

Ks. Józef Dębiński (Toruń)

Kościół rzymskokatolicki wobec dialogu ludzi wierzących z niewierzącymi u schyłku XX wieku

Zagadnienie ateizmu oraz dialog Kościoła rzymskokatolickiego z ludźmi niewierzącymi jest „swoistym znakiem czasu,” mającym swe źródło w dokumentach II Soboru Watykańskiego (1962–1965) m.in.: *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*¹, *Dekrecie o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*², a zwłaszcza w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*³, jak również w nauczaniu papieży: Jana XXIII i Pawła VI⁴.

Linie dialogu zapoczątkowaną przez Jana XXIII, Pawła VI i II Sobór Watykański kontynuował Jan Paweł II. Głosił on, że Kościół „odrzuca ateizm z całą stanowczością”, a motywował to tym, iż

klóci się ateizm z samą istotą wiary chrześcijańskiej, związanej z rozumowym przeświadczeniem o istnieniu Boga”, i jako taki jest „grzechem przeciw cnocie religijności”⁵.

¹ LG 16.

² UR 7.

³ GS 19–21; S. Kowalczyk, *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, „Ateneum Kapłańskie” 385(1973), s. 239–248 (dalej: AK); E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 107; R. Garaudy, *De l’anathème au dialogue. Un marxiste s’adresse au Concile*, Paris 1965, s. 31, 51, 87, 105; tenże, *Twórczość i wolność*, „Życie i Myśl” nr 17(1967), s. 36–44; E. Tomaszewski, *Kościół a ateizm*, AK 365(1973), s. 367–379.

⁴ J. Urban, *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001, s. 583–584.

⁵ T. Gadacz, *Chrześcijaństwo wobec ateizmu. Katolicyzm*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, s. 384–385.

W liście apostolskim *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II wskazuje, że

w warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i religijnego (...) dialog jest potrzebny po to, aby można położyć trwałe fundamenty pokoju (...) Imię jedyne Boga musi się stawać coraz bardziej tym, czym naprawdę jest – imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju⁶.

Dialog Kościoła z niewierzącymi stał się szczególnie ważny po 1989 r., kiedy to wiele krajów Europy Wschodniej uwolniło się od tzw. „ateizmu państwowego”, ściśle związanego z marksizmem. Tego rodzaju „ateizm” o charakterze represyjnym („wojujący”) dotknął w różny sposób ludność krajów Europy Wschodniej, odciskając swoje piętno na ich mentalności. By dokonać diagnozy tego zjawiska, Jan Paweł II polecił, aby temu zagadnieniu poświęcone było Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów w dniach od 28 listopada do 14 grudnia 1991 r.⁷ Badania dwóch uczonych austriackich: Paula M. Zulehnera i Hermana Denza wykazały, że ateści stanowili w latach 90. XX w. na terenach byłej NRD ok. 48% ogółu ludności kraju, na Węgrzech – ok. 25%, w Republice Czeskiej – ok. 23%, w Słowenii – ok. 16%, w Słowacji – ok. 14 %, na Litwie – ok. 13%, w Łotwie – ok. 12%, w Polsce – ok. 3%⁸. Aktualne jest więc stwierdzenie Soboru, że ateizm należy zaliczyć do najważniejszych spraw obecnej doby⁹. Dotykając problemu niewiary Jan Paweł II w 1987 r. powiedział:

W każdej epoce dziejów, tak jak i w każdym pokoleniu naszej chrześcijańskiej ery, byli ludzie wierzący obok niewierzących. Jednakże wydaje się, że w naszej epoce przeciwstawienie to stało się bardzo świadome i radykalne¹⁰.

⁶ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 22 (2001), nr 2, s. 22.

⁷ Z. Krzyszowski, *Ateizm*, [w:] *Religia w świecie...*, red. H. Zimoń, s. 185.

⁸ P. M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt*, Düsseldorf 1993, s. 30.

⁹ KDK 19; M. Jaworski, *Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu*, AK 386(1973), s. 337–350; J. Murray, *Le problème de Dieu de la bible à l'incroyance contemporaine*, Paris 1965, s. 87–88, 137.

¹⁰ Jan Paweł II, *Problem niewiary oraz ateizmu*, [w:] tenże, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 91; F. König, *Pomost ku zsekularyzowanemu światu*, „Ateismo e dialogo” 6(1971), s. 8–9 [tłum. pol. J. Kaźmierczak, AK 385(1973), s. 206–208]; F. Mauriac, *Le chrétien Mauriac*, Paris 1971, s. 65; *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*, AK 385(1973), s. 194–198.

W obecnych czasach nie można więc mówić o wierze nie licząc się z faktem niewiary, czy ateizmu. Daje temu również wyraz Jan Paweł II, który odrzuca ateizm, tłumacząc, że kłóci się on z samą istotą wiary chrześcijańskiej. Z tego też powodu Kościół stara się „odważnie stawić mu czoła”¹¹. Warto jednak pamiętać, że w tym zmaganiu papież przestrzega, aby między światopoglądem chrześcijańskim a ateistycznym, który jest swoistym „znakiem czasu,” nie naruszone zostały podstawowe prawa sumienia każdego człowieka¹².

Ukazując podstawowe motywacje współczesnego ateizmu, należy zauważyć, że bezpośrednią i wciąż aktualną przyczyną ateizmu jest to, że Bóg nie jest Bytem oczywistym ani dla zmysłów, ani dla umysłu. Jest sprawą zrozumiałą, że nie byłoby ateistów, gdyby Bóg był bezpośrednio poznawalny. Na istnienie Boga nie można wskazać ani fizycznie, ani matematycznie, lecz jedynie przy pomocy argumentów metafizycznych i mobilizacji całej psychiki¹³. Niekiedy „ateizm rodzi się z namiętnego protestu przeciwko złu w świecie”¹⁴.

Widzialne zło we wszechświecie może skłaniać do zaprzeczenia niewidzialnego Boga osobowego¹⁵. W takiej sytuacji mogą rodzić się pytania: skoro Bóg jest bezgranicznym Dobrem, to czyż zło nie jest Jego przeciwieństwem? A jeżeli jest przeciwieństwo, to czy Bóg antytezy może być Bogiem? Zatem Bóg albo nie jest Bogiem, albo zło nie jest złem¹⁶.

