

Roman Kuligowski

Dialog – od spotkania do porozumienia : teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi

Kieleckie Studia Teologiczne 2, 255-268

2003

Artykuł został 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.

DIALOG – OD SPOTKANIA DO POROZUMIENIA

Teologicznomoralne rozważania o dialogu Kościoła z niewierzącymi

W Kościele katolickim powoli narastała świadomość potrzeby podjęcia dialogu z niewierzącymi. Bogatszą tradycję ma dialog z chrześcijanami, którzy nie należą do wspólnoty katolickiej, niż oficjalne spotkania z ateistami. Także dialog z religiami niechrześcijańskimi zyskał sobie w Kościele katolickim prawo obywatelstwa łatwiej niż dialog z niewierzącymi. Wydaje się, że przełomowym dla dialogu Kościoła z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga był pontyfikat Jana XXIII. Inicjatywy prodialogowe kontynuował Paweł VI. Nie do przecenienia w kwestii dialogu z niewierzącymi pozostaje Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, opracowana i uchwalona na Soborze Watykańskim II. Narastająca w Kościele katolickim świadomość konieczności prowadzenia dialogu z niewierzącymi znalazła swoje dopełnienie w powstaniu i działalności Sekretariatu dla Niewierzących. Dnia 9 kwietnia 1965 roku „L'Osservatore Romano” podało wiadomość o powstaniu tej instytucji¹. Sekretariat powstał jako narzędzie służby ludziom oddalonych od wiary chrześcijańskiej. Kościół pragnie poznać dokładnie ateizm, aby móc lepiej ofiarować niewierzącym swoją pomoc i podjąć z nimi współpracę w dziedzinach, które wydają się dla niej odpowiednie. Nowo powstały organ watykański „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”². Zadania Sekretariatu ds. Niewierzących przejęła – a stało się to za pontyfikatu Jana Pawła II – Rada ds. Kultury.

¹ Zob. *Anuario Pontificio* z 1980 roku, s. 1494; por. F. König, *Das II. Vatikanische Konzil und das Sekretariat für die Nichtglaubenden*, „Internationale Dialog Zeitschrift”, 1 (1968) 1, s. 89–94.

² J.-F. Six, *Od „Syllabusa” do dialogu*, Warszawa 1972, s. 105; por. J. Majka, *Z działalności Sekretariatu dla Niewierzących*, AK 65 (1973) 5–6, s. 453–455; V. Miano, *Zadania Sekretariatu dla Niewierzących*, Conc (pol.) 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.

Na początku działalności Sekretariatu dla Niewierzących przewodniczący tej instytucji kard. F. König, podpisał dwa dokumenty. Pierwszy z nich, *De dialogo cum non-credentibus*³, jest instrukcją na temat prowadzenia dialogu, natomiast drugi dotyczy studiów nad ateizmem, jakie powinny być prowadzone w uczelniach katolickich⁴. W poszukiwaniach dotyczących podstaw dialogu z niewierzącymi – i jego możliwych form – interesujący okazał się szczególnie pierwszy dokument, *De dialogo cum non-credentibus (Dialog z niewierzącymi)*.

Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących wyrasta przede wszystkim z ducha Soboru Watykańskiego II i *Ecclesiam suam* Pawła VI⁵. Autorzy dokumentu podają we wstępie racje, które umożliwiają zaistnienie dialogu. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących zawiera także 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”⁶.

W definicji dialogu znajdują się dwa ważne terminy: „spotkanie” oraz „porozumienie”. Obydwa określenia zdają się wyjaśniać, jaki jest sens dialogu chrześcijan z ateistami, a być może i sens dialogu w ogóle.

W dokumencie rozróżnia się trzy formy dialogu: 1. Spotkanie na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich; 2. Spotkanie dla poszukiwania prawdy (dialog doktrynalny); 3. Spotkanie na płaszczyźnie działania⁷. O dialogu na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich w dokumencie mówi się niewiele. Krótko określa się cel takiego dialogu: ułatwienie stronom wyjścia z izolacji, z wzajemnej nieufności oraz wytworzenie większej sympatii i wzajemnego poszanowania⁸. Drugim rodzajem dialogu jest „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”⁹.

³ *Dialog z niewierzącymi*, w: E. Szafranski, *Posoborowe przewodnictwo kościelne*, t. 2, z. 2, Warszawa 1970, nr 3218–3298.

⁴ Zob. *Nota circa studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non-credentibus habendum*, w: E. Szafranski, *Posoborowe przewodnictwo kościelne*, t. 3, z. 1, Warszawa 1971, nr 4977–5005.

⁵ Por. G. Schmidt, *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*, w: *Otwarcie w wierze*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 228–244.

⁶ *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3237.

⁷ Zob. tamże, nr 3240–3242.

⁸ Zob. tamże, nr 3240; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, „Collectanea Theologica”, 40 (1970), 2, s. 21–32.

⁹ Tamże, nr 3241.

