

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

II Sobór Watykański oraz papieże II połowy XX wieku wskazują na możliwość współpracy ludzi wierzących z niewierzącymi w dążeniu do pokoju, wolności i sprawiedliwości oraz w walce z terroryzmem i głodem we współczesnym świecie.

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 papieża: Jana XXIII i Pawła VI.⁴

Linie dialogu zapoczątkowaną przez Jana XXIII, Pawła VI i II Soboru Watykańskiego kontynuuje Jan Paweł II. Głosi on, że Kościół *odrzuca ateizm z całą stanowczością*, a motywuje to tym, iż *kłóci się ateizm z samą istotą wiary chrześcijańskiej, związanej z rozumowym przeświadczeniem o istnieniu Boga*, i jako taki jest *“grzechem przeciw cnocie religijności.”*⁵

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 było położyć trwałe fundamenty pokoju [...] Imię jedyne Boga

Straipsnyje nagrinėjamos Vatikano II Susirinkimo ir XX a. pabaigos popiežių ištarmės apie tikinčiųjų ir netikinčiųjų bendradarbiavimo taikos, laisvės ir teisingumo labui galimybes, aptariamas bendradarbiavimas įveikiant terorizmą ir badą.

*musi się stawać coraz bardziej tym, czym naprawdę jest – imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju.*⁶

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 niemieckich: Paula M. Zulehnera i Hermana Denza wykazały, że ateiści 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 II Soboru Watykańskiego, że ateizm należy zaliczyć do najważniejszych spraw obecnej

doby.⁹ 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 radykalne.*¹⁰ 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 klóci 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 człowieka.¹²

Ukazując podstawowe motywacje współczesnego ateizmu należy zauważyć, że bezpośrednio 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 psychiki.¹³ Niekiedy *ateizm rodzi się z namiętnego protestu przeciwko złu w świecie.*¹⁴

Widzialne zło we wszechświecie może skłaniać do zaprzeczenia niewidzialnego Boga osobowego.¹⁵ 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 złem.¹⁶

Trudno jest rozumowo przyjąć istnienie Boga, a zarazem istnienie zła.¹⁷ Są to jednak tylko trudności pozorne.¹⁸ Należy bowiem pamiętać, że dobroć Boża obejmuje całą

wieczność i jeżeli dopuszcza On zło, to potrafi zeń wyprowadzić dobro i ono w końcu zatrumfuje.¹⁹ W tym 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 szczęściu.*²⁰

Religia nie przeszkadza rozwojowi człowieka. Zresztą Sobór w wielu różnych miejscach podkreśla autonomię człowieka.²¹ Zależność człowieka od Boga nie jest stosunkiem sługi do pana. Wynika to przede wszystkim z objawienia się Boga jako Miłości (1J. 4, 8). Porządek nadprzyrodzony nie niszczy i nie wyklucza porządku doczesnego ale włącza go do pełnego rozumienia człowieka odkupionego.²² 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 religię.²³

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 zaradczej na ateizm należy się spodziewać nie tylko od nauki odpowiednio przedstawionej, ale też i od nieskazitelnego życia Kościoła i jego członków.*²⁴

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 wiary*,²⁶ 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* (1J. 4, 20). Niewidzialnego Boga można tylko miłować w widzialnych bliźnich: *Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1J. 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 rzeczywistości jednak nawet jako równi nie zawsze takimi jesteśmy, ponieważ, posiadając naturę ludzką, wszyscy potrzebujemy pomocy.²⁸

Człowiek współczesny, mimo różnorodnych powiązań i uwarunkowań 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 drogę.³⁰

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 osoby.³¹

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 osiągnąć,³² oraz encyklika *Octogesima adveniens* (1971) zalecająca poznanie przyczyn kryjących się w głębi umysłu współczesnych ateistów.³³ W *Ecclesiam suam* papież szeroko omawia trudności i możliwości dialogu z ateizmem. Znamienne, że dostrzega on możliwość dialogu z ateizmem nie tyle w dyskusjach doktrynalnych, 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 szczerzego i roztropnego dialogu*.³⁵

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 człowieka*.³⁷ 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 refleksji teologiczno-pastoralnej nad sposobami przekazywania orędzia chrześcijańskiego współczesnym ludziom.³⁸

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 przezwyciężenia uprzedzeń.³⁹ 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 chce-

my 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.

