

Roman Kuligowski

Dialog z niewierzącymi w myśli Bernharda Häringa

Studia Theologica Varsaviensia 45/1, 105-121

2007

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ROMAN KULIGOWSKI

DIALOG Z NIEWIERZĄCYMI W MYŚLI BERNHARDA HÄRINGA

Zwołany przez bł. Jana XXIII Sobór Watykański II miał – zgodnie z zamiarem papieża – doprowadzić do *aggiornamento* Kościoła. Wśród licznych problemów, jakimi zajęli się ojcowie soborowi, ważne miejsce przypadło refleksji nad ateizmem i dialogiem chrześcijan z niewierzącymi. Biskupi zgromadzeni na Soborze przyznali w Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, że *ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom*¹. Wnikliwy obserwator obrad soborowych, wielki teolog XX wieku, Karl R a h n e r, zauważył w związku z dyskusjami ojców Vaticanum II nt. potrzeby dialogu chrześcijan z ateistami: *Sobór ów zajmował się tym tematem tak stosunkowo wnikliwie, że zaliczyć go trzeba do istotnych przedmiotów obrad i wniosków*².

Problematyka dialogu pomiędzy wyznawcami Chrystusa a niewierzącymi znalazła swoje miejsce w odnawiającej się w duchu Soboru Watykańskiego II teologii. Stosunkowo dużo miejsca poświęcili zagadnieniom niewiary i dialogu z niewierzącymi teologowie zajmujący się dogmatyką, teologią fundamentalną, pastoralną... Mniejsze zainteresowanie problematyką spotkania chrześcijan z niewierzącymi dostrzega się u teologów moralistów. Jest zatem pewnym zadaniem, przed jakim stają moraliści, by podjąć etyczną refleksję nad fenomenem współczesnej niewiary oraz relacji chrześcijan z niewierzącymi, i by pogłębić w tym zakresie dotychczasową myśl moralną.

¹ KDK 19.

² K. Rahner, *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, „Concilium” 1-10 (1966-67), Poznań-Warszawa 1969, s. 85; por. *Ostatni Sobór bardzo zachęcił do dialogu : między podzielnymi chrześcijanami, do rozmów z religiami niechrześcijańskimi i z ludźmi niewierzącymi, widząc w tym znak odrodzenia katolicyzmu* (Fr. K ö n i g, „Idźcie na cały świat!”), w: *Te chwile tworzą historię. Spotkania z Janem Pawłem II*, red. Wł. Bartoszewski, Kielce 2004, s. 93).

Do znaczących teologów moralistów, którzy niewątpliwie przyczynili się do odnowy teologii w duchu Soboru Watykańskiego II, i podjęli się opracowania problematyki dialogu z niewierzącymi, należy Bernard Häring (1912-1998). W niniejszym opracowaniu podejmuje się próbę ukazania recepcji nauczania Vaticanum II o dialogu Kościoła katolickiego z ludźmi, którzy reprezentują przekonania i postawy ateistyczne.

1. OTWARTA NA DIALOG ZE ŚWIATEM TEOLOGIA MORALNA B. HÄRINGA

Zrozumienie myśli moralnej B. Häringa zakłada potrzebę przyjrzenia się drodze naukowej tego teologa, a szczególnie jej początków. W autobiografii „Geborgen und frei”³ Häring wspomina nauczycieli, którzy wywarli na nim duże wrażenie i tym samym wpłynęli na jego poszukiwania filozoficzno-teologiczne.

Dom studiów, w którym Häring jako młody redemptorysta odbył podstawowe studia, znajdował się w Rothenfeld (Bawaria). Tam początkujący student spotkał dopiero co upieczonego filozofa, absolwenta uniwersytetu w Lovanium, o. Aloisa Guggenbergera, który dał się poznać jako otwarty na prowadzenie naukowych dysput⁴. Dla Häringa była to ważna szkoła krytycznego myślenia, zmuszająca do samodzielnego formułowania pytań i poszukiwania przekonujących odpowiedzi. We wspomnianej autobiografii młody teolog wspomina innego profesora, u którego zwrócił uwagę na sposób wykładania kwestii społecznych w sposób przekonujący⁵. Z kolei wykładowca historii Kościoła odsłaniał przed studentami w sposób wolny od ducha apologetycznego prawdę o dziejach innych religii. Historyk ten nie upiększał dziejów Kościoła katolickiego, przekonując, że Kościołowi nie są potrzebne *żadne pobożne kłamstwa*⁶. Jak sam Häring zauważa, historia wolna od «upiększeń» nauczyła go miłości do Kościoła realnego⁷. Z dużym uznaniem wspomina student z Rothenfeld swoich profesorów Pisma

³ B. Häring, *Geborgen und frei. Mein Leben*, Freiburg-Basel-Wien 1997.

⁴ Por. tamże, s. 20.

⁵ Por. tamże, s. 20-21.

⁶ Por. tamże, s. 22.

⁷ Por. tamże, s. 22.

Świętego i dogmatyki. Nie wzbudzały jednak zachwyty u młodego redemptorysty wykłady z teologii moralnej. Były one w opinii studenta nijakim, nudnym przeżyciem⁸. Prowadził je «rzymski doktor obojga praw». Często praktyką było – przynajmniej przed Soborem Watykańskim II – że w seminariach duchownych teologię moralną wykładali prawnicy. Na szczęście H ä r i n g zdobywał wiedzę nie tylko dzięki wykładom. Dużo czasu spędzał w bibliotece, gdzie zetknął się z książkami Sailer a, Hirschera i Tillmanna, które znacząco wzbogaciły myśl teologiczną młodego zakonnika⁹. Szczególnie nauka Tillmanna o naśladowaniu Chrystusa wzbudziła zainteresowanie H ä r i n g a¹⁰.

