

Janusz Zabłocki

Wokół dialogu chrześcijan i marksistów

Studia Theologica Varsaviensia 5/2, 115-127

1967

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.

Janusz Z A B Ł O C K I

WOKÓŁ DIALOGU CHRZEŚCIJAN I MARKSISTÓW

Zagadnienie dialogu, o którym mam mówić, jest zagadnieniem niezwykle szerokim i złożonym, a do tego w myśli Kościoła jeszcze stosunkowo nowym. Znajdując oparcie w szeregu dokumentów kościelnego Magisterium — w szczególności w encyklice Pawła VI *Ecclesiam Suam* i w dokumentach Soboru Watykańskiego II — oczekuje ono wysiłku badawczego i porządkującego ze strony teologów, domaga się pilnie wypracowania „teologii dialogu“.

Wypowiedź moja, nie będącą niczym innym jak zespołem refleksji na ten temat chrześcijanina świeckiego, uczestniczącego na codzień w sytuacjach domagających się dialogu, pragnę skupić na dwu zagadnieniach. W c z ę ś c i p i e r w s z e j przypomnę niektóre istotne i charakterystyczne elementy tej ewolucji, jaka się dokonała w nauczaniu Kościoła na temat ateizmu. W c z ę ś c i d r u g i e j zajmę się pytaniem w czym się wyrazić powinna chrześcijańska reakcja na tę szczególną formę ateizmu, jaką stanowi marksizm i jakie korzyści z dialogu z nim wynieść może strona chrześcijańska.

I

Znany francuski filozof marksistowski, Roger G a r a u d y, nadał jednej ze swoich ostatnich książek na temat stosunków między katolikami i komunistami tytuł: *De l'anathème au dialogue*. Ten zwięzły tytuł jest znamieny dla ewolucji, jaka zaznaczyła się w tej sprawie w nauczaniu Kościoła i w świadomości katolików na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat; ewolucji, która — miejmy nadzieję — znajdzie właściwy oddźwięk i przyczyni się

do pobudzenia analogicznego rozwoju myśli również po stronie marksistowskiej.

Dla zrozumienia zmian, jakie zaszły w nauczaniu Kościoła, prowadząc je „od anatemy do dialogu“ szczególne znaczenie ma pojęcie „znaków czasu“. Wiemy, że pojęcie to po raz pierwszy, w nawiązaniu do Ewangelii, wprowadził Jan XXIII i legło ono u podstaw całej konstrukcji późniejszej soborowej konstytucji pastoralnej *Gaudium et Spes*. Czytamy w tej konstytucji, iż „Lud Boży, pobudzany wiarą w to, że go prowadzi Duch Pański, napełniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych“¹. W historii ludzkiej, jaka toczy się wokół niego, ma więc Kościół obowiązek odczytywać to, co ma ukryty związek z historią zbawienia, ma obowiązek odczytywać „znaki czasu“, które — zawarte w pytaniach, potrzebach i cierpieniach człowieka współczesnego — stanowią przejawiające się w ludzkiej historii wezwanie Boże, skierowane do Kościoła, apel do chrześcijańskiej refleksji i chrześcijańskiej odpowiedzialności.

Obowiązek ten odnosi się również i do zjawiska ateizmu, które osiągnęło w naszej epoce takie rozmiary i znaczenie, że konstytucja pastoralna mówi o nim, iż „zaliczyć je należy do najważniejszych spraw obecnej doby i poddać je staranniejszym badaniom“². Jakkolwiek sama konstytucja tego *expressis verbis* nie mówi, można zapewne — jak stwierdzali to w dyskusji Soborowej niektórzy Ojcowie — zjawisko to uważać za jeden z najważniejszych współczesnych „znaków czasu“.

Może zakrawać na paradoks, że widzieć chcemy „znak czasu“, kryjący obecność lub zamysł Boży w ateizmie, który z definicji samej oznacza zaprzeczenie Boga; może też uchodzić za paradoks doszukiwanie się w ateizmie odniesienia do historii zbawienia, które byłoby inne niż tylko odniesienie negatywne. A jednak sprzeczności te są tylko pozorne.

Można powiedzieć o ateizmie, jak czyni to konstytucja, iż

¹ „*Gaudium et Spes*“, § 11.

