„Kieleckie Studia Teologiczne”
14 (2015), s. 83–105

Ks. Roman Kuligowski – Kielce

Od Soboru Watykańskiego II do Dziedzińca pogan, czyli o dialogu Kościoła katolickiego z niewierzącymi

Podczas Soboru Watykańskiego II, który został zwołany w czasie, gdy – przynajmniej w Europie – widoczny był kryzys „życia z wiary”, ojcowie soborowi wraz z papieżami, najpierw ze św. Janem XXIIII, a po jego śmierci z bł. Pawłem VI, podjęli trud odnowy różnych dziedzin działalności Kościoła. I tak prace soborowe objęły zarówno życie Kościoła *ad intra*, czyli te obszary aktywności wierzących, które wiążą się z zaangażowaniem wewnątrzkościelnym, jak i *ad extra*, czyli z aktywnością Kościoła w świecie.

Właściwie od samego początku obrad soborowych stało się oczywiste, że dla odnowy życia religijnego konieczny jest dialog, jaki Kościół powinien podjąć z ludźmi dobrej woli. Dialog okazał się potrzebny na poziomie spotkań biskupów z papieżem, w relacjach duchownych i wiernych świeckich. I tak zaczęły powstawać instytucje pozwalające na prowadzenie dialogu: synod biskupów, duszpasterskie rady diecezjalne i parafialne. Z czasem też przy papieżu utworzyły się rady i komisje, ułatwiające prowadzenie dialogu na różnych poziomach życia kościelnego. Oprócz dialogu wewnątrzkościelnego potrzebny okazał się dialog ze światem – i to zarówno ze światem ludzi wierzących, jak i niewierzących. Temu miały służyć Sekretariaty: ds. Jedności Chrześcijan, ds. Dialogu Międzyreligijnego i ds. Niewierzących.

W niniejszym opracowaniu przedmiotem teologicznej refleksji będzie dialog Kościoła katolickiego z ludźmi, którzy nie wierzą w Boga. Jednym z teologów służących pomocą biskupom w przygotowaniu opinii na tematy omawiane podczas sesji soborowych był Joseph Ratzinger. Jako doradca kard. Fringsa uważnie obserwował inicjatywy Kościoła, zmierzające do odnowy życia chrześcijańskiego. Dużo uwagi poświęcił ten teolog dyskusjom nad Schematem XIII, dokumentem, który ostatecznie przekształcił się w Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*. Aczkolwiek ów dokument budził zastrzeżenia – Ratzinger uważał, że Konstytucja

jest bardziej socjologiczną niż teologiczną wypowiedzią Soboru – to jednak uznał, że jest to ważna wypowiedź soborowa. Dla J. Ratzingera *Gaudium et spes* stanowi swego rodzaju zapis rozmowy człowieka wierzącego z niewierzącym. W tym miejscu warto postawić pytanie: po co wyznawca Chrystusa potrzebuje dialogu z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga?[1] Jaki ma sens taki dialog? Przecież chrześcijanin wie, że zna prawdę o Bogu i o człowieku, o jego powołaniu do królestwa niebieskiego... Tę prawdę wierzący poznaje przede wszystkim przez wiarę. Co może dać wyznawcy Chrystusa dialog z niewierzącym?

Zanim uzyska odpowiedzi na postawione pytania, najpierw trzeba przynajmniej wstępnie określić, jak się rozumie dialog oraz kim są ci, którzy w nim uczestniczą. Dialog podejmują z jednej strony wierzący w Chrystusa, z drugiej zaś osoby, które w Niego nie wierzą. Coraz częściej spotyka się dzisiaj ludzi, których niewiara jest owocem całkowitego braku zainteresowania sprawami religijnymi[2].

Przez dialog nie rozumie się tu zwyczajnej rozmowy, prostej wymiany myśli czy takiej formy komunikacji, która nie zakłada ani porozumienia stron, ani osiągnięcia jakiegoś określonego celu. Przykładem podobnej rozmowy, lecz nie dialogu w sensie ścisłym, są konwersacje towarzyskie, nasycone uprzejmością, pozbawione jakichś konkretnych celów. Czasem w takiej rozmowie stawia się pytania, nie oczekując nań odpowiedzi. A jeśli nawet ta się pojawi, to nie wzbudza żadnego zainteresowania. Dialog jest czymś znacznie głębszym. Zakłada on gotowość bądź to zrozumienia partnera, jego racji, bądź przekazania mu istotnej dla obu stron wiedzy. Ta obustronna chęć porozumienia się rodzi pewien rodzaj wspólnoty. Porozumienie to nie musi oznaczać konieczności uzgodnienia stanowisk, często będzie to tylko próba zrozumienia, dlaczego ten drugi akurat tak myśli, skąd biorą się u niego takie, a nie inne przekonania.

Zrozumienie znaczenia i roli dialogu chrześcijanina z niewierzącymi staje się pełniejsze, jeżeli analizę aktualnych wypowiedzi Kościoła poprzedza historyczne ujęcie problematyki stosunku Kościoła do niewierzących. Kościół żyje i działa w czasie. Oznacza to, że jego wypowiedzi o dialogu charakteryzuje ewolucja. Początków poszukiwania racji na rzecz dialogu, o którym tu mowa, trzeba szukać w wypowiedziach św. Jana XXIII[3]. Dialog z niewierzącymi stał się – jak już wspomniano – przedmiotem nauczania

---

[1] Por. G. Lohfink, *Welche Argumente hat der neue Atheismus?*, Bad Tölz 2008, s. 127.

[2] O. Kallscheur, *Zweierlei Unglauben,* w: *Denkanstösse zum Glauben*, red. St. Schlensog, München – Zürich 2007, s. 139.

[3] Por. W. Granat, *Kościół katolicki wobec ateizmu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 1038; J. Kracik, *Gdy Kościół spojrzał na ateizm inaczej*, Znak, 47 (1995) 2, s. 29–39.

Soboru Watykańskiego II[4]. W czasie trwania Vaticanum II powstała encyklika papieża Pawła VI *Ecclesiam suam*, której trzecia część została całkowicie poświęcona dialogowi[5]. Syntezę katolickiego nauczania o dialogu z niewierzącymi przedstawił powstały z inicjatywy Pawła VI Sekretariat ds. Niewierzących w swojej wypowiedzi *De dialogo cum non-credentibus*[6].

Dopełnieniem nauczania Kościoła katolickiego o dialogu z ludźmi przeczącymi istnieniu Boga oraz oceny tego, co dokonało się w Kościele w okresie posoborowym w sferze komunikacji wierzących z niewierzącymi jest nauczanie papieża Benedykta XVI i jego inicjatywa związana z *Dziedzińcem pogan,* czasem nazywanym też *Dziedzińcem dialogu*.

1. Otwarcie się Kościoła na dialog z niewierzącymi

W wypowiedziach Kościoła przed Soborem Watykańskim II o niewierzących podkreślano przede wszystkim zagrożenia, jakie niesie z sobą ateizm, szczególnie ateizm masowy, występujący w państwach, które ideologię ateistyczną wpisały w swoje programy polityczne, społeczne, wychowawcze… W niewielkim stopniu, jeśli w ogóle, dostrzegano możliwości zmian u ateistycznych ideologów, gdy chodziło o ich pragmatykę. Wypowiedzi Kościoła okazały się – jak przynajmniej się wydaje – jednostronne w ocenie tak postrzeganej niewiary. Trudno dostrzec w enuncjacjach sprzed Vaticanum II jakąś głębszą analizę fenomenu ateizmu masowego w aspekcie pastoralnym[7].

Sytuacja zmieniła się zasadniczo, gdy papieżem został Angelo Roncali, Jan XXIII. Zwołał on nowy sobór powszechny, podczas którego podjęto trud badawczy nad ateizmem. Postawa papieży, Jana XXIII i Pawła VI, oraz wola ojców soborowych, odznaczająca się pastoralnym ukierunkowaniem prac soborowych, pozwoliły spojrzeć na niewiarę jako na problem duszpasterski. Pastoralne spojrzenie na ateizm pozwoliło powołanemu podczas Soboru Watykańskiego II Sekretariatowi dla Niewierzących wypracować koncepcję i określić warunki oraz formy dialogu z ludźmi negującymi istnienie Boga.