W *Dialogu z niewierzącymi* rozstrzyga się problem, czy dialog doktrynalny z ateistami jest w ogóle możliwy. Najpierw dokument przytacza argumenty, które – zdaniem wielu – miałyby świadczyć o niemożliwości prowadzenia dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Argumentem przeciw takiemu dialogowi miałyby być postawa wiecznego poszukiwania¹⁰, co byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się „wszelkiej prawdy absolutnej”¹¹. „Czy zakładając prawdę absolutną, można podejmować dialog z przekonaniem o jej posiadaniu; wydaje się bowiem, że do prowadzenia dialogu wymaga się powątpiewania o prawdzie absolutnej”¹². Następny zarzut przeciwko możliwości dialogu z ateistami łączy się z zagadnieniem semantycznym: „Skoro jakiegokolwiek stwierdzenie musi pozostać w relacji do zgody na cały system, czy przeto może być rzeczywiście miejsce dla dialogu, jeśliby dyskusja wychodziła z dwóch różnych pozycji?”¹³ Kolejnym argumentem uniemożliwiającym dialog byłoby rozumienie prawdy. Cechą charakterystyczną dla mentalności współczesnego człowieka jest immanentne rozumienie prawdy. Prawda zależy od człowieka, od jego wolności i to w stopniu wykluczającym istnienie takiej prawdy, która nie miałaby źródła w nim samym (w człowieku). Chrześcijanie natomiast odrzucają takie rozumienie prawdy¹⁴. Zatem dialog doktrynalny byłby pozbawiony podstaw¹⁵. Ponadto – gdy idzie o dialog publiczny – rodzi się jeszcze inna trudność: czy można narażać człowieka na utratę wiary, w przypadku gdy uczestnicy tegoż dialogu nie będą od niego należycie przygotowani?¹⁶

Po przedstawieniu trudności związanych z prowadzeniem dialogu doktrynalnego warto – czytając dokument – rozważyć racje przemawiające na rzecz możliwości tegoż dialogu. Najpierw – idąc za wypowiedzią Sekretariatu dla Niewierzących – samo określenie dialogu doktrynalnego zdaje się uzasadniać możliwość spotkania wierzących z niewierzącymi na płaszczyźnie poszukiwania prawdy.

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

¹⁰ Zob. tamże, nr 3248.

¹¹ Tamże, nr 3248.

¹² Tamże, nr 3248.

¹³ Tamże, nr 3249.

¹⁴ Zob. tamże, nr 3250.

¹⁵ Zob. tamże, nr 3250.

¹⁶ Zob. tamże, nr 3251. *Dialog z niewierzącymi* przytacza w zasadzie te argumenty, które zdają się być reprezentatywne dla oponentów dialogu. Ale racji przeciw dialogowi jest niewątpliwie więcej. Podają je m.in. M. Lelong w swojej pracy *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 131n, czy K. Rahner, *Chiesa e ateismo*, w: *L'ateismo – natura e cause* (red. B. Mondin), Milano 1986, s. 165–181.

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 zbieżnych¹⁷.

Określenie dialogu doktrynalnego zawiera w sobie kilka jego cech: szczerść, wolność, szacunek dla problemów będących przedmiotem dialogu, wzajemne zrozumienie i wola rozszerzenia przedmiotu dialogu. Dialog doktrynalny „wymaga zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę”¹⁸. Prawda może być często uchwycona przez człowieka tylko częściowo. Dialog doktrynalny zakłada uświadomienie uwarunkowań, jakim podlegają partnerzy dialogu poszukujący prawdy¹⁹. Zakłada również zaufanie do rozumu ludzkiego, zdolność rozumu do uchwycenia prawdy, przynajmniej niektórych jej aspektów²⁰. Stwierdzenie, że prawdę można osiągnąć, nie tylko zgadza się z dialogiem jako takim, ale jest też jego koniecznym warunkiem²¹. Nie można więc podporządkowywać wymogów stawianych prawdzie wymogom dialogu – a tak zdają się czynić niektórzy – ale trzeba pamiętać, że „dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych”²². Do prawdy, a do prawdy religijnej, która ostatecznie nosi cechy tajemnicy wiary, człowiek może się zbliżyć. Bardziej zbliżyć się aniżeli ją posiadać. Przekonanie, że posiada się prawdę, pozostaje sprawą przekonań. „Dialog bowiem rozpoczyna się, wychodząc z dwóch różnych stanowisk z obopólnym zamiarem wyjaśnienia ich i w miarę możliwości zbliżenia”²³. Takie podejście do problematyki dialogu doktrynalnego stawia przed człowiekiem wierzącym szansę pełniejszego uchwycenia prawdy. Aczkolwiek „prawdy wiary, jako że zostały objawione przez Boga, są absolutne i doskonałe”²⁴, to jednak człowiek wierzący powinien nieustannie pogłębiać ich rozumienie. Dialog stwarza okazję do tego. Ponadto dialog doktrynalny może pomóc chrześcijanom wyostrzać świadomość, że jedne twierdzenia ludzi wierzących pochodzą z Objawienia, a inne nie (a takich jest przecież wiele)²⁵. *Dialog z niewierzącymi* przypomina, że

¹⁷ Tamże, nr 3235. Podobne określenie dialogu podaje G. Girardi, *Introduction*, w: *L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine*, t. 1, cz. 1, Paris 1967, s. 60; por. także: J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 1992, s. 19–22.