Trudno jest rozumowo przyjąć istnienie Boga, a zarazem istnienie zła¹⁷. Są to jednak tylko trudności pozorne¹⁸. Należy bowiem pamiętać, że dobroć Boża obejmuje całą wieczność i jeżeli dopuszcza On zło, to potrafi zeń wyprowadzić dobro i ono w końcu zatriumfuje¹⁹. W tym

¹¹ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2125, s. 488 (dalej: KKK).

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie z trybuny ONZ w dniu 2 X 1979*, „Tygodnik Powszechny” nr 41, 1979, s. 3.

¹³ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 46–52.

¹⁴ KDK 19.

¹⁵ H. Eilstein, *Szkice ateistyczne*, Koszalin 2000, s. 146 n.

¹⁶ E. Borne, *Bóg nie umarł*, Paris 1968, s. 31.

¹⁷ L. A. Nowicki, *Ateizm w ujęciu Camusa*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 12(1969), n. 1, s. 32–33.

¹⁸ J. Gawroński, *Drogi prowadzą do Rzymu*, Kraków 2000, s. 225.

¹⁹ A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962, s. 27–42.

duchu należy też wskazać na godność człowieka, która opiera się na powołaniu do uczestnictwa w życiu Boga. Tekst konstytucji *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza, że

uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonali: Bóg-Stwórca bowiem uczynił człowieka rozumnym i wolnym; lecz przede wszystkim człowiek powołany jest jako syn do wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu²⁰.

Religia nie przeszkadza rozwojowi człowieka. Zresztą Sobór w wielu różnych miejscach podkreśla autonomię człowieka²¹. Zależność człowieka od Boga nie jest stosunkiem sługi do pana. Wynika to przede wszystkim z objawienia się Boga jako Miłości (1 J 4, 8). Porządek nadprzyrodzony nie niszczy i nie wyklucza porządku doczesnego, ale włącza go do pełnego rozumienia człowieka odkupionego²². To z samej prawdy absolutnej transcendencji Boga wynika autonomia człowieka w dziedzinie nauki i czynnej przemiany świata. Niezrozumiałym jest więc fakt, dlaczego niektórzy ateści doszli do wniosku, że dla obrony wartości należy odrzucić religię²³.

II Sobór Watykański w świetle Ewangelii i doświadczenia historycznego realnie określił sposób obecności Kościoła w świecie współczesnym i tym samym zajął nową postawę wobec ateizmu. Uważa bowiem, że

środka zaradczego na ateizm należy się spodziewać nie tylko od nauki odpowiednio przedstawionej, ale też i od nieskazitelnego życia Kościoła i jego członków²⁴.

²⁰ KDK 21; F. Bargiel, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, [w:] *Otwarcie w wierze*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 160–200; T. Dzidek, K. Kościelniak, *Ateizm – droga negacji Boga*, [w:] *Teologia fundamentalna*, t. 1, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1997, s. 15–28; J. Figl, *Ateizm*, [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 18; A. Grabner-Haider, *Ateści*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. tenże, Warszawa 1994, kol. 72; A. M. Javierre, *L'ateismo nei Padri della Chiesa*, [w:] *L'ateismo contemporaneo*, t. 4, Torino 1974.

²¹ KDK 36, 55, 56, 71, 76.

²² KDK 38.

²³ KDK 20.

²⁴ KDK 21; T. Ślipko, *Ateizm i etyka*, AK 385(1973), s. 249–261; T. Steeman, *Psychologiczne i socjologiczne aspekty współczesnego ateizmu*, „Concilium” 1–

Zrozumiałą jest rzeczą, że jeżeli wszyscy ludzie są braćmi w porządku natury i jeżeli Bóg wszystkich ogarnia swoją miłością (Mt 20, 28) oraz każe miłować nawet nieprzyjaciół (Mt 5, 44), to tym bardziej odnosi się to do niewierzących, którzy wcale nie muszą być nieprzyjaciółmi. Nigdy też nie należy ich potępiać. Brak wiary sprawiedliwie ocenić potrafi tylko Bóg. Trzeba zatem wyraźnie oddzielić grzech niewiary od piętnowania zań ludzi niewierzących²⁵. Dlatego Sobór kieruje pod adresem wierzących postulat, którym jest „świadectwo żywej i dojrzałej wiary²⁶, a wyrazem tego ma być ich braterska miłość. Przejawem zadziwiającej ale i jednocześnie uszczęśliwiającej tajemnicy miłości, która została złożona Ojcu w ofierze za braci, jest Chrystusowe przykazanie miłości Boga i bliźniego (Mt 22, 37–38). Można powiedzieć wprost, że istotą chrześcijaństwa jest miłość do Boga i do człowieka. „Jeśliby ktoś mówił: miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą” (1 J 4, 20). Niewidzialnego Boga można tylko miłować w widzialnych bliźnich: „Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20)²⁷.

Braterska miłość wierzących jest miłością do wszystkich ludzi i charakteryzuje się brakiem wszelkiej wyłączoneści. Opiera się na zrozumieniu, że wszyscy stanowią jedną wielką rodzinę. Różnice w uzdolnieniach, inteligencji czy wiedzy są niczym w porównaniu z faktem, że wszyscy ludzie mają tę samą duszę. Można powiedzieć, że miłość braterska jest miłością pomiędzy równymi; w rzeczywisto-

–10(1966–1967), s. 110; tenże, *The Study of Atheism*, Lovanium 1965, s. 14–24; R. Rogowski, *Teologiczne źródła niewiary*, AK 385(1973), s. 261–271.

²⁵ J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Lublin 1978 (mps), s. 60; A. Borowski, *Charakter irracjonalny wątpliwości we wierze*, [w:] *Chryścianizm wobec niewiary i ateizmu*, praca zbiorowa, Warszawa 1935, s. 23–42; W. Kwiatkowski, *Problem ateizmu w myślach Pascala o religii*, [w:] *Chryścianizm...*, s. 121–159; J. Salij, *Świadectwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie*, AK 386(1973), s. 390–402; Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, Kraków 1974.

²⁶ KDK 21; J. Pastuszka, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne” 16(1968) nr 4, s. 51–75 (dalej: RF).

²⁷ S. Olejnik, *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny*, AK 365(1973), s. 221–238.

ści jednak nawet jako równi nie zawsze takimi jesteśmy, ponieważ, posiadając naturę ludzką, wszyscy potrzebujemy pomocy²⁸.

