam suam* und das berufene während des Konzils Sekretariat für die Nichtgläubiger haben den offiziellen Weg zum Dialog mit den Atheisten geöffnet.

Nach dem II. Vatikanischen Konzil ist dieser Dialog eine wichtige und normale Weise der kirchlichen Tätigkeit. Diesen Weg geht der Papst Johannes Paul II.

Der Dialog mit den Ungläubigern ist für die Christen eine morale Pflicht.

Roman Kuligowski