² j.w. § 19.

„wzięty w całości nie jest czymś pierwotnym, lecz raczej powstaje z różnych przyczyn, do których zalicza się też krytyczna reakcja przeciw religiom“. Jednakże — wynika to tak z encykliki Pawła VI, jak i nauki Soboru — ta „krytyczna reakcja przeciw religiom“, która leży u podstaw ateizmu nie musi być bynajmniej równoznaczna z rzeczywistym zaprzeczeniem Boga. Rozważany bowiem w sposób konkretny, jako określone zjawisko historyczne, a nie jako abstrakcyjny, idealny model logiczny, ateizm jest nie tyle zaprzeczeniem samego Boga ile zaprzeczeniem tych przedstawień Boga, jakie w danej epoce są w społecznym obiegu, wyrastając z ówczesnego nauczania i życia chrześcijańskiego.

Sięgnijmy do przykładu. Pamiętamy te gwałtowne słowa, które skierował był Marks przeciw zasadom społecznym chrześcijaństwa. „Zasady społeczne chrześcijaństwa — pisał — przenoszą do nieba nagrodę za wszelkie doznane na ziemi zło i tym samym usprawiedliwiają dalsze trwanie zła na ziemi. Zasady społeczne chrześcijaństwa głoszą, że wszystkie podłości dokonane przez wyzyskiwaczy wobec wyzyskiwanych są albo sprawiedliwą karą za pierworodny i inne grzechy, albo próbą, którą Pan Niebios w swej wszechmądrości zsyła na odkupionych przezeń ludzi. Zasady społeczne chrześcijaństwa głoszą tchórzostwo, pogardę dla samego siebie, pokorę, służalczość“³. W kogo w istocie swojej godzi przede wszystkim ta gwałtowna krytyka? W chrześcijańskiego Boga z Jego Objawioną nauką czy też w ową zafalszowaną, karykaturalną postać jaką Jemu i Jego Nauce nadawali współcześni Marksowi chrześcijanie XIX-go stulecia, zasklepieni w egoistycznej moralności mieszczańskiej i niezdolni do tego, by nakazowi miłości czynić zadość poprzez czynną solidarność z losem proletariatu?

Przez długi czas mentalność wielu chrześcijan skłonna była kontentować się uproszczonym wyjaśnieniem genezy ateizmu i jego istoty. Ateizm był dla niej czymś jednorodnym; sprowadzał się po prostu do negacji Boga, która z racji tego, iż była u ateistów negacją *i n t e n c j o n a l n ą* przyjmowana była

³ K. Marks i F. Engels: *Dziela*. Cyt. za wyd. ros. t. V. s. 176—7.

tym samym jako negacja r z e c z y w i s t a. Geneza ateizmu tłumaczyła się w planie teologicznym działaniem Szatana, w płaszczyźnie historycznej — czymś w rodzaju rozgałęzionego spisku przeciw Bogu, w którym główna rola przypisywana była zazwyczaj komunistom. Nic przeto dziwnego, że w świetle takiego wyjaśnienia reakcją chrześcijańską na ateizm mogło być tylko potępienie i krucjata. Z taką „mityczną koncepcją ateizmu“ zrywa dziś ostatecznie świadomość chrześcijańska. Razi ona nas w świetle ostatnich aktów Magisterium Kościoła, nie tylko ubóstwem analizy teologicznej i historycznej, ale także jakimś brakiem uczciwości. Wolno by nam bowiem było widzieć w ateistycznej krytyce religii jedynie rzeczywistą negację Boga tylko wtedy, jeśli można było przyjąć, że nasze przedstawienie Boga, w które krytyka ta jest wymierzona, jest adekwatne; inaczej mówiąc — że osiągnęliśmy już jako chrześcijanie doskonały stopień poznania Boga i doskonały stopień wcielenia Go w nasze życie. Jakże obca takiemu „triumfalizmowi“ jest postawa ostatniego Soboru, który każe nam myśleć o jedności naszej jako Ludu Bożego z Chrystusem w perspektywie ciągłego, niestrudzonego procesu zbliżania się ku Niemu i ku pełniejszemu zrozumieniu nauki, jaką nam objawił. A im bardziej pogłębia się nasza świadomość, czym zgodnie z wolą Chrystusa Kościół powinien być, tym bardziej rosnąć musi w nas pokora, widzimy bowiem jaśniej to wszystko, co nas jeszcze od Niego oddziela. Toteż Kościół jest świadom, że jakkolwiek oblicze jego — mówiąc słowami encykliki *Ecclesiam Suam* — „zachowało dzięki Bogu wiernie rysy jakie mu nadał Chrystus, a Duch święty uczynił w ciągu wieków bardziej ożywionymi i wyrazistymi, niemniej nie będzie ono nigdy aż tak doskonale, tak piękne, święte i jaśniejące, by można było o nim powiedzieć, że już w zupełności jest takie same, jakie miał w myśli Założyciel“⁴.