Człowiek współczesny, mimo różnorodnych powiązań i warunkowań komunikacyjno-technicznych, ekonomiczno-naukowych, ideologicznych, a także religijnych, pozostaje nadal podzielony. Główna linia tego ostatniego podziału przebiega pomiędzy teizmem a ateizmem²⁹.

Teoretycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Kościół miał do wyboru wobec niewierzących trzy postawy: postawę obrazy i obojętności, postawę wyłącznego potępienia i postawę dialogu. Wybrał trzecią drogę³⁰.

Ważnym momentem w nawiązaniu współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, w tym i z ateistami, było poparcie przez Kościół Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, proklamowanej 10 grudnia 1948 r. przez ONZ. Papież Jan XXIII w encyklikach: *Mater et magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) stanął na stanowisku, że człowiek ma naturalne prawo do szacunku, do wolności w poszukiwaniu prawdy, a ten, który żyje w błędzie, nie przestaje posiadać człowieczeństwa ani nie wyzbywa się swej godności osoby³¹.

Stanowisko II Soboru Watykańskiego poprzedziła encyklika papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964) poświęcona drogom zbliżenia Kościoła ze światem współczesnym, w której określa on motywy pobudzające Kościół do dialogu, metody, jakimi należy się posługiwać, cele, które chce się osiągnąć³², oraz encyklika *Octogesima adveniens* (1971) zalecająca poznanie przyczyn kryjących się w głębi umysłu współczesnych ateistów³³. W *Ecclesiam suam* papież szeroko omawia trudności i możliwości dialogu z ateizmem. Znamienne, że dostrzega on możliwość dialogu z ateizmem nie tyle w dyskusjach doktrynal-

²⁸ S. Weil, *La pesanteur et la grace*, Paris 1947, s. 19–29.

²⁹ S. Kowalczyk, *Spółeczny charakter człowieka jako podstawa dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, „Collectanea Theologica” 41(1971), f. 1, s. 39–52 (dalej: CT).

³⁰ A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, s. 294; B. Cywiński, *Dialog: świadectwo i przyjmowanie świadectwa*, AK 386(1973), s. 403–413.

³¹ Z. Krzyszowski, *Ateizm...*, s. 201.

³² *Acta Apostolicae Sedis* 56(1964), s. 609–659 (dalej: AAS); Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Warszawa 1978, s. 62–64.

³³ Z. Krzyszowski, *Ateizm...*, s. 201.

nych, ale także w usilnym, praktycznym dążeniu do pewnych autentycznych, ludzkich wartości. Ogólnie biorąc encyklika ta przez dialog rozumie „wewnętrzny impuls miłości zmierzającej do wyrażenia się z zewnętrznym darze tejże miłości”³⁴.

Podobne myśli znajdujemy w konstytucji *Gaudium et spes*, która nie tylko dopuszcza możliwość dialogu, ale do niego gorąco zachęca:

Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący powinni się przyczynić do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu³⁵.

Życzeniem Ojców Soboru było, by problem niewierzących był nie tylko rozpatrywany przez Sobór, ale by nadal pozostał w centrum uwagi Kościoła. W związku z tym wiosną 1965 r. powołano w Rzymie Sekretariat dla Niewierzących³⁶.

We wrześniu 1968 r. Sekretariat dla Niewierzących wydał dokument omawiający zakres dialogu i kooperacji pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. W dokumencie tym określa dialog jako:

najogólniej pojętą każdą formę spotkania i porozumienia się między ludźmi, grupami czy wspólnotami, podjętą w duchu szczerości, szacunku i zaufania do drugiego człowieka jako osoby; mającą na celu zgłębienie jakiejś prawdy, bądź uczynienie stosunków między ludźmi bardziej odpowiadającymi godności człowieka³⁷.

Jest sprawą oczywistą, że spotkanie i dialog wierzących z niewierzącymi może się urzeczywistniać jedynie na podstawie wspólnego przyjmowania autentycznych wartości ogólnoludzkich i dobrej woli ich realizowania. Dialog ten nie jest jakąś formą prozelityzmu, nawracania, lecz jednym z bodźców, który pomaga lepiej zrozumieć dzisiejsze przyczyny niewiary, a także i wiary, skłania wierzących do

³⁴ AAS, s. 654.

³⁵ KDK 21.

³⁶ V. Miano, *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*, „Concilium” 1–10(1966–1967), s. 136–140. W skład Sekretariatu dla Niewierzących weszli: kardynał jako przewodniczący, następnie sekretarz i podsekretarz oraz pewna liczba kardynałów i biskupów mianowanych przez papieża, a także konsultorzy pochodzący z całego świata.

³⁷ AAS 60(1968), s. 695; V. Miano, *Zadania Sekretariatu...*, s. 136–140.

refleksji teologiczno-pastoralnej nad sposobami przekazywania orędzia chrześcijańskiego współczesnym ludziom³⁸.

Po reorganizacji przez Jana Pawła II Kurii Rzymskiej w 1988 r. kompetencje Sekretariatu dla Niewierzących przejęła Papieska Rada ds. Kultury mająca dwa wydziały: Wiara i Kultura oraz Dialog z Kulturą. Charakterystyczne, że w nazwie tej Rady nie użyto słowa „niewierzący” Położono zaś akcent na dialog członków Kościoła z przedstawicielami różnych kultur i orientacji myślowych, w tym także niewierzących, dla wzajemnego zrozumienia i przewyciężenia uprzedzeń³⁹. W Polsce Komisja Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi została powołana w 1976 r.⁴⁰

Mając na uwadze wypowiedzi II Soboru Watykańskiego oraz Sekretariatu dla Niewierzących w odniesieniu do konieczności i ogólnie zarysowanego pojęcia dialogu chcemy zwrócić uwagę na pewne specyficzne w nim akcenty, jak: sens istnienia człowieka, godność ludzkiej osoby, rolę religii w życiu doczesnym, by w końcu ukazać sensowność i znaczenie prawdziwego dialogu.

³⁸ B. Dembowski, *Kościół w dialogu z niewierzącymi dzisiaj*, [w:] *Rozważanie o dialogu społecznym*, Toruń 2001, s. 19; J. F. Six, *Od „Sylabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 264–285; *Dokument o dialogu*, AK 385(1973), s. 199–205.