¹⁸ Tamże, nr 3254.

¹⁹ Zob. tamże, nr 3254.

²⁰ Zob. tamże, nr 3255.

²¹ Zob. tamże, nr 3256.

²² Tamże, nr 3256.

²³ Tamże, nr 3257.

²⁴ Tamże, nr 3258.

²⁵ Zob. tamże, nr 3258.

„wiara chrześcijańska nie zwalnia wierzących od poszukiwania za pośrednictwem rozumu racjonalnych założeń wiary”²⁶. Objawienie nie daje gotowych odpowiedzi na wszystkie problemy, zwłaszcza gdy idzie o płaszczyznę spraw doczesnych. „Jeśli chodzi o trudność związaną z wewnętrzną spójnością systemu, to przypominamy” – podaje dokument Sekretariatu – że dialog możliwy jest nawet wówczas, gdy wśród rozmówców istnieją choćby tylko częściowe zbieżności²⁷. Może się zdarzyć, że dialog będzie niemożliwy na jednej płaszczyźnie, ale zaistnieje szansa dialogu na innej płaszczyźnie. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym jest przypomnienie, że ludzka działalność doczesna cieszy się autonomią i – co za tym idzie – ewentualne rozbieżności odnoszące się do porządku religijnego nie wykluczają pewnej zbieżności w sprawach odnoszących się do porządku doczesnego²⁸. Czasem może okazać się, że partnerzy dialogu doktrynalnego różnią się w rozumieniu prawdy i zasad rozumowania. Celem dialogu winno stać się wówczas przedstawienie przez strony, co rozumieją przez prawdę, i jakimi zasadami rozumowania się kierują. Pożądane byłoby takie uzgodnienie stanowisk, żeby okazało się ono do przyjęcia przez obie strony dialogu. Ale gdyby było to niemożliwe, to i tak nie powinno się twierdzić, że dialog utracił swoją wartość²⁹. W swojej wypowiedzi Sekretariat dla Niewierzących sugeruje możliwość dialogu na wszystkie tematy, które są dostępne rozumowi ludzkiemu. I tak dialog z niewierzącymi może urzeczywistniać się w płaszczyźnie filozoficznej, moralnej, historycznej, politycznej, społecznej, ekonomicznej, artystycznej i w płaszczyźnie określonej ogólnie mianem kulturalnej³⁰. „Wierność wszelkim wartościom duchowym i ziemskim nakłada na chrześcijanina obowiązek uznawania ich wszędzie tam, gdzie one się znajdują”³¹. Dialog jest nie tylko możliwy, ale jest wręcz konieczny. „W obecnych warunkach ludzkości wierzący i niewierzący są – czy chcą, czy nie chcą – skazani na wspólne bytowanie”³². Przed każdym człowiekiem stoi zadanie budowania świata, a dialog stwarza możliwość pełniejszego, bardziej efektywnego wykonania tego zadania.

Dokument Sekretariatu omawia również trzeci rodzaj dialogu, mianowicie dialog na płaszczyźnie działania. Jako jego cel dokument ukazuje współpracę

²⁶ Tamże, nr 3259.

²⁷ Tamże, nr 3260.

²⁸ Zob. KDK, nr 31; także: KDK, nr 59; Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, rozdział IV, DS, 1795, 1799 (3015, 3019); Pius XI, Encyklika *Quadragesimo Anno*, AAS 23 (1931), s. 190.

²⁹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3262.

³⁰ Zob. tamże, nr 3264.

³¹ Tamże, nr 3264.

³² M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 131.

między osobami, grupami i wspólnotami³³. Dialog na płaszczyźnie działania jest możliwy między partnerami nawet wtedy, gdy istotna doktrynalna zbieżność nauki chrześcijańskiej i twierdzeń ateistów jest niemożliwa³⁴. Wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących nawiązuje tu do rozróżnienia pomiędzy systemami doktrynalnymi a ruchami społeczno-politycznymi³⁵. Systemy doktrynalne są z zasady niezmiennie, natomiast ruchy społeczno-polityczne podlegają ewolucji. Mogą ewoluować niekiedy ku stanowisku bliskiemu chrześcijaństwu³⁶. Porozumienie jest możliwe.

Refleksję nad rodzajami dialogu, które Sekretariat dla Niewierzących przedstawia w swojej oficjalnej wypowiedzi, można zakończyć następującą uwagą: dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich jest wstępem do nawiązania stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny stanowi wielkie pragnienie Kościoła, a w przypadku niemożliwości wszczęcia go, pozostaje dialog na płaszczyźnie działania. Jeśli „przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotkania się i komunikowania”³⁷, to spotkanie można uznać za etap wstępny, a porozumienie za punkt docelowy dialogu.