Niewątpliwie pierwszym znaczącym dziełem, pozwalającym zrozumieć myśl moralną B. Häringa, jest jego trzytomowe „Das Gesetz Christi”, wydane w 1954 roku w Niemczech (polskie tłumaczenie, „Nauka Chrystusa”, t. 1-6, ukazało się w latach 1962-66). W słowie wstępnym autor pisze: *Chrystus jest normą, centrum i celem teologii moralnej. (...) O tym, jak powinno wyglądać i czym jest naprawdę życie chrześcijańskie, nie powie nam wyłącznie tylko ściśle określona i odważona litera prawa ani nawet wymagająca wola Boża, lecz tylko wola Boża, która człowieka ze swego niesłuchanego bogactwa wciąż obsypuje darami*¹¹. Takie rozumienie życia chrześcijańskiego uwalnia myśl moralną od jurydycznego ujęcia teologii moralnej. Właściwie całe pisarstwo naukowe autora „Das Gesetz Christi” świadczy o tym, że prawo kościelne i świeckie nie mogą rościć sobie prawa do zrównania z prawem moralnym¹².

„Nauka Chrystusa” wyrasta nie tylko z intelektualnych poszukiwań B. Häringa. Ma ona swój wymiar egzystencjalny. Autor rozpoczął pisać to dzieło w 1940 roku, a skończył po trzynastu latach. Na sposobie ujmowania zagadnień moralnych w „Nauce Chrystusa” wywarły wpływ doświadczenia wojenne. Wychowany w duchu posłuszeństwa niemiecki zakonnik doświadczył tragizmu

⁸ Por. tamże, s. 22.

⁹ Por. tamże, s. 22.

¹⁰ Por. tamże, s. 23.

¹¹ B. Häring, *Nauka Chrystusa. Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia. Teologia moralna ogólna*, t. 1, Poznań 1962, s. 9.

¹² Por. P. Przesmycki, *Teologia moralna na III tysiąclecie*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, t. 2, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2004, s. 168-171.

ślepego posłuszeństwa wobec autorytarnej władzy¹³. Nie tylko przeczuwał, dokąd prowadzi człowieka *ślepe posłuszeństwo*, ale doskonale poznał, jakie skutki wywołuje ono w życiu jednostki i społeczeństwa. Nie można jednak sprowadzać problemu *ślepego posłuszeństwa* i jego skutków do wynaturzeń związanych z władzą hitlerowską. Dla Häringa bolesny był fakt, że *ślepe posłuszeństwo* obowiązywało w Kościele i to w stopniu niedopuszczającym nawet najmniejszych obiekcji sumienia. W takim kontekście termin *prawo* musiał budzić negatywne skojarzenia u moralisty B. Häringa¹⁴.

Skoro *ślepe posłuszeństwo* prowadzi człowieka na manowce, to wartością ocalającą ludzką godność jest – według Häringa – wolność. *Jak Bóg jest Panem całego świata jako jego Stwórca, tak w podobny sposób człowiek jako obraz i podobieństwo Boże jest przeznaczony na władcę ziemi. (...) Najwspanialej okazuje się wielkość ludzkiej wolności wtedy, gdy poddaje się ona całkowicie kierownictwu łaski i posiada na tyle mocy, by przez Chrystusa i w Chrystusie stale wyrażać Bogu swą zgodę dziecięco posłusznej miłości na wszelkie Jego żądania*¹⁵.

Naukowa refleksja o wolności doprowadziła B. Häringa do sformułowania nauki o odpowiedzialności, a dokładniej o *zasiegu odpowiedzialności wolnej decyzji*¹⁶. Praktycznie Häring, posługując się terminem *odpowiedzialność (odpowiedzialna wolność)*, nadał głębszą interpretację *doskonalemu prawu wolności* (por. Jk 1,25).

Wolno chyba sformułować następującą tezę: w miejsce dotychczasowej wartości *posłuszeństwa* autor „Das Gesetz Christi” zaczął akcentować wartość *wolności*¹⁷. To pozwoliło mu z powodzeniem naukowo opracowywać problematykę moralności przy jednoczesnym unikaniu moralizatorstwa tak charakterystycznego dla teologii zdominowanej myśleniem jurydycznym¹⁸. *Chodziło o odpowiedzialność, która byłaby twórczą odpowiedzialnością w realizacji pra-*

¹³ Por. tamże, s. 170.

¹⁴ Por. tamże, s. 170.

¹⁵ B. Häring, *Nauka Chrystusa. Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia. Teologia moralna ogólna*, t. 1, Poznań 1962, s. 122-123.

¹⁶ Tamże, s. 128.

¹⁷ Por. A. Marcol, *Häring Bernhard CSSR*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz i inni, Lublin 1993, kol. 651.

¹⁸ Por. P. Przesmycki, *dz. cyt.*, s. 170.

wa Ducha, dającego życie w Jezusie Chrystusie, który wyzwala – używając języka św. Pawła – spod prawa grzechu i śmierci (Rz 8,2)¹⁹. Tak rozumiana odpowiedzialność otworzyła drogę do podjęcia refleksji nad dialogiem z niewierzącymi. Inspiracją do podjęcia zagadnienia dialogu okazał się dla Häringa – podobnie jak dla wielu teologów – Sobór Watykański II.