³⁹ B. Dembowski, *Kościół w dialogu....*, s.19

⁴⁰ Tenże, s. 24; A. Świącicki, *Socjologia niewiary w Polsce*, AK 386 (1973), s. 380–389. Pierwszym przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi został bp K. Majdański, a jego kolejnymi następcami: bp A. Nossol, bp B. Bejze. Z inicjatywy Komisji Episkopatu odbyło się w siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski zorganizowane 31 maja 1988 r. sympozjum na temat *Niewierzący a Kościół* (materiały tego sympozjum zostały opublikowane w miesięczniku „Znak” nr 405–406 [luty–marzec] 1989 r.) W czerwcu 1996 r. Zebranie Plenarne Episkopatu Polski ustanowiło nowy układ Komisji i Rad Episkopatu. Powstała wtedy także Rada ds. Dialogu Religijnego, pod przewodnictwem bp. Stanisława Gądeckiego, składająca się z trzech sekcji, nazwanych komitetami: Dialogu z Judaizmem, Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, Ruchami Religijnymi i Sektami oraz Dialogu z Niewierzącymi na czele z biskupem B. Dembowskiem. Owocem prac komitetu Dialogu z Niewierzącymi jest opublikowany w czerwcu 1999 r. dokument *Niewierzący w parafii*, pomyślany jako pomoc dla właściwego kształtowania mentalności duchowieństwa, katechetów i wiernych.

Jednym z najoczywistszych faktów dotyczących człowieka jest jego istnienie, jego jakby zanurzenie się w środowisko biologiczno-historyczno-społeczne. Ono to przecież w najrozmaitszy sposób warunkuje ludzkie życie. Dlatego człowiek wciąż zadaje sobie pytanie o sens swojego życia, a nawet oczekuje na nie odpowiedzi⁴¹.

Pyta na różne sposoby o dobro i zło, o źródło cierpienia, śmierci i sąd, po prostu o tajemnicę ogarniającą naszą egzystencję⁴².

Charakterystyczną cechą naszego środowiska i nas samych jest celowość i sensowność. Wszystko do czegoś zmierza, czemuś służy i to z niezwykłą prawidłowością, a niekiedy jednocześnie z zaskakującą elastycznością⁴³. Szczytowym tworem, będącym swego rodzaju syntezą wszechświata, jest sam człowiek ze swoją niesłychaną złożonością i niemniej precyzyjną sensownością⁴⁴. Porównując człowieka z innymi bytami możemy stwierdzić, że tylko on może planować, wyznaczać sobie cele i środki oraz szukać sensu. Bowiem

człowiek żyje nie tylko chlebem; żyje jako człowiek tym, co mu jest właściwe jako człowiekowi: słowem, miłością, sensem. To sens jest chlebem, który utrzymuje go w tym co najwłaściwsze jego człowieczeństwu⁴⁵.

Mimo że człowiek potrzebuje sensu, jak głodny chleba, nie jest autorem swojej celowości, jak i celowości wszechświata. Bo ona jest wpisana w strukturę wszystkiego, co istnieje. Nie może więc stanowić o sobie. Sens, który wymyśliłby dla siebie sam człowiek, byłby na miarę człowieka, a więc ostatecznie nie byłby żadnym sensem⁴⁶.

Zamykając człowieka w ciasnych ramach materii, gdy odmówimy mu pierwiastka duchowego i nieśmiertelnego, trudno nam będzie się ustrzec przed niepokojącym pytaniem: po co żyć, po co cier-

⁴¹ KDK 41.

⁴² AAS 58(1966), s. 740–744; *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 329.

⁴³ J. Chłopek, *Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka*, [w:] *Człowiek i świat*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 214–246.

⁴⁴ Tamże, s. 217–218.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 34.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

pieć, po co pracować? W miejsce zaś radości z życia wkradnie się głęboka nuta pesymizmu⁴⁷.

Nie ulega wątpliwości, że „człowiek jest istotą, która może istnieć tylko jako pochodząca od kogoś drugiego”⁴⁸. I taki chyba należy wyciągnąć wniosek z faktu wielostronnego pochodzenia, powiązania i zależności człowieka od środowiska bytowego oraz odkrywanej w sobie i w otaczającym go wszechświecie celowości.

Podjmując zagadnienie sensu istnienia człowieka II Sobór Watykański wskazał, że wierzącego, jak i niewierzącego dzieli jedno: odmienne znaczenie jakie nadaje sensowi ludzkiego życia. Dlatego tłumaczy, że

wielu spodziewa się znaleźć spokój w różnorodnym tłumaczeniu świata, jakie im się podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, którzy zwątpiwszy w sens życia, chwałą śmiałość tych, którzy uważają egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu. Kościół zaś wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu⁴⁹.

Tak jak dla ateisty celem istnienia jest on sam (człowiek), tak dla wierzącego sens istnienia człowieka wyraża się w jego powołaniu do współpracy z Bogiem, przez które niejako dopełnia on dzieło stworzenia, odnajdując tym samym w Jezusie Chrystusie całą prawdę o sobie⁵⁰. I choć wydaje się, że nie można ze sobą pogodzić owej „pełnej wizji” człowieka, którą daje Boże Objawienie i człowieka w wydaniu ateisty, to musimy być też krytyczni i zauważyć, że w historii dziejów różne religie dążyły do obniżenia wartości świata w wielu jego wymiarach, a także umniejszania człowieka pod pozorem sławienia Boga. Stąd kwestie, jakie stawia nam dzisiaj ateizm, mogą przyczynić się do jaśniejszego zrozumienia, że wiara w Boga zawiera w sobie sens istnienia człowieka. I odwrotnie, świadczenie

⁴⁷ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 30.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo....*, s. 196.

⁴⁹ KDK 10.

⁵⁰ M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 135.

wierzącego stanowi dla ateisty nieustanne wezwanie, aby w afirmacji człowieka i świata doszukał się ostatecznego sensu. Warto pamiętać, że orędzie Kościoła jest „dalekie od pomniejszania człowieka i niesie dla jego dobra światło, życie i wolność”⁵¹. Można więc rościć nadzieję, że zrodzony na tej płaszczyźnie dialog, może się stać wzajemnie wzbogacający. Konstytucja *Gaudium et spes* wyraźnie stwierdza, że:

wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący powinni się przyczyniać do należytej budowy świata, w którym żyją⁵².