---

[4] Chodzi głównie o KDK 19–21. Wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat ateizmu zostały omówione przez K. Rahnera, *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie,* Conc(pol) 1–10 (1966–67), Poznań – Warszawa 1069, s. 85–96.

[5] Dialogowi poświęcił Paweł VI trzecią część encykliki.

[6] *De dialogo cum non-credentibus*, w: E. Sztafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 2, Warszawa 1970, nr 3218–3298; także: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 199–213. W niniejszym opracowaniu ten dokument będzie określany mianem *Dialog z niewierzącymi*.

[7] Por. R. Darowski, *Soborowy przełom w stosunku Kościoła do niewierzących*, w: *Otwarci w wierze*, red. R. Darowski, Kraków 1974, s. 215; B. Przybylski, *Dialog z niewierzącymi*, AK 65 (1973) 5–6, s. 434–448.

Po Soborze Watykańskim II wypowiedzi Kościoła dotyczące relacji do świata – w tym i do ludzi niewierzących – mają już charakter wyraźnie prodialogowy.

1.1. Inicjatywy św. Jana XXIII na rzecz dialogu Kościoła z ludźmi dobrej woli

Nie sposób przecenić znaczenie pontyfikatu św. Jana XXIII dla tworzenia przestrzeni prodialogowej[8]. W encyklice *Mater et Magistra* papież uważał za swój obowiązek zabrać głos w sprawach, które wymagają rozwiązania problemów społecznych zgodnie z wymogami nowych czasów. Jan XXIII dał jasny wykład nauki Kościoła „odnośnie do nowych, bardzo poważnych problemów naszej doby"[9]. Mówiąc w swojej encyklice o *problemach naszej doby*, papież wydawał się *implicite* ujmować także problematykę stosunku Kościoła do niewiary, tym bardziej że w dalszej części jego wypowiedzi jest mowa o konieczności współpracy pomiędzy narodami w dziedzinie nauki, techniki, życia gospodarczego, społecznego, administracyjnego i kulturalnego. Jan XXIII dostrzegł konieczność „zgodnego porozumienia i wzajemnego świadczenia sobie pomocy"[10]. Żywił nadzieję, „iż nie tylko poszczególni ludzie, lecz także i narody wejdą wreszcie na drogę pożytecznej i wszechstronnej współpracy"[11]. W tekście tym nie ma żadnych zastrzeżeń, że postulowane przez papieża zasady odnoszą się tylko do narodów katolickich. Wręcz przeciwnie, w *Mater et Magistra* papież wyraźnie napisał o współpracy z ludźmi o odmiennych orientacjach światopoglądowych.

> Katolicy, którzy pełnią różne funkcje gospodarcze i społeczne, stykają się jednak nieraz z ludźmi wyznającymi odmienny światopogląd. (...) Równocześnie winni przyjąć [katolicy – przyp. wł.] postawę pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, nie starać się obracać wszystkiego na własną korzyść i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo też do dobrego prowadzi[12].

Wydaje się, że w *Mater et Magistra* otwarta została możliwość dialogu wierzących z niewierzącymi.

---

[8] Rozważa się tu w zasadzie tylko stosunek Magisterium Ecclesiae do problematyki niewiary w kontekście rodzącej się idei dialogu. Nie uwzględnia się zasadniczo inicjatyw „oddolnych" odnośnie do dialogu z ateistami, notabene dużo wcześniejszych od oficjalnych przedsięwzięć Kościoła katolickiego w tej dziedzinie.

[9] Jan XXIII, *Mater et Magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Warszawa 1981, s. 23.

[10] Tamże, s. 73.

[11] Tamże, s. 77.

[12] Tamże, s. 83.

Pogłębiający się klimat zrozumienia potrzeby dialogu katolików z ludźmi otwartymi na spotkanie i współpracę w sprawach dotyczących przyszłości dostrzega się w późniejszej encyklice Jana XXIII, zaczynającej się od słów *Pacem in terris*[13]. Ta encyklika o pokoju została skierowana „do wszystkich ludzi dobrej woli"[14]. Jan XXIII zauważył w niej, że każdy człowiek ma prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy[15]. Zabrania się zmuszania kogokolwiek „do wykonywania czegoś, co wymaga zgody władz jego duszy"[16]. Podstawą wolności człowieka jest – według *Pacem in terris* – godność osoby ludzkiej[17]. Jan XXIII powtarzył w swojej encyklice o pokoju myśl wyrażoną wcześniej w *Mater et Magistra* o potrzebie współpracy między państwami[18]. Płaszczyzny współdziałania państw mogą być różne. Papież mówił m.in. o wspólnych wysiłkach na rzecz powszechnego rozbrojenia[19], budowania pokoju w oparciu o wzajemne zaufanie[20], układania wzajemnych stosunków międzypaństwowych według zasady prawdy, sprawiedliwości i czynnej solidarności duchowej[21]. Współpraca, o której pisał papież, wymaga właściwego kształtowania moralności ludzkiej[22]. „Zdarza się często, że katolicy współpracują w rozmaity sposób (...) z ludźmi stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, lecz kierującymi się rozumem i odznaczającymi się naturalną prawością postępowania"[23]. Zaraz po tym zdaniu Jan XXIII przytoczył wypowiedź z *Mater et Magistra* o możliwościach życzliwej współpracy katolików z ludźmi o innych poglądach[24]. W *Pacem in terris* papież podkreślił wyraźnie podstawę uzasadniającą konieczność współpracy i możliwość otwarcia się na dialog. Podstawą tej współpracy jest człowieczeństwo, którego nawet człowiek żyjący w błędzie nie wyzbywa się. Godność osoby jest udziałem każdego człowieka i należy ją zawsze afirmować[25]. Papież przypomniał o potrzebie odróżniania błędnych doktryn od osób, które je reprezentują[26]. Błędne teorie filozoficzne są nie do zaakceptowania przez Kościół. Wprawdzie teoria oparta na błędnych

---

[13] Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 94–157.

[14] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 95.

[15] Zob. *Pacem in terris*, nr 12.

[16] Tamże, nr 48.

[17] Zob. tamże, nr 48.

[18] Zob. tamże, nr 98.

[19] Zob. tamże, nr 112 i 113.

[20] Zob. tamże, nr 113.

[21] Zob. tamże, nr 114.

[22] Zob. tamże, nr 130.

[23] Tamże, nr 157.

[24] Zob. tamże, nr 157.

[25] Zob. tamże, nr 158..

[26] Zob. tamże, nr 158 i 159.

założeniach wydaje się – według jej rzeczników – być niezmienna, to jednak wynikające z niej praktyczne inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, ustrojowej, społecznej czy kulturalnej z zasady uwzględniają zmieniające się warunki. Praktyka zależy bowiem nie tylko od przyjętych teoretycznych założeń, ale także – a często w przeważającej mierze – od konkretnych, zmieniających się warunków. „Któż będzie twierdził – pisał papież – że w poczynaniach, zwłaszcza jeśli są one zgodne z założeniami zdrowego rozumu i stanowią wyraz słusznych dążeń ludzkich, nie może tkwić coś dobrego i godnego uznania”[27]. Ocena, jak, kiedy i z kim można podjąć współpracę, wymaga roztropnych rozstrzygnięć. Roztropność bowiem kieruje wszystkimi cnotami w życiu jednostek i społeczności[28].

Święty Jan XXIII, dając impuls do zmiany postawy katolików wobec niewierzących, przyczynił się znacząco do pełniejszego otwarcia Kościoła na dialog z ateistami.

1.2. Dialog z niewierzącymi w nauczaniu Soboru Watykańskiego II

Do Soboru Watykańskiego II nie było pewności, jaką postawę przyjmie Kościół wobec niewierzących.

> Teoretycznie rzecz biorąc, Kościół miałby do wyboru trojakiego rodzaju postawę wobec niewierzących: obrazić się na nich i obrócić się do nich plecami, lub co najmniej ogłosić swoje *désintéressement* w tej sprawie; uchwalić jeszcze jedną uroczystą anatemę potępiającą wszystkich niewierzących, czyli w konsekwencji doprowadzić do tego, aby oni z kolei obrazili się na Kościół i wreszcie – trzecia możliwość, inicjować i prowadzić dialog z pewnymi przynajmniej grupami i środowiskami ludzi niewierzących. Sobór wybrał tę trzecią drogę[29].