Nowe, pogłębione spojrzenie na Kościół jako na misterium, które wnosi soborowa konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium*, pociąga zatem za sobą w konsekwencjach również nowe, pogłęb-

⁴ *Ecclesiam Suam*, § 9.

bione spojrzenie na ateizm. Ateizm przestaje się jawić jako coś jednorodnego, czego genezę i wzrost w historii można wyjaśnić jedną uproszczoną formułą; zdając sobie sprawę ze złożonego charakteru ateizmu, świadom, że jego przyczyny są „pogmatwane i liczne“⁵ i że „wyrazem ateizmu oznacza się zjawiska różniące się bardzo między sobą“⁶, Kościół — jak oświadcza konstytucja *Gaudium et Spes* — „stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadomy wagi zagadnień, jakie ateizm wzniesła oraz wiedziony miłością ku ludziom uważa, że należy poddać je poważnemu i głębszemu zbadaniu“⁷. Dopiero to zbadanie pozwoli ustalić, ile w poszczególnych typach ateizmu jest rzeczywistej negacji Boga, ile zaś negacji jego fałszywych przedstawień; pozwoli też ustalić rzeczywistą odpowiedzialność, jaką za rozwój ateizmu ponoszą sami chrześcijanie. Albowiem — podkreśla konstytucja — „w genezie ateizmu nie miały udziału mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii“⁸.

Badanie współczesnego zjawiska ateizmu i dialog z ateistami mogą być zatem dla Kościoła ważnym źródłem wiedzy o sobie samym. Ukazując słabości w nauczaniu i życiu chrześcijańskim ukazując odpowiedzialność samych chrześcijan za powstanie i rozwój ateizmu, może dostarczać dodatkowego bodźca do oczyszczenia naszej wiary i silniejszego jej związania z życiem.

II

Szczególne sytuacja życia katolickiego w Polsce sprawia, że pośród rozlicznych i różnorodnych form ateizmu, jakie wymienia zarówno encyklika *Ecclesiam suam* jak i konstytucja pastoralna *Gaudium et Spes*, największe znaczenie przedstawia dla nas mark-

⁵ j.w. § 111.

⁶ *Gaudium et Spes*, § 19

⁷ j.w. § 21.

⁸ j.w. § 19.

sizm, określony przez ten ostatni dokument jako „ateizm usystematyzowany“. Nie dlatego, jakoby był w naszym kraju jedynym czy nawet statystycznie najczęstszym typem postawy ateistycznej: jest jednak formą ateizmu najbardziej świadomą, a stanowiąc ideologię partii sprawującej kierownictwo państwem, uzyskuje szerokie możliwości społecznego oddziaływania i formowania postaw ludzkich. Otwiera to w naszym kraju między katolikami i marksistami zarówno możliwości konfliktów, jak i szanse przyszłego dialogu.

Toteż rozmyślając nad przeniesieniem na grunt naszego życia katolickiego inspiracji, jaka płynie z nauki ostatniego Soboru o ateizmie, skupić się chcemy przede wszystkim na pytaniach, jaka powinna być właściwa reakcja chrześcijańska na marksizm i jaką wartość dla nas jako chrześcijan mieć może dialog z marksistami.