Soborowa konstytucja *Gaudium et spes* w sposób szczególnie przypomina nam o wielkiej godności człowieka stworzonego na obraz Boży. Zgodna wydaje się więc być wiara z nauką, że wszystko na tym świecie jest skierowane ku człowiekowi. On jest jak gdyby centrum, ku któremu skierowane są wszystkie sprawy ziemskie. Może więc powstać pytanie: kim właściwie jest człowiek? Problem ten dociera do sedna naszej egzystencji. Pytamy bowiem o siebie samych, ściślej mówiąc, pytamy siebie o nas samych. Dotykamy tu niejako samych podstaw ludzkiej istoty, bowiem od jej rozwiązania uzależniony jest sens naszej miłości. Kim jest więc człowiek – wspałały zdobywca i wyciskający swoje piętno w świecie – z jednej strony, a z drugiej – ryzykujący zniszczeniem siebie; gorliwie pragnący opanowania ludzi i rzeczy, a równocześnie tak słaby w uczuciach i niestety, w pragnieniach; zaspakajający własne nadzieje i ustawicznie nienasycony⁵³.

Zasadniczym dziś przeto problemem jest sam człowiek: jako jednostka ze swoim życiem i jako osoba, stojący ponad wszystkim, co na świecie istnieje, jak również człowiek nadający światu sens: wolny i otwarty na nieskończoność⁵⁴. Trzeba zaznaczyć, że wiele pod tym względem jest na świecie opinii pesymistycznych i idealistycznych, minimalistycznych i maksymalistycznych, różnie oceniających człowieka. Wspólną ich cechą jest jednak wysoka ocena człowieka, wskazująca na jego wielkość i godność. Godnością bowiem nazywamy ja-

⁵¹ KDK 21.

⁵² Tamże.

⁵³ R. le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, Paris 1968, s. 9–14.

⁵⁴ A. Nossol, *Teologia życia osoby ludzkiej*, AK 76(1971), s. 170–180.

kaś przedmiotową doskonałość bytu, która zasługuje na uznanie i szacunek ludzi⁵⁵. Każda zaś całościowa i usystematyzowana próba odpowiedzi na pytania związane z godnością i wielkością człowieka jest niczym innym, jak humanizmem.

Niełatwo jest dokonać podziału współczesnych kierunków humanistycznych. Ale chyba najważniejszy, choć zawężony tylko do dziedziny światopoglądowo-religijnej, podał papież Paweł VI, mówiąc na II Soborze Watykańskim o dwóch jego typach: humanizmie chrześcijańskim i humanizmie laickim, świeckim⁵⁶. Oba te humanizmy dają swoistą koncepcję człowieka, choć inaczej tłumaczą jego naturę i jego życiowe przeznaczenie⁵⁷.

Mimo pewnej odmienności należy zauważyć również ich cechy wspólne, a są nimi dwie charakterystyczne dla humanizmu laickiego zasady: zainteresowanie człowiekiem i traktowanie go jako wartości najwyższej. Również konstytucja *Gaudium et spes* dużo mówi o godności osoby ludzkiej, a ściślej – o godności rozumu, woli i sumienia⁵⁸. Mimo pewnych obciążeń grzechem pierworodnym, człowiek w nauczaniu Kościoła zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii bytów. Wszystkie rzeczy jemu są podporządkowane, a on jest ich celem, co tak pięknie wypowiedział psalmista w cytowanym przez Sobór tekście:

czym jest człowiek, że o nim pamiętasz? i czymże syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów, chwałą i czcią go uwieńczyłeś i obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich. Położyłeś wszystko pod jego stopy⁵⁹.

⁵⁵ S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 134.

⁵⁶ AAS 58(1966), s. 56; J. Majka, *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*, AK 386(1973), s. 351–366.

⁵⁷ J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, Lublin 1936, s. 10–83; tenże, *Psychologia głębi*, RF nr 9(1961) 4, s. 31–53; tamże, *Koncepcja człowieka – bliźniego w egzystencjalizmie*, RF nr 14(1966), s. 4; K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*, Warszawa 1958; R. Garaudy, *Humanisme marxiste*, Paris 1957. Najbardziej typowymi odmianami humanizmu świeckiego są: racjonalizm, psychologia głębi, egzystencjalizm, marksizm.

⁵⁸ *Współczesna filozofia człowieka*, red. J. Majka, (wydanie powielaczowe) Wrocław 1973, s. 4–12.

⁵⁹ KDK 12.

Można powiedzieć, że humanizm chrześcijański staje na stanowisku, iż człowiek ma w swej naturze skierowanie ku transcendencji i wszelkie próby oddzielenia go od Boga, ku któremu jest skierowany, oznaczałyby okaleczenie go i zamykanie przed nim drogi rozwoju⁶⁰.

Zestawiając myśli soborowe na temat godności osoby ludzkiej z poglądami, które głosi humanizm laicki, nie trudno wskazać na zachodzące pomiędzy nimi różnice i podobieństwa. Wspólną ich jednak cechą jest wysoka ocena człowieka, a zwłaszcza podkreślenie jego wielkości i godności. Jest to swoisty antropocentryzm, ale inaczej pojmowany w chrześcijaństwie, a inaczej w humanizmie świeckim. W chrześcijaństwie człowiek jest szczytową formą i ośrodkiem, wokół którego wszystko się obraca i ma mu służyć, ale on sam jest uzależniony od Boga, jako jego twór. Humanizm zaś ateistyczny zamyka człowieka w świecie i od niego go uzależnia⁶¹. Dlatego konstytucja *Gaudium et spes* kieruje swoje wysiłki ku temu, aby ukazać platformę dialogu pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Platformą tą, jak się wydaje, jest personalizizm, uznanie godności osoby ludzkiej oraz jej prawa do rozwoju⁶². Autorzy Konstytucji posuwają się tak daleko, iż przyjmują zasadę hipotetycznego antropocentryzmu:

wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt⁶³.

Skierowanie wszystkiego ku człowiekowi nie wyklucza bowiem, ale zakłada ukierunkowanie samego człowieka ku Bogu, a zatem szczególne, nadprzyrodzone powołanie. Nie ogranicza to także możliwości doskonalenia człowieka ani środków tego doskonalenia do spraw czysto doczesnych i naturalnych. Przeciwnie, wszystko co dotyczy godności człowieka, ukazane jest w kategoriach naturalnych i nadprzyrodzonych. Obrazem tej doskonałości jest Jezus Chrystus,

⁶⁰ J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu...*, s. 82.