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 odpowiedzi.⁴¹ Pyta na różne sposoby o dobro i zło, o źródło cierpienia, śmierci i sąd, po prostu o tajemnicę ogarniającą naszą egzystencję.⁴²

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 elastycznością.⁴³ Szczytowym tworem, będącym swego rodzaju syntezą wszechświata, jest sam człowiek ze swoją niesłychaną złożonością i niemniej precyzyjną sensownością.⁴⁴ 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 człowieczeństwu*.⁴⁵ Mimo że człowiek potrzebuje sensu, jak głodny chleba, nie jest autorem swojej celowości, jak i celowości wszechświata. Bo ona jest wpisana w strukturę sztywnego, 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 sensem.⁴⁶

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 cierpieć, po co

pracować? W miejsce zaś radości z życia wkradnie się głęboka nuta pesymizmu.⁴⁷

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 ochodzenia, 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, chwalą śmiałość tych, którzy uważają egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia usiłując 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 Nauczycielu*.⁴⁹

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 sobie.⁵⁰ 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 wierzącego stanowi dla ateisty nieustanne wezwanie, aby w afirmacji człowieka i świata doszukał się statecznego 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 przyczynić do należytej budowy świata, w którym żyją*.⁵²

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 – wspaniały 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 nienasycony.⁵³

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 nieskończoność.⁵⁴ Trzeba zaznaczyć, że wiele pod tym względem jest na świecie opinii pesymistycznych i idealistycznych

cznych, minimalistycznych i maksymalistycznych, różnie oceniających człowieka. Wspólną ich cechą jest jednak wysoka ocena człowieka, wskazująca na jego wielkość i godność. Godnością bowiem nazywamy jakąś 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 pierwotnym, 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 stopy*⁵⁹. 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 uzależnia.⁶¹ 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 rozwoju.⁶² 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 szczyt*.⁶³ 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, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol. 1, 15), który jawi się nam jako doskonały człowiek oraz jako wzór i kres doskonałości człowieka.⁶⁴

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 podporządkować.*⁶⁶ 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 rzeczy.⁶⁷ 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 wiecznego.⁶⁸ W imię wieczności zaniedbywano doczesność, a w najlepszym wypadku oddawano ją w ręce ludzi z "tego świata."⁶⁹ Można powiedzieć, że chrześcijanie, którzy mieli stać się wszechogarniającym zaczynem 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 chrześcijaństwa i od świata.⁷⁰ 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. Augustyna,⁷¹ 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 swoja egzystencją, jest zdolny do refleksji nad światem, aby go poznać, opanować i rozwinąć.⁷⁵ Słowem, człowiek będąc na świecie i należąc do niego, jednocześnie go przerasta.⁷⁶ 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 ostatecznych.⁷⁷ Człowiek doprowadza cały kosmos do jego doczesnej doskonałości, stąd pojawienie się człowieka na ziemi ukazuje się jako drugie stworzenie.⁷⁸ 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 człowieku.⁷⁹

Związek świata z człowiekiem jest niemniej istotny od związku człowieka ze światem. Można powiedzieć, że człowiek dopełniając świat po prostu dopełnia siebie.⁸⁰ 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 szczyt.⁸²

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 ludzkiej.⁸³ Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni bez interpersonalnej wspólnoty z innymi ludźmi.⁸⁴ 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, 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 jegoysiłków, klęsk i zwycięstw.⁸⁶ 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 dialogu.*⁸⁷ Dialog zatem wierzących i niewierzących ma być twórczym spotkaniem, inspirowanym poszukiwaniem autentycznej miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju, bo bez nich nie ma trwałego humanizmu.⁸⁸

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 dojrzałości i postępu.⁸⁹ Najgłębszą racją teologiczną do podjęcia dialogu jest fakt, że sam Bóg pierwszy rozpoczął dialog z ludźmi, ponieważ *pierwszy nas umiłował* (1J. 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, to 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 bytowanie.⁹⁰ 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 dialog.⁹¹