Za *trzecią drogą* przemówiły: dotychczasowe inicjatywy na rzecz dialogu Jana XXIII, pontyfikat Pawła VI wraz z programową encykliką *Ecclesiam suam*, przebieg dyskusji o niewierzących w czasie trwania obrad Vaticanum II (chodzi tu o debatę ojców soborowych nad Schematem XIII)[30], powołanie Sekretariatu dla Niewierzących[31] i znaczenie tej instytucji dla ostatecznego opracowania fragmentów *Gaudium et spes* dotyczących niewiary.

---

[27] Tamże, nr 159.

[28] Zob. tamże, nr 160.

[29] A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, t. 1, Kraków 1966, s. 294.

[30] Por. J. Zabłocki, *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1968, s. 271–292.

[31] Sekretariat dla Niewierzących powstał w kwietniu 1965 r., a więc podczas trwania obrad Soboru Watykańskiego II.

Soborowe wypowiedzi o niewierzących znajdują się w kilku dokumentach[32]. Za najważniejszy tekst o niewierzących uważa się Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym (nr 19–21)[33]. Wypowiedzi *Gaudium et spes* dotyczące niewiary należy odczytywać w kontekście całego dokumentu. Sens soborowej nauki na temat niewiary domaga się, by uwzględnić także inne wypowiedzi Vaticanum II. Chodzi o Konstytucję dogmatyczną o Kościele (nr 16), Dekret o misjach (nr 12), Dekret o formacji kapłańskiej (nr 13), Dekret o posłudze i życiu kapłańskim (nr 4 i 12), Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (nr 11 i 13). Ponadto niektóre myśli Deklaracji o wolności religijnej (nr 2 i 3) zawierają wskazówki dotyczące dialogu chrześcijan z niewierzącymi. Dla ojców soborowych niewiara okazała się problemem ważnym dla Kościoła: „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom"[34].

Opisując fenomen niewiary, sobór nadaje mu przede wszystkim charakter pastoralny. Sobór jest świadomy różnorodności powodów, dla których pewni ludzie nie dostrzegają potrzeby więzi z Bogiem, bądź też wprost ją odrzucają. Ta różnorodność przyczyn ateizmu sprawia, że istnieją różne formy niewiary. Analiza dokumentów soborowych pozwala na systematyzację form ateizmu: ateizm scjentystyczny (zalicza się tu radykalny agnostycyzm, neopozytywizm i filozoficzny relatywizm) i antropologiczny (indyferentyzm ideologiczny, absolutyzacja wartości ludzkich, protest przeciw złu w świecie, antyreligijny humanizm)[35]. Ateizm pojawia się jako krytyczna reakcja przeciw religiom, w tym i przeciw religii chrześcijańskiej[36]. Zatem ateizm nie jest zjawiskiem pierwotnym, ale wtórnym w stosunku do religii.

> Ateizm współczesny przedstawia się też często w formie usystematyzowanej, która poza innymi sprawami tak daleko posuwa postulat autonomii człowieka, że wznieca trudność przeciw wszelkiej zależności człowieka od Boga. Wyznawcy takiego ateizmu twierdzą, że wolność polega na tym, żeby człowiek był sam sobie celem, samym jedynym sprawcą i demiurgiem swojej własnej historii; a to – jak mniemają – nie daje się pogodzić z uznaniem Pana, sprawcy i celu wszystkich rzeczy, lub co najmniej czyni takie twierdzenie zupełnie zbytecznym[37].

---

[32] Por. K. Rahner, art. cyt., s. 85–96.

[33] W KDK 19–21 są omówione kolejno: formy i źródła ateizmu, ateizm w formie usystematyzowanej i postawa dialogowa wobec niewierzących. Na uwagę zasługują także inne fragmenty Konstytucji, mianowicie: nr 22, 28, 43, 49, 90 i 92.

[34] KDK 19.

[35] Por. W. Granat, art. cyt., kol. 1038–1039; B. Welte, *Der Atheismus: Rätsel – Schmerz – Ärgernis*, Freiburg 1979, s. 6–15.

[36] Zob. KDK 19.

[37] Tamże, nr 20.

Jest bardzo prawdopodobne, że ta wypowiedź odnosi się wprost do marksizmu. Ojcowie soborowi nie wymieniają wprawdzie doktryny marksistowskiej z nazwy, ale niewiara w formie bodaj najbardziej zorganizowanej, zideologizowanej występuje właśnie w państwach, które za fundament życia politycznego, ustrojowego, społecznego, kulturalnego i gospodarczego przyjmują filozofię marksistowską[38].

W odniesieniu do ludzi przeczących istnieniu Boga istotny wydaje się być język, jakim posłużyli się ojcowie Soboru Watykańskiego II. Przede wszystkim brakuje w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym wyrażenia *damnat*, natomiast występuje kilkakrotnie termin *reprobat*[39]. Aczkolwiek zarówno *damnat*, jak i *reprobat* wyrażają negatywny stosunek do niewiary, to jednak termin *reprobat* jest znacznie łagodniejszy w swojej wymowie. Wyjaśnia się to zapewne przekonaniem wielu ojców soborowych, że możliwy jest ateizm niezawiniony[40]. Co więcej – idąc za myślą Pawła VI[41] – wypowiadali się oni nawet o możliwości zbawienia ateistów[42]. Styl wypowiedzi o niewierze, nauka o możliwości zaistnienia ateizmu niezawinionego czy przede wszystkim myśl o zbawieniu niewierzących, są to nowe wątki w nauczaniu Kościoła katolickiego.

Podsumowując wypowiedzi Soboru Watykańskiego II o niewierze, warto podkreślić, że sama Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przybiera postać dialogu, jaki Kościół proponuje i sam zaczyna ze światem. Sobór pogłębił znaczenie dialogu w życiu Kościoła.

> Porównując encyklikę *Ecclesiam suam* z Konstytucją *Gaudium et spes*, można zauważyć, że o ile pierwsza mówiła o dialogu zbawienia, który miał stanowić *pewien sposób pełnienia obowiązków apostolskich*[43], o tyle Konstytucja zajmuje się raczej dialogiem jako środkiem spotkania wszystkich ludzi, dialogiem opartym o zasadę powszechnego braterstwa. Pierwszy dokument dotyczy raczej katolików i określa ich postawę w stosunku do ludzi innych wyznań czy niewierzących, drugi jest propozycją postawioną całemu światu[44].

Rozumienie sensu dialogu z niewierzącymi znacznie pogłębia się dzięki soborowej Deklaracji o wolności religijnej. R. Laurentin, współczesny teolog,

---

[38] Por. W. Granat, art. cyt., kol. 1039.

[39] Zob. KDK 21.

[40] Nie ma w KDK *explicite* postawionej tezy o możliwości niezawinionej niewiary, *lecz jest uzasadniona* (ta teza – przyp. wł.) *treścią tekstów* (K. Rahner, art. cyt., s. 86).

[41] Zob. Paweł VI, *Ecclesiam suam* (dalej ES), nr 104.

[42] Zob. KK 16; także: *List Kongregacji Świętego Oficjum do arcybiskupa Bostonu*, DS 3869–3872.

[43] ES 81; por. J. Majka, *Postawa dialogu według Konstytucji „Gaudium et spes”*, Colloquium Salutis, t. 2, Wrocław 1970, s. 11–17.

[44] G. Schmidt, *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*, w: *Otwarci w wierze*, dz. cyt., s. 233.

podkreśla, że tę deklarację soborową formalnie winno zaliczyć się do dokumentów, które zasługuje na określenie *Karta dialogu*[45]. Dialog zakłada w swoim urzeczywistnianiu potrzebę wolności. Gdzie brakuje wolności, tam dialog jest niemożliwy. W świecie współczesnym, jak zauważa się w *Gaudium et spes*, akcentuje się potrzebę wolności człowieka, absolutyzując ją nawet[46]. Z poszanowaniem ludzkiej wolności bywało w przeszłości różnie. Ograniczano tę wolność – niestety – również za sprawą chrześcijan. Wykroczenia chrześcijan w dziedzinie wolności sprzyjały powstawaniu ateizmu antropologicznego. Ateizm ten przypisywał wolności przesadną rolę. Ateizm traktujący wrogo religię jest reakcją na walczący klerykalizm. Taką tezę głosił na Soborze Watykańskim II reprezentant Czechosłowacji, kraju socjalistycznego, kard. J. Beran[47].