W *Dialogu z niewierzącymi* podano warunki, jakie dialog między wierzącymi a niewierzącymi winien spełniać. Warunki te odnoszą się przede wszystkim do dialogu doktrynalnego. To, co podaje wypowiedź Sekretariatu dla Niewierzących o warunkach dialogu, zawiera się w nauce Vaticanum II i w wypowiedziach Pawła VI; idzie zwłaszcza o jego Encyklikę *Ecclesiam suam*. Ponadto problematyka warunków dialogu została – przynajmniej implícite – uchwycona przez ojców Synodu Biskupów, obradujących w Rzymie w 1974 i 1977 r. Spośród warunków podanych w *Dialogu z niewierzącymi* na czoło wybijają się dwa – prawda i wolność. Z nimi organicznie łączą się: jasność i odwaga w urzeczywistnianiu dialogu, kompetencje partnerów oraz założenie, że cele dialogu mają na uwadze wierność nauce Kościoła³⁸. Ostatni warunek pozostaje istotny dla strony chrześcijańskiej. Rejestr warunków dialogu,

³³ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3270.

³⁴ Zob. tamże, nr 3272; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁵ Zob. tamże, nr 3271; także Encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, nr 160; Encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, nr 58; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁶ Zob. tamże, nr 3271; por. S. Kowalczyk, *Koncepcja dialogu w świetle deklaracji Sekretariatu dla Niewierzących*, art. cyt., s. 29.

³⁷ Tamże, nr 3237.

³⁸ Por. V. Miano, *Dialog jak i praktyczna współpraca wymagają atmosfery wolnej od wszelkiego przymusu*. Rozmowa z o. V. Miano, sekretarzem watykańskiego Sekretariatu dla Niewierzących, „Więź”, 12 (1970) 3, s. 31–33; B. Przybylski, *Dialog z niewierzącymi*, „Ateneum Kapłańskie”, 65 (1973), 5–6, s. 434–448.

podany przez Sekretariat dla Niewierzących, nie jest na pewno wyczerpujący. *Dialog z niewierzącymi* ma charakter wytycznych do prowadzenia dialogu. Stąd podaje on tylko ogólne, najistotniejsze uwarunkowania inicjowania i prowadzenia dialogu.

Ostatnia część *Dialogu z niewierzącymi* zajmuje się normami praktycznymi, dotyczącymi realizacji dialogu³⁹. Wskazania omówione w tej części dokumentu są wynikiem rozważań nad naturą dialogu z ateistami i warunkami jego prowadzenia. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu dla Niewierzących mają charakter wskazań ogólnych. Konkretne zastosowanie założeń teoretycznych dialogu zależy od warunków, w jakich ma on się urzeczywistniać. Inaczej dialog z niewierzącymi będzie układał się w krajach o starej tradycji chrześcijańskiej, inaczej w krajach od niedawna ewangelizowanych, a jeszcze inaczej w krajach, które – acz zamieszkałe w znacznej większości przez chrześcijan – miały przez lata rządy ateistyczne, a obecnie ich społeczeństwa nie są wolne od mentalności postkomunistycznej. Dostosowywanie norm ogólnych, podanych przez Sekretariat dla Niewierzących, do warunków lokalnych leży w kompetencji Konferencji Episkopatów⁴⁰. Dokument o dialogu z ateistami omawia normy dla popierania dialogu, wskazując na niektóre przejawy życia Kościoła, które mogą ożywić dialog. Dokument czyni rozróżnienie dialogu na prywatny i publiczny. Dialog publiczny stawia przed partnerami większe wymagania aniżeli dialog prywatny. Normy praktyczne podane w dokumencie Sekretariatu świadczą, że Kościół katolicki widzi możliwość życzliwego i twórczego spotkania z niewierzącymi, inspirowanego poszukiwaniem Prawdy i Miłości.

W stosunkowo krótkim czasie, od Jana XXIII do wypowiedzi Sekretariatu dla Niewierzących, *De dialogo cum non-credentibus*, dostrzega się ewolucję w rozumieniu dialogu i jego roli w życiu Kościoła. Nieśmiało początkowo tendencje ku-dialogowe Jana XXIII doczekały się pogłębienia w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II. Wyjątkową rolę w otwarciu się Kościoła na dialog z niewierzącymi odegrał Paweł VI. Powołanie do istnienia i działalność Sekretariatu dla Niewierzących potwierdziły pozytywną rolę dialogu w duszpasterkiej misji Kościoła⁴¹.

Po Soborze, a dokładniej, po ukazaniu się *De dialogo cum non-credentibus*, nie pojawiły się dokumenty kościelne, które zmieniłyby zasadniczo naukę Kościoła katolickiego na temat dialogu z ateistami. Natomiast w wielu wypowiedziach papieskich zakłada się dialog jako rzecz oczywistą. Można powiedzieć, że wypowiedzi kościelne z okresu postconcilium, poruszające istotne

³⁹ Zob. *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3274–3298.

