

# Stefan Moysa

---

## Znaczenie dialogu z ateizmem marksistowskim dla współczesnej odnowy teologicznej : refleksje na marginesie spotkania w Salzburgu zorganizowanego przez Paulus-Gesellschaft

---

Collectanea Theologica 38/1, 71-84

---

1968

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STEFAN MOYSA SJ, WARSZAWA

## **ZNACZENIE DIALOGU Z ATEIZMEM MARKSISTOWSKIM DLA WSPÓŁCZESNEJ ODNOWY TEOLOGICZNEJ**

### **Refleksje na marginesie spotkania w Salzburgu zorganizowanego przez Paulus-Gesellschaft**

O spotkaniu teologów chrześcijańskich, filozofów marksistowskich i przedstawicieli nauk przyrodniczych, które odbyło się w Mariąńskich Łaźniach w dniach od 27 do 30 kwietnia 1967 roku, doniosła prasa tygodniowa<sup>1</sup>. Spotkania te organizowane przez Paulus-Gesellschaft posiadają już swoją tradycję i wzbudzają w prasie światowej wielkie zainteresowanie. Samo stowarzyszenie założone przez teologa katolickiego Ericha Kellnera w roku 1955 miało początkowo na celu konfrontację teologii i nauk przyrodniczych<sup>2</sup>. W pierwszych latach swego istnienia stanowiło małe koło teologów i przyrodników, obecnie rozwinęło się w wielkie międzynarodowe forum dyskusyjne liczące wśród swoich przyjaciół ponad 600 wybitnych osobistości ze świata nauki, sztuki, polityki, religii. Swoje obecne zainteresowania skoncentrowało ono na dialogu między chrześcijanami i marksistami i od tego czasu datuje się jego światowy rozgłos.

Pierwsze większe spotkanie zorganizowane przez stowarzyszenie a poświęcone konfrontacji chrześcijaństwa i marksizmu odbyło się w Salzburgu w dniach od 29 kwietnia do 2 maja 1965 roku. Omawiano na nim temat: chrześcijaństwo i marksizm dzisiaj. Temat pomyślany bardzo ogólnie, ale chyba na pierwsze spotkanie celowy. W jego ramach bowiem zostały poruszone najbardziej zasadnicze zagadnienia określające chrześcijański i marksistowski pogląd na świat w ich wzajemnym zetknięciu się. Poza ogólnymi założeniami dialogu światopoglądowego, omawiano tam takie problemy jak

---

<sup>1</sup> Tygodnik Powszechny z 21 maja 1967 r. i Kierunki z 28 maja 1967 r.

<sup>2</sup> Por. E. Kellner, *Paulus-Apostel Jesu Christi heute. Vom Sinn Geist und Gestalt der Paulus-Gesellschaft*, w: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, t. 2, 724—755.

istota ateizmu, jego związki ze społeczną nauką marksizmu, znaczenie religii w społeczeństwie dzisiejszym i jej rolę jako czynnika stanowiącego postęp społeczny, chrześcijaństwo jako religia przyszłości w odniesieniu do realizacji przyszłości w ujęciu marksizmu, wreszcie możliwości ideologicznej i praktycznej koegzystencji między chrześcijanami a marksistami.

Następne spotkania miały podjąć tę tematykę w sposób bardziej szczegółowy. A więc analogiczne spotkanie w Herrenchiemsee w Bawarii od 28 kwietnia do 1 maja 1966 roku omawia temat: Chrześcijańska koncepcja człowieka i humanizm marksistowski. Wreszcie znane ze wspomnianych sprawozdań prasowych spotkanie w Mariańskich Łaźniach zajmuje się aktualnym zagadnieniem wolności w sformułowaniu: wolność i twórczość w społeczeństwie ludzkim.

Spośród tych trzech zebrań zatrzymamy się szczególnie nad pierwszym, które wydaje się mieć największe znaczenie. Rozległość poruszanej problematyki, inwetyaryzacja najbardziej palących zagadnień, świeżość konfrontacji dwóch systemów stojących dotąd w absolutnej opozycji do siebie, odczuwana konieczność twórczego dialogu, to wszystko czyniło owo spotkanie wydarzeniem wyjątkowym, które nie może pozostać bez wpływu na dalszą duchową historię ludzkości. Posiadając obecnie pełne sprawozdanie ze spotkania w Salzburgu oraz pewien dystans w stosunku do niego, możemy łatwiej ocenić jego znaczenie i wyciągnąć pewne wnioski niemożliwe przy sprawozdaniach czynionych „na gorąco”<sup>3</sup>. Wnioski te i refleksje będą dotyczyły wątku teologicznego, choć na zebraniu w Salzburgu nie był on bynajmniej najważniejszy. Chodzi bowiem o to, czy chrześcijanin pod pozorem, że zasadnicza dyskusja z marksizmem odbywa się na przedpolach teologii, może abstrahować od swojej wiary w religię objawioną. Pragnęlibyśmy przedstawić, w jaki sposób dialog ten zmusza do rewizji postawy chrześcijanina i wpływa na jego wiarę oraz jak dopomaga on do szerszego wejścia w religię objawioną i do nowych pełniejszych jej sformułowań. Jednym słowem chodzi o usytuowanie dialogu z marksizmem w ramach odbywającej się obecnie posoborowej odnowy teologicznej i religijnej. Niektórzy bowiem uważają, że wobec radykalnego zaprzeczenia ateistycznego teologia powinna się ograniczyć do trwania na zdobytych pozycjach i do polemiki starającej się wykazać bezpodstawność twierdzeń przeciwnika. Inni natomiast sądzą, że chrześcijaństwo nie nawiąże dialogu ze światem współczesnym, jeżeli się