Owoce dialogu będą o tyle korzystne, o ile każdy z uczestników za główne zadanie postawi sobie dostrzeżenie wkładu drugiej strony we wspólne dobro.⁹²

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 wiarę wyrażają, do możliwie najpełniejszego ukazywania świata Chrystusa.⁹³ Ateizm jest wezwaniem do zadawania śmierci – Bogu nieprawdziwemu⁹⁴ i w tym znaczeniu można mówić, że ateizm jest znakiem obecności Boga.⁹⁵ 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 papieży drugiej połowy XX wieku na temat ateizmu posiada ton ewangeliczny. W miejsce potępień 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 chrześcijaństwo w świecie czują się mniejszością, ale jest to wyraz pogłębienia świadomości godności osoby ludzkiej. Jest to także wyraz dojrzenia doktryny chrześcijańskiej w zakresie wiary i wolności religijnej.⁹⁶

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 odgórną, prowadzoną przez państwo 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 Kulturą.⁹⁷

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 współżycie 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 świecie.⁹⁸

PRZYPISY

- ¹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele "Lumen gentium" (dalej: KK), w: Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst łaciński-polski. Paris. 1967. Nr. 16. S. 99, 101.
- ² Dekret o ekumenizmie (dalej: DE), w: Sobór Watykański II... Nr. 7. S. 207.
- ³ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (dalej: KDK), w: Sobór Watykański II... Nr. 19–21. S. 553, 555, 557; *Kowalczyk S.* Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych. *Ateneum Kapłańskie* (dalej: AK) 385 (1973). S. 239–248; *Fromm E.* Szkice z psychologii religii, (tłum. J. Prokopiuk). Warszawa. 1966. S. 107; *Garaudy R.* 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; *Tomaszewski E.* Kościół a ateizm. AK 365 (1973). S. 367–379.
- ⁴ *Urban J.* Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi // w: H. Zimoń (red.). Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej. Lublin. 2001. S. 583–584.
- ⁵ *Gadacz T.* Chrześcijaństwo wobec ateizmu. Katołicyzm, w: Religia. Encyklopedia PWN. T. 1 // red. T. Gadacz B. Milerski. Warszawa. 2001. S. 384–385.
- ⁶ *Jan Paweł II.* List apostolski Novo millennio inuente. L'Osservatore Romano (wyd. pol.). 22 (2001). Nr. 2. S. 22.
- ⁷ *Krzyszowski Z.* Ateizm, w: H. Zimoń (red.), Religia w świecie... S. 185.
- ⁸ *Zuhner P. M., Denz H.* Wie Europa lebt und glaubt. Düsseldorf. 1993. S. 30.
- ⁹ KDK 19; *Jaworski M.* Negacja sensowności idei Boga we współczesnych kierunkach ateizmu. AK 386 (1973). S. 337–350; *Murray J.* 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; *König F.* Pomost ku zsekularyzowanemu światu. Ateismo e dialogo 6.1971. S. 8–9 [tłum. pol. *Każmierczak J.* AK 385(1973). S. 206–208]; *Mauriac F.* Le chrétien Mauriac. Paris. 1971. S. 65; Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem. AK 385(1973). S. 194–198.
- ¹¹ Katechizm Kościoła Katolickiego (dalej: KKK). Poznań. 1994. Nr. 2125. S. 488.
- ¹² *Jan Paweł II.* Przemówienie z trybuny ONZ w dniu 2 X 1979. Tygodnik Powszechny. Nr. 41. 1979. S. 3.
- ¹³ *Rahner K.* O możliwości wiary dzisiaj (tłum. z niem. .A. Morawska). Kraków. 1965. S. 46–52.
- ¹⁴ KDK 19.
- ¹⁵ *Eilstein H.* Szkice ateistyczne. Koszalin. 2000. S. 146 n.
- ¹⁶ *Borne E.* Bóg nie umarł. Paris. 1968. S. 31.
- ¹⁷ *Nowicki L. A.* Ateizm w ujęciu Camusa. Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 12 (1969). N. 1. S. 32–33.
- ¹⁸ *Gawroński J.* Drogi prowadzą do Rzymu. Kraków. 2000. S. 225.
- ¹⁹ *Krapiec A.* Dlaczego zło? Kraków. 1962. S. 27–42
- ²⁰ KDK, 21; *Bargiel F.* Niektóre źródła współczesnego ateizmu // w: R. Darowski (red.). Otwarcie w wierze. Kraków. 1974. S. 160–200; *Dzidek T., K. Kościelniak.* Ateizm – droga negacji Boga // w: T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red.). Teologia fundamentalna. T. 1. Kraków. 1997. S. 15–28; *Figl J.* Ateizm // w: H. Waldenfels (red.). Leksykon religii. Warszawa. 1997. S. 18; *Grabner-Haider A.* Ateści // w: tenże (red.). Praktyczny słownik biblijny. Warszawa. 1994. Kol. 72; *Javierre A. M.* 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; *Ślipko T.* Ateizm i etyka. AK 385 (1973). S. 249–261; *Steeman T.* Psychologiczne i socjologiczne aspekty współczesnego ateizmu. *Concilium* 1–10 (1966–1967). S. 110; tenże, The Study of Atheism. Lovanium 1965. S. 14–24; *Rogowski R.* Teologiczne źródła niewiary. AK 385 (1973). S. 261–271.
- ²⁵ *Dębiński J.* Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes". Lublin. 1978 (mps). S. 60; *Borowski A.* Charakter irracjonalnej wątpliwości we wierze // w: Chrystianizm wobec niewiary i ateizmu, praca zbiorowa. Warszawa. 1935. S. 23–42; *Kwiatkowski W.* Problem ateizmu w myślach Pascala o religii // w: Chrystianizm... S. 121–159; *Salij J.* Świadectwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie. AK 386 (1973). S. 390–402; *Paweł VI.* Trwanie mocni w wierze. Kraków. 1974.
- ²⁶ KDK 21; *Pastuszka J.* Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II na tle współczesnych humanizmów. Roczniki Filozoficzne (dalej: RF), 16 (1968). Nr. 4. S. 51–75.
- ²⁷ *Olejnik S.* Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny. AK 365 (1973). S. 221–238.