Pytania te stoją dziś przed wszystkimi ludźmi wierzącymi i spotykają się z próbą odpowiedzi ze strony coraz szerszych kręgów duchowieństwa i katolików świeckich. Szczególnym rodzajem odpowiedzi jest troska o nowy typ chrześcijańskiej reakcji na zjawisko ateizmu, jaka zaznacza się dziś już szerokim nurtem w naszej pracy duszpasterskiej i wychowaniu chrześcijańskim. Mam na myśli ten typ reakcji na ateizm, który — w odróżnieniu od negatywnej reakcji potępienia i kruczaty — wyrażać się pragnie (w przeświadczeniu, iż jest to wymogiem chrześcijańskiej miłości) przede wszystkim w sposób pozytywny, poprzez pobudzenie ducha tolerancji i wzajemnego poszanowania przekonań, poprzez gotowość do przebaczenia doznanych uraz i krzywd, poprzez modlitwę do Boga słowami Ukrzyżowanego Chrystusa: *Deus, dimitte eis, quia nesciunt quid faciunt* ((Łuk. 23, 34).

Wyrażająca się w taki sposób postawa wobec ateizmu jest bezwątpienia godna uznania; postawa taka, na pewno nieraz trudna w codziennych stosunkach między wierzącymi i niewierzącymi, stosunkach tak często nie pozbawionych zadrażnień i napięć, jest czynnikiem łagodzącym atmosferę współżycia społecznego, wzbogaca też duchowo chrześcijan, którzy ją praktykują. Ale ta postawa nie wyczerpuje jeszcze reakcji jakiej od

chrześcijanina domaga się ateizm. Można by o niej powiedzieć, że jest ona reagowaniem przez chrześcijan na krytykę ateistyczną jedynie w aspekcie ascetycznym, przyjmowaniem jej jako środka służącego ekspiacji i uszlachetnieniu tego, kto ją znosi, podobnie jak przyjmuje się ofiarowując Bogu trud pracy czy cierpienie choroby. Jest to dostrzeganie w tej krytyce jakichś wartości, ale wartości niejako tylko zewnętrznych, niezależnych w pewnym sensie od samej intelektualnej zawartości tej krytyki, od problemów jakie stawia i jakie domagają się z naszej strony odpowiedzi.

Taka reakcja na ateizm wyłącznie w aspekcie ascetycznym przygotowuje dialog, ale nie jest jeszcze dialogiem. Dialog jest bowiem przyjmowaniem krytyki w jej aspekcie intelektualnym, jest gotowością do zrozumienia treści w tej krytyce zawartych i udzielenia na nie właściwej odpowiedzi; jest również gotowością podmiotu do wewnętrznego przetworzenia się, do zbliżenia się do prawdy, pod wpływem tego spotkania i tej wymiany poglądów.

Czy marksistowska krytyka religii w swoim aspekcie intelektualnym przedstawiać może wartość dla świadomości i życia chrześcijańskiego? Czy spotkanie z nią może wyznawaną przez nas prawdę czynić bogatszą? Sądzę że może i to przez dwojaką funkcję.

Pierwszą z nich nazwałbym funkcją negatywną. Stosowana przez marksizm metoda badawcza, redukująca wszelkie przejawy religijności do ich bazy antropologicznej, szukająca wytłumaczenia ich w badaniu człowieka i życia społecznego, jest nie do przyjęcia, gdy aspiruje do totalnego wyjaśnienia genezy i istoty religii; nie da się wszakże zaprzeczyć, że ukazuje swoją użyteczność i trafność w analizie niektórych szczegółowych przejawów życia religijnego. Jej zastosowanie w pewnym ograniczonym zakresie może zatem służyć rozwojowi socjologii i filozofii religii, jak również pewnych dyscyplin teologicznych czy duszpasterstwa⁹. Co więcej — jej przyswojenie i trwała jej obecność w naszym myśleniu może być w pewnym stopniu czynnikiem

⁹ Por. *Gaudium et Spes* § 62.

rozwoju dojrzałej świadomości religijnej, a to w tej mierze, w jakiej wprowadza do niej ów „krytycyzm metodyczny“, który oczyszcza naszą wiarę i nasze przeżycie religijne z tego wszystkiego, co nie jest autentyczną wiarą i autentycznym przeżyciem religijnym, bo da się sprowadzić do źródeł naturalnych, w szczególności socjologicznych.