⁴⁰ Zob. tamże, nr 3274.

⁴¹ Por. F. Rodé, *25 lat istnienia watykańskiej dykasterii ds. dialogu z niewierzącymi*, „L'Osservatore Romano”, (wyd. pol.), 11 (1990), 11, s. 25–26.

dla Kościoła i świata problemy, widzą w dialogu szansę. I tak np. w encyklice o rozwoju ludów papież Paweł VI zaznacza, że wszyscy ludzie są powołani do tego, aby zabiegać o rozwój całej społeczności ludzkiej⁴². W tejże encyklice została powtórzona myśl Kościoła o autonomii porządku doczesnego. Ojciec Święty pisze, że zadaniem Kościoła jest budowanie królestwa Bożego, a do katolików świeckich przede wszystkim należy, by czynić to przez ulepszenie porządku doczesnego. Winno się to dokonywać przez spontaniczne inicjatywy, przy uwzględnianiu jednak z jednej strony ducha chrześcijańskiego, a z drugiej praw i struktur państwowych⁴³. Przypomnienie nauki o autonomii dwóch porządków, doczesnym i duchowym, przy jednoczesnym podkreśleniu, że wszyscy mają zabiegać o rozwój społeczności ludzkiej, jest rozumiane jako wezwanie wszystkich – w tym i ateistów – do dialogu, tym bardziej że papież akcentuje powszechną solidarność, która – według Pawła VI – stała się już faktem⁴⁴. Solidarność sprzyja dialogowi, raz go umożliwia, innym znów razem jest jego owocem.

Pewne elementy służące dialogowi odnajduje się w tym, co Paweł VI mówi o pracy ludzkiej. Praca jednoczy ludzi, pozwala im dostrzec, że są braćmi⁴⁵. Jak mówi się o braterstwie poszczególnych ludzi, tak można podkreślać braterstwo ludów⁴⁶. Braterstwo niesie z sobą zobowiązania moralne⁴⁷. Aby braterstwo między narodami mogło się urzeczywistnić poprzez konkretne działania, koniecznością jest nawiązanie dialogu⁴⁸. Z dialogu nie można wyłączyć ateistów, jeśli braterstwo między narodami ma być prawdziwe i powszechne. Braterski dialog znajduje swoje spełnienie w międzynarodowych konwencjach, stających w obronie sprawiedliwości⁴⁹. Współczesność zdaje się potwierdzać tezę, że ludzkość – pomimo licznych napięć międzynarodowych – zmierza ku życiu bardziej braterskiemu, co w przekonaniu papieża jest formą zbliżania się ludzi do Stwórcy⁵⁰.

Paweł VI wzywa, aby wszyscy ludzie – nie wyłączając ateistów – zjednoczyli się w ratowaniu życia dzieci, w stwarzaniu warunków godnych człowieka i w obronie pokoju. Wszystkie narody są do tego zobowiązane⁵¹.

⁴² Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17.

⁴³ Zob. tamże, nr 81. Jest to wyraźne nawiązanie do Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 7, 13 i 24.

⁴⁴ Zob. tamże, nr 17.

⁴⁵ Zob. tamże, nr 27.

⁴⁶ Zob. tamże, nr 44.

⁴⁷ Zob. tamże.

⁴⁸ Zob. tamże, nr 54.

⁴⁹ Zob. tamże, nr 61.

⁵⁰ Zob. tamże, nr 79.

⁵¹ Zob. tamże, nr 80.

To zobowiązanie kryje w sobie myśl o konieczności podjęcia nowych rozwiązań politycznych i społecznych⁵². Brak inicjatyw zmierzających do rozwiązania problemów w odpowiednim czasie stanowi poważne zagrożenie dla pokoju w świecie⁵³. Stąd też papież przypomina, powołując się na Konstytucję *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II⁵⁴, że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości⁵⁵. Wyraźnie o dialogu i współpracy między ludźmi mówi Paweł VI, gdy porusza kwestię ekonomiczną. „Dziedzina ekonomii, choć jest terenem zmagania i starcia, może przecież dać okazję do dialogu i sprzyjać współpracy”⁵⁶. Dialog, o jakim mówi Paweł VI w *Octogesima adveniens*, jest metodą współpracy na rzecz przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych⁵⁷.

Wreszcie trzeba wspomnieć i o tym, jak papież rozumie ewangelizację we współczesnym świecie. Ewangelizować należy ludzkie kultury. Ubogacanie życia ludzkiego wartościami Dobrej Nowiny dokonuje się przede wszystkim przez świadectwo⁵⁸. W ujęciu *Evangelii nuntiandi* świadectwo życia ewangelicznego łączy się nierozzerwalnie z obecnością, współuczestnictwem i wspólnotą życia⁵⁹. Przepowiadanie Ewangelii wywiera wpływ na życie i przeobraża kulturę, gdy słowo Boże jest słuchane, przyjmowane i przyswajane całą duszą⁶⁰. „Ten wreszcie, kto przyjął Ewangelię, z kolei ewangelizuje innych”⁶¹. Ewangelizacja ma zatem na wskroś dialogiczny charakter. Dostrzega się to wyraźnie, gdy papież postuluje dostosowanie ewangelizacji do specyfiki kultury ludzi, którym przekazywana jest Dobra Nowina. Kościół trwa wówczas w dialogu z kulturą⁶². Ewangelizacja przekracza wtedy dziedzinę czysto religijną, wchodząc w doczesne problemy człowieka. Kościół, głosząc wyzwolenie człowieka, sprzymierza się z tymi, którzy pracują dla dobra ludzkości. Chociaż *Evangelii nuntiandi* akcentuje prymat roli duchowej Kościoła w dziele wyzwolenia, odcinając się tym samym od działań w porządku czysto ludzkim, to jednak w niczym nie pomniejsza to zaangażowania Kościoła we współpracę z wszystkimi, którzy trują się i cierpią dla wyzwolenia człowieka⁶³.

⁵² Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 19.

⁵³ Zob. tamże, nr 19.

⁵⁴ Zob. KDK, nr 3–9.

⁵⁵ Zob. Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 5. Jest to cytat z Encykliki *Populorum progressio*, nr 3.

⁵⁶ Tamże, nr 46.

⁵⁷ Zob. tamże, nr 4.

⁵⁸ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 20–21.

⁵⁹ Zob. tamże, nr 21.

⁶⁰ Zob. tamże, nr 23.

⁶¹ Tamże, nr 24.

⁶² Zob. tamże, nr 29.

⁶³ Zob. tamże, nr 34.

Nie tylko Kościół otwiera się na rzeczywistość współczesnego życia, ale i dzisiejszy świat jakoś woła do ludzi wierzących. „Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że chodzi tu o jakieś gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację świata”⁶⁴. Skąd się to bierze? Otóż we współczesnym świecie doszły do głosu takie tendencje, jak sekularyzm i wypływający z niego ateizm antropocentryczny⁶⁵. Zarówno sekularyzm, który tłumaczy rzeczywistość z pominięciem, a często wręcz zaprzeczeniem istnienia Boga⁶⁶, jak i ateizm antropocentryczny, propagujący „w przeróżnych postaciach cywilizację konsumpcyjną, tj. «hedonizm» podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowania, oraz dyskryminacje wszelkiego typu”⁶⁷, doprowadzają współczesnego człowieka do „przeżywania pustki i pragnienia dobra”⁶⁸. To właśnie stanowi z jednej strony o dramacie człowieka dzisiaj, a z drugiej o otwarciu się człowieka na ewangelizację. Tak rozumiany dialog Kościoła ze światem zdaje się kryć w sobie cały tragizm, jaki jest udziałem obecnego życia. Dialog oznacza tu dla Kościoła znalezienie odpowiednich środków i języka, aby dotrzeć do współczesnego człowieka⁶⁹.

Wydaje się, że konieczność dialogu w dziele ewangelizacji Paweł VI dostrzega, gdy wzywa wierzących, „aby nie pomijali niczego, co nie tylko umożliwia ewangelizację, ale także co czyni ją wytrwałą i owocną”⁷⁰. Papież poleca chrześcijanom, aby włączyli się w ewangelizację świata, wykorzystując moce i siły obecne i czynne we współczesnym życiu.

Polem właściwym dla ich ewangelizacyjnej aktywności jest szeroka i bardzo złożona dziedzina polityki, życia społecznego, gospodarki, dalej dziedzina kultury, nauki i sztuki, stosunków międzynarodowych, środków przekazu społecznego; do tego dochodzą niektóre dziedziny szczególnie otwarte na ewangelizację, jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa, cierpienie ludzkie⁷¹.

Dialog może tu stać się metodą urzeczywistniania owej „ewangelicznej aktywności”.

⁶⁴ Tamże, nr 55.

⁶⁵ Por. tamże, nr 55; także Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, nr 54 oraz przemówienie Pawła VI z 18 marca 1971 do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Sekretariatu dla Niewierzących, *Zjawisko sekularyzacji i jego związek z ateizmem*, „Ateneum Kapłańskie”, 65 (1973), 5–6, s. 194–198.

⁶⁶ Zob. tamże, nr 55; por. J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, ChS 9 (1977), 10, s. 3–19.

⁶⁷ Tamże, nr 55.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. tamże, nr 56.

⁷⁰ Tamże, nr 74.

⁷¹ Tamże, nr 70.

Kontynuatorem dziedzictwa, jakie zostawił Paweł VI, jest papież Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis*, pisze on, że chcąc spuściznę pozostawioną po poprzednikach. Z imienia wspomina tu papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła I. W dalszej części encykliki Jan Paweł II nawiązuje wyraźnie do *Ecclesiam suam* i podkreśla, że droga Kościoła, ukazana przez Pawła VI, obowiązuje na przyszłość⁷².

Kościół zdobywa swoją samoświadomość przez dialog⁷³, dlatego wierzący otwierają się na wszystkie kultury, światopoglądy i na wszystkich ludzi dobrej woli⁷⁴. W przekonaniu Kościoła wszyscy są powierzeni jego trosce, bowiem każdy człowiek jest objęty Odkupieniem Jezusa Chrystusa⁷⁵. Dlatego autor encykliki mógł napisać, że

„człowiek” jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, „jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia⁷⁶.

Papież Jan Paweł II wypowiedział się wprost na temat ateizmu i dialogu z niewierzącymi w swoim przemówieniu do uczestników kongresu „Ewangelizacja a ateizm”. Kongres ów odbył się w Rzymie w dniach 6–10 października 1980 roku. W swoim przemówieniu papież podkreślił, że Kościół pragnie służyć człowiekowi. To pragnienie służby na rzecz każdego człowieka Kościół wypowiedział bardzo jasno w orzeczeniach Soboru Watykańskiego II⁷⁷. Służba wobec konkretnego człowieka domaga się, aby poznać, jaki ten człowiek naprawdę jest. To rozpoznanie – według papieża – dokonuje się poprzez dialog. Ma być to dialog szczery, oparty na zaufaniu, wyrastający z miłości⁷⁸. Tym dialogiem Kościół pragnie objąć wszystkich, nie wyłączając ateistów i to nawet tych, którzy odznaczają się postawą walczącą w stosunku do wierzących⁷⁹.

⁷² Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 3 i 7.

⁷³ Zob. tamże, nr 11.

⁷⁴ Zob. tamże, nr 12.

⁷⁵ Zob. tamże, nr 13.

⁷⁶ Tamże, nr 14.

⁷⁷ Zob. Jan Paweł II, Audiencja dla uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm”, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (1980), 12, s. 15; także: tenże, Orędzie do narodów Europy, Santiago de Compostela, Hiszpania, 9 XI 1982, „Acta Apostolicae Sedes”, 75 (1983), s. 328–333 (tłum. pol. „Chrześcijanin w Świecie”, 14 [1982], 8, s. 133–137).

⁷⁸ Zob. tamże, s. 15. Na temat znamion prawdziwego dialogu Jan Paweł II wypowiedział się w swoim orędziu na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, nr 6, w: Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 148–159.

⁷⁹ Zob. tamże, s. 15.

Jan Paweł II mówiąc o ateizmie, ujmuje go w kategoriach teologicznych i pastoralnych. Ojciec Święty przestrzega przed głoszeniem tezy, że ateista jest człowiekiem wierzącym, tyle że nieświadomym własnej wiary. To, co jest dramatem człowieka, nie może być sprowadzane do powierzchownego nieporozumienia⁸⁰. Współczesnemu ateizmowi trzeba przeciwstawić gorliwość ewangeliczną. Dlatego papież apeluje:

Wobec wszystkich, stale odradzających się fałszywych bóstw: postępu, stania się, historii, umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzamy za świętym Justynem: „Tak, przynajmniej, że jesteście ateistami tych rzekomych bóstw”⁸¹.

Ateizmowi należy przeciwstawić autentyczną wiarę. Jest to droga do prawdziwego dialogu⁸². Kościół stojący w obliczu wyzwania, jakie rzuca mu ateizm, pragnie odnowić swoje głoszenie Ewangelii⁸³.

Analizując wypowiedzi Jana Pawła II, wolno wskazać dziedziny, które mogą stać się terenem urzeczywistniania dialogu, w tym i dialogu z ludźmi odrzucającymi wiarę w Boga. Dialog taki ma za podstawę świadomość, że wszyscy ludzie stanowią jedną rodzinę. Stąd wszyscy – z różnych racji – czują się wezwani do ogólnoludzkiej solidarności. Przykładem może być solidarność rodząca się z tytułu wspólnie wykonywanej pracy, a zwłaszcza z tytułu zagrożeń, jakie stają przed człowiekiem pracy⁸⁴. Istnieje również solidarność, która łączy narody zapóźnione w rozwoju ekonomicznym. Taka solidarność winna stać się inspiracją do tworzenia warunków, które pozwoliłyby krajom rozwijającym się na rzeczywisty rozwój⁸⁵. Jest to wyraźne echo doktryny Pawła VI, wyrażonej w *Populorum progressio*⁸⁶. Jan Paweł II zaznacza w *Laborem exercens*, że solidarność w dziedzinie pracy „nie może być zamknięta na dialog i współpracę z innymi”⁸⁷.

Podkreślając rolę papieża Jana Pawła II w dziele rozwijania i utrwalania dialogu, warto zauważyć, że w jego encyklikach znajduje się pochwała dla instytucji, które jednoczą wokół siebie różne państwa i narody. Encyklika *Redemptor hominis* zawiera pochwałę pod adresem Organizacji Narodów

⁸⁰ Zob. tamże, s. 16.

⁸¹ Tamże.

⁸² Zob. tamże, s. 16.

⁸³ Zob. tamże.

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 8; także tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

⁸⁵ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 16; także: tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 39.

⁸⁶ Zob. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 17, 27, 44, 48, 80, 82–87.

⁸⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 8.

Zjednoczonych za wkład tej instytucji w określenie niezbywalnych praw człowieka, i za to, że prawie wszystkie państwa zobowiązały się do przestrzegania tych praw⁸⁸. Encyklika *Laborem exercens* zdaje się być wyrazem ponownego uznania papieża dla Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), ponadto dla Międzynarodowej Organizacji Pracy (OIT), a także dla Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) za wysiłki na rzecz światowej polityki ekonomicznej⁸⁹. W ostatnich latach – w związku z możliwością poszerzenia współpracy pomiędzy państwami europejskimi – pojawiły się wypowiedzi papieskie promujące Unię Europejską. Jan Paweł II postuluje, aby poszczególne społeczeństwa i państwa, współpracując z sobą, czyniły to w wymiarze międzynarodowym, opierając się na wielorakich umowach i porozumieniach⁹⁰.

Papież popiera także inną formę współpracy. Idzie mianowicie o działania na rzecz ochrony interesów ludzi pracy, którzy wykonują ten sam zawód. Zrzeszanie się w związki zawodowe lub syndykaty jest – według *Laborem exercens* – uprawnieniem człowieka pracującego⁹¹. Związki zawodowe służą walce o sprawiedliwość społeczną, o słuszne uprawnienia ludzi pracy⁹². Nie może to być jednak walka „przeciwko” komukolwiek, ale ma być to walka „o” dobro⁹³.

Związki zawodowe łączą ludzi, pogłębiają solidarność międzyludzką i ład społeczny⁹⁴. „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty”⁹⁵. Świadomość zbratania się czy to poszczególnych ludzi, czy całych społeczeństw i narodów bierze się z ludzkiej pracy⁹⁶ oraz z wysiłków na rzecz sprawiedliwości i pokoju⁹⁷.

Wysiłki Stolicy Apostolskiej na rzecz dialogu nie mogą pomijać pewnych wydarzeń historycznych, które zbiegają się z sobą w czasie.

Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrogą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą

⁸⁸ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17.

⁸⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 17.

⁹⁰ Zob. tamże, nr 18.

⁹¹ Zob. tamże, nr 20.

⁹² Zob. tamże.

⁹³ Zob. tamże.

⁹⁴ Zob. tamże.

⁹⁵ Tamże, nr 20.

⁹⁶ Zob. tamże, Wstęp, nr 3, 8, 16, 20 i 21.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 17; Encyklika *Laborem exercens*, nr 2, 3 i 16; Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983) *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, dz. cyt., s. 148–159.

usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, która doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar⁹⁸.

Posoborowe wypowiedzi papieży wyraźnie ukazują przestrzeń, w której dialog może zaistnieć. Wielorakie tereny spotkań Kościoła ze światem (ekonomia, kultura, polityka...) stanowią pośrednie, acz konieczne ogniwo dla zaistnienia dialogu pomiędzy ludźmi wierzącymi a niewierzącymi. Paweł VI i Jan Paweł II rozumieją w swoich wypowiedziach dialog jako narzędzie spełniania misji Kościoła we współczesnym świecie. Wydaje się, że posoborowe wypowiedzi papieskie ujmują dialog – wyraźniej niż to było w okresie wcześniejszym – w kategorii powinności moralnej⁹⁹. Uprawnione zdaje się być również przekonanie, że w wypowiedziach papieży postconcilium na temat dialogu wartością podstawową jest człowiek.

Pomimo upływu prawie czterdziestu lat nauczanie Soboru Watykańskiego II i Pawła VI, zawarte w dokumencie *Dialog z niewierzącymi* odnośnie do dialogu Kościoła z niewierzącymi, potwierdzone wielokrotnie przez Jana Pawła II, pozostaje nadal aktualne. Przynajmniej w Europie, o której mówi się czasem, że jest postchrześcijańska, dialog pomiędzy osobami reprezentującymi różne światopoglądy wydaje się wręcz konieczny. Idzie o dialog, który zaczyna się od spotkania i prowadzi ku porozumieniu ludzi dobrej woli.

⁹⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25.

⁹⁹ Przykładem może być temat orędzia papieskiego na XVI Światowy Dzień Pokoju *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie to jest skierowane do wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są odpowiedzialni za pokój: do tych, którzy decydują o losie narodów, do osób sprawujących urzędy na szczeblu międzynarodowym, do polityków i dyplomatów, a także do obywateli wszystkich krajów. W istocie bowiem wszyscy z konieczności są wezwani do szerzenia prawdziwego pokoju, utrzymania lub odbudowania go na solidnych i słusznych podstawach (Paweł VI, Jan Paweł II, *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, dz. cyt., s. 148).