<sup>3</sup> Pełny tekst referatów wraz z głosami dyskusji został opublikowany jako książka: *Christentum und Marxismus — heute*, Wien 1966, Europa Verlag. Wydawca przyznaje, że jej opublikowanie nie przychodzi Stowarzyszeniu łatwo, gdyż w słowie drukowanym zatracą się atmosfera rozmów i ich bezpośredniość. Stosunek człowieka do człowieka zmienia się na stosunek też do antytez, przeciwieństwa się zaostrzają. Wydawca pozostawia więc czytelnikowi osąd, ostrzegając go, aby nie zapominał o tych trudnościach.

radykałnie nie zhumanizuje nawet kosztem głoszenia Ewangelii i utracenia swojej właściwości religii objawionej. Ci ostatni są skłonni odmawiać teologii wszelkiego znaczenia w świecie dzisiejszym i pragną, aby się zadowoliła rolą teologii „na wygnaniu” uprawianą przez nieliczną garstkę specjalistów. W obecnym szkicu pragnęlibyśmy opierając się na referatach w Salzburgu przedstawić, że teologia wyznająca zasadę *Deus semper maior* nie tylko nie zadowolili się taką rolą, ale z twórczej konfrontacji wyciągnie dla siebie korzyści stając się naprawdą teologią przyszłości. Chociaż w omawianiu powyższych zagadnień pozostaniemy zasadniczo przy tematyce spotkania w Salzburgu, to jednak będziemy się starali wykazać równocześnie szersze znaczenie problemów tam poruszanych.

### REWIZJA POJĘĆ TEOLOGICZNYCH UMOŻLIWIAJĄCA DIALOG

Zanim przejdziemy do samej problematyki teologicznej, którą narzuca dialog z ateizmem marksistowskim wypada krótko wspomnieć o ostatnich usiłowaniu, aby poddać rewizji pewne zagadnienia teologiczne, których dotychczasowe ujęcia blokowały samą ideę dialogu i czyniły go niemożliwym. Większość teologów katolickich jeszcze do niedawna bowiem sądziła, że ateizm musi być koniecznie połączony z ujemną postawą moralną człowieka i nie można pozostawać przez dłuższy czas w ateizmie pozytywnym bez własnej winy. Jasne jest, że takie ujęcie zagadnienia stawia interlokutora od razu w stan oskarżenia i uniemożliwia z nim dialog na równej stopie. Drugim podobnym problemem jest analiza cnoty wiary. Jeżeli się bowiem wiarę uważa wyłącznie za sprawność, którą się posiada lub nie, jeżeli się za mało uwzględnia jej wewnętrzną dynamikę i traktuje jako pewnego rodzaju rzecz, to stwarza się między człowiekiem wierzącym a niewierzącym przepaść, która uniemożliwia porozumienie. Niewierzący staje w oczach wierzącego jako ktoś znajdujący się w gorszej sytuacji, a samo to poczucie uniemożliwia pożyteczny dialog.

Co się dotyczy pierwszego zagadnienia to ustalone dotąd poglądy należy przemyśleć w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II. W paragrafach Konstytucji pastoralnej poświęconych ateizmowi (19—21) daremnie szukamy śladów wyżej wymienionej tezy i osądu moralnego dotyczącego postawy ateizmu jako takiego. Oczywiście że sobór przyjmuje zawiniony ateizm u tych, „którzy z własnej woli usiłują trzymać Boga zdala od swego serca i unikać pytań religijnych” (KP 19), ale już przez to samo podkreślenie daje do zrozumienia, że możliwy jest i inny ateizm. Sama rozległość tego zja-

wiska społecznego i fakt, że wielu ludzi wyznaje go w sposób spokojny, zdaje się wykluczać u nich większą winę moralną<sup>4</sup>.

Drugim zagadnieniem zajmuje się szeroko jeden z uczestników zebrania w Salzburgu, J. B. Metz<sup>5</sup>. Analizuje on egzystencjalną i teologiczną sytuację człowieka wierzącego. Każdemu duszpaste-rzowi współczesnemu jest wiadome, jak nieuchwytną sprawnością jest niekiedy wiara człowieka, jak trudno odróżnić stan wiary od stanu wątpienia i przypisywać jakąkolwiek winę za wątpliwości co do prawd najbardziej zasadniczych i jak w ogóle płynną i niemożliwą czasem do ustalenia jest granica między wiarą a niewiarą. Metz analizuje tę niepewność głównie z teologicznego punktu widzenia. Wiara jako dar Boży, mimo że jest sprawnością wszczepioną nie stanowi wartości, która raz posiadana uniezależniałaby od miłosierdzia Bożego. Jest darem Bożym, który może być odebrany. Jest też własnym aktem człowieka i jako taki jest zakorze-niona w jego wolności, poddana elementom nie dającym się przewidzieć, usuwająca się spod wszelkich determinacji. Wiara jest również aktem transcendentnym, sięgającym w porządek nadprzy-rodzony, co do istoty swojej tajemniczym, nie dającym się ująć w kategorii eksperymentalne. Te niepewności i niezdeteminowania sprawiają, że człowiek wierzący nie może nigdy z całą pewnością powiedzieć, że wiarę „posiada”. Każdy człowiek wierzący jest po-tencjalnym niewierzącym, owszem wiara z niewiarą do pewnego stopnia w nim koegzystują. Uświadomienie sobie tego faktu jest wielkim ułatwieniem dialogu. Rozmawiając bowiem z niewierzącym i szukając w nim śladu wiary ukrytej, wierzący nie będzie się czuł w pozycji posiadającego, jako ktoś nauczający autorytatywnie pew-nych prawd. Będzie sam odczuwał niepewność swojej wiary i dla-tego zbliży się pod tym względem bardzo do formalnie niewie-rzącego.