„W naszej koncepcji Boga — pisał jeszcze na długo przed Soborem Jean L a c r o i x — istnieje i zawsze będzie istnieć cząstka bałwochwalstwa. Jakże więc ważna jest ta negatywna dialektyka, która atakuje prostackie elementy w naszym pojmowaniu Boga“¹⁰. Oto rola owego „ateizmu metodologicznego“, o którym mówi Lacroix, iż odgrywa olbrzymią rolę wyzwalającą i oczyszczającą, ratując samą możliwość autentycznego poznania Boga: „cokolwiek nauka wytłumaczy, temu właśnie odmawiamy miana Boga“¹¹. „Ateizm metodologiczny“ podejmuje więc jakby w naszych czasach tradycje teologii negatywnej, której rola w oczyszczeniu pojęć o Bogu była tak wielka: bowiem „myśl negatywna powinna zawsze i obowiązkowo towarzyszyć wszelkiej afirmacji Boga, aby ją ustrzec od bałwochwalstwa“¹².

Nawet w tej wszakże części, w której przedstawia się nam jako bezpodstawna i niesłuszna, marksistowska krytyka religii przedstawiać może dla nas wartość. Występowanie takiej krytyki (o ile nie jest ono po prostu wyrazem złej wiary) prawie zawsze ukazuje i obnaża jakieś słabe strony w naszym pojmowaniu i wykładaniu prawdy religijnej, jakieś strefy zaniedbania i zastoju w rozwoju doktryny albo życia chrześcijańskiego. W tym sensie można by więc mówić o f u n k c j i p o z y t y w n e j, jaką spełniać może marksistowska krytyka religii. Krytyka ta — pod takim kątem przyjmowana — może stać się dla świadomości chrześcijańskiej dodatkowym i cennym bodźcem do odczytania na nowo źródeł, w szczególności Pisma Świętego i do przemyślenia na nowo pod-

¹⁰ Jean L a c r o i x, *Sens et valeur de l'athéisme contemporain*. cyt. wg Jean L a c r o i x, — *Sens dialogu*. Wyd. „Pax“, Warszawa 1957, s. 214.

¹¹ j.w. s. 196.

¹² j.w. s. 215.

staw wiary; bodźcem do odkrywania w prawdach, o których sądziliśmy że już je dostatecznie znamy, nowych ukrytych znaczeń i nowych treści; bodźcem do wyrażenia *explicite* tego, co w bogatej tradycji Kościoła zawierało się *implicite*, a co we współczesnym nam nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim nie zostało dość zaznaczone i rozwinięte, albo nawet w przekazie poprzednich wieków zostało niedocenione i usunięte na plan dal-
szy.

Zilustrujmy te rozważania znowu przykładem. Taką pozytywną rolę spełniać może podstawowa dla krytyki religii jako „alienacji“ teza marksowska, która w pewnym okresie historycznym mogła trafnie uogólniać ówczesny stan umysłowości chrześcijańskiej. Mam na myśli tezę, którą Marks zaczerpnął od Feuerbacha i która głosi, że wywyższenie Boga musi się w chrześcijaństwie odbywać za cenę poniżenia człowieka, która przypisuje więc chrześcijaństwu charakter z samej istoty antyhumanistyczny.

Jeżeli tezę tę zasadniczo odrzucamy, to czynimy tak dlatego, iż zawarta w niej krytyka odnosi się do chrześcijaństwa w postaci zdeformowanej i zubożonej, chrześcijaństwa zredukowanego do jakiegoś fałszywego spirytualizmu bez antropologii i Kosmosu, chrześcijaństwa sprowadzającego się do kultu i indywidualnej troski o zbawienie duszy, bez wspólnotowego wymiaru zbawienia i bez odpowiedzialności za ciało i świat materialny; takie karykaturalne chrześcijaństwo, wyrażając jedynie skłonności do ucieczki w pozadoczesny świat pociechy, zamiast woli przetworzenia swoim zaczynem świata doczesnego daje rzeczywiście podstawy do interpretowania go w kategoriach „alienacji“.