Nauczanie o niewierze i o możliwościach, jakie otwiera dialog chrześcijan z niewierzącymi, odsłania prawdę o posłannictwie Kościoła katolickiego, zatroskanego o zbawienie każdego człowieka.

2. Doniosłość encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam* w dziele pogłębiania dialogu Kościoła z niewierzącymi

Wprawdzie encyklika Pawła VI o Kościele, notabene pierwsza encyklika tego papieża, czyli w pewnym sensie programowa dla pontyfikatu, ukazała się przed ostatecznymi dokumentami Vaticanum II, to jednak omawia się ją tu po wypowiedziach soborowych. Zaraz po swoim wyborze na biskupa Rzymu Paweł VI zapowiedział kontynuowanie Soboru Watykańskiego II. I *Ecclesiam suam* jest z jednej strony owocem nadziei, jaką Kościół powszechny pokładał w Soborze, a z drugiej wyrazem przekonań, jakie były udziałem nowo wybranego papieża, przekonań o roli Ducha Świętego w dziele odnowy życia chrześcijańskiego. Nowa encyklika kryje w sobie pogłębione rozumienie dla dialogu Kościoła z niewierzącymi[48]. *Ecclesiam suam* składa się z trzech części. O dialogu papież pisze w ostatniej części tego dokumentu[49]. „Kościół powinien nawiązać dialog ze społeczeństwem, w którym żyje. Dzięki temu Kościół przybiera postać słowa, orędzia i dialogu”[50]. Ważne wydaje się to, jak papież uzasadnia potrzebę dialogu. Paweł VI nawiązał do nauczania Piusa XI

---

[45] Por. R. Laurentin, *Bilan du Concile*, Paris 1966, s. 324.

[46] Zob. KDK 20.

[47] Por. *Wypowiedź kard. Berana*, DC 1965, nr 62, kol. 1787.

[48] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, dz. cyt., s. 159–225.

[49] Interesujące jest, że zalecenia na rzecz dialogu następują po tej części encykliki, która mówi o odnowie Kościoła.

[50] ES 65.

i Piusa XII i jednocześnie zauważył, że obydwaj papieże starali się łączyć myśl Bożą z myślą ludzką, stosując język charakterystyczny dla mentalności nowych czasów[51]. Dalej Paweł VI pytał retorycznie: „A czymże innym jest tego rodzaju apostolski wysiłek, jeżeli nie pewnego rodzaju dialogiem?"[52]. Jako bliskie dialogowi interpretował Paweł VI dokonania swojego poprzednika na katedrze Piotrowej, Jana XXIII, i wysiłki trwającego Soboru Watykańskiego II[53]. Autor *Ecclesiam suam* rozumiał dialog jako istotne narzędzie apostolskie: „Zanim doprowadzimy świat do wiary, owszem, aby go doprowadzić do wiary, potrzeba, byśmy się do świata zbliżyli, byśmy z nim nawiązali rozmowę"[54].

Dialog ma swoje źródło w Bogu. Dlatego samą religię rozumie się w duchu dialogu[55]. Chodzi o dialog człowieka z Bogiem i ludźmi. Paweł VI dostrzegał w dialogu możliwość dotarcia do wszystkich ludzi dobrej woli[56]. Papież wymienił kręgi osób, z którymi Kościół jest gotowy prowadzić dialog. Najszerszym kręgiem jest cała ludzkość[57]. I tu jest miejsce na dialog chrześcijan z ludźmi wykluczającymi istnienie Boga. Z pewnością wierzący w Chrystusa powinni towarzyszyć tym, którzy szczerze poszukują prawdy – w tym i tej, która otwiera człowieka na rzeczywistość przekraczającą możliwości poznawcze rozumu[58].

Paweł VI przypomniał o potrzebie odróżniania błędnej doktryny od ludzi ją akceptujących[59]. Kościół odrzuca założenia filozoficzne ateizmu. W tym współczesne nauczanie katolickie pozostaje w całkowitej zgodności z wypowiedziami Soboru Watykańskiego I[60]. Ale Kościół zaleca jednocześnie życzliwe podejście do niewierzących. Papież postulował, aby wyznawcy Chrystusa głębiej wnikali w motywy i uwarunkowania niewiary dzisiaj. Odrzucenie Boga jawi się bowiem często, niestety, z winy chrześcijan[61]. Ateiści

> wiedzeni jakimś niespokojnym, często szlachetnym dążeniem, a równocześnie pełni zapału i rozpaleni utopijnymi ideami, marzą o sprawiedliwości i postępie, i dążą wszelkimi siłami w ramach systemu społecznego do tego, co wydaje im się najlepsze i prawie że Boskie[62].

---

[51] Zob. tamże, nr 68.
[52] Tamże, nr 68.
[53] Zob. tamże, 68.
[54] Tamże, nr 68.
[55] Zob. tamże, nr 70–71.
[56] Zob. tamże, nr 74–75 i 90.
[57] Zob. tamże, nr 97.
[58] Zob. tamże, nr 102.
[59] Zob. tamże, nr 105.
[60] Zob. tamże, nr 101.
[61] Zob. tamże, nr 104.
[62] Tamże, nr 104.

W swojej encyklice Paweł VI ostrzegał przed możliwością błędnego rozumieniem dialogu i tym samym przed niewłaściwym ustosunkowaniem się do niewiary. Papież nawiązał do *Pacem in terris*, gdzie jego poprzednik, Jan XXIII, zalecał roztropność w podejmowaniu współpracy z ludźmi o odmiennej orientacji ideologicznej[63].

Niewątpliwie *Ecclesiam suam* stanowi znaczący etap w drodze Kościoła katolickiego do uznania dialogu, w tym i dialogu z niewierzącymi, za ważne narzędzie w komunikacji ze współczesnym światem.

3. *De dialogo cum non-credentibus*

Świadomość konieczności podjęcia dialogu z niewierzącymi znalazła swoje dopełnienie w powołaniu przez papieża Pawła VI Sekretariatu ds. Niewierzących. Ta instytucja watykańska została w kwietniu 1965 r. – a zatem jeszcze w czasie trwania Soboru Watykańskiego II – stworzona dla podkreślenia znaczenia, jakie Kościół katolicki przywiązuje do służby wobec ludzi nawet najbardziej oddalonych od wiary chrześcijańskiej. Kościół pragnie poznać dokładnie motywy niewiary.

> W tym duchu Sekretariat dla Niewierzących przedstawiony został jako służba. Nie ma być nową instytucją obok tej, którą Kościół na siebie przyjął dla niesienia Ewangelii światu. Jest narzędziem pracy dla Kościoła, by mógł stać się on zdolny do odczytywania znaków czasu – nawet tych, które mogą być podchwycone w samym sercu niewiary współczesnego człowieka[64].

Sekretariat dla Niewierzących opublikował dwa dokumenty. Pierwszy z nich, *De dialogo cum non-credentibus*[65], jest instrukcją na temat inicjowania i prowadzenia dialogu, drugi dotyczy studiów nad zjawiskiem niewiary, jakie powinno się prowadzić w uczelniach katolickich.

Lektura *O dialogu z niewierzącymi* upoważnia do stwierdzenia, że ten dokument stanowi syntezę wcześniejszych wypowiedzi Kościoła katolickiego na temat stosunku Kościoła katolickiego do niewierzących. Ta wypowiedź Sekretariatu ds. Niewierzących wyrosła z ducha Soboru Watykańskiego II i *Ecclesiam suam* Pawła VI[66]. Autorzy dokumentu *O dialogu z niewierzącymi* podają we wstępie racje, jakie umożliwiają dialog. Wypowiedź sekretariatu zawiera także określenie dialogu:

---

[63] Zob. *Pacem in terris*, nr 160; ES natomiast mówi wyraźnie o roztropności, omawiając cechy, jakimi winien odznaczać się dialog (zob. nr 81).

[64] J.-F. Six, *Od „Syllabusa" do dialogu*, Warszawa 1972, s. 105.

[65] *Dialog z niewierzącymi*, w: E. Sztafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 2, z. 2, Warszawa 1970, nr 3218–3298.

[66] Por. G. Schmidt, *Kościół katolicki w dialogu z niewierzącymi*, w: *Otwarci w wierze*, dz. cyt., s. 228–244.

> 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[67].