## POJĘCIE BOGA

Jeden z mówców na zebraniu w Salzburgu, prof. G a r a u d y, podkreślił, że ateizm marskistowski w pełni nie wyraża się w formie negacji. Jego teza zasadnicza nie brzmi: „Bóg nie istnieje” ale „ist-nieje człowiek” i wszystkie stawiane przezeń pytania mają sens jedynie w odniesieniu do człowieka (por. G a r a u d y, 62)<sup>6</sup>. Dla-tego też ateizm marskistowski przedstawia się jako szerokie i rady-

<sup>4</sup> Por. K. R a h n e r, *La doctrine de Vatican II sur l'athéisme*, Concilium (1967 z. 23, 13—28.

<sup>5</sup> *L'incroyance, problème théologique*, Concilium (1965) z. 6, 63—81.

<sup>6</sup> Cytować będziemy jedynie nazwisko referenta wraz z cyfrą, która ozna-cza stronę książki wymienionej w odnośniku 3.

kalne usiłowanie, by wytłumaczyć sens życia i świata jedynie w oparciu o całkowitą autonomię człowieka z wykluczeniem wszelkiego elementu boskości (por. D a n t i e, 68).

Mimo wszystko więc chrześcijanin będzie musiał dostrzec w ateizmie marksistowskim także zaprzeczenie najwyższego bytu, a więc element negatywny, który będzie zawsze uważał za istotny. Zada on sobie jednak pytanie, czy ta negacja nie może dopomóc świadomości chrześcijańskiej i teologii do oczyszczenia i pogłębienia pojęcia Boga, do szerszego wglądu w jego rzeczywistość, do uwolnienia się od fałszywych wyobrażeń, które są tak powszechne nie tylko wśród ludzi prostych, ale też wśród filozofów i teologów? „Jeżeli Bóg stworzył człowieka na swój obraz, człowiek uczynił z nim to samo” — powiedział kiedyś Wolter. Nikt nie może zaprzeczyć, że sprostowanie fałszywych pojęć jest podstawowym zadaniem chrześcijanina i że jego życie będzie w znacznej mierze zależne od tego, jak wyobraża on sobie Boga.

Nie ulega wątpliwości, że w dyskusji między ateizmem a chrześcijaństwem istnieje co do pojęcia Boga zasadnicze nieporozumienie. Negacja ateistyczna i wiara chrześcijańska nie mają tego samego przedmiotu: to, czemu zaprzecza ateista, nie jest tym samym, co wyznaje chrześcijanin. Jeżeli ktoś sobie wyobraża Boga jako okrutnego pana zsyłającego na ludzi nieszczęścia, żądającego jedynie ofiar dla własnej chwały, jako największego egoistę, a równocześnie zaprzecza takiemu Bogu i nie chce go uznać, to nie zaprzecza on prawdziwemu Bogu chrześcijańskiemu. Nie chcemy już mówić o tych bardzo materialnych wyobrażeniach Boga jako starca w długiej szacie, poruszającego kulę ziemską, lub o oświadczeniach, że w przestrzeni kosmicznej Boga znaleźć nie można. Jasną jest rzeczą, że wszystkie tego rodzaju wyobrażenia nie mają nic wspólnego z Bogiem chrześcijańskim. Konsekwentnie zaś ci, którzy odrzucają Boga przedstawionego im pod takimi wyobrażeniami, nie są prawdziwymi ateistami. Przypomnieć należy, że pierwsi chrześcijanie nazwani byli przez Rzymian również ateistami, ponieważ odrzucali ich bóstwa. Chrześcijanie zaś odpowiadali: rzeczywiście jesteśmy ateistami wobec tych fałszywych bogów.

Oczywiście, że tylko czasami mamy do czynienia z tak przesadzonymi materialnymi wyobrażeniami Boga. W większości wypadków teoretycy ateizmu starają się mieć dokładniejsze wyobrażenie tego, co odrzucają, niemniej i temu pojęciu często brak określeń Boga chrześcijańskiego. W Salzburgu zaznaczono wielokrotnie, że ateizm dzisiejszy czerpie w znacznej mierze swoją inspirację z nauk przyrodniczych, które w sposób zasadniczy określają mentalność współczesnego człowieka. Ich rozwój i osiągnięcia stanowią jedynie niemal dobro uznane dzisiaj przez wszystkich. Nauki przyrodnicze dają człowiekowi nie tylko poczucie panowania nad światem, moż-

liwość zdobycia go dla własnych celów, ale też umożliwiają wyjaśnienie jego tajemnic. Człowiek nie czuje się już bezradny wobec sił przyrody, nie ucieka się do bóstwa celem ochrony przed niebezpieczeństwem, bierze sam swój los w swoje ręce ufny, że gotów jest wszystkim swoim potrzebom zaradzić. Nie chodzi w tej chwili o to, w jakiej mierze to poczucie jest prawdziwe, ale że w świadomości dzisiejszego człowieka Bóg okazuje się coraz mniej potrzebny jako opiekun, jako ten, z którego ręki człowiek otrzymuje dobre dary, jako ktoś tłumaczący sens życia. To poczucie stanowi dla ateizmu, także dla ateizmu marksistowskiego, podkład, na którym stara się uzasadniać swoje twierdzenia.