Otóż podstawowym zadaniem myśli chrześcijańskiej w dialogu z marksistami musi stać się z konieczności oczyszczenie i uautentycznienie obrazu chrześcijaństwa, jaki prezentujemy w tym dialogu tak w płaszczyźnie doktryny, jak życia. Niemało wskazówek na tej drodze znajdziemy w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w wypowiedziach ostatnich papieży. Przypomnijmy, z jak wielką siłą podkreślił integralnie humanistyczną treść katolicyzmu w przemówieniu na zamknięcie Soboru Paweł VI,

który nie zawahał się mówić o „kulcie człowieka“ i o tym, że „religia katolicka w swej postaci najbardziej świadomej i skutecznej — a taką przedstawił Sobór — ogłosiła się w całości, że jest w służbie człowieka“¹³. Przypomnijmy te wszystkie akcenty, które kładzie konstytucja pastoralna *Gaudium et Spes* na godność osoby ludzkiej, wartość jej życia cielesnego, godność jej rozumu i sumienia, wielkie znaczenie wolności. Przypomnijmy podkreślenie przez nią wspólnotowego charakteru powołania człowieka w planie Bożym, istotnej równości między wszystkimi ludźmi i sprawiedliwości społecznej. Przypomnijmy podkreślenie solidarności Kościoła jako Ludu Bożego z ludzkością, do której on należy; solidarności, którą akcentuje Sobór również i wobec ateistów w słowach konstytucji *Gaudium et Spes*: „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; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu“¹⁴. Przypomnijmy, jak mocno podkreśla konstytucja wartość aktywności ludzkiej w świecie, jak bardzo pragnie, aby było wiadome, że „chrześcijanie nie sądzą, jakoby dzieła zrodzone przez pomysłowość i sprawność ludzi przeciwstawały się potędze Boga, a stworzenie rozumne stawało się jak gdyby współzawodnikiem Stwórcy; przeciwnie, są oni przekonani, że zwycięstwa rodzaju ludzkiego są oznaką wielkości Boga i owocem niewypowiedzianego Jego planu“, albowiem „nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełniania tych rzeczy“¹⁵. Przypomnijmy wreszcie, że chrześcijańska nadzieja eschatologiczna i nadzieja doczesna, jak silnie podkreśla się, nie tylko się sobie nie przeciwstawiają, ale wzajemnie pobudzają i wzywają i że „nadzieja eschatologiczna nie

¹³ Paweł VI — przemówienie na zamknięcie Soboru Powszechnego Watykańskiego II z grudnia 1965 r.

¹⁴ *Gaudium et Spes* § 21

¹⁵ j.w. § 34

poniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz raczej wspiera ich spełnianie nowymi pobudkami¹⁶.

W zakończeniu tych myśli, dotyczących zadań, jakie wypływają dla chrześcijan ze spotkania z ateizmem, pragnę podkreślić szczególne znaczenie, jakie w tym zakresie przypadają tym, którzy myśl chrześcijańską kształtują, a mianowicie teologom. Należałoby sobie życzyć, by Polska — kraj historycznego spotkania katolicyzmu z marksizmem — stała się również kolebką oryginalnej i twórczej teologii i by Polacy wnieść mogli szczególnie cenny wkład w tę nową dziedzinę teologii, która rodzi się jako odpowiedź na nową sytuację Kościoła w pluralistycznym świecie — w „teologię dialogu“. Byłaby to jedna z postaci odzewu, jaki u wszystkich chrześcijan wywołać powinno stwierdzenie konstytucji *Gaudium et Spes*, w którym zawiera się cała istota chrześcijańskiej reakcji na ateizm: „Środka zaradczego na ateizm należy się spodziewać tak od doktryny odpowiednio wyłożonej, jak i od nieskażonego życia Kościoła i jego członków“¹⁷.

R é s u m é

La question du dialogue avec les athées est un problème aussi complexe que vaste, et, dans la pensée de l'Eglise encore assez neuf. Elle attend de la part des théologiens un effort créateur de recherche qui y mettrait de l'ordre, elle attend la création „d'une théologie du dialogue“. Cette énonciation n'est qu'une réflexion d'un chrétien laïc que la vie de tous les jours appelle à la participation au dialogue. Dans la p r e m i è r e p a r t i e nous voudrions présenter quelques éléments essentiels de l'évolution qui s'est accomplie dans l'enseignement de l'Eglise sur l'athéisme; dans la d e u x i è m e nous nous proposons de présenter la réponse à la question suivante: quelle devrait-êtré la réaction chrétienne en face de cette forme spécifique de l'athéisme qu'est le marxisme et quelles sont les valeurs positives que le dialogue avec les marxistes peut nous donner en tant que chrétiens.

Aujourd'hui, après l'encyclique de derniers papes, après le Concile, la conscience chrétienne rompt avec l'explications fausse de la génèse et de l'es-sence même de l'athéisme, ainsi qu'avec la réaction simpliste contre ce phéno-

¹⁶ j.w. § 21.

¹⁷ j.w. § 21.

mène qui se limitait à la condamnation et à la croisade. Nous devenons de plus en plus conscients que les causes de l'athéisme sont „embrouillées et nombreuses“ (*Ecclesiam suam*) et que „le mot athéisme embrasse des phénomènes très différents“ (*Gaudium et Spes*); nous devenons conscients que envisagé d'une façon historique et concrète, l'athéisme n'est pas seulement la négation du Dieu réel mais il se dirige surtout contre l'image du Dieu propre à l'époque donnée, ce qui met en cause la responsabilité des chrétiens pour cet état de choses: nous devenon aussi conscients que „le remède contre l'athéisme devrait être trouvé aussi bien dans la doctrine adéquatement exposé que dans la vie pure de l'Eglise et de ses membres“ (*Gaudium et Spes*). Les recherches sur l'encyclique *Ecclesiam suam* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes* démontrent les faiblesses de l'enseignement dans la vie chrétienne et la responsabilité des chrétiens pour la naissance et pour le développement de l'athéisme et peut devenir encore un stimulant pour la purification de notre foi ainsi que pour sa liaison plus intime avec la vie.

Ceci concerne également cette form spécifique de l'athéisme qu'est le marxisme. Déjà aujourd'hui nous observons en Pologne, aussi bien dans le travail pastoral que dans l'enseignement chrétien un effort de plus en plus ample vers la création d'une réaction chrétienne plus approfondie contre le phénomène de l'athéisme avec lequel les fidèles se rencontrent dans leurs vie de tous les jours. Une réaction qui, contrairement à la réaction négative de condamnation et de croisade, voudrait s'exprimer d'une manière positive à travers l'amour chrétien, la tolérance réciproque et le pardon des griefs. Quelle que soit la valeur que nous attribuons à cette attitude, elle n'épuise pas toutes les réactions que l'athéisme exige des chrétiens. L'on pourrait dire qu'elle n'est qu'une réaction sur le plan ascétique telle la patience avec la quelle on supporte la fatigue du travail ou la maladie. C'est l'affirmation qu'il existe dans cette critique des athées des valeurs, mais des valeurs pour ainsi dire extérieures, indépendantes de son contenu intellectuel, des problèmes qu'elle pose et qui exigent une réponse de notre part. Donc la réaction du type ascétique prépare le dialogue, mais ne l'est pas.

La critique marxiste de la religion dans son aspect intellectuel peut exercer sur la vie chrétienne un double effet. Ce qui pourrait être nommé sa *f o n c t i o n n é g a t i v e* introduit dans notre pensée „le criticisme méthodique“ qui purifie notre foi et notre sensibilité religieuse de tout ce qui n'est pas la foi authentique et un vrai sentiment religieux, car il est possible les reduire aux causes naturelles, sociologiques surtout; elle reprend donc, en un certain sens, la tradition de la théologie négative. La *f o n c t i o n p o s i t i v e* de la critique marxiste de la religion, avec laquelle nous nous rencontrons grâce au dialogue, c'est le rôle de stimulant qu'elle peut jouer envers la conscience chrétienne, l'inciter à un retour aux sources et surtout à l'Écriture Sainte, à une méditation nouvelle sur les fondements de la foi. Un stimulant à la découverte, dans les vérités qui nous semblaient suffisamment connues, des significations cachées,

de nouveaux contenus. Un stimulant à exposer d'une manière explicite dans l'enseignement ce que la tradition ne contenait qu'implicitement. Cette fonction positive peut être, par exemple accomplie par la thèse sur la religion en tant qu'aliénation de l'homme. Elle peut devenir pour nous une invitation au développement et à la création d'une vision ample et complète du christianisme, d'un humanisme chrétien comme nous y encourageant la Constitution *Gaudium et Spes* et le discours de Paul VI de 7 dec. 1965.

Janusz Zablocki