Nie sposób pominąć tu inny, istotny dla teologicznomoralnej refleksji o dialogu z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga, wątek. Chodzi o samo rozumienie teologii moralnej. W pierwszym tomie „Nauki Chrystusa”, nota bene prezentującym założenia ogólne nauki moralnej, autor pisze wyraźnie o potrzebie responsorycznego ujmowania moralności chrześcijańskiej²⁰.

Myśl moralna B. Häringa rozwijała się w ramach odnowy, jaka stała się udziałem teologii katolickiej w ogóle. Chyba niemożliwy byłby przełom w rozumieniu moralności, gdyby nie nastąpił rozwój egzegezy biblijnej, chrystocentryczne zorientowanie teologii dogmatycznej, pogłębienie refleksji eklezjologicznej, ekumenicznej... Rozwijające się nie bez trudności dyscypliny teologiczne w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku pozwoliły w latach pięćdziesiątych takim teologom, jak B. Häring na zmianę koncepcji teologii moralnej.

Nie do przecenienia dla pogłębienia myśli moralnej okazał się dorobek Soboru Watykańskiego II. W trakcie dyskusji nad Schematem XIII²¹ stało się czymś oczywistym, że zagadnienia etyczne mogą być opracowywane w duchu chrześcijańskiego personalizmu. Ojcowie soborowi podjęli problemy obecności Kościoła w świecie, opisując tę obecność m.in. za pomocą takich określeń, jak spotkanie, dialog, odpowiedzialność za świat, godność osoby ludzkiej, zaangażowanie w życie doczesne... Nie zabrakło też odniesień do obecności w świecie ludzi, którzy nie wierzą w istnienie Boga. Spotkanie chrześcijan z niewierzącymi – podobnie jak z wyznawcami innych religii oraz chrześcijanami należącymi do niekatolickich Kościołów i wspólnot – zakłada potrzebę dialogu i postawy humanistycznej

¹⁹ Tamże, s. 170-171.

²⁰ Por. Część pierwszą *Nauki Chrystusa*, poświęconą wezwaniu *Chrystusa*, s. 83-320, i drugą, w której B. Häring omawia *odповідь człowieka*, s. 320-476.

²¹ Schemat XIII został z czasem przekształcony w soborową Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

u stron uczestniczących w spotkaniach. Ów soborowy klimat uwi-
docznił się w nowym, zmienionym w duchu Vaticanum II podręczni-
ku B. Häringa, zatytułowanym „Frei in Christus”. To opracowa-
nie wydane w niecałe dwadzieścia lat po Soborze odzwierciedla
wcześniej lansowane przez autora przekonania, a mianowicie 1. że
w przesłaniu moralnym na pierwszy plan wybija się wiara w Boga,
który pragnie zbawienia wszystkich ludzi; 2. że dzieło odkupienia,
dokonane przez Chrystusa, obejmuje całą ludzkość, oraz 3. że tam,
gdzie wzmógł się grzech, obfituje łaska. Przy takich założeniach
uprawomocniona staje się refleksja nad możliwością zbawienia lu-
dzi niewierzących. W takiej refleksji nie powinno zabraknąć wymia-
ru etycznego. B. Häring był tego w pełni świadomy.

2. PRZESŁANIE SOBORU WATYKAŃSKIEGO II O DIALOGU CHRZEŚCIJAN Z NIEWIERZĄCYMI

Zanim będzie można uświadomić sobie, jak autor „Frei in Chri-
stus” przyswoił soborową naukę o dialogu z niewierzącymi czytelnik-
kom swojej książki, trzeba najpierw zwrócić uwagę na istotne ele-
menty przesłania Vaticanum II o stosunku chrześcijan do ludzi ne-
gujących istnienie Boga.

Ojcowie soborowi nie opracowali żadnego osobnego dokumen-
tu, poświęconego dialogowi. Nauczanie o istocie dialogu, jego po-
trzebie i warunkach urzeczywistniania go znajdują się w kilku do-
kumentach Vaticanum II²². Za najważniejszą soborową wypowiedź
na temat ateizmu i dialogu z niewierzącymi uważa się *passus* „Gau-
dium et spes”, nr 19-21²³. W studiach nad Vaticanum II podkreśla
się znaczenie „Lumen gentium”, nr 16, dla formułowania wnio-
sków o stosunku Kościoła do niewierzących. Znaczące dla teologii
dialogu myśli są zawarte również w dekrecie o misjach, nr 12, w de-
krecie o formacji kapłańskiej, nr 4 i 12 i w dekrecie o pasterskich
zadaniach biskupów, nr 11 i 13. W poszukiwaniu przesłanek sobo-
rowych do określenia dialogu nie sposób pominąć deklaracji o wol-
ności religijnej, zwłaszcza jej nr 2 i 3.

²² Por. K. Rahner, *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, „Concilium” 1-10 (1966-67), Poznań-Warszawa 1969, s. 85-96; S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w dokumentach Vaticanum II*, „Homo Dei” 39 (1970) 1, s. 47-52.

²³ Komentatorzy Konstytucji zwracają uwagę, by w refleksji o dialogu uwzględnić też treść nr 22, 28, 43, 49, 90 i 92.