Ów stan umysłu współczesnego stanowi bezwzględnie niebezpieczeństwo dla współczesnej świadomości religijnej, ale też wielką dla niej szansę. Jest bowiem wezwaniem, aby zrewidować swoje antropomorficzne pojęcie Boga, chociaż bardziej subtelne niż wyżej przytoczone. Bóg bowiem nie może być pojmovany w dziedzinie przyczyn drugorzędnych nawet jako największy „motor” poruszający świat, ale w gruncie rzeczy mało różniący się od niego. Tym bardziej „hipoteza” Boga nie może być przywoływana na wytłumaczenie zjawisk i praw przyrody, które dotąd wytłumaczenia jeszcze nie znalazły. Bóg nie jest więc według wyrażenia Bonhoeffera *ein Lückenbüßer*, kimś „zatykającym dziury”, tak aby wytłumaczenie obrazu świata było możliwie jednolite. W stosunku do świata Bóg jest całkowicie transcendentny, całkowicie różny od niego i przewyższający go. Rozwój świata, jego działanie i prawa znajdują w Bogu swoje oparcie i świat jest w każdej chwili przez Boga podtrzymywany, ale w sposób całkowicie różny niż to sobie możemy wyobrazić i w sposób, który nie narusza zasadniczej autonomii świata, jego praw znajdujących immanentne uzasadnienia i wytłumaczenia. Negacja ateizmu jest między innymi też wezwaniem dla teologii i filozofii, aby o ile możliwości wytłumaczyć tę absolutną Bożą transcendencję przy całkowitej zależności świata od Boga i immanencji Boga w świecie wyrażającej się w jego intymnej i ukrytej obecności we wszystkich bytach.

Konsekwentnie ateizm dopomaga również chrześcijaninowi, aby bardziej prawdziwie ocenił stosunek egzystencji ludzkiej do Boga. Bóg nie jest kimś służącym doczesnemu istnieniu człowieka, ratującym go od nieszczęścia, starającym się zapewnić mu możliwie największy spokój. Bóg jest nie tyle opiekunem, ile raczej powołującym człowieka do pewnych zadań w życiu. Nakazuje mu samodzielne wzięcie odpowiedzialności za świat i kształtowanie go z miłości do Boga. Bóg więc wkracza w życie ludzkie nie tyle jako rozwiązujący problemy, ale raczej stawiający je człowiekowi i wzywający do samodzielnego rozwiązania<sup>7</sup>. Oczywiście, że prawdziwą chrześcijańską postawę będą do pewnego stopnia kształtowały oba

elementy: wezwanie Boga do spełnienia zadania w świecie i odnalezienie w nim rozwiązań postawionych w ten sposób problemów. W każdym razie postawa ta będzie się różniła od biernego oczekiwania na pomoc i prośby o to, co człowiek sam może dokonać.

Ateizm może wpływać na pogłębienie pojęcia Boga również w inny sposób. D a n t i e zwraca uwagę, że ateistyczna negacja zwraca się w pierwszym rzędzie nie przeciw Bogu objawionemu, ale przeciw pojęciu Boga właściwemu teizmowi. Współczesny ateizm bowiem rozwinął się w opozycji do historycznej religijności, która w wieku Oświecenia przybrała formę teizmu i nacechowana jest odrzuceniem objawienia chrześcijańskiego. Można powiedzieć, że F e u e r b a c h, M a r k s, E n g e l s odrzucali wówczas obiegowe filozoficzne pojęcie Boga wytworzone przez teizm, któremu klasyczną formę nadał K a n t, określający Boga jako najwyższy byt, stwórcę świata, który przez rozum i wolę zawiera w sobie podstawę wszystkich innych rzeczy. Ateizm odrzuca więc Boga jako najwyższą, jakby nieruchomą istotę, do której człowiek dochodzi wyłącznie na drodze logicznego rozumowania, wydającego się ateście nie do przyjęcia. Jediną czynnością tego bytu wobec świata jest stworzenie, które w świetle nauk przyrodniczych nie da się udowodnić, a zatem zdaniem ateisty winno być odrzucone (por. D a n t i e, 68—70).

Ta negacja ateizmu stanowi dla teologii chrześcijańskiej znów bodziec, aby przedstawić pełniejsze pojęcie Boga objawionego w Piśmie św. Jest to zadanie konieczne nie tylko ze względu na ateizm, ale również dlatego, że wiara wielu chrześcijan w swoich wyraźnych sformułowaniach jest w rzeczywistości teizmem, zaczyna się i kończy na uznaniu istnienia Boga i choć inne prawdy przyjmuje na mocy autorytetu Kościoła, to jednak nie wywierają one praktycznie na życie chrześcijańskie żadnego wpływu. Pewnym refleksem tej postawy, a może też pośrednią jej przyczyną jest dotychczasowe traktowanie teologicznego traktatu o Bogu jedynym jako pewnej naturalnej metafizyki Bożych przymiotów, do których człowiek dochodzi drogą naturalnego rozumowania z doczepką argumentacji zaczerpniętej z Pisma Świętego. Dlatego zarówno teologii, jak i świadomości chrześcijańskiej potrzebne jest pojęcie Boga sięgające daleko poza zakres metafizyki naturalnej. Bóg chrześcijański to przede wszystkim „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba” (por. Wj 3, 6) objawiający się w bezpośrednim doświadczeniu, takim jakie mieli prorocy starotestamentowi i apostołowie bezpośrednio obcujący z Chrystusem (Hbr 1, 1; 1 J 1, 1). Jest to więc Bóg przemawiający do człowieka i oczekujący jego odpowiedzi, która może brzmieć „tak”