⁶¹ Tamże, s. 83.

⁶² E. Mounier, *Co to jest personalizizm*, Kielce 1960, s. 159–160; W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961; K. Wojtyła, *Osoba i czy*, Kraków 1969; tenże, *U podstaw odnowy*, Kraków 1972.

⁶³ KDK 12.

„obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), który jawi się nam jako doskonały człowiek oraz jako wzór i kres doskonałości człowieka⁶⁴.

Ukazując optymistyczną ocenę świata stworzonego, konstytucja *Gaudium et spes*, przypomina, że człowiek jest obrazem Boga (Rdz 1, 26) i panem stworzenia (Mdr 2, 23)⁶⁵. Wspomina także o autonomii rzeczywistości ziemskich, przez którą rozumie, iż:

rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i podporządkować⁶⁶.

Można powiedzieć, że nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełnienia tych rzeczy⁶⁷. Tak więc dialog w odniesieniu do problemu dowartościowania faktu godności osoby ludzkiej jest nie tylko możliwy, ale faktycznie już się zaczął, a potwierdza to rola, jaką odgrywa religia w życiu doczesnym.

W historii chrześcijaństwa prawo obywatelstwa zdobył też sobie pewnego rodzaju spirytualizm, spokrewniony ze swoistym „chrześcijańskim manicheizmem”, w imię którego zarówno świat, jak i materię uważano nie tylko za rzeczywistość niższego rzędu, ale z wielkim oporem lub w ogóle nie dopuszczano myśli o umieszczeniu świata wraz z materią i całym doczesnym dorobkiem ludzkim w granicach przeznaczenia wiecznego⁶⁸. W imię wieczności zaniebdywano doczesność, a w najlepszym wypadku oddawano ją w ręce ludzi z „tego świata”⁶⁹. Można powiedzieć, że chrześcijanie, którzy mieli stać się wszechogarniającym zaczymem w „tym świecie”, zajęli postawę dystansu i izolacji. Doprowadziło to do powstania pseudoewangelicznej nauki o „wzgardzie świata”, która w konsekwencji przygotowała grunt pod pewnego rodzaju „ucieczkę” od chrześci-

⁶⁴ *Współczesna filozofia człowieka...*, s. 8.

⁶⁵ KDK 12.

⁶⁶ KDK 36.

⁶⁷ KDK 34.

⁶⁸ D. Remy, *L'homme et le progres*, Paris 1972, s. 310–320.

⁶⁹ R. Rogowski, *Antropologiczne podstawy postępu*, AK 392(1974), s. 421.

jaństwa i od świata⁷⁰. W konsekwencji, jeżeli Bóg i Jego Kościół nie potrzebują świata, to i świat nie potrzebuje Boga i Jego Kościoła. Niewątpliwie genezy takiej sytuacji można dopatrywać się z jednej strony we wpływie filozofii platońskiej poprzez św. Augustyna⁷¹, z drugiej strony w jednostronnej interpretacji Pisma św.⁷² Zapomniano też o teologii kosmicznej św. Pawła⁷³ i nie brano pod uwagę antropologicznych i kosmicznych aspektów Wcielenia. Jednostronnie ujmowano również eschatologię, pamiętając jedynie o „nowym niebie”, a zapominając o „nowej ziemi” (Ap 21, 1)⁷⁴. W rezultacie powstał obraz człowieka i świata niezupełnie wierny wizji biblijnej. Dlatego Sobór uczy, że człowiek jako „duch w materii”, dzięki możliwości refleksji nad samym sobą i swoją egzystencją, jest zdolny do refleksji nad światem, aby go poznać, opanować i rozwinąć⁷⁵. Słowem, człowiek będąc na świecie i należąc do niego, jednocześnie go przerasta⁷⁶. Ta relacja między człowiekiem a światem jest wzajemna i ma charakter komplementarny, chociaż zupełnie inny. Nie można myśleć o człowieku bez świata, jak również nie można myśleć o świecie bez człowieka. Ujmując relację świata do człowieka należy podkreślić, że dzieło stworzenia, które wyszło z ręki Boga jest w stanie załączkowym i elementarnym. To zadaniem człowieka jest nadanie mu kształtów i wymiarów doskonałych i w pewnym sensie ostatecznych⁷⁷. Człowiek doprowadza cały kosmos do jego doczesnej doskonałości, stąd pojawienie się człowieka na ziemi ukazuje się jako

⁷⁰ R. Bultot, *La doctrine du mepris du monde en Occident de S. Ambroise a Innocent III*, 4: *Le XI siècle*, Louvain-Paris 1963-1964.

⁷¹ J. Sullivan, *The Image of God. The doctrine of S. Augustin and its influence*, Dubuque 1963.

⁷² R. Bultot, *Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu*, „*Concilium*” 1-10(1966-1967), s. 520; J. F. Godlewski, *Obywatel a religia*, Warszawa 1977; tenże, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego*, Warszawa 1978.

⁷³ C. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1972.

⁷⁴ C. Duquoc, *Eschatologie et realites terrestres*, „*Lumiere et Vie*” 9, 50(1960), s. 13-18.

⁷⁵ KDK 14.

⁷⁶ Paulus VI, *Origine, nature et destin de l'homme*, *Allocution au Congres Thomiste International*, „*La Documentation Catholique*” 52(1970), s. 855-858.

⁷⁷ R. Laurentin, *Rozwój a zbawienie*, Warszawa 1972, s. 90.

drugie stworzenie⁷⁸. Zatem istnienie wszechświata jest istnieniem ku człowiekowi, aby właśnie w nim cały świat osiągnął swój powrót do Boga. Transcendentne zatem ukierunkowanie świata ku Bogu realizuje się poprzez immanentne skierowanie świata do człowieka. Człowiek i świat tworzą jedność analogiczną do substancjalnej jedności ducha i ciała w samym człowieku⁷⁹.

Związek świata z człowiekiem jest niemniej istotny od związku człowieka ze światem. Można powiedzieć, że człowiek dopełniając świat, po prostu dopełnia siebie⁸⁰. Nie może on realizować się jako człowiek bez świata i działania w nim. Poprzez swoje działanie na świecie człowiek staje się coraz bardziej i coraz pełniej człowiekiem, coraz intensywniej i głębiej „duchem materii”, a materia staje się coraz bardziej „materią ku duchowi”⁸¹. A to jest zadaniem wszystkich ludzi bez względu na światopogląd,

aby wszystkie rzeczy, które są na ziemi skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich środek i szczyt⁸².