- ²⁸ Weil S. *La pesanteur et la grace*. Paris. 1947. P. 19–29
- ²⁹ S. Kowalczyk, Społeczny charakter człowieka jako podstawa dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, *Collectanea Theologica* (dalej: CT) 41 (1971). F. 1. S. 39–52.
- ³⁰ Bardecki A. Kościół epoki dialogu. Kraków. 1966. S. 294; Cywiński B. Dialog: świadczanie i przyjmowanie świadectwa. AK 386(1973). S. 403–413.
- ³¹ Krzyszowski Z. Ateizm,... S. 201.
- ³² Acta Apostolicae Sedis (dalej: AAS) 56 (1964). S. 609–659; Paweł VI. *Ecclesiam suam*. Warszawa. 1978. S. 62–64
- ³³ Krzyszowski Z. Ateizm... S. 201
- ³⁴ AAS, S. 654.
- ³⁵ KDK 21.
- ³⁶ Miano V. 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.
- ³⁸ Dembowski B. Kościół w dialogu z niewierzącymi dzisiaj, w: *Rozważanie o dialogu społecznym*. Toruń. 2001. S. 19; Six J. F. *Od "Syllabus" do dialogu*, (tłum. z franc.). Warszawa. 1972. S. 264–285; Dokument o dialogu. AK 385 (1973). S. 199–205.
- ³⁹ Dembowski B. Kościół w dialogu..... S. 19
- ⁴⁰ Tenże. S. 24; Świąciecki A. 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 zostali: 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 kształ-
- owania mentalności duchowieństwa, katechetów i wiernych.
- ⁴¹ KDK 41.
- ⁴² AAS 58(1966). S. 740–744; Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich "Nostra aetate", w: Sobór Watykański II... S. 329.
- ⁴³ Chłopek J. Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka, w: R. Darowski (red), *Człowiek i świat*, Kraków 1972, S. 214–246.
- ⁴⁴ Tamże. S. 217–218.
- ⁴⁵ Ratzinger J. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 1970. S. 34.
- ⁴⁶ Tamże. S. 35.
- ⁴⁷ Fromm E. *Szkice z psychologii religii* Warszawa. 1966. S. 30.
- ⁴⁸ Ratzinger J. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...* S. 196.
- ⁴⁹ KDK 10
- ⁵⁰ Lelong M. *O dialog z niewierzącymi*. Paris. 1967. S. 135.
- ⁵¹ KDK 21.
- ⁵² Tamże.
- ⁵³ Le Trocquer R. *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*. Paris. 1968. S. 9–14.
- ⁵⁴ Nossol A. *Teologia życia osoby ludzkiej*. AK 76 (1971). S. 170–180.
- ⁵⁵ Wyszyński S. *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, w: B. Bejze (red), *W nurcie zagadnień posoborowych*. Warszawa. 1968. II. S. 134.
- ⁵⁶ AAS 58 (1966). S. 56; J. Majka, *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*. AK 386 (1973). S. 351–366.
- ⁵⁷ Pastuszka J. *Filozofia współczesna*. Lublin. 1936. II. 10–83; tenże. *Psychologia głębi*. RF. Nr. 9 (1961) 4. S. 31–53; tamże. *Koncepcja człowieka – bliźniego w egzystencjalizmie*. RF. Nr. 14 (1966) 4; Marks K. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z r. 1844*. Warszawa. 1958; *Garaudy R. Humanisme marxiste*. Paris. 1957. Najbardziej typowymi odmianami humanizmu świeckiego są: racjonalizm, psychologia głębi, egzystencjalizm, marksizm.
- ⁵⁸ Majka J. (red.). *Współczesna filozofia człowieka*, wydanie powielaczowe. Wrocław. 1973. S. 4–12.
- ⁵⁹ KDK 12
- ⁶⁰ Dębiński J. *Zagadnienie ateizmu...* S. 82.
- ⁶¹ Tamże. S. 83.
- ⁶² Mounier E. *Co to jest personalizm*. Kielce. 1960. S. 159–160; *Granat W. Osoba ludzka. Próba definicji*. Sandomierz. 1961; *Wojtyła K. Osoba i czy*. Kraków. 1969; tenże. *U podstaw odnowy*. Kraków. 1972.
- ⁶³ KDK 12.