W dokumencie Sekretariatu ds. Niewierzących rozróżnia się trzy zasadnicze formy dialogu z niewierzącymi: 1. Spotkanie na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich; 2. Dialog dla poszukiwania prawdy (dialog doktrynalny); 3. Spotkanie na płaszczyźnie działania[68]. O dialogu na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich w dokumencie mówi się niewiele. Krótko określa cele takiego dialogu: ułatwienie wyjścia z izolacji stronom biorącym udział w dialogu, pokonywanie nieufności oraz wytworzenie klimatu sympatii i poszanowania[69]. Drugą formą dialogu jest „spotkanie organizowane w zakresie dotyczącym prawdy, którego celem jest dyskutowanie spraw bardzo ważnych dla osób rozmawiających i podejmowanie wspólnego wysiłku dla lepszego uchwycenia prawdy, jak również dla pełniejszego poznania rzeczy”[70]. *Dialog z niewierzącymi* rozstrzyga problem samej możliwości prowadzenia dialogu doktrynalnego. Odnosi się do trudności, jakie napotyka ów dialog, i jednocześnie mówi o nadziejach, jakie wiążą się z nim. W dokumencie przytacza się najpierw racje, które miałyby świadczyć o niemożliwości prowadzenia dialogu między wierzącymi a niewierzącymi. Racją przeciw takiemu dialogowi miałaby być postawa wiecznego poszukiwania, co byłoby równoznaczne z wyrzeczeniem się „wszelkiej prawdy absolutnej”[71]: „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”[72]. Następny zarzut przeciwko dialogowi z ateistami wiąże się z semantyką: „Skoro jakiekolwiek 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?”[73] Kolejną racją przeciwną dialogowi byłoby samo rozumienie prawdy. Cechą mentalności człowieka dzisiaj jest immanentne rozumienie prawdy. Prawda zależy całkowicie od człowieka, od jego wolności i to w stopniu wykluczającym istnienie takiej prawdy, która nie miałaby źródła w nim samym (w człowieku). Chrześcijanie odrzucają takie rozumienie prawdy. Zatem dialog doktrynalny byłby – twierdzą jego przeciwnicy – pozbawiony podstaw[74]. Ponadto – gdy chodzi o dialog publiczny

---

[67] *Dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., nr 3237.
[68] Zob. tamże, nr 3240–3242.
[69] Zob. tamże, nr 3240;.
[70] Tamże, nr 3241.
[71] Tamże, nr 3248.
[72] Tamże, nr 3248.
[73] Tamże, nr 3249.
[74] Zob. tamże, nr 3250.

– rodzi się jeszcze inna trudność: czy wolno narażać kogokolwiek na utratę wiary, w przypadku gdy uczestnicy dialogu nie będą do niego należycie przygotowani?[75]

Autorzy dokumentu *O dialogu* przedstawili racje na rzecz dialogu doktrynalnego. Już samo określenie tej formy dialogu uzasadnia możliwość spotkania wierzących z niewierzącymi:

> Dialog doktrynalny jest rozmową charakteryzującą się odważną szczerością, prowadzoną w klimacie wolności i poszanowania, na temat problemów doktrynalnych, które w pewien sposób dotyczą samych partnerów dialogu. Zachodzi ona między jednostkami, które choć wyznają odmienne poglądy, to jednak dążą do lepszego wzajemnego zrozumienia, starając się naświetlić – i na ile to jest możliwe – rozszerzyć zakres punktów zbieżnych[76].

Dialog doktrynalny winien zawierać w sobie kilka istotnych cech: szczerość, wolność, szacunek dla problemów będących przedmiotem dialogu, wzajemne zrozumienie i wola rozszerzenia przedmiotu dialogu. Cechy te określają – przynajmniej w pewnym stopniu – warunki prowadzenia dialogu na rzecz poszukiwania prawdy. Dialog ów „wymaga zwrócenia uwagi na osobowy charakter prawdy uzyskanej przez jednostkę”[77]. Samo stwierdzenie, że prawdę można osiągnąć, nie tylko zgadza się z istotą dialogu jako takiego, ale też stanowi jego konieczny warunek. Nie wolno zatem wymogów stawianych prawdzie podporządkowywać wymogom dialogu – a tak zdają się czynić niektórzy – trzeba natomiast pamiętać, że „dialog powinien rodzić się z moralnego obowiązku każdego człowieka poszukiwania prawdy w każdej sprawie, a szczególnie w kwestiach religijnych”[78]. A świadomość, że zna się prawdę, nie przekreśla jeszcze możliwości dialogu, „dialog bowiem rozpoczyna się, wychodząc z dwóch różnych stanowisk z obopólnym zamiarem wyjaśnienia ich i w miarę możliwości zbliżenia”[79]. Takie podejście do dialogu doktrynalnego otwiera przed człowiekiem wierzącym szansę pełniejszego poznania prawdy. Wprawdzie „prawdy wiary, jako że zostały objawione przez Boga, są absolutne i doskonałe”[80], to jednak chrześcijanin winien pogłębiać ich rozumienie. W dokumencie Sekretariatu ds. Niewierzących przypomina się, że „wiara chrześcijańska

---

[75] 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 niewierzacymi*, Paris 1967, s. 131nn., czy K. Rahner, *Chiesa e ateismo*, w: *Lateismo – natura e cause*, red. B. Mondin, Milano 1986, s. 165–181.

[76] Tamże, nr 3235.

[77] Tamże, nr 3254.

[78] Tamże, nr 3256.

[79] Tamże, nr 3257.

[80] Tamże, nr 3258.

nie zwalnia wierzących od poszukiwania za pośrednictwem rozumu racjonalnych założeń wiary”[81]. Objawienie nie daje przecież gotowych odpowiedzi na wszystkie pytania, nie rozwiewa wątpliwości, jakie rodzą się w człowieku, zwłaszcza gdy chodzi o płaszczyznę spraw doczesnych (polityka, życie społeczne, gospodarcze...). „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 zbieżności”[82]. Może się zdarzyć, że dialog będzie niemożliwy na jednej płaszczyźnie, ale istnieje szansa dialogu na innej. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym przypomina, że ludzka działalność cieszy się autonomią i – co za tym idzie – ewentualne rozbieżności odnoszące się do porządku religijnego nie wykluczają pewnej zbieżności w sprawach dotyczących porządku doczesnego[83]. Może też okazać się, że partnerzy dialogu doktrynalnego różnią się w samym rozumieniu prawdy i zasad rozumowania. Celem dialogu winno stać się wtedy przedstawienie przez strony, jak rozumieją prawdę, i jakimi zasadami rozumowania się kierują. W swojej wypowiedzi autorzy dokumentu *O dialogu z niewierzącymi* przekonują, że możliwy jest dialog na wszystkie tematy, które są dostępne rozumowi ludzkiemu. 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”[84].

W wypowiedzi Sekretariatu ds. Niewierzących znajduje się omówienie również trzeciego rodzaju dialogu, mianowicie *dialogu na płaszczyźnie działania*. Jako na jego cel wskazuje się współpracę między osobami, grupami i wspólnotami[85]. Dialog ten jest możliwy między partnerami nawet wtedy, gdy istotna doktrynalna zbieżność nauki chrześcijańskiej i twierdzeń atestów wydaje się niemożliwa[86]. W swojej wypowiedzi Sekretariat dla Niewierzących nawiązuje do rozróżnienia pomiędzy systemami doktrynalnymi a ich praktycznym zastosowaniem w płaszczyźnie społeczno-politycznej. Systemy doktrynalne pozostają z zasady niezmienne, natomiast ich stosowanie w życiu społeczno-politycznym podlega ewolucji. Mogą zmieniać się niekiedy ku stanowisku, które jest – przynajmniej w jakiejś części – nieobce chrześcijaństwu.

Dialog na płaszczyźnie zwykłych kontaktów międzyludzkich sprzyja nawiązaniu stosunków z niewierzącymi, dialog doktrynalny jest pragnieniem Kościoła, zaś w przypadku niemożliwości podjęcia go, pozostaje dialog na

---

[81] Tamże, nr 3259.

[82] Tamże, nr 3260.

[83] Zob. KDK 31 i 59.

[84] M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, dz. cyt., s. 131.

[85] Zob. *Dialog z niewierzącymi*, nr 3270.

[86] Zob. tamże, nr 3272.

płaszczyźnie działania. Skoro „przez dialog rozumie się (...) wszelką formę spotykania się i komunikowania”[87], to spotkanie można uznać za etap wstępny, a porozumienie za punkt docelowy dialogu.