Człowiek, będąc „obrazem Bożym,” nie tylko jest przeznaczony do panowania nad światem, ale jest też uzdolniony do międzyosobowej wspólnoty. Jeżeli nie można myśleć o człowieku nie myśląc o świecie, to tak samo nie można myśleć o człowieku nie myśląc o wspólnocie ludzkiej⁸³. Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni bez interpersonalnej wspólnoty z innymi ludźmi⁸⁴. Co więcej, człowiek jest przeznaczony i jakby skazany na życie społeczne. Objawienie Boże potwierdza i pogłębia prawdziwość tej refleksji, ukazując jednocześnie, że społeczny los ludzki jest wyrazem woli Bożej, a Bóg,

⁷⁸ J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, s. 56–58; P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, s. 147–269; J. Arnaud, *Wcielenie wiary*, Warszawa 1970, s. 35.

⁷⁹ J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu....*, s. 88.

⁸⁰ J. Alfaro, *Teologia postępu....*, s. 92; D. Chenu, *Teologia materii*, Paris 1969, s. 23.

⁸¹ J. Alfaro, *Teologia postępu....*, s. 59.

⁸² KDK 12.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ R. Rogowski, *Antropologiczne podstawy postępu....*, s. 428.

stwarzając ludzi, powołuje ich i wzywa do życia społecznego (Rdz 2, 21–25)⁸⁵.

Nie można jednak nie dostrzec, że mimo wyżej wspomnianych faktów i tendencji, istnieją wśród ludzi różnice, które pochodzą nie tylko ze zdolności indywidualnych, lecz także z nierówności społecznych, gospodarczych i politycznych. Wydaje się, że największymi siłami rozrywającymi jedność lub będącymi przeszkodą na drodze ku niej, są różnice w poglądach politycznych, moralnych i religijnych. Do sił jednoczących należy obok prawdy i miłości zaliczyć także sprawiedliwość i pokój.

Mając na względzie te wartości Kościół apeluje do powszechnego braterstwa i wspólnoty działania w celu humanizacji świata; apel ten kieruje do wszystkich ludzi, nawet niewierzących w Boga, mając na uwadze całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim wśród czego ona żyje, a więc świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw⁸⁶. Sobór stwierdza wprost:

Kościół chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczynić do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu⁸⁷.

Dialog zatem wierzących i niewierzących ma być twórczym spotkaniem, inspirowanym poszukiwaniem autentycznej miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju, bo bez nich nie ma trwałego humanizmu⁸⁸.

Istotą wszelkich stosunków społecznych i podwaliną samego dialogu jest otwarta i pełna dobrej woli postawa. Do rozwijania dialogu zobowiązani są wszyscy chrześcijanie i to między wszystkimi bez wyjątku ludźmi, w poczuciu obowiązku braterskiej ku nim miłości, stosownie do wymogów naszej epoki nacechowanej znamieniem

⁸⁵ R. Skórka, *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, AK 368 (1970), s. 416–427.

⁸⁶ A. Zuberbier, *Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś*, „Znak” 12(1976), s. 1668–1680.

⁸⁷ KDK 21.

⁸⁸ J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu...*, s. 96.

dojrzałości i postępu⁸⁹. Najgłębszą racją teologiczną do podjęcia dialogu jest fakt, że sam Bóg pierwszy rozpoczął dialog z ludźmi, ponieważ „pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 10). Trzeba więc, abyśmy i my pierwsi szukali dialogu z ludźmi, a nie czekali na propozycje z ich strony.

Jak widać dialog jest nie tylko możliwy, ale nawet konieczny, jeśli jego celem ma być współpraca dla dobra ludzkości. I choć niewątpliwie dialog z ateistami jest sprawą bardzo trudną, a tam gdzie światopogląd ateistyczny idzie w parze z ustrojem politycznym, zdaje się być nieraz niemożliwy, to jednak kto miłuje prawdę, ten zawsze może podjąć dyskusję, zwłaszcza, że jest wiele spraw, które mogą być podstawą jej zainicjowania. Faktem jest, że w obecnej rzeczywistości wierzący i niewierzący czy chcą, czy nie chcą – są skazani na wspólne bytowanie⁹⁰. Złączeni jednym i tym samym zadaniem – budowy świata, popierając te same wspólne wartości, stanowiące podstawę ludzkiej egzystencji, jak: godność, sprawiedliwość, pokój – mogą przeciwstawiać się sobie, konkurować lub nie zauważać – w imię odmiennych światopoglądów, ale mogą też dążyć do lepszej wzajemnie znajomości i w tym celu prowadzić dialog⁹¹.

Owoce dialogu będą o tyle korzystne, o ile każdy z uczestników za główne zadanie postawi sobie dostrzeżenie wkładu drugiej strony we wspólne dobro⁹².

II Sobór Watykański z całą stanowczością odrzuca ateizm, a o walorach tkwiących w ateizmie można mówić tylko z racji ubocznych, a takich wykluczyć się nie da. Nie ulega wątpliwości, że ateistyczne kwestionowanie życia opartego na wierze w Boga, jeszcze bardziej mobilizuje do gruntownych przemyśleń i wyciągnięcia z nich praktycznych wniosków. Ateizm zmusza Kościół do nieustannego oczyszczania swej wiary, do ważenia czynów i słów, które tę

⁸⁹ *Dokument o dialogu...*, s. 200; J. F. Six, *Od „Sylabusa” ...*, s. 241–253.

⁹⁰ M. Lelong, *O dialog...*, s. 131.

⁹¹ A. Dondeyne, *L’Atheisme tentation du monde, reveil des dizetiens*, Paris 1963, s. 213–216.

⁹² M. Lelong, *O dialog...*, s. 134. Przeprowadzone konfrontacje niejednokrotnie pozwalają odkryć wspólne wartości. Bardzo wielu ludzi podziela przecież pewne podstawowe przekonania wyrażone choćby w przyjętej w 1948 r. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

wiarę wyrażają, do możliwie najpełniejszego ukazywania świata Chrystusa⁹³. Ateizm jest wezwaniem do zadawania śmierci – Bogu nieprawdziwemu⁹⁴ i w tym znaczeniu można mówić, że ateizm jest znakiem obecności Boga⁹⁵. Ateizm jest również czynnikiem mobilizującym do zerwania z formalizmem religijnym, do potraktowania na serio i do odważnego przemyślenia całej doczesności w duchu Ewangelii. Z kolei wiara człowieka wierzącego stanowi dla ateisty nieustanne wezwanie, aby w afirmacji człowieka i świata doszukał się ostatecznego sensu.