---

<sup>7</sup> Por. T. S t e e m a n, *Aspects psychologiques et sociologiques de l'athéisme moderne*, Concilium (1967) z. 23, 45—56.



lub „nie”. Bóg chrześcijański działa w sposób wolny, interweniuje w ludzką historię, tajemniczym rozporządzeniem swej woli wybrał ludzi, aby w nich urzeczywistnić swój zbawczy plan. W tym świetle teologia katolicka pojmuje stworzenie jako fakt wiadomy bezpośrednio z objawienia i stojący w związku z nowym stworzeniem i osobą Chrystusa, nie zaś jako fakt dający się udowodnić z rzeczywistości świata stworzonego.

Pogłębione w tym kierunku pojęcie Boga pozwala przeczuć jego religijną wartość, utrudnia odrzucenie Bytu Najwyższego jako mało zrozumiałego absolutu, a przede wszystkim sprawia, że zaprzeczenie ateizmu trafia w pustkę, gdyż nie kieruje się przeciw Bogu chrześcijańskiemu. Oczywiście, że nie można jego traktować jako cudownego zabiegu powodującego nawrócenie; jednakże odmienne postawienie kwestii zmusza interlokutorów do nowych pytań, do głębszych ujęć, co wychodzi na korzyść dla wzajemnego zrozumienia i postępu w dialogu.

Ateizm spełnia więc pośrednio rolę tzw. teologii negatywnej, której zaczątki posiadamy u ojców: Bazylego, Grzegorza z Nisy, Jana Chryzostoma i która została rozwinięta przez Pseudo-Dionizego Aeropagitę oraz św. Tomasza. Nie ma ona nic wspólnego z agnostycyzmem, ale opiera się na stwierdzeniu, że Bóg jest nieskończoną tajemnicą „a między Stworzycielem a stworzeniem nie można zauważyć jakiegokolwiek podobieństwa, które nie pociągałoby za sobą jeszcze większej różnicy”<sup>8</sup>. Dlatego też jakiegokolwiek orzeczenie o Bogu, choć jest pod pewnym względem prawdziwe, okazuje pod innym względem jeszcze większe niepodobieństwo między Bogiem a stworzeniem. Ateizm, który pomaga w określeniu rozmiarów tego niepodobieństwa przyczynia się w rzeczywistości do lepszego poznania Boga, do tego, by w świadomości ludzkiej Bóg był „semper maior”.

## ATEIZM A CHRYSTOLOGIA

Stosunek ateizmu marskistowskiego do chrystologii był poruszony jedynie ubocznie na zebraniu w Salzburgu. Niemniej pewne wypowiedzi marksistów pozwoliły poznać ich punkt widzenia na to zagadnienie, a odpowiedzi teologów chrześcijańskich nakreśliły linie, na których teologia winna podjąć stawiane tutaj pytania. Tak na przykład prof. G a r a u d y stwierdził, że „... przed dwoma tysiącami lat ludzie posiadali już pojęcie wspólnoty ludzkiej bez granic oraz obrali formę życia, która jest załączkiem formy człowieka całkowitego. Znali oni już poczucie odpowiedzialności wobec całości,

---

<sup>8</sup> Sob. Lat. IV, r. 2, DS 806.

które należy przeżyć aż do śmierci i przez śmierć. To życie i ta śmierć jest niezależnie od czasowego uwarunkowania formy tego obrazu, najwyższym wzorem wolności i miłości oraz otwarcia się na nieskończoność” (G a r a u d y, 84—85). W dalszym ciągu swojej wypowiedzi prof. G a r a u d y ubolewa jednak, że na skutek upierania się przy literze Ewangelii pozbawiono życie i śmierć Chrystusa tego wszystkiego, co może dla człowieka stanowić przykład. Narodzenie z dziewicy usuwa Chrystusa ze sfery ludzkiej. Podobnie pozbawia się cech ludzkich życie Chrystusa, jeżeli się czyni z niego magika i cudotwórcę takiego, jakiego znają wszystkie religie. Nawet zabiera się ludziom jego śmierć, tę wspaniałą śmierć człowieka, który się czuje odpowiedzialny za los wszystkich i za nich się ofiaruje. Czyni się ją nierzeczywistą przez to, że każe się Chrystusowi zmartwychwstać.

Ten pełen podziwu osobisty stosunek marksisty do Chrystusa jako do człowieka na pewno zasługuje na szacunek chrześcijańszczyzny, mimo że nie będzie on podzielał poglądów prof. G a r a u d y. Niemniej nasuwa się postawione przez prof. D a n t i n e pytanie, czy poglądy te nie znajdują gruntu w przedstawieniu Chrystusa prześląkniętym pewnego rodzaju teizmem i czy zaprzeczenie ateistyczne nie zwraca się szczególnie przeciw takiemu obrazowi. W literaturze teologicznej dzisiejszej często podkreśla się, że pobożność chrześcijańska współczesna znajduje się pod wpływem pewnego rodzaju modalizmu czy też monofizytyzmu. Modalizm ten przejawia się w poglądach, które nie mogąc przeżyć w całej rozciągłości paradoksalnych wypowiedzi Soboru Chalcedońskiego uważają Chrystusa za postać religijną posiadającą boskie właściwości lub na odwrót za byt boski posiadający właściwości ludzkie. Monofizytyzm zaś we współczesnej duchowości polega na tym, że praktycznie widzi się w osobie Chrystusa jedynie jej naturę boską. Zwracanie się do Chrystusa wyłącznie jako do Boga, zapoznanie jego solidarności z ludźmi, całkowite pominięcie struktury modlitwy liturgicznej, która zwraca się do Ojca przez Syna w Duchu Świętym, są przejawami tego potocznego monofizytyzmu.