4. Posoborowe wypowiedzi papieży o dialogu z niewierzącymi

Wprowadzanie w życie postanowień Soboru Watykańskiego II zakłada, że dialog Kościoła z niewierzącymi stał się istotną częścią posługi papieży ostatnich dziesięcioleci. Biorąc pod uwagę czynnik czasowy, trzeba zauważyć, że omówiony wyżej dokument *O dialogu*, opracowany przez Sekretariat ds. Niewierzących, zalicza się już do przedsięwzięć posoborowych. Po ukazaniu się *O dialogu z niewierzącymi*, ani sekretariat, ani papieże nie opublikowali żadnego dokumentu, który zmieniałby rozumienie istoty, celów czy warunków dialogu z ateistami. W licznych wypowiedziach papieskich zakłada się, że ów dialog jest rzeczą oczywistą.

W encyklice o rozwoju ludów (*Populorum progressio*) Paweł VI zaznaczył, że wszyscy ludzie są wezwani, aby zabiegać o rozwój całej społeczności ludzkiej[88]. W tejże encyklice papież powtórzył soborowe nauczanie o autonomii porządku doczesnego. Zadaniem Kościoła jest budowanie Królestwa Bożego, a do katolików należy, by czynić to przez ulepszanie porządku doczesnego. Nauczanie Kościoła o autonomii dwóch porządków, doczesnym i duchowym, przy jednoczesnym podkreśleniu, że wszyscy mają zabiegać o rozwój społeczności ludzkiej, rozumie się jako zaproszenie wszystkich – w tym i niewierzących – do dialogu, zwłaszcza że papież akcentuje powszechną solidarność, która stała się już faktem[89].

Dialog chrześcijan z ateistami znajduje swoje spełnienie w międzynarodowych konwencjach, w których jest mowa o potrzebie respektowania zasad sprawiedliwości[90].

Paweł VI apelował, by ludzkość zjednoczyła się w ratowaniu życia dzieci, w stwarzaniu warunków życia godnych człowieka i w obronie pokoju. Wszyscy są do tego zobowiązani[91]. To zobowiązanie kryje w sobie myśl o konieczności podejmowania nowych inicjatyw społecznych. Brak przedsięwzięć zmierzających do rozwiązania problemów społecznych stanowi poważne zagrożenie dla pokoju w świecie. Powołując się na Konstytucję

---

[87] Tamże, nr 3237.

[88] Zob. *Populorum progressio*, nr 17.

[89] Zob. tamże, nr 17.

[90] Zob. tamże, nr 61.

[91] Zob. tamże, nr 80.

Gaudium et spes Soboru Watykańskiego II, papież przypomniał, że kwestia społeczna jest sprawą całej ludzkości[92]. A wyraźnie o potrzebie dialogu i współpracy między ludźmi mówił Paweł VI, gdy poruszał kwestię ekonomiczną: „Dziedzina ekonomii, choć jest terenem zmagań i starć, może przecież dać okazję do dialogu i sprzyjać współpracy"[93].

Nie tylko Kościół dostrzega problemy, jakie stoją przed ludzkością i wymagają współpracy, ale i współczesny świat zdaje się widzieć potrzebę angażowania się Kościoła w rozwiązywanie trudności dnia dzisiejszego. „Nie będzie przesadą, jeśli powiemy, że chodzi tu o jakieś gwałtowne i tragiczne wołanie o ewangelizację świata"[94]. Konieczność dialogu w dziele ewangelizacji Paweł VI dostrzegał, gdy wzywał wierzących, „aby nie pomijali niczego, co nie tylko umożliwia ewangelizację, ale także co czyni ją wytrwałą i owocną"[95]. Papież apelował, aby wierzący w Chrystusa zaangażowali się w ewangelizację świata.

> 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 ludzkie[96].

Dziedzictwo Pawła VI kontynuował Jan Paweł II. W swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis,* nawiązał on do *Ecclesiam suam,* podkreślając, że droga Kościoła ukazana przez Pawła VI obowiązuje na przyszłość[97]. Dla Jana Pawła II kontynuacja dialogu z ludźmi dobrej woli była ważną formą służby. Z tego przekonania o służebnym charakterze dialogu wyciągnął on wniosek, 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 Odkupienia[98].

Święty Jan Paweł II wypowiedział się wprost na temat ateizmu i potrzeby dialogu z niewierzącymi w swoim przemówieniu do uczestników Kongresu *Ewangelizacja a ateizm* (Rzym 6–10.10.1980). Papież mówił wówczas,

---

[92] Zob. *Octogesima adveniens*, nr 5.
[93] Tamże, nr 46.
[94] Tamże, nr 55.
[95] Tamże, nr 74.
[96] Tamże, nr 70.
[97] Zob. *Redemptor hominis* (dalej RH), nr 3 i 7.
[98] RH 14.

że Kościół chce służyć każdemu człowiekowi. Tym samym Jan Paweł II dał do zrozumienia, że będzie kontynuował dzieło Soboru Watykańskiego II. Służba człowiekowi domaga się, aby poznać, jaki ten człowiek naprawdę jest. Temu służy dialog, którym Kościół otwiera się na wszystkich ludzi dobrej woli, nie wyłączając niewierzących, i to nawet tych niewierzących, którzy odznaczają się postawą wyraźnie nieprzychylną wobec chrześcijan[99].

Dialog z ateistami jest rozumiany przez Jana Pawła II w kategoriach pastoralnych. Papież wiedział, że minęła już epoka potępień i wykluczeń i że w spotkaniach z ateistami chrześcijanie powinni dawać świadectwo życia autentycznie ewangelicznego. Dlatego apelował:

> Wobec wszystkich, stale odradzających się fałszywych bóstw: postępu, stawania się, historii, umiejmy odnaleźć radykalizm pierwszych chrześcijan, stających przed bałwochwalcami starożytnego pogaństwa i powtarzajmy za świętym Justynem: *Tak, przyznajemy, że jesteśmy ateistami tych rzekomych bóstw*[100].

Wobec niewiary trzeba przyjąć postawę żarliwej wiary. Tylko tak dochodzi się do prawdziwego dialogu.

Odwołując się do nauczania Jana Pawła II, można wskazać dziedziny, które mogą stać się przedmiotem dialogu z ludźmi odrzucającymi wiarę w Boga. Ponieważ wszyscy ludzie stanowią jedną rodzinę, wszyscy są wezwani do solidarności. I tak np. przykładem jest solidarność, jaka powstaje z tytułu wspólnie wykonywanej pracy, czy z tytułu zagrożeń, jakie stają przed człowiekiem pracy. Solidarność nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do narodów zapóźnionych w rozwoju ekonomicznym. Wtedy solidarność wzywa do tworzenia warunków, które pozwoliłyby krajom rozwijającym się na rzeczywisty rozwój. Jan Paweł II podkreślił w *Laborem exercens*, że solidarność w dziedzinie pracy „nie może być zamknięta na dialog i współpracę z innymi”[101].

Jan Paweł II oceniał pozytywnie działalność instytucji, które służą budowaniu jedności pomiędzy państwami i narodami. I tak w encyklice *Redemptor hominis* znajdują się słowa uznania dla Organizacji Narodów Zjednoczonych za wkład tej instytucji w określenie niezbywalnych praw człowieka, afirmowanych przez większość państw[102]. W *Laborem exercens* papież z uznaniem odniósł się do Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ), do Międzynarodowej Organizacji Pracy (OIT) oraz do Organizacji Narodów Zjednoczonych dla Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) z tytułu ich wysiłków na rzecz światowej polityki ekonomicznej.

---

[99] Zob. Jan Paweł II, *Przemówienia do uczestników Kongresu „Ewangelizacja a ateizm”* (10 X 1980), s. 15.

[100] Tamże, s. 16.

[101] *Laborem exercens* (dalej LE), nr 8.

[102] Zob. RH 17.

Jan Paweł II z dużym zrozumieniem odnosił się do kwestii związanych z obroną ludzi pracy. Zrzeszanie się w związki zawodowe lub syndykaty stanowi – według *Laborem exercens* – uprawnienie pracowników[103]. Związki zawodowe służą kształtowaniu klimatu sprawiedliwości społecznej i respektowaniu uprawnień ludzi pracy. Związki zrzeszające ludzi pracy nie powinny jednak podejmować walki *przeciwko* komukolwiek, lecz ma być to zawsze walka *o* należne ludziom dobro.