- ⁶⁴ Współczesna filozofia człowieka... S. 8.
- ⁶⁵ KDK 12.
- ⁶⁶ KDK 36.
- ⁶⁷ KDK 34.
- ⁶⁸ *Remy D.* L'homme et le progrès. Paris. 1972. S. 310–320.
- ⁶⁹ *Rogowski R.* Antropologiczne podstawy postępu. AK 392 (1974). S. 421.
- ⁷⁰ *Bultot R.* La doctrine du mepris du monde en Occident de S. Ambroise a Innocent III, 4, Le XI siècle. Louvain-Paris 1963–1964.
- ⁷¹ *Sullivan J.* The Image of God. The doctrine of S. Augustin and its influence. Dubuque. 1963.
- ⁷² *Bultot R.* Teologia rzeczywistości ziemskich a duchowość laikatu. *Concilium* 1–10. 1966–1967. S. 520;
Godlewski J. F. Obywatel a religia. Warszawa. 1977; tenże. Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec sekularyzacji życia publicznego. Warszawa. 1978.
- ⁷³ *Maloney C.* Chrystus kosmiczny, (tłum. z ang.). Warszawa. 1972.
- ⁷⁴ *Duquoc C.* 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 *Laurentin R.* Rozwój a zbawienie. Warszawa. 1972. S. 90.
- ⁷⁸ *Alfaro J.* Teologia postępu ludzkiego. Warszawa. 1971. S. 56–58; *Teilhard de Chardin P.* Środowisko Boże. Człowiek. Warszawa. 1964. S. 147–269; *Arnaud J.* Wcielenie wiary. Warszawa. 1970. S. 35.
- ⁷⁹ *Dębiński J.* Zagadnienie ateizmu... S. 88.
- ⁸⁰ *Alfaro J.* Teologia postępu... S. 92; *Chenu D.* Teologia materii. Paris. 1969. S. 23.
- ⁸¹ *Alfaro J.* Teologia postępu... S. 59.
- ⁸² KDK 12.
- ⁸³ Tamże.
- ⁸⁴ *Rogowski R.* Antropologiczne podstawy postępu... S. 428.
- ⁸⁵ *Skórka R.* Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących. AK 368 (1970). S. 416–427
- ⁸⁶ *Zuberbier A.* Moje chrześcijaństwo dawniej i dziś. *Znak* 12 (1976). S. 1668–1680.
- ⁸⁷ KDK 21.
- ⁸⁸ *Dębiński J.* Zagadnienie ateizmu... S. 96.
- ⁸⁹ Dokument o dialogu... S. 200; *Six J. F.* Od "Syllabusa"... S. 241–253.
- ⁹⁰ *Lelong M.* O dialog... S. 131.
- ⁹¹ *Dondeyne A.* L'Atheisme tentation du monde, reveil des dizetiens. Paris. 1963. S. 213–216.
- ⁹² *Lelong M.* 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.
- ⁹³ *Gottier G. M. M.* Horizons de l'atheisme. Paris. 1969. S. 177–180; *König F.* Vatican II le Secretariat pour les noncroyantes. *Documentation Catholique* 49 (1967). S. 1502. 1702.
- ⁹⁴ *Coffy R.* Bóg niewierzących... S. 32; *Lacroix J.* Znaczenie i wartości współczesnego ateizmu. Paris. 1956. S. 2. 61.
- ⁹⁵ *Gogacz M.* Ateizm znakiem czasów, w: B. Bejze (red.). *W nurcie zagadnień* posoborowych. Warszawa. 1967. I. S. 116.
- ⁹⁶ *Dudek W.* Ku rozmowom z niewierzącymi. AK 385 (1973). S. 272–281; *Lelong M.* O dialog... S. 131; *König F.* 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; *Grudziń J.* Kościół w świecie współczesnym. Warszawa. 1975; *Siemek I.* O współpracę wierzących i niewierzących. Warszawa. 1958; *Thils G.* Chrześcijaństwo bez religii. Warszawa. 1975; *Przełęcki M.* Chrześcijaństwo niewierzących. *Więź* 12 (1969). Z. 6. S. 83–92; *Zablocki J.* Wokół dialogu chrześcijan i marksistów. *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967). Z. 1. S. 115–125.
- ⁹⁷ *Bagrowicz J.* W służbie dialogu z niewierzącymi, w: Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa, (praca zbiorowa). Włocławek. 2003. S. 110.
- ⁹⁸ *Dembowski B.* Kościół w dialogu... S. 24–25; *Krzyszowski Z.* Ateizm... S. 202; *Mauriac F.* 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 ulga wypaczeniu: dobro, prawda, poszanowanie osób, ich szczęście, ich nadzieja. Można powiedzieć, iż "naród się odczłowiecza w miarę, jak się dechrystianizuje".

BIBLIOGRAFIA

1. Bardecki A. *Kościół epoki dialogu*. Kraków. 1966.
2. Borne E. *Bóg nie umarł*. Paris. 1968.
3. *Człowiek i świat*. R. Darowski (red). Kraków. 1972.
4. Dębiński J. Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes". Lublin. 1978 (mps).
5. Dudek W. Ku rozmowom z niewierzącymi, *Ateneum Kapłańskie* 385 (1973). S. 272–281.
6. Eilstein H. *Szkice ateistyczne*. Koszalin. 2000.
7. Garaudy R. De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au Concile. Paris. 1965.
8. Jan Paweł II. List apostolski Novo millennio inuente // *L'osservatore Romano* (wyd. pol.). 22 (2001). Nr. 2.
9. Javierre A. M. L'ateismo nei Padri della Chiesa // *L'ateismo contemporaneo*. T. 4. Torino. 1974.
10. Kőnig F. Chrześcijaństwo w obliczu dialogu z niewierzącymi. *Więź* 12 (1969). Z. 9. S. 5–11;
11. Majka J. Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański. *Ateneum Kapłańskie* 386 (1973). S. 351–366.
12. Paweł VI. *Ecclesiam suam*. Warszawa 1978.
13. Przełęcki M. Chrześcijaństwo niewierzących. *Więź* 12 (1969). Z. 6. S. 83–92.
14. *Religia w świecie współczesnym*. Zarys problematyki religiologicznej / H. Zimoń (red.). Lublin. 2001.
15. Remy D. *L'homme et le progres*. Paris. 1972.
16. Skórka R. Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących // *Ateneum Kapłańskie*. 368 (1970). S. 416–427.
17. *Sobór Watykański II*. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst łacińsko-polski. Paris. 1967.
18. Steeman T. *The Study of Atheism*. Lovanium. 1965.
19. Ślipko T. Ateizm i etyka, *Ateneum Kapłańskie* 385 (1973). S. 249–261.
20. *Teologia fundamentalna* / T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś (red). T. 1. Kraków. 1997.
21. Thils G. *Chrześcijaństwo bez religii*. Warszawa. 1975.
22. Tomaszewski E. Kościół a ateizm // *Ateneum Kapłańskie*. 365(1973). S. 367–379.
23. Zulehner P. M., Denz H. *Wie Europa lebt und glaubt*. Düsseldorf. 1993.

Spausdinti rekomendavo konferencijos „Naujoji Europa ir humanitariniai mokslai“ prezidiumas

Gauta: 2005 09 14
Parengta spaudai: 2005 10 12

Józef DĘBIŃSKI

ROMOS KATALIKŲ BAŽNYČIA IR TIKINČIŲJŲ BEI NETIKINČIŲJŲ DIALOGAS BAIGIANTIS XX AMŽIUI

S a n t r a u k a

Neabejojant galima teigti, kad tiek Vatikano II Susirinkimo, tiek antrosios XX amžiaus pusės popiežių atsiliepimai apie ateizmą yra iš esmės evangeliniai. Užuoat jį smerkus ar stengusis Bažnyčią izoliuoti nuo pasaulio, siūloma vesti nuoširdų dialogą su netikinčiais. Šio dialogo tikslas – kurti atvirumo ir broliškumo atmosferą. Tačiau derėtų atsiminti, kad šis posisirinkiminis Bažnyčios atvirumas nėra krikščionių jautimosi mažuma pasaulyje padarinys. Tai veikiau yra gilesnio žmogiškosios būtybės orumo įsisąmoninimo išraiška. Taip pat šis atvirumas atspindi krikščioniškojo

mokymo raidą tikėjimo ir religijos laisvės klausimais.

Šiandienos pasaulyje ir tikintieji, ir netikintieji yra šaukiami darbuotis vieto bendruomenių, tėvynės ir pasaulio labui. Rūpinimasis vargšais ir stokojančiaisiais, socialiniu teisingumu ir taika, susitaikiniimu ir taikingu skirtingų kultūrų, skirtingų pažiūrų žmonių sugyvenimu, priešinimasis socialinei ir ekonominei nelygybei, kova su terorizmu, pagarba kiekvieno vyro ir moters orumui – visa tai yra veiklos, galinčios ir turinčios suvienyti krikščionis ir netikinčiuosius visame pasaulyje, pavyzdžiai.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: Vatikano II Susirinkimas, tikintieji, netikintieji, dialogas, ateizmas, humanizmas.

KEY WORDS: The Second Vatican Council, the believers, the non-believers, the dialogue, the atheism, the humanism.

Józef DĘBIŃSKI – A priest in the diocese in Wloclawek, a Master of Arts in Theology and a Doctor of History. He studied theology in the Catholic University of Lublin and history in the University of Nicolas Copernicus (UMK) in Torun. He is a lecturer in the Institute of International Relations as well as the Institute of Political Science in UMK Torun. He is also an author of many books and articles concerning theology and history. Adress: ul. Bartkiewiczówny 81/41, 87–100 Toruń. Tel. (56) 6394993. E-mail: jdebinski@go2.pl.

Józef DĘBIŃSKI – Wloclaweko vyskupijos kunigas, teologijos magistras ir istorijos mokslų daktaras. Liublino katalikiškajame universitete studijavo teologiją, N. Koperniko universitete Torūnėje – istoriją. Dėsto N. Koperniko universiteto Torūnėje Tarptautinių santykių institute, taip pat Politinių mokslų institute. Daugelio knygų bei straipsnių teologijos ir istorijos temomis autorius. Adresas: ul. Bartkiewiczówny 81/41, 87–100 Toruń, tel. (56) 6394993, el. paštas: jdebinski@go2.pl.