Wydaje się, że już od dłuższego czasu katolicka chrystologia stara się uwzględnić te prądy przez mocne podkreślenie paradoksu natury ludzkiej i boskiej w Chrystusie w duchu Soboru Chalcedońskiego, przez opracowanie teologiczne planu Bożego pod kątem ukazania Bożego zbawienia w historycznej postaci Chrystusa — Człowieka będącego Bogiem zarazem, wreszcie przez podkreślenie ludzkiej natury Chrystusa jako pośrednika i to zarówno w teologii, jak i w pobożności, która staje się coraz bardziej pobożnością liturgiczną. Każde z tych zagadnień wymaga oczywiście szerokich rozwinięć, które nie mogą się mieścić w ramach obecnego opracowania.

## PRZYSZŁOŚĆ CZŁOWIEKA

Od czasu F e u e r b a c h a, który chciał całą teologię zamienić w antropologię i zwrócić człowiekowi wszystkie energie, które traci on na rzecz absolutu, datuje się wzmożone zainteresowanie naszej epoki człowiekiem. Człowiek stał się ośrodkiem nauki, wszystkich dążeń i poczynań, stał się też przedmiotem zainteresowania filozofii marksistowskiej, niezależnie od tego, że marksizm nie wypracował jeszcze dostatecznie własnej antropologii. Czy wobec tego teologia jako nauka mówiąca w świetle objawienia o Bogu, a nie o człowieku, straci w tym miejscu kontakt z myślą współczesną? Współczesny rozwój teologii świadczy o czymś przeciwnym. Może ona całkowicie przyjąć jako punkt wyjścia badanie nad człowiekiem i nie ma powodu odwracać się od człowieka, aby się zwrócić do Boga (por. R a h n e r, 202). W tym założeniu będzie możliwe nawiązanie pewnego dialogu między teologią chrześcijańską a myślą marksistowską.

Momentem stale powracającym w związku z tym na zebraniu w Salzburgu była kwestia przyszłości człowieka. W referacie swoim prof. M e t z zaznaczył, że człowiek dzisiejszy nie wykazuje zainteresowania dla tego, co jest „nad nim”, co jest ponad światem, dla pozaziemskiej przyszłości. Wszystkie jego zainteresowania dotyczą zaangażowania dla człowieka i jego przyszłości doczesnej (por. M e t z, 218—219). Dlatego też marksizm koncentrując swoje zainteresowania na przyszłości człowieka oraz na immanentnym sensie historii, utrafił w bardzo istotny nerw potrzeb współczesnych i może tutaj leży sekret jego powodzenia wśród szerokich mas. Zagadnienie to przedstawił raz jeszcze prof. M u r y. Utworzenie społeczeństwa bezklasowego i bezantagonistycznego będzie jego zdaniem równocześnie pełną aktualizacją człowieka, jego energii, które uczynią go posiadaczem natury. Utworzenie tego społeczeństwa nie będzie zakończeniem historii, lecz prehistorii, w której się jeszcze znajdujemy. W tym nowym świecie nie będzie wycisku oraz struktur, które powodują alienacje, człowiek będzie miał wolność z całym jej ryzykiem, ale z radosną perspektywą zwycięstwa, które nie ma końca (por. M u r y 196—197).

Mówiąc na ten sam temat prof. M e t z starał się wykazać, jak głębokie są tęsknoty człowieka za własną realizacją w nadchodzącej przyszłości i jakie tkwi w nim pragnienie przyszłości absolutnej i transcendentnej. To pragnienie pozwala przewyciężyć bolesną rysę, istniejącą między ideałem życia, który sobie nakreślił a jego konkretną realizacją. Mimo nieustannego zawodu w tym względzie człowiek podejmuje zawsze na nowo ryzyko życia, gdyż ufa w realizację przyszłości absolutnej. To poczucie pozwala mu również przetrwać świadomość winy i utopić tę winę w nadchodzącej abso-

lutnej przyszłości, które ją podejmie, wchłonie i uzdrowi. O tej stałości świadczą niezmordowane wysiłki filozofii, która mimo niepowodzeń jest stale żywa, aktualna, stawia nowe pytania, podaje w wątpliwość rzeczy najbardziej wydawałoby się zrozumiałe. Czy ta wytrwałość nie pochodzi z wyczekiwania przyszłości, która pod znakiem zapytania postawi wszystko co dotychczasowe? Człowiek coraz to bardziej dostaje przyrodę w swoje ręce, może nią manipulować, wydobywać z niej nowe twory i jak się wydaje z jej elementów budować dowolnie przyszłość. A jednak ta przyszłość coraz to bardziej mu się wymyka, coraz to bardziej odkrywa swoje tajemnicze i zagadkowe oblicze, człowiek czuje się niezdolny do jej zbudowania mimo że pozornie posiada wszystkie jej elementy w swym ręku (por. Metz, 226—228).