Związki zawodowe powinny służyć pogłębianiu solidarności i zachowaniu porządku społecznego[104]. „Praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty"[105]. Solidarność i braterstwo społeczeństw i narodów mają swoje źródło m.in. w ludzkiej pracy oraz w wysiłkach na rzecz sprawiedliwości i pokoju[106].

Stolica Apostolska z uwagą analizuje możliwości dialogu, uwzględniając wydarzenia, które tworzą nowe możliwości do współpracy.

> 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 usunąć z areny politycznej prawo i moralność. Nie ulega wątpliwości, że walka, jaka doprowadziła do przemian roku 1989, wymagała wielkiej przytomności umysłu, umiarkowania, cierpień i ofiar[107].

Realizacja postulatów soborowych, odnoszących się do współpracy i dialogu, odsłania coraz wyraźniej zaangażowanie chrześcijan w życie tego świata. Ekonomia, polityka, kultura, praca umożliwiają prowadzenie dialogu pomiędzy ludźmi dobrej woli oraz współpracę między chrześcijanami a ludźmi, którzy nie są wyznawcami Chrystusa albo też odrzucają całkowicie jakąkolwiek religię. Błogosławiony Paweł VI i św. Jan Paweł II wykazali duże zrozumienie dla dialogu jako narzędzia spełniania misji Kościoła we współczesnym świecie. Uprawnione wydaje się twierdzenie, że w wypowiedziach papieży okresu posoborowego w samym centrum dialogu pozostaje człowiek. To ze względu na dobro człowieka dialog ma sens.

---

[103] Zob. LE 20.

[104] Zob. tamże.

[105] LE 20.

[106] Zob. RH 17; LE 2, 3 i 16; Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1983): *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*, http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x234/oredzie-na-swiatowy-dzien-pokoju/.

[107] *Centesimus annus*, nr 25.

5. *Dziedziniec pogan* jako forma dialogu Kościoła katolickiego z niewierzącymi, zaproponowana przez Benedykta XVI

W czasie pomiędzy Soborem Watykańskim II a końcem lat osiemdziesiątych XX w. partnerami dialogu z Kościołem byli głównie ateiści, których poglądy były albo wprost marksistowskie, albo zbliżone do marksizmu. Właściwie od powstania w Polsce „Solidarności" do pontyfikatu Benedykta XVI w dziedzinie dialogu z niewierzącymi trudno znaleźć jakieś znaczące wydarzenia. Benedykt XVI zaproponował nową formułę spotkań katolików z ludźmi odrzucającymi prawdę o istnieniu Boga. Chodzi o *Dziedziniec pogan*.

Dnia 21 grudnia 2009 r. Benedykt XVI powiedział pracownikom Kurii Rzymskiej, że

> Kościół powinien także dziś otworzyć jakiś rodzaj *dziedzińca pogan*, gdzie ludzie mogliby w jakiś sposób *uczepić* się Boga, nie znając Go i zanim odnajdą dostęp do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła. Do dialogu z innymi religiami powinno się dziś dołączyć szczególnie dialog z tymi, dla których religia jest czymś obcym, którzy nie znają Boga, a którzy mimo wszystko nie chcieliby zostać po prostu bez Boga, lecz pragnęliby się do Niego przybliżyć, choćby jako do Nieznanego[108].

Życzenie papieża Benedykta XVI spełniło się 24 i 25 marca 2011 r. W Paryżu został po raz pierwszy otwarty *Dziedziniec pogan*. Rozpoczął się jakiś nowy etap dialogu Kościoła z ludźmi niewierzącymi. Paryż uchodzi za miasto oświecenia, a Francję wielu uważa za symbol świeckości. W tej ojczyźnie laickości, czasem przybierającej postać laickiego integryzmu, została zapoczątkowana droga powrotu kwestii Boga do myśli europejskiej. Siedziba UNESCO, Sorbona, Instytut Katolicki i katedra Notre Dame – to ważne miejsca, w których doszło do dialogu wierzących w Boga z ateistami[109]. W katedrze Notre Dame i na placu przed nią uczestnicy tego dialogu wysłuchali orędzia Benedykta XVI, specjalnie na tę okazję przygotowanego i wyemitowanego na zakończenie pierwszego z serii *Dziedzińca pogan*. Papież powiedział do zgromadzonych:

> Pytanie o Boga nie może być nieobecne między wielkimi pytaniami naszych czasów. (...) Wierzący i niewierzący, obecni na tym dziedzińcu Nieznanego Boga jesteście zaproszeni, by przeniknąć także do przestrzeni miejsca świętego,

---

[108] Benedykt XVI, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej: „Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają"*, „L'Osservatore Romano", pl 31 (2010) 2, s. 37.

[109] Określenie „Dziedziniec pogan" coraz częściej jest zamieniane dzisiaj na „Dziedziniec dialogu".

> by przekroczyć wspaniały portal Notre-Dame i wejść do katedry na modlitwę. Dla niektórych z was modlitwa ta będzie modlitwą do Boga, jakiego poznajecie w wierze, ale może też ona być dla innych modlitwą do Nieznanego Boga. Łącząc się z tymi, którzy modlą się w Notre-Dame w tym dniu Zwiastowania Pańskiego, drodzy młodzi niewierzący, otwórzcie wasze serca na teksty święte, pozwólcie, aby piękno śpiewów otworzyło was na pytania, a jeśli chcecie, pozwólcie, aby ku Nieznanemu Bogu wzniosły się drążące was uczucia[110].

Dzieje dialogu katolików z niewierzącymi ostatnich dziesięcioleci pozwalają zrozumieć, jak wiele wysiłku Kościół wkłada w dzieło odnowy *życia z wiary*, rozpoczynając tę odnowę od namysłu, dlaczego ateizm występujący w skali masowej jest dzisiaj „modny". Dlaczego *blask Prawdy* obecnej w objawieniu Bożym nie znajduje zrozumienia w życiu tak wielu mieszkańców Europy i świata? Co się stało, że współczesne chrześcijaństwo w spotkaniu z kulturą traci – tak się przynajmniej wydaje – siłę przekonywania do Ewangelii? Niewiara występująca w skali masowej i słabość wiary u wielu dzisiejszych wyznawców Chrystusa skłaniają Kościół do dzieła *nowej ewangelizacji*. A *Dziedziniec pogan* jako forma i miejsce dialogu Kościoła z niewierzącymi może stanowić istotny komponent nowej ewangelizacji.

A zatem dialogu z niewierzącymi nie można rozumieć ani jako hobby nielicznego grona zapaleńców, ani jako zadania pozostającego gdzieś na marginesie pastoralnej działalności Kościoła, ani wreszcie jako zajęcia pozostającego w wyłącznej gestii wysoko kwalifikowanych specjalistów od dialogu. Dialog z niewierzącymi należy uznać za powinność wypływającą z przeżywania wiary. *Dziedziniec pogan* zapoczątkowany przez Benedykta XVI powinien stać się wyzwaniem dla wszystkich chrześcijan. Miejscem właściwym dla urzeczywistniania *Dziedzińca pogan*, nazywanego coraz częściej *Dziedzińcem dialogu*, mogą stać się uniwersytety, wydziały teologiczne i różne instytucje kościelne, otwarte na duchową, intelektualną i wychowawczą pomoc świadczoną współczesnemu człowiekowi, który poszukuje prawdy i próbuje odkryć sens swojego bytowania na ziemi.

Jest prawdą, że nasza wiara sąsiaduje z niewiarą, i – co wydaje się logiczne – obie wzajemnie się przenikają. Droga nowej ewangelizacji zdaje się prowadzić wierzących w Boga w stronę wzajemnej wymiany doświadczeń z niewierzącymi. Dialog otwarty na nową ewangelizację uczy jego partnerów wzajemnego rozumienia inności tego drugiego. Takie rozumienie dialogu zakłada potrzebę pokory u obydwu partnerów. Wiara bowiem przeżywana bez pokory przeradza się w pewien rodzaj pewności, który – z racji psychologicznych – raczej odpycha od religii niż ku niej skłania. Benedykt XVI przestrzega przed arogancją pewności siebie, jaka bywa czasem udziałem wierzących.