Niewątpliwie można powiedzieć, że nauka II Soboru Watykańskiego oraz papieża drugiej połowy XX wieku na temat ateizmu posiada ton ewangeliczny. W miejsce potępienia czy izolowania się od świata proponuje życzliwy dialog z ludźmi niewierzącymi, którego celem jest przede wszystkim stworzenie nowego klimatu, otwarcia, braterstwa. Należy jednak pamiętać, że to otwarcie posoborowe Kościoła nie wynika, iż chrześcijanie w świecie czują się mniejszością, ale jest to wyraz pogłębienia świadomości godności osoby ludzkiej. Jest to także wyraz dojrzewania doktryny chrześcijańskiej w zakresie wiary i wolności religijnej⁹⁶.

W przypadku dialogu z niewierzącymi w Europie Wschodniej spotykamy się z pewnymi uwarunkowaniami i zaszłościami charakterystycznym dla krajów byłego bloku komunistycznego. Przez kilka lat byliśmy poddawani odgórnej, prowadzonej przez państwo

⁹³ G. M. M. Gottier, *Horizons de l'atheisme*, Paris 1969, s. 177–180; F. König, *Vatican II le Secretariat pour les noncroyantes*, „Documentation Catholique” 49(1967), s. 1502, 1702.

⁹⁴ R. Coffy, *Bóg niewierzących...*, s. 32; J. Lacroix, *Znaczenie i wartości współczesnego ateizmu*, Paris 1956, s. 2, 61.

⁹⁵ M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, Warszawa 1967, s. 116.

⁹⁶ W. Dudek, *Ku rozmowom z niewierzącymi*, AK 385(1973), s. 272–281; M. Lelong, *O dialog...*, s. 131; F. König, *Chrześcijaństwo w obliczu dialogu z niewierzącymi*, „Więź” 12(1969), z. 9, s. 5–11; tenże, *Tezy do dialogu chrześcijan i marksistów*, „Więź” 12(1969), z. 9, s. 12–19; J. Grudzień, *Kościół w świecie współczesnym*, Warszawa 1975; I. Siemek, *O współpracę wierzących i niewierzących*, Warszawa 1958; G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii*, Warszawa 1975; M. Przełęcki, *Chrześcijaństwo niewierzących*, „Więź” 12(1969), z. 6, s. 83–92; J. Zabłocki, *Wokół dialogu chrześcijan i marksistów*, „Studia Theologica Varsaviensia” 5(1967), z. 1, s. 115–125.

laicyzacji, indoktrynacji i ateizacji, która uczyniła ogromne spustoszenia w ludzkich sercach, umysłach i sumieniach, nie mówiąc już o ofiarach w ludziach, np. w okresie stalinizmu. Taki stan rzeczy nie ułatwia naszych odniesień do niewierzących, z których część była uwikłana w ów proces. Nie możemy zapomnieć i o tych niewierzących, którzy angażowali się w okresie totalitaryzmu w obronę praw człowieka, w tym także prawa do wolności religijnej i że długo jeszcze przed zapoczątkowaniem w tych krajach przemian społeczno-politycznych nawiązany został dialog między Kościołem a środowiskiem laickich humanistów. W tym miejscu warto przypomnieć, że wielu dzisiaj niewierzących było przecież kiedyś w Kościele. Zostali jednak zranieni, odeszli zniechęceni, z poczuciem krzywdy wyrządzonej im przez przedstawicieli Kościoła. Przejawem woli ponownego podjęcia przez Kościół dialogu jest działalność wspomnianych wyżej wydziałów; Wiara i Kultura oraz Dialog z Kulturą⁹⁷.

W obecnej sytuacji dziejowej zarówno wierzący, jak i niewierzący są wezwani do wspólnych działań dla dobra społeczności lokalnych, ojczyzny, świata. Troska o ubogich i potrzebujących, o sprawiedliwość społeczną i pokój, o pojednanie i zgodne współzycie ludzi różnych kultur i światopoglądów, przeciwdziałanie nierównościom społecznym i ekonomicznym, walka z terroryzmem, poszanowanie godności każdej kobiety i mężczyzny, to przykłady działań, które mogą i powinny połączyć chrześcijan i ludzi niewierzących na całym świecie⁹⁸.

⁹⁷ J. Bagrowicz, *W służbie dialogu z niewierzącymi*, [w:] *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, Włocławek 2003, s. 110.

⁹⁸ B. Dembowski, *Kościół w dialogu...*, s. 24–25; Z. Krzyszowski, *Ateizm...*, s. 202; F. Mauriac, *Le chrétien Mauriac*, Paris 1971, s. 65; *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*, AK 385(1973), s. 194–198. Prawdziwy dialog, to nieustanne szukanie prawdy i uzasadnianie jej: tym samym jest to dążenie do Boga, który jest Prawdą. Bez Boga wszystko ulega wypaczeniu: dobro, prawda, poszanowanie osób, ich szczęście, ich nadzieja. Można powiedzieć, iż „naród się odczłowiecza w miarę, jak się dechrystianizuje”

Roman Catholic Church and the Dialogue between Believers and Non-believers at the Close of 20th Century

Summary

It can undoubtedly be said that the teaching of the Second Vatican Council and the popes of the second half of the 20th century on the subject of atheism is evangelical in tone. Instead of condemning or isolating the Church from the world it offers a kind dialogue with those who do not believe and its aim is to create an atmosphere of openness and brotherhood. It should be remembered, however, that this post-council opening of the Church does not result from the fact that Christians feel a minority in the world, but it is an expression of the deepening of the awareness of the dignity of a human being. This is also an expression of the maturing of Christian doctrine as far as faith and religious freedom are concerned.

In the world today both believers and non-believers are called to act together for the benefit of their local communities, their motherland, the world. Care for the poor and for those who are in need, for social justice and peace, for reconciliation and peaceful co-existence of people from different cultures and with different standpoints, resisting social and economic inequality, fighting terrorism, respect for the dignity of every man and woman are all examples of activities which might and should unite Christians and non-believers all over the world.