Tym tęsknotom ludzkim chrześcijaństwo przedstawia swoją wizję religii absolutnej przyszłości. Wizję tę nakreślił prof. Rahner: „Chrześcijaństwo jest religią stawania się, historii, samotranscendencji, przyszłości” (Rahner, 204). Ten rozwój i stawanie się mają cel i kres, nie jest to bezsensowny bieg wypadków. Kresem jest przyszłość absolutna czyli innymi słowy Bóg. Ta przyszłość nie może być złożona z elementów, nad którymi człowiek miałby władzę mogąc z nich konstruować twór dowolny. Przyszłość jest mu dana, nie tylko jemu, ale całemu światu, który zmierza do ostatecznego spotkania ze swoją absolutną przeszłością. To co chrześcijaństwo nazywa łaską jest udzielaniem się Boga, który stanowi przyszłość absolutną, ale jeszcze w stadium stawania się i dążenia. Chrześcijaństwo odrzuca wprawdzie stan immanentnej, ziemskiej utopii jako przyszłość absolutną, do której należy dążyć, założywszy jednak relatywność przyszłości doczesnej jest do niej ustosunkowane pozytywnie. Życzliwym okiem patrzy na uwolnienie człowieka od niewoli natury, na stopniową socjalizację stosunków, dzięki której człowiek uzyskuje możliwie największe pole dla własnej wolności. Wszystko to może być otwarte na przyszłość absolutną i stanowić pomoc w jej osiągnięciu.

Temat chrześcijaństwa jako religii absolutnej przyszłości, czyli innymi słowy eschatologia chrześcijańska nie uwydatniła się jeszcze dotąd należycie w teologii i dlatego tutaj dialog z ateizmem marksistowskim jest dla niej zapładniający. Umożliwia nowe spojrzenie na nadzieję jako istotny element życia chrześcijańskiego. W takim ujęciu Bóg okazuje się jako Bóg nadziei (Rz 15, 13), Bóg Abrahama, Bóg Księgi Wyjścia (por. Wj 3, 14)<sup>9</sup>. Jest to Bóg, którego śławi

<sup>9</sup> Biblia Tyniecka tłumaczy określenie Boga zawarte w tym wierszu: „Jestem, który jestem”. Ostatnio zyskuje sobie uznanie tłumaczenia: „Będę tym, którym będę”, to znaczy: „po moich czynach poznacie, kim jestem”. Bóg ukazuje się w tym tłumaczeniu jako przyszłość człowieka. Nie możemy wchodzić w zawile szczegóły tej egzegezy. (Por. Y. Congar, *Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques*, Concilium (1966) z. 11, 13).

św. Paweł zwłaszcza w liście do Rzymian (por. r. 4), gdzie Abraham podany jest jako wzór nadziei chrześcijańskiej. Ostatecznie chrześcijanie są tymi, „którzy mają nadzieję” (por. Ef 2, 12; 1 Tes 4, 13). Wagę problemu ujmuje św. Augustyn w powiedzeniu: „Czekać na Boga znaczy już go posiadać”. W tym świetle Bóg okazuje się nie jako ten, który jest nad człowiekiem, ale ten, który znajduje się przed nim, a chrześcijańska ucieczka od świata oznacza ucieczkę razem ze światem w przyszłość i przetwarzanie go odpowiednio do nadchodzącej przyszłości (por. Metz, 222—223).

Należycie uwydatnienie eschatologicznej składowej zarówno w życiu chrześcijańskim indywidualnym, jak też i w życiu Kościoła jest zadaniem jeszcze do wykonania. Pewien początek uczynił tu Sobór Watykański II w VII rozdziale *Konstytucji o Kościele*. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie następujące słowa: „Już przyszedł zatem do nas kres wieków (por. 1 Kor 10, 11); już ustanowione zostało nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien rzeczywisty sposób już w doczesności jest ono antycypowane: albowiem Kościół już na ziemi naznaczony jest prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością. Dopóki jednak nie powstaną nowe niebiosy i nowa ziemia, w których sprawiedliwość mieszka (por. 2 P 3, 13), Kościół pielgrzymujący, w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata i żyje wśród stworzeń, które wzdychają dotąd w bólach porodu i oczekują objawienia synów Bożych (por. Rz 8, 19—22).

Złączeni zatem z Chrystusem w Kościele i naznaczeni Duchem Świętym, «który jest zadatką dziedzictwa naszego» (Ef 1,14), nazywamy się prawdziwie i jesteśmy synami Bożymi (por. 1 J 3, 1), ale jeszcze nie ukazaliśmy się z Chrystusem w chwale (por. Kol 3, 4), w której będziemy podobni Bogu, ponieważ ujrzymy go, jako jest (por. 1 J 3, 2). Toteż «póki przebywamy w ciele, tułamy się daleko od Pana» (2 Kor 5, 6) i mając pierwiastki Ducha we wnętrzu naszym wzdychamy (por. Rz 8, 23) i pragniemy być z Chrystusem (por. Flp 1, 23). Ta sama zaś miłość przynagla nas, abyśmy coraz bardziej żyli dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał (por. 2 Kor 5, 15)” (KK 48).

Słowa te wyrażają dialektyczne napięcie istniejące zarówno w życiu pojedynczego chrześcijanina, jak też w całym Kościele. W życiu pielgrzymującym chrześcijanie są prawdziwie usprawiedliwieni i uświęceni. Są złączeni z Chrystusem zmartwychwstałym, prawdziwie zjednoczeni z Bogiem, odrodzeni i karmieni przez Ciało i Krew Pańską. Równocześnie jednak ta świętość jest stale zagrożona, chrześcijanie są poddani pokusom, mogą w każdej chwili świętość utracić. Stąd w życiu chrześcijańskim ukazuje się z jednej strony radość z posiadania zbawienia, zachwyty nad wielkimi sprawami,

których Bóg w nich dokonał, z drugiej strony bojaźń, by daru nie utracić, niepewność, tęsknota za tym, aby Boga widzieć takim jak on jest sam w sobie. Ten paradoks nie jest źródłem bezwładności lecz przeciwnie największego dynamizmu. Człowiek bowiem poznawszy miłość Chrystusa ku sobie i tęskniący za nią, pragnie się za nią odplacić, co go stale pobudza do podejmowania czynów w imię tej miłości. Miłość ta skłania więc chrześcijanina do spełnienia swego powołania, do totalnego zaangażowania się, by dobra ziemskie były poświęcone Chrystusowi, a świat doczesny coraz bardziej przypominał nową ziemię i nowe niebo, które mają nadejść<sup>10</sup>

Nie możemy w obecnym opracowaniu szerzej rozwijać zagadnienia eschatologii w życiu indywidualnym i społecznym. Jednakże głębsze jej ujęcie, przeniknięcie nią całego życia chrześcijańskiego, złączenie zadań doczesnych z wiecznym przeznaczeniem i nadziei doczesnych z przyszłymi może być również jednym z owoców dialogu z ateizmem marksistowskim.

Poruszone przez nas zagadnienia nie wyczerpują oczywiście całej problematyki wpływu dialogu z marksizmem na teologię chrześcijańską. Pominięte zostały na przykład tak ważne tutaj zagadnienia jak dogmat stworzenia świata wobec filozofii marksistowskiej czy też teologiczne znaczenie człowieka i świata, a więc całej rzeczywistości doczesnej. Pragnęliśmy się jednak trzymać zasadniczo tematyki zebrania w Salzburgu, starając się wykazać, że jej znaczenie wyrasta daleko poza tenor referatów tam wygłoszonych. Bliższe studium problematyki dalszych zebrań w Herrenchiemsee i Mariańskich Łażniach pozwoli odkryć, w jaki sposób problematyka ulega dalszemu rozwojowi i czy perspektywy dialogu rzeczywiście się poszerzają. Będą one zależały również, choć nie wyłącznie, i od tego, w jakiej mierze teologia chrześcijańska uwzględni w swoich badaniach fakt istnienia marksizmu i z jaką konsekwencją będą chrześcijanie realizowali w swoim życiu wymagania dialogu.

---

<sup>10</sup> Por. P. Molinari, *Caractère eschatologique de l'Eglise pèlerinante et ses rapports avec l'Eglise céleste*, w: G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II*, Paris 1966, t. III, 1193—1216.

## LE SENS DU DIALOGUE AVEC L'ATHÉISME MARXISTE POUR LE RENOUVEAU THÉOLOGIQUE CONTEMPORAIN

### Réflexions à propos de la rencontre de Salzburg organisée par Paulus-Gesellschaft

Parmi les rencontres entre théologiens catholiques et philosophes marxistes, organisées par Paulus-Gesellschaft, la plus importante jusqu'ici fut celle de Salzburg, en 1965. Particulièrement intéressant fut l'élément théologique de cette réunion. Il fut évident pour tous que le dialogue avec l'athéisme peut avoir une influence féconde sur le renouveau de la théologie catholique postconciliaire, qui depuis ces dernières années tend à revoir certains problèmes mal posés, dont la présentation était un obstacle au dialogue. Il s'agit entre autres de la conviction, que l'athéisme entraîne toujours une culpabilité morale de ses tenants, ainsi que d'une présentation tronquée, dite „chosiste”, de la foi chrétienne.

Pour ce qui est de la teneur même du dialogue théologique, qui s'est déroulé à Salzburg, il comportait principalement trois problèmes: l'idée de Dieu, les questions christologiques et l'avenir absolu de l'homme. La négation radicale de Dieu, impliquée par le marxisme aide puissamment à rejeter tout antropomorphisme dans l'idée que l'on se fait de Dieu. Dieu, en aucun cas ne peut être placé dans la catégorie des causes secondes. L'athéisme est un appel à présenter Dieu en termes bibliques. Cela dépasse toutes les représentations propres au théisme, qui a fortement influencé l'athéisme dans l'idée qu'il se fait de Dieu.

L'athéisme permet également de corriger les représentations, fort répandues parmi les chrétiens, d'un Christ conçu comme homme doué de capacités divines et inversement, c'est à dire finalement d'un certain modalisme. C'est sur cette présentation erronée du Christ que l'athéisme fonde principalement ses affirmations touchant le Christ. D'ou l'occasion donnée aux théologiens d'élaborer une théologie de la personne du Christ conforme à la définition paradoxale du dogme de Chalcédoine.

Enfin la conception marxiste de l'avenir de l'homme et du sens de l'histoire oblige les théologiens à présenter la vision chrétienne de l'histoire comme celle d'une religion de l'avenir absolu, donné à l'homme uniquement par grâce. Cet avenir absolu, loin de contredire l'avenir terrestre, le confirme au contraire et incite l'homme à améliorer le monde présent. Le chapitre VII de la *Constitution dogmatique de l'Eglise* pose les jalons d'une nouvelle théologie de l'eschatologie dans cet esprit.