Wyliczone dokumenty soborowe nie są jedynymi wypowiedziami Kościoła z czasów Vaticanum II na temat stosunku katolików do ludzi przeczących istnieniu Boga. O dialogu z niewierzącymi jest mowa w encyklice bł. Jana XXIII „Pacem in terris” (1963). Ten papież podkreślił, że ideologie państw propagujących ateizm pozostają niezienne, ale w sferze socjalnej i gospodarczej tychże państw istnieją pewne możliwości dokonywania zmian. To z kolei pozwala na inicjowanie dialogu chrześcijan z niewierzącymi choćby na tematy społeczne. Inną ważną dla idei dialogu wypowiedzią kościelną tego okresu jest encyklika Pawła VI „Ecclesiam suam” (1964). Całą trzecią część tego dokumentu papież Montini poświęcił problematyce dialogu. Ta encyklika pojawiła się w trakcie żywych dyskusji o obecności Kościoła w świecie, dyskusji wywołanych przez Sobór. Paweł VI uważa, że Kościół powinien posługiwać się dialogiem w pełnieniu swojej misji w świecie. Dialog bowiem umożliwi rzeczywistą komunikację pomiędzy ludźmi. *Zanim doprowadzimy świat do wiary, owszem, aby go doprowadzić do wiary, potrzeba, byśmy się do świata zbliżyli, byśmy z nim nawiązali rozmowę*²⁴.

Źródłem dialogu doszukuje się Paweł VI w samym Bogu oraz w religii²⁵. Chrystus stał się człowiekiem, czyli bratem wszystkich ludzi. W Nim dokonuje się żywy dialog Bosko-ludzki²⁶. To daje podstawę i nadzieję, że dzięki dialogowi Kościół dotrze do ludzi dobrej woli²⁷. Dialog wydaje się możliwy także z tego powodu, że w Kościele żywa jest myśl o potrzebie rozróżniania pomiędzy błędną nauką a ludźmi, którzy ją afirmują, oraz pomiędzy grzechem a grzesznikiem²⁸. Kościół odrzuca błąd, potępia grzech, ale do błędzącego człowieka i do grzesznika odnosi się z miłością. Tym bardziej, że nie bez winy są dzieci Kościoła w wywoływaniu postaw ateistycznych we współczesnym świecie²⁹. Zdarza się, że dialog bywa źle rozumiany i niewłaściwie urzeczywistniany. Ale nie oznacza to, że nadużycia w dziedzinie dialogu czynią go niemożliwym lub nieużytecznym³⁰.

²⁴ Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 68.

²⁵ Por. tamże, nr 70-71.

²⁶ Por. tamże, nr 70.

²⁷ Por. tamże, nr 74-75 i 90.

²⁸ Por. tamże, nr 105.

²⁹ Por. tamże, nr 104.

³⁰ Por. tamże, nr 102-104.

Zarówno wypowiedzi Jana XXIII, jak i Pawła VI trzeba odczytywać w kontekście Soboru Watykańskiego II. Co więcej, treść dokumentów Vaticanum II winna być wyjaśniana przy pomocy nauki zawartej we wspomnianych enuncjacjach papieskich.

W tym miejscu wypada wspomnieć o jeszcze jednym dokumencie. Chodzi mianowicie o Instrukcję o dialogu, opracowaną przez Sekretariat ds. Niewierzących, instytucję powołaną w ostatnim roku trwania Soboru (1965). Sekretariat miał pomóc w urzeczywistnianiu dialogu z ludźmi odrzucającymi dar wiary. *W tym duchu Sekretariat dla Niewierzących przedstawiony został jako służba. Nie ma być nową instytucją obok tej, którą Kościół na siebie przyjął dla niesienia Ewangelii światu. Jest narzędziem pracy dla Kościoła, by mógł stać się on zdolny do odczytywania znaków czasu – nawet tych, które mogą być podchwyczone w samym sercu niewiary współczesnego człowieka*³¹.

W Instrukcji znajduje się określenie dialogu: *Ogólnie biorąc, za dialog uważa się wszelką formę spotkania i porozumiewania się między osobami, grupami bądź wspólnotami w celu lepszego zrozumienia prawdy lub poprawienia stosunków międzyludzkich w atmosferze szczerości, poszanowania osób i wzajemnego zaufania*³². Autorzy Instrukcji rozróżniają trzy rodzaje dialogu: 1. dialog, jaki urzeczywistnia na płaszczyźnie zwyczajnych spotkań; 2. dialog poszukujący prawdy (dialog doktrynalny); dialog wspólnego działania. Pierwszy rodzaj dialogu ma na celu zbliżenie ludzi przez pokonanie wzajemnej nieufności i wzbudzenie gotowości do życzliwych spotkań stron dialogu. W dialogu doktrynalnym chodzi o *spotkanie organizowane w zakresie dotyczącym prawdy, którego celem jest dyskusowanie spraw bardzo ważnych dla osób rozmawiających i podejmowanie wspólnego wysiłku dla lepszego uchwycenia prawdy jak również dla pełniejszego poznania rzeczy*³³.

W Instrukcji Sekretariatu znajduje się zapis dyskusji, jaka toczyła się wśród znawców problematyki dialogu, a mianowicie, czy

³¹ J.-F. Six, *Od „Syllabus” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 105; por. J. Majka, *Z działalności Sekretariatu dla Niewierzących*, „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973) 5-6, s. 453-455; V. Miano, *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*, „Concilium” 1-10 (1966-67), Poznań-Warszawa 1969, s. 136-140; H. Vorgrimler, *Zur Organisation des „Atheismus-Sekretariats”*, „Internationale Dialog Zeitschrift” 4 (1971) 1, s. 22-27.

³² Sekretariat ds. Niewierzących, *Instrukcja o dialogu*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 2. red. E. Szafrowski, Warszawa 1970, nr 3237.

³³ Tamże, nr 3241.

w ogóle możliwy jest dialog pomiędzy stronami, które dzieli samo rozumienie prawdy. Czy ma sens prowadzenie dialogu z pozycji niekończącego się poszukiwania prawdy, skoro każda ze stron jest przeświadczona o posiadaniu «swojej» prawdy? Wchodzenie w dialog doktrynalny zakłada – tak się wydaje – że się powątpiewa w prawdę, którą uważa się za swoją³⁴. Co więcej, *skoro jakiegokolwiek stwierdzenie musi pozostać w relacji do zgody na cały system, czy przeto może być rzeczywiście miejsce dla dialogu, jeśli dyskusja wychodziła z dwóch różnych pozycji?*³⁵. Autorzy Instrukcji idą dalej, rozważają, czy możliwy jest dialog chrześcijan z ludźmi, którzy przyjmują założenie o całkowitej zależności prawdy od człowieka, od jego wolności, odrzucając możliwość istnienia prawdy, której źródło byłoby poza człowiekiem³⁶. Jest oczywiste, że dla wierzących w Chrystusa taka koncepcja prawdy pozostaje niemożliwa do przyjęcia. Z dialogiem stron wiąże się także problem: czy wolno narażać człowieka na utratę wiary, gdy uczestnicy dialogu nie są do niego dostatecznie przygotowani? Dotyczy to przede wszystkim dialogu prowadzonego publicznie.

Autorzy Instrukcji nie zatrzymują się na samej prezentacji trudności związanych z dialogiem. Podejmują się przekonać wątpiących w możliwość dialogu chrześcijan z niewierzącymi, że ten dialog ma jednak sens.

Według Instrukcji już samo określenie dialogu – chodzi przede wszystkim o dialog związany z poszukiwaniem prawdy – przemawia na rzecz jego inicjowania. *Dialog doktrynalny jest rozmową charakteryzującą się odważną szczerością, prowadzoną w klimacie wolności i poszanowania, na temat problemów doktrynalnych, które w pewien sposób dotyczą samych partnerów dialogu. Zachodzi ona między jednostkami, które choć wyznają odmienne poglądy, to jednak dążą do lepszego wzajemnego zrozumienia, starając się naświetlić – i na ile to jest możliwe – rozszerzyć zakres punktów zbieżnych*³⁷. W tak rozumianym dialogu obok takich jego cech, jak szczerość, wolność, poważne podejście do omawianych problemów, życzliwość i chęć wzajem-

³⁴ Por. tamże, nr 3248.

³⁵ Tamże, nr 3248.

³⁶ Tamże, nr 3250.

³⁷ Tamże, nr 3235; por. G. Girardi, *Introduction*, w: *L' Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, t. 1, cz. 1, Paris 1967, s. 60; J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 19-22.

nego porozumienia, ważną rolę odgrywa sprawa *zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę*³⁸. Ponadto *dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych*³⁹. Partnerzy dialogu przystępują do rozmów z przekonaniem, że każdy z nich zna prawdę. Sens dialogu polega na zrozumieniu partnera, jego punktu widzenia problemu. Okazuje się, że już samo wyjaśnienie stanowisk zbliża partnerów do prawdy⁴⁰.

Dialog doktrynalny pozwala jego uczestnikom lepiej poznawać, które prawdy głoszone przez Kościół mają swoje źródło w Objawieniu Bożym, a które nie. Tych drugich jest wcale niemało⁴¹.

W Instrukcji podkreśla się, że *dialog możliwy jest nawet wówczas, gdy wśród rozmówców istnieją choćby tylko częściowe zbieżności*⁴². W Konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym przypomina się, że działalności człowieka w zakresie porządku doczesnego przysługuje autonomia. A to z kolei sugeruje, że różnice w sferze przekonań religijnych nie wykluczają pewnych zbieżności w rozumieniu porządku doczesnego⁴³. I – tak się zdaje – te zbieżności umożliwiają dialog⁴⁴. Autorzy Instrukcji o dialogu uważają, że dialog wierzących z niewierzącymi może obejmować problemy filozoficzne, etyczne, z zakresu historii, polityki, ekonomii, kwestie społeczne i kulturowe⁴⁵. Podejmowanie takiego dialogu uważa się za powinność moralną: *Wierność wszelkim wartościom duchowym i ziemskim nakłada na chrześcijanina obowiązek uznawania ich wszędzie tam, gdzie one się znajdują*⁴⁶. M. Lelong, znawca problematyki dialogu, zauważa, że *w obecnych warunkach ludzkości wierzący i niewierzący są – czy chcą, czy nie chcą – skazani na wspólne bytowanie*⁴⁷. Wszyscy ludzie są wezwani do budowania świata bardziej ludzkiego. Dialog pozwala efektywnie wykonać to zadanie.

³⁸ Sekretariat ds. Niewierzących, *Instrukcja o dialogu*, nr 3254.

³⁹ Tamże, nr 3256.

⁴⁰ Por. tamże, nr 3257.

⁴¹ Por. tamże, nr 3258.

⁴² Tamże, nr 3260.

⁴³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 31.

⁴⁴ Por. Sekretariat ds. Niewierzących, *Instrukcja o dialogu*, nr 3264.

⁴⁵ Tamże, nr 3264.

⁴⁶ Tamże, nr 3264.

⁴⁷ M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 131.

Nie bez znaczenia dla budowania świata bardziej ludzkiego jest inna forma dialogu, mianowicie ta, która urzeczywistnia się na płaszczyźnie wspólnego działania⁴⁸. Jest ona możliwa, gdy różnice doktrynalne pomiędzy partnerami wydają się być niepokonalne, ale istnieje wola współpracy tam, gdzie to możliwe.

Podsumowując nauczanie Kościoła na temat dialogu z niewierzącymi, formułowane w duchu soborowego *aggiornamento*, można postawić tezę: *dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów między-ludzkich jest wstępem do nawiązania stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny stanowi wielkie pragnienie Kościoła, a w przypadku niemożliwości wszczęcia go, pozostaje dialog na płaszczyźnie działania*⁴⁹. Skoro *przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotkania się i komunikowania*⁵⁰, to spotkanie wydaje się stanowić etap wstępny a porozumienie etap docelowy dialogu.

3. HÄRINGA ROZUMIENIE DIALOGU JAKO WYZWANIA DLA CHRZEŚCIJAN PO VATICANUM II

Sobór okazał się niewątpliwie wydarzeniem znaczącym dla B. Häringa jako teologa moralisty. Wprawdzie nie uległa jakimś zasadniczym zmianom sama koncepcja teologii moralnej, zarysowana już przed Soborem Watykańskim II, i obecna w „Das Gesetz Christi”, tym niemniej pojawiły się pewne zagadnienia w polu posoborowych zainteresowań Häringa, których wcześniej nie było. Do takich zagadnień należy dialog z niewierzącymi.

W pierwszej części artykułu wskazano, że w piśmarstwie młodego Häringa można się doszukiwać otwarcia na problemy współczesnego świata, w tym i na potrzebę – lub przynajmniej możliwość – dialogu z ludźmi odrzucającymi prawdę o istnieniu Boga. Posoborowy podręcznik „Frei in Christus” pozwala twierdzić, że nieśmiała początkowo myśl o potrzebie spotkania i współpracy wierzących z niewierzącymi dojrzała u Häringa w czasie trwania Vaticanum II i po nim. Po Soborze Häring naucza o dialogu z ludźmi przeżyjącymi istnieniu Boga jako o czymś oczywistym, bezdyskusyjnym.

⁴⁸ Sekretariat ds. Niewierzących, *Instrukcja o dialogu*, nr 3270.

⁴⁹ R. Kuligowski, *Teologicznomoralne podstawy dialogu z niewierzącymi we współczesnych orzeczeniach Kościoła*, mps, Lublin 1995, s. 55.

⁵⁰ Sekretariat ds. Niewierzących, *Instrukcja o dialogu*, nr 3237.

W „*Gaudium et spes*” znajduje się zapis o ateizmie występującym w formie zorganizowanej⁵¹. Häring uważa – zapewne słusznie – że ojcowie soborowi, pisząc ten tekst, myśleli o marksizmie realizowanym w ramach systemu komunistycznego⁵². Marksizm pełnił w krajach tzw. realnego socjalizmu rolę quasi-religii⁵³. Tak opisuje marksistowski ateizm autor „*Frei in Christus*”. Jest jednak Häring przekonany, że związek marksizmu z niewiarą będzie w przyszłości poddany krytycznemu osądowi, co umożliwi budowanie jakiegoś porozumienia pomiędzy chrześcijaństwem a marksizmem⁵⁴. Zresztą, marksiści są podzieleni, są wśród nich odstępcy od pierwotnej ortodoksji. Przykładem jest – według B. Häringa – Ernst Bloch⁵⁵. Nie przewidział on takiego rozwoju wypadków dziejowych, jaki nastąpił w Europie i częściowo poza nią po roku 1989.

Häring podejmuje w swoich wypowiedziach zagadnienie nieporozumień, jakie dzielą katolików i niewierzących. Nieporozumienia te mają swoje źródło m.in. w koncepcji współczesnej nauki. Sam ateizm wyrasta z błędnej metodologii, którymi posługują się niektórzy uczeni. Próbuje oni zagadnienie Boga analizować za pomocą metod stosowanych w naukach przyrodniczych⁵⁶. Oprócz tego, że metody te są nieodpowiednie do stosowania ich w filozofii i teologii, trzeba też zauważyć, że cechuje je racjonalizm wykluczający jakiegokolwiek miejsce dla tajemnicy Boga⁵⁷. Gdy Häring pisał swój drugi, już posoborowy podręcznik teologii moralnej, w Europie i Ameryce Północnej dawał o sobie znać postmodernizm, kierunek wymierzony w poświeceniowy hiperracjonalizm. Jak się wkrótce miało okazać, niemała część marksistów przeobraziła się w postmodernistów.

Sam w sobie marksizm, podobnie zresztą jak i postmodernizm, w błędnym świetle stawia zagadnienie autonomii człowieka⁵⁸. To

⁵¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 20.

⁵² Por. B. Häring, *Frei in Christus*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 323-326.

⁵³ Por. tamże, s. 325.

⁵⁴ Por. tamże, s. 327-328.

⁵⁵ Por. tamże, s. 328.

⁵⁶ Por. tamże, s. 329.

⁵⁷ Por. tamże, s. 329.

⁵⁸ Por. tamże, s. 331.

utrudnia porozumienie wierzących z marksistami. Może jednak, a nawet powinno to zagadnienie stać się przedmiotem dialogu.

Falszywie rozumiana autonomia rzutuje na rozumienie autorytetu władzy w Kościele i autorytetu sumienia⁵⁹, co z kolei utrudnia dialog chrześcijan z niewierzącymi. Gdy strony posługują się tymi samymi określeniami i jednocześnie różnie je rozumieją, to porozumienie bywa bardzo utrudnione.

Podobnie pewną trudność w dialogu sprawia rozumienie wolności i jej rola w życiu człowieka. Jest to zresztą konsekwencja błędnego rozumienia autonomii. Wolność nie jest wartością niezależną od prawdy. Tymczasem ludzie nauki, inspirowani niektórymi kierunkami filozoficznymi (np. egzystencjalizmem), rozumieją wolność jako całkowicie niezależną od prawdy⁶⁰.

Zagadnieniem, które porusza Häring w kontekście dialogu chrześcijan z niewierzącymi, jest relacja wiary do nauki. Autor „Frei in Christus” pisał o tym⁶¹, zanim ukazała się encyklika Jana Pawła II „Fides et ratio”, omawiająca zależności wiary i rozumu, ale ujmował to zagadnienie tak, jakby znał treść tego dokumentu papieskiego. Nie sposób jednak nie zauważyć, iż problematyka relacji rozumu do wiary przewija się przez liczne wypowiedzi kościelne, nie wykluczając dokumentów Vaticanum II.

Dialog wierzących z ateistami nie powinien omijać trudności. Być może w nich (w trudnościach) tkwi sens dialogu. Gdy rozmówcy próbują się porozumieć, chcąc nie chcąc muszą wznieść się ponad omawiane problemy i próbować zrozumieć, dlaczego akurat tak partner ujmuje konkretne zagadnienie. Dialog zakłada gotowość do możliwie pełnego zrozumienia drugiej strony. I taka postawa wzbogaca strony uczestniczące w dialogu.

B. Häring zdaje się być w pełni świadomy ubogającego partnerów dialogu, ponieważ proponuje dialogiczne rozumienie moralności zarówno w swoim pierwszym, jak i drugim podręczniku teologii moralnej. A takie rozumienie moralności jest konsekwencją rozumienia wiary. Idąc za soborowym rozumieniem wiary, zawartym w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei Verbum” – chodzi przede wszystkim o nr 2-6 – Häring przedstawia dialogicz-

⁵⁹ Por. tamże, s. 331.

⁶⁰ Por. tamże, s. 333.

⁶¹ Por. tamże, s. 332-333.

ną koncepcję wiary⁶². Bóg jest tym, który zaprasza człowieka do dialogu wiary. Człowiek odpowiada na słowo Boga całym swoim życiem. Inaczej mówiąc, człowiek trwa w nieustannym dialogu z Bogiem. Dialog ów urzeczywistnia się najpierw w sumieniu człowieka. I to każdego człowieka, wierzącego i tego, który nie uznaje istnienia Boga. Każdy bowiem doświadcza w sobie, w swoim sumieniu, wezwania do czynienia dobra⁶³. Każdy daje też odpowiedź na to wezwanie. Chrześcijanin wierzy, że samo wezwanie pochodzi ostatecznie od Boga, i odpowiedź człowieka jest dawana Bogu. Niewierzący nie uznaje Boga jako źródła tego wezwania, ale treść wzywającego go słowa pozostaje podobna. To pozwala H ä r i n g o w i myśleć o możliwości zbawienia ateistów⁶⁴, w czym jest wierny duchowi Soboru Watykańskiego II.

Refleksja nad dialogiem z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga, nad istotą i możliwościami tego dialogu oraz poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o możliwość zbawienia niewierzących pozwala H ä r i n g o w i dostrzec w wypowiedziach soborowych – chodzi głównie o „Gaudium et spes” – narodzin nowego humanizmu. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym znajduje się następujące zdanie: *jesteśmy świadkami narodzin nowego humanizmu, w którym określa człowieka przede wszystkim odpowiedzialność wobec jego współbraci i wobec historii*⁶⁵. H ä r i n g podejmuje myśl ojców soborowych i rozwija ją w podręczniku „Frei in Christus”. I tak zagadnienie dialogu z niewierzącymi, podjęte z inspiracji soborowej, prowadzi naszego teologa do poszukiwań związanych z nowym humanizmem⁶⁶.

O potrzebie nowego humanizmu będzie z czasem stosunkowo często mówił papież Jan Paweł II⁶⁷.

Ludzie żyjący dzisiaj w kręgu cywilizacji euroatlantyckiej rozumieją humanizm jako system filozoficzny – także etyczny – w którym wyjątkowe znaczenie przypisuje się człowiekowi i jego miejsca

⁶² Por. tamże, s. 197-224.

⁶³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16.

⁶⁴ Por. B. H ä r i n g, *Frei in Christus*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 350.

⁶⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 55.

⁶⁶ Por. B. H ä r i n g, *Frei in Christus*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 333-337.

⁶⁷ Por. R. Kuligowski, *Humanizm z myśli Jana Pawła II*, Kielce 2004.

w świecie. Jednocześnie pomija się milczeniem zagadnienie Boga. A zatem humanizm rozumiany jest głównie w wymiarze antropologicznym i laickim (by nie powiedzieć: ateistycznym). Tak rozumiany humanizm ma swoje źródło w myśli filozofów siedemnasto- i osiemnastowiecznych (Wolter, Diderot, Lock, Hume...). *Humanisci okresu oświecenia chcieli zmienić tradycyjne, jak mówili, przekonania dotyczące rozumienia osoby ludzkiej*⁶⁸. Nic dziwnego, że dla humanistów okresu oświecenia nieakceptowalna była antropologia chrześcijańska. Człowiek oświecenia zajmował się budowaniem nie królestwa Bożego, ale królestwa doczesnego, należącego do ludzi i tylko od nich zależnego⁶⁹. Oświeceniowy humanizm daje znać o sobie także dzisiaj. Przejawia się to w przesadnym akcentowaniu roli ludzkiego rozumu i niedocenianiu innych władz duchowych człowieka. Jeden ze współczesnych teologów, nota bene dobrze znany B. Häringowi, H. de Lubac, uważa, że każdy humanizm, jeśli go tylko właściwie rozumieć, jest skażony ateizmem. *Religia Boga, który stał się człowiekiem spotkała się z religią (jest to bowiem religia) człowieka, który stał się Bogiem*⁷⁰. Dla Häringa, podobnie zresztą jak i dla wielu współczesnych teologów, poglądy de Lubaca wydają się zbyt jednostronne i przez to niemożliwe do zaakceptowania. Owszem, podkreśla się zagrożenia, jakie kryje w sobie (po) oświeceniowy humanizm, ale właściwą alternatywą nie wydaje się odrzucenie humanizmu. Wielu, w tym i Jan Paweł II, przekonuje o potrzebie *nowego humanizmu*, który połączy ludzi różnych religii, kultur, tradycji, światopoglądów... Promocja *nowego humanizmu*, uwzględniającego myśl chrześcijańską ma sens. Wiara chrześcijańska odsłania bowiem całą głębię myśli humanistycznej. Humanizm zdaje się dawać człowiekowi szansę *stawania się bardziej człowiekiem*. We współczesnym nauczaniu Kościoła – w tym i nauczaniu teologów – humanizm rozumie się jako istotną podstawę dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, w tym i z niewierzącymi. Przekonując do dialogu opartego na humanizmie, B. Häring odwołuje się często do myśli Teilharda de Chardin oraz E. Blocha. Ci filozofowie,

⁶⁸ Por. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 75.

⁶⁹ Por. R. Kuligowski, *dz. cyt.*, s. 10.

⁷⁰ H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, s. 13.

reprezentujący różne, przeciwstawne poglądy na temat istnienia Boga, zdają się spotykać w głoszeniu możliwości i potrzeby dialogu ludzi wierzących i niewierzących.

Jest czymś oczywistym, że otwarcie się B. Häringa na świat ludzi przeczących istnieniu Boga każe temu teologowi poszerzyć myśl moralną. Przekonuje o tym naukowe piśmarstwo autora „Frei in Christus”. W polu zainteresowań Häringa po Soborze Watykańskim II znalazły się problemy, których nie było wcześniej, np. w podręczniku „Das Gesetz Christi”. Do takich nowych problemów należy niewątpliwie zagadnienie dialogu z niewierzącymi.

Cała teologia moralna, prezentowana przez Häringa, przeniknięta jest myśleniem dialogicznym.

* * *

B. Häring jest uważany za teologa, który poprzez swoją naukową refleksję w zakresie moralności chrześcijańskiej nie tylko towarzyszy Kościołowi, poszukując coraz to dojrzałego rozumienia człowieka zdążającego ku doskonałości, ale nierzadko uprzedzającego braci teologów w formułowaniu myśli etycznej. To prowokuje, czasem nawet budzi sprzeciw. Dzisiaj, ponad czterdzieści lat po zakończeniu Vaticanum II, poszukiwanie myśli soborowych u B. Häringa przekonuje o odwadze i dojrzałości naukowo-badawczej tego moralisty.

Sposób opracowania zagadnień związanych z dialogiem chrześcijan z niewierzącymi przekonuje, że myśl Häringa stanowi rozwinięcie nauczania soborowego i właściwe włączenie do kanonu zagadnień moralnych, prezentowanych w podręcznikach teologii, problematyki dialogu.

Der Dialog mit den Nichtglaubenden in der Lehre von Bernhard Häring

In der Lehre des II. vatikanischen Konzils finden wir die Aussagen von dem Dialog der Christen mit den Nichtglaubenden. Dieser Dialog wurde eine Herausforderung für die Moraltheologie. Das Thema des Dialogs mit denen, die an Gott nicht glauben, ist in der Theologie – auch in der Moraltheologie – seit Jahrzehnten anwesend.

Einer der bedeutendsten Moraltheologen, Bernhard Häring, hat schon in den fünfzigsten Jahren des XX. Jahrhundert über den Dialog mit den Atheisten gelehrt. Aber neue Impulse bekam seine Lehre von diesem Dialog in der Zeit des Vaticanum II. Der Dialog hilft die Struktur des Glaubens zu verstehen. Er hilft auch die Aufgabe der Christen in der Welt zu erfüllen. Durch und in dem Dialog mit allen Leuten des guten Willens kann man die Welt ändern, erneuern.

Der Dialog ist heute nicht nur ein Vorschlag für die Christen, sondern auch – auch vor allem – eine Pflicht für das christliche Gewissen.

Jede Mitarbeit mit den Atheisten macht möglich zu erfahren, dass alle Leute eine „Familia humana“ bilden.

Die Lehre von B. Häring wird ein wichtiger Beitrag der Erneuerung von der Moraltheologie im Geiste des letzten Konzils.

Ks. Roman Kuligowski