---

[110] http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,5085,benedykt-xvi-o-laickosci-i-dziedzincu-pogan.html.

Przekonuje też, że wierzący w Chrystusa są takimi samymi ludźmi jak ci, którzy nie są chrześcijanami. „Bowiem wcale nie jest tak, że jedni *posiadają* Boga, drudzy zaś nie – wiara nie jest przecież czymś, *co można sobie schować jak monetę*”[111]. Zanim Benedykt XVI został papieżem, pisał o „dręczącej mocy niewiary w głębi własnej wiary”[112]. Nie ma dostatecznych argumentów, by ktokolwiek mógł w sposób uprawniony być pewny swojej przewagi nad drugim. Wiara i niewiara są jakby dwoma obliczami tej samej rzeczywistości. I dla wiary, i dla niewiary istotne jest pytanie: czy Bóg istnieje? A jeśli istnieje, to jakie wnioski z tego wynikają dla człowieka współczesnego? Podobnie opisuje ten problem T. Halik w swojej książce *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe*[113]. Autor dobrze rozumie przemiany, jakie dokonują się w dzisiejszej kulturze. Sam będąc – podobnie jak papież Benedykt XVI – zafascynowany św. Augustynem, wyraża myśl, pod którą mogliby podpisać się i biskup Hippony, i biskup Rzymu:

> Już samo pojawienie się pytania o Boga sprawia, że nasza zwykła pewność siebie ulega zachwianiu. Kiedy zaczynam rzeczywistość Boga przynajmniej dopuszczać jako realną możliwość, narusza to moje naiwne przekonanie o równości z Bogiem. Staję się sam dla siebie pytaniem: to właśnie jest punktem wyjścia nawrócenia Augustyna, jego drogi do Boga[114].

Całą głębię dialogu wierzącego z niewierzącym dostrzega się przede wszystkim w przestrzeni duchowej, w której najbardziej przekonującym słowem pozostaje świadectwo, świadectwo osobistego życia, świadectwo *życia z wiary*. Powinność dawania tego świadectwa jawi się w sumieniu człowieka jako głos samego Boga, który przynagla ludzi, by poszli za Jego głosem i przekonywali świat o „Prawdzie, która wyzwala” (por. J 8,32).

Sens dialogu chrześcijan z niewierzącymi kryje się w samym akcie wiary. Wiara ma ze swojej natury charakter dialogiczny. Jest ona pytaniem o to, co Bóg mówi do człowieka, i jest odpowiedzią, jaką człowiek daje Bogu. Zarówno w pytaniach kierowanych do Boga, jak i w odpowiedziach Mu udzielanych wierzący nie jest sam. Jest z nim Kościół, wspólnota ludzi, którzy poszukują zrozumienia mowy Boga i żyją nadzieją na zbawienie.

Dziedziniec pogan (*Dziedziniec dialogu*) stanowi swego rodzaju zaproszenie skierowane do niewierzących, by włączyli się w poszukiwanie odpowiedzi, które zawsze pozostają istotne dla każdego człowieka: czy istnieje Bóg? A jeśli tak, to co to oznacza dla nas? *Dziedziniec dialogu* miał już miejsce

---

[111] St. von Kempis, *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, Poznań 2006, s. 12.

[112] Tamże.

[113] Książka ukazała się w Wydawnictwie WAM w Krakowie w 2004 r.

[114] T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004, s. 23.

w wielu krajach (Francja, Włochy, Hiszpania, Albania, Szwecja, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej czy Meksyk), także w Polsce (Kraków, Łowicz, Warszawa).

* * *

Dzieje dialogu wyznawców Chrystusa z niewierzącymi pozwalają zrozumieć, że katolicy dostrzegają potrzebę spotkań z niewierzącymi. Aczkolwiek dialog może być narzędziem ewangelizacji w świecie zdechrystianizowanym, to – jak się wydaje – w spotkaniach z niewierzącymi nie ewangelizacja była początkowo głównym celem dialogu. Przynajmniej w czasie Soboru Watykańskiego II i w pierwszych latach po jego zakończeniu – a wtedy problematyka dialogu z ateistami znajdowała się w polu intensywnego zainteresowania teologów i działaczy religijnych – celem dialogu było przede wszystkim poznawanie motywów, dlaczego jedni wierzą w Boga, zaś drudzy nie. Strona katolicka uczyła się zrozumieć racje, jakimi ateiści kierują się w swoich życiowych decyzjach. Warto też pamiętać, że z powodu różnej motywacji na rzecz niewiary ateiści nie stanowią jednorodnej grupy.

Spotkania, w których wierzący i niewierzący bliżej się poznają, mogą służyć wzajemnemu wzbogaceniu się duchowemu. Współcześnie – przynajmniej w tej części świata, którą określa się mianem Zachodu – wiara sąsiaduje z niewiarą. Dialog pozwala zrozumieć, że wierzący może oczyścić i udoskonalić swoją wiarę. Ateizm masowy, z którym mamy dzisiaj w naszej kulturze do czynienia jest zjawiskiem postchrześcijańskim. Rodził się on w świecie zdominowanym przez wyznawców Chrystusa. Przyczyny niewiary są różne. Nie da się zaprzeczyć – na co zresztą wielokrotnie zwracał uwagę Paweł VI – że i chrześcijanie mają swój udział w odwracaniu się ludzi od religii. To rodzi poczucie winy i uczy pokory.

Dialog zakłada współpracę wszystkich ludzi dobrej woli. Zapraszanie do wspólnego wysiłku w służbie ludzkości stanowi wyraz szacunku do człowieka jako człowieka. Wreszcie i to trzeba zauważyć, że dialog określa dzisiaj sposób obecności Kościoła w świecie i sposób komunikacji wierzących z ludźmi dobrej woli. Świat jest domem, w którym wyznawca Chrystusa daje świadectwo o Bogu wobec swojego brata niewierzącego. Świadectwo to przyjmuje formę dialogu, w którym wierzący i niewierzący mówią ostatecznie o Bogu, o Jego nauce, o Ewangelii… Mówią słowem i – co może istotniejsze – czynem, gdy razem pracują na rzecz dobra wspólnego. „Prawdziwie ateistyczna nie jest bowiem niewiara, czyli *wiara na nie*. Prawdziwie ateistyczna jest obojętność”[115].

[115] A. Draguła, *Język między wiarą a niewiarą*, „Więź”, 2–3 (2011), s. 10.

Summary

From the Vatican Council to the Courtyard of Gentiles – the Dialogue of the Catholic Church with the Non-Believers

The subject of the present study is the theological understanding of the Catholic Church's dialogue with the people who do not believe in God. The purpose of the analysis undertaken by the author of this article is to answer the questions: why a follower of Jesus Christ should need dialogue with people denying the existence of God, what is the meaning of such dialogue, and how can such dialogue be beneficial to the followers of Christ?

The author in search for the answers to the above questions, undertook to show the current declarations of the Church concerning the dialogue with the non-believers, and to show the issue in a historical perspective, depicting the evolution in the teaching of the Church in this area, from the words of St. John XXIII, through the teaching of the Second Vatican Council, of Pope Paul VI, the document of the Pontifical Council for Dialogue with Non-Believers *De dialogo cum non-credentibus*, and the teachings of Benedict XVI with his initiative called "the Courtyard of Gentiles".

The conducted analysis allowed to evidence that, beginning with Vatican II, the catholics have recognized the need for dialogue with the non-believers and that this dialogue, although it was regarded as a means of evangelization, was initially mainly aimed at getting to know the reasons why some believe in God, and others do not. Moreover, in the post-conciliar teaching of the Church, the dialogue is seen as something that helps purify and perfect faith, especially that Christians too have their share among the causes of the contemporary unbelief. Finally, dialogue is also a form of testimony, where both the believers and the non-believers in the end speak about God, His teachings and the Gospel. It is done not only in word, but also, more importantly, in deed, as both the believers and non-believers work together for the common good.

Keywords: dialogue, the Courtyard of Gentiles, non-believers, the Second Vatican Council

Słowa kluczowe: dialog, Dziedziniec pogan, niewierzący, Sobór Watykański II

Ks. dr hab. Roman KULIGOWSKI – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2005 r. uzyskał habilitację na Wydziale Teologicznym tejże uczelni. Autor artykułów z zakresu teologiczno-moralnych aspektów dialogu z niewierzącymi oraz humanizmu chrześcijańskiego; wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach.