

Ks. Józef Dębiński\*

## DIALOG LUDZI WIERZĄCYCH Z NIEMIĄCĄCYMI W ŚWIETLE II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO I NAUCZANIA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

### Wprowadzenie

Zagadnienie ateizmu jest bez wątpienia „swoistym znakiem czasu”, obok którego nie można przejść obojętnie. Nie można się więc dziwić, że stał się jednym z ważniejszych zagadnień współczesnego chrześcijaństwa podczas obrad II Soboru Watykańskiego. Swoje stanowisko wobec ateizmu Sobór wyraził przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, w której pracach znaczący udział miał kard. krakowski Karol Wojtyła<sup>1</sup>.

Linie dialogu z niewierzącymi zapoczątkowaną przez św. Jana XXIII, bł. Pawła VI i II Sobór Watykański kontynuował św. Jan Paweł II. Głosił on, że Kościół odrzuca ateizm z całą stanowczością, a motywował to m.in. tym, iż kłóci się ateizm z samą istotą wiary chrześcijańskiej, związanej z rozumowym przeświadczeniem o istnieniu Boga”, i jako taki jest „grzechem przeciw cnocie religijności”<sup>2</sup>. W liście apostolskim „Novo millennio ineunte” Jan Paweł II wskazywał, że w warunkach daleko posuniętego pluralizmu kulturowego i reli-

---

\* Ks. dr hab. Józef Dębiński, prof. WSKSiM – kapłan diecezji włocławskiej, Wyższa Szkoła Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

<sup>1</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (dalej: KDK), [w:] Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst łacińsko-polski, Éditions du Dialogue-Société d'Éditions Internationales, Paris 1967, nr 19, 20, 21, s. 553, 555, 557; S. Kowalczyk, *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, „Ateneum Kapłańskie” (dalej: „AK”) 1973, t. 80 (385), s. 239–248; E. Tomaszewski, *Kościół a ateizm*, „AK” 1973, t. 80, s. 367–379; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 107; R. Garaudy, *Twórczość i wolność*, „Życie i Myśl” 1967, nr 17, s. 36–44; J. Urban, *Dialog chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi*, [w:] H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 583–584.

<sup>2</sup> T. Gadacz, *Chrześcijaństwo wobec ateizmu. Katolicyzm*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia*. Encyklopedia PWN, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 384–385.

gijnego [...] dialog jest potrzebny po to, aby można położyć trwałe fundamenty pokoju [...] Imię jedyne Boga musi się stawać coraz bardziej tym, czym prawdę jest – imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju<sup>3</sup>.

## Ateizm jako znak czasu

Sam wyraz „ateizm” wskazuje na praktyczną lub teoretyczną negację Boga i religii<sup>4</sup>. I tak np. ateistami nazywano na początku naszej ery chrześcijan, ponieważ nie oddawali czci bożkom pogańskim. Ogólnie można powiedzieć, że wyraz „ateizm” określa postawę tych wszystkich, którzy nie wierzą albo nie są przekonani o istnieniu Boga osobowego, różnego od świata, posiadającego najdoskonalszy rozum i wszechstronną wolę<sup>5</sup>. W tym miejscu należy dodać, że ateizm w swych początkach istniał jakby na marginesie religii jako jej zjawisko wtórne.

W historii ludzkości trudno jest wykazać w pełnym tego słowa znaczeniu istnienie jakiegoś stadium bezreligijnego. Nie mamy żadnych danych, by stwierdzić, że np. *sinanthropus pekinensis* nie posiadał wyobrażeń i pojęć religijnych. Zresztą już neandertalczyk miał zbiorowe groby, tworzył cmentarzyska, na których odprawiał obrzędy pogrzebowe i składał ofiary ze zwierząt. Natomiast obrzędy pogrzebowe w późniejszych okresach (paleolit młodszy, neolit) ujawniają już pewnego rodzaju wiarę w nieśmiertelność duszy. Wiadomo, że nie świadczy to jeszcze o monoteizmie czy politeizmie tamtego człowieka. Wydaje się jednak, że fakty te bardziej wiarę zakładają niż ją eliminują<sup>6</sup>. Nie ulega wątpliwości, że do dziś nikt nie przedstawił przekonującego dowodu, że ateizm był naturalnym stanem ludzi o pierwotnej kulturze. Wiele natomiast przemawia za tym, iż człowiek tamtego okresu przejawiał otwartość na transcendencję, a nawet wiarę w osobową potęgę rządzącą światem<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio inuente”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2001, R. 22, nr 2, s. 22.

<sup>4</sup> Greckie słowo „ateizm” znaczy bezbożny, tj. bez Boga. Pojęcia „ateizm” i „niewiara” są używane dość powszechnie w sposób zamienny. Te dwa pojęcia nie pokrywają się jednak ze sobą. Niewiara jest pojęciem szerszym i w różny sposób towarzyszy człowiekowi wierzącemu. Ateizm natomiast jest rodzajem niewiary o specyficznych właściwościach. Poza tym niewiara jest pojęciem czysto teologicznym, natomiast ateizm występuje na gruncie filozofii i teologii.

<sup>5</sup> J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Lublin 1978, s. 2 (mps).

<sup>6</sup> E. Loth, *Człowiek przeszłości*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1953, s. 315–315–317. Do wydania tego rodzaju sądów skłaniają żyjące jeszcze dotąd szczepy, które cechuje niska kultura materialna i wielki konserwatyzm w zakresie życia społecznego oraz zwyczajów religijnych, nierozzerwalnie związanych z całością ich życia.

<sup>7</sup> T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, „Znak” 1958, R. 50–51, s. 939–954; J. Kruszyński, *Studia nad porównawczą historią religii*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1926, s. 134–150;

W starożytnej Grecji bezbożność, czyli ateizm zarzucano wszystkim, którzy nie oddawali kultu bogom uznanym przez państwo. Zarzucano ją m.in. Anaksagorasowi, Sokratesowi, Arystotelesowi i innym. Prawdopodobnie, jako pierwszy miano ateisty otrzymał Diagoras z Melos. Greckim kierunkom filozoficznym o zabarwieniu ateistycznym zaczęły ulegać również politeizm Rzymian po ich zetknięciu się z kulturą grecką<sup>8</sup>.

Zjawisko niewiary towarzyszyło chrześcijaństwu od samego początku jego istnienia. Należy jednak podkreślić, że stosunek Kościoła do ateizmu ulegał powolnej ewolucji – od potępienia do dialogu oraz współpracy z niewierzącymi<sup>9</sup>. W średniowieczu (VII-XV w.) ateizm pojawił się w takich systemach, jak: monizm panteistyczny i materializm. Dopiero jednak w okresie odrodzenia coraz częściej lansowana była teza Nicolo di Bernardo dei Machiavellego (XV/XVI w.) o „oderwaniu działań ludzkich od prawa Bożego”.

Nowożytność i czasy współczesne znają ateizm, który niejednokrotnie postrzega wiarę religijną za przeszkodę na drodze do postępu ludzkości. Natchnieniem dla ateistycznych prądów w czasach nowożytnych było stanowisko Barucha Spinozy, który w swojej „Etyce” twierdził, że *żadna substancja oprócz Boga nie może istnieć lub być pojęta*<sup>10</sup>. W XVIII w. Julien Offray de La Mettrie, nawiązując do zasad Demokryta i Epikura, starał się dowieść, że cała rzeczywistość jest materią, a przekonanie o istnieniu Boga przeszkadza człowiekowi w urzędzeniu przyjemnego życia.

W XIX w. na terenie Europy pojawiło się kilka systemów monizmu o rozmaitych odcieniach. Duży wpływ na wielu wywarł panlogizm Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który jednych doprowadził do materializmu i ateizmu, innych do teizmu, a jeszcze innych do panteizmu lub deizmu<sup>11</sup>. Ateizmem przepełnione były wszystkie systemy materialistycznego monizmu. I tak np. Ludwig Feuerbach uważał, że wiara opiera się na nieznanym przyrody i jest tylko tworem człowieka. Można powiedzieć, że właściwie

---

J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu ...*, dz. cyt., s. 6. Materialistyczny ateizm był zjawiskiem wtórnym. Dlatego nie można powiedzieć, iż znajdował się np. u podstaw buddyzmu, albo, że wyparł dawne wierzenia chińskie. Jako powszechnego zjawiska nie spotykamy go również w Japonii, w kulturze babilońskiej czy irańskiej.

<sup>8</sup> F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Buch I, Leipzig 1908, s. 8. Kierunki filozoficzne o zabarwieniu ateistycznym: neoplatonizm (Cycero), kierunek stoicki (Seneka, Marek Aureliusz) i kierunek epikurejski (Tytus Lukrecjusz Carus).

<sup>9</sup> M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów*, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1967, s. 93. Przykładem tej ostatniej są wypowiedzi II Soboru Watykańskiego i papieża św. Jana Pawła II.

<sup>10</sup> B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954, s. 20.

<sup>11</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 325.

cały wiek XIX i XX był okresem tworzenia się intelektualnych antytez między chrześcijaństwem, a życiem doczesnym. Uważano, że Bóg i religia sprzeciwiają się prawdziwej wolności człowieka i że pragnienie życia przyszłego, pozagrobowego prowadzi do osłabienia zainteresowań życiem doczesnym. Dlatego zdaniem Nicolai Hartmanna śmierć Boga jest warunkiem osiągnięcia nadczłowieczeństwa<sup>12</sup>.

Z lewicy heglowskiej wyrósł również materializm dialektyczny oraz skrajny anarchizm i pozytywizm. Dla Karola Marksa istniała antyteza pomiędzy religią, a życiem doczesnym, gdyż religię miał tworzyć sobie sam człowiek na skutek wadliwych warunków gospodarczych wynikających ze złego ustroju, co, jego zdaniem, nie pozwalało na urzeczywistnienie pełni człowieczeństwa. Marks uzasadniał, że człowiek swe przymioty kieruje w świat fikcyjny; religia jest więc *opium dla ludu, urojonym słońcem*<sup>13</sup>.

Problem istnienia Boga od strony etyki postawił neokantysta Hartmann (XIX/XX w.), ale był on raczej agnostykiem, który uważał, że istnienia Boga nie można udowodnić, ale i nie można odrzucić<sup>14</sup>. Z kolei Jean Paul Sartre wskazywał, iż pomiędzy wielkością człowieka, jego autonomią a ideami religijnymi istnieje antyteza, ponieważ autentyczny humanizm uważa za cel i najwyższą wartość tylko człowieka<sup>15</sup>. Także dla Sigmunda Freuda religia była iluzją i pewnym rodzajem sublimacji instynktów: egoistycznego i seksualnego. Hilozoistycznym materializmem i ateizmem był także rasizm<sup>16</sup>.

Na gruncie polskim ateizm nie był zjawiskiem powszechnym. W celu jego propagowania dopiero w 1921 r. założono m.in. Stowarzyszenie Wolnomyślicieli Polskich, którego organem prasowym była *Mysł Wolna*. W 1926 r. przystąpiono do Międzynarodówki Proletariackich Wolnomyślicieli. W dwa lata później powstał Polski Związek Myśli Wolnej z własnym czasopiśmie *Wolnomyśliciel Polski*, zaś od 1933 r. dla młodzieży zaczęły wychodzić *Błyski Wolnomyślicielskie*. Organizacja ta wznowiła swoją działalność po drugiej wojnie światowej i istniała do 1951 roku. W 1957 r. powstał w Warszawie Klub Inteligencji Ateistycznej, którego celem było rozwijanie i pogłębianie krytycznej postawy wobec religii. Organem prasowym tej organizacji były: *Argumenty, Fakty i Myśli, Zeszyty Argumentów, Euhemer, Przegląd Religio-*

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Towarzystwo Wydawnicze Ingis, Kraków 1922, s. 337–338.

<sup>13</sup> K. Marks, E. Engels, *O religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 36–37, 45.

<sup>14</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926, s. 378–741, 745.

<sup>15</sup> W. Granat, *Humanizm Sartre'a*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” (dalej: ZN KUL) 1958, R. 1, nr 1, s. 21–31.

<sup>16</sup> *Encyklopedia Powszechna PWN*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, t. 3, s. 782.

znawczy<sup>17</sup>. Obecnie w Polsce odsetek osób zaliczających się do całkowicie niewierzących wynosi od 3% do 8%. Niemniej jednak od śmierci Jana Pawła II zwiększyła się ta liczba aż dwukrotnie z 8% do 17%<sup>18</sup>.

## Źródła i formy ateizmu

Mówiąc o źródłach ateizmu, warto zwrócić uwagę, że już w czasie XVI i XVII-wiecznych wojen zaczęła się załamywać nadzieja wiązana z Kościołem, że może być on źródłem ładu społecznego. Tymczasem wojny były prowadzone w imię Boga przez wyznawców podzielonego Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że źródła ateizmu należy doszukiwać się także w oświeceniu. To ono zrodziło Wielką Rewolucję Francuską. Myśliciele oświecenia walczyli w imię rozumu z zabobonami, za które uważali religię, zwłaszcza chrześcijańską i Kościół, z którego, jak twierdzili, trzeba oczyścić ludzkość. W tym miejscu należy zaznaczyć, że takie myślenie w niektórych środowiskach dalej funkcjonuje<sup>19</sup>. Nadal uważają one, że religia jest w gruncie rzeczy czymś intelektualnie szkodliwym. I takie właśnie rozumowanie rodzi w konsekwencji postawy antykościelne, choć nie zawsze ateistyczne. Typowym przykładem może być François-Marie Arouet (Voltaire), który chciał oczyścić ludzkość z zabobonu, którym według niego był Kościół, ale on sam był przekonany o istnieniu Boga, choć w deistyczny sposób<sup>20</sup>.

Kolejną przyczyną negatywnego stosunku do religii i Kościoła było przesunięcie zagadnienia wiary, religii, Kościoła z płaszczyzny prawdy na płaszczyznę użyteczności. Religia i Kościół są usprawiedliwione, jeżeli są użyteczne. Wiemy jednak, że nie dlatego przyjmujemy religię, że jest użyteczna, ale dlatego, że jest prawdziwa. A ponieważ jest prawdziwa, więc

<sup>17</sup> J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu ...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>18</sup> M. Fiałkowski, *Niewierzący i obojętni religijnie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 2015, t. 165(639), z. 2, s. 229–230. Obok ateizmu nasila się zjawisko obojętności religijnej, która znajduje swój wyraz przede wszystkim w płaszczyźnie praktycznej i rzadko przybiera formy agresywne. Kwestionuje ona nie tylko istnienie Boga i możliwości poznania Go, ale samo istnienie problemów religijnych. Przejawem postępującego zubożenia oraz prywatyzacji wiary jest postawa określana jako „wierzący niepraktykujący”.

<sup>19</sup> S. Wielgus, *Nie bójmy się dialogu ze światem*, „Niedziela” (edycja płocka) 2004, nr 47. Bez wątpienia mamy dziś do czynienia z tragicznym zjawiskiem tzw. błędu i pęknięcia antropologicznego, o którym mówił często św. Jan Paweł II. Od czasu kiedy w człowieku przestano dostrzegać obraz Boży i sprowadzono go tylko do rangi zwyczajnego zwierzęcia, którego fizyczna śmierć jest nieodwołalnym kresem wszystkiego i które nie ma żadnego wymiaru nadprzyrodzonego, od tego czasu traktowany jest on instrumentalnie. Można go poświęcać dla jakichś wymaganych idei, można go bez przeszkód zabijać w aborcji, w badaniach embrionalnych, w eutanazji itd.

<sup>20</sup> J. Meslier, *Testament*, Kraków 1955, s. 11.

jest i użyteczna. Traktowanie religii jako użytecznej ma mocne tradycje w filozofii, bo przecież już Immanuel Kant twierdził, że teoretycznie nie można uzasadnić istnienia Boga. Należy jednak postulować Jego istnienie, bo bez Niego niemożliwa jest moralność. Bóg jest więc potrzebny dla sprawiedliwości, dla etyki<sup>21</sup>.

Postawa antyreligijna wielu myślicieli XIX w. była również powodem odrzucenia nadziei, jaką daje religia i Kościół. W jej miejsce zrodziły się areligijne źródła nadziei. Tak powstało myślenie scjentystyczne i pozytywistyczne, które nadzieję dla ludzkości widziało jedynie w rozwoju nauki, która miała rozwiązać wszelkie problemy. W dalszej konsekwencji powstało przekonanie, że lekarstwem na bolączki świata jest rewolucyjna zmiana ustroju, tj. wprowadzenie socjalizmu typu marksistowskiego<sup>22</sup>.

Ukazując podstawowe motywacje współczesnego ateizmu należy zauważyć, że bezpośrednią i wciąż aktualną jego przyczyną jest fakt, że Bóg nie jest Bytem oczywistym ani dla zmysłów, ani dla umysłu. Jest sprawą zrozumiałą, że nie byłoby ateistów, gdyby Bóg był bezpośrednio poznawalny. Na istnienie Boga nie można wskazać ani fizycznie, ani matematycznie, lecz jedynie przy pomocy argumentów metafizycznych i mobilizacji całej psychiki<sup>23</sup>. Niekiedy *ateizm rodzi się z namiętnego protestu przeciwko złu w świecie*<sup>24</sup>.

Widzialne zło we wszechświecie może skłaniać do zaprzeczenia niewidzialnego Boga osobowego. W takiej sytuacji mogą rodzić się pytania: skoro Bóg jest bezgranicznym Dobrem, to czyż zło nie jest Jego przeciwieństwem? A jeżeli jest przeciwieństwo, to czy Bóg antytezy może być Bogiem? Zatem Bóg albo nie jest Bogiem, albo zło nie jest złem. Trudno jest rozumowo przyjąć istnienie Boga, a zarazem istnienie zła. Są to jednak tylko trudności pozorne. Należy bowiem pamiętać, że dobroć Boża obejmuje całą wieczność i jeżeli dopuszcza On zło, to potrafi zeń wyprowadzić dobro i ono w końcu zatriumfuje. W tym duchu należy też wskazać na godność człowieka, która opiera się na powołaniu do uczestnictwa w życiu Boga<sup>25</sup>.

Najbardziej rozpowszechnioną formą ateizmu jest indyferentyzm religijny. Czynnikiem odchodzenia od Boga jest też działalność mediów,

<sup>21</sup> B. Dembowski, *Kościół w dialogu z niewierzącymi dzisiaj*, [w:] M. Kallas (red.), *Rozważania o dialogu społecznym*, Towarzystwo Naukowe, Toruń 2001, s. 20–21. Stanowisko kantowskie było powodem szukania tzw. etyki niezależnej (autonomicznej). Gdyby udało się zbudować taką etykę, wtedy Bóg teoretycznie i praktycznie przestałby być potrzebny

<sup>22</sup> Tamże, s. 21–23.

<sup>23</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj* Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1965, s. 46–52.

<sup>24</sup> KDK, nr 19, s. 553.

<sup>25</sup> E. Borne, *Bóg nie umarł, Studium o współczesnym ateizmie*, Paris 1968, s. 31; L.A. Nowicki, *Ateizm w ujęciu Camusa*, „ZN KUL” 1969, R. 12, nr 1, s. 32–3; J. Gawroński, *Drogi prowadzą do Rzymu*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 2000, s. 225.

wszechobecność pop-kultury oraz nasilający się spadek wychowawczej roli rodziny<sup>26</sup>.

## Postawa Kościoła wobec ateizmu

Stanowisko Kościoła rzymskokatolickiego względem ateizmu przedstawiane było w ciągu wieków zarówno w pozytywny, jak i negatywny sposób. Pozytywnie rzecz ujmując już pierwsze symbole wiary podkreślały fakt istnienia osobowego Boga, różnego od świata. Stanowisko negatywne ujawniło się w wielorakich formach przeciwstawienia się różnego rodzaju odmianom monizmu, czemu w sposób szczególny dał wyraz II Sobór Watykański (1962–1965). Należy zauważyć, że żaden z dokumentów soborowych nie jest specjalnie poświęcony zagadnieniu ateizmu. Dlatego myśli na ten temat należy szukać w różnych dokumentach. Na pierwszym jednak miejscu należy postawić Konstytucję „Gaudium et spes”, a konkretnie paragrafy 19–21 tego dokumentu (§ 19 – formy i źródła ateizmu, § 20 – ateizm usystematyzowany, § 21 – postawa Kościoła wobec ateizmu. Warto też pamiętać, że w nauce II Soboru Watykańskiego nie należy doszukiwać się wypracowanych teorii, czy nawet systemu teologicznego poświęconego ateizmowi. Bowiem *Sobór ani nie bada, ani nie argumentuje. Sobór naucza. Wypowiada wiarę*<sup>27</sup>. Konstytucja „Gaudium et spes” mówiąc o źródłach ateizmu, wskazuje na ateizm zawiniony. Zwraca także uwagę na odpowiedzialność za taki stan rzeczy również wierzących.

Konstytucja „Gaudium et spes” podkreśla, że religia nie przeszkadza rozwojowi człowieka: *uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonalą: Bóg – Stwórca bowiem uczynił człowieka rozumnym i wolnym; lecz przede wszystkim człowiek powołany jest jako syn do wspólnoty z Bogiem i do udziału w Jego szczęściu*<sup>28</sup>. Zresztą Sobór w wielu różnych miejscach podkreśla autonomię człowieka. Zależność człowieka od Boga nie jest stosunkiem sługi do pana. Wynika to przede wszystkim z objawienia się Boga, jako Miłości (1J.4,8). Porządek nadprzyrodzony nie niszczy i nie wyklucza porządku doczesnego, ale włącza go do pełnego rozumienia człowieka odkupionego. To z samej prawdy absolutnej transcendencji Boga wynika autonomia człowieka w dziedzinie nauki i czynnej przemiany świata. II Sobór Watykański w świetle

---

<sup>26</sup> B. Dobroczyński, *Ateizm, niewiara, indyferentyzm religijny. Szkic o postawach polskiej młodzieży wobec Kościoła*, „Paedagogia Christiana” 2000, t. 2, s. 56–59.

<sup>27</sup> H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, Paris 1969, s. 13.

<sup>28</sup> KDK, nr 21, s. 555.

Ewangelii i doświadczenia historycznego realnie określił sposób obecności Kościoła w świecie współczesnym i tym samym zajął nową postawę wobec ateizmu. Uważa bowiem, że *środką zaradczego na ateizm należy się spodziewać nie tylko od nauki odpowiednio przedstawionej, ale też i od nieskazitelnego życia Kościoła i jego członków*<sup>29</sup>. Niezrozumiałym jest więc twierdzenie ateistów, że dla obrony wartości ludzkich należy odrzucić religię<sup>30</sup>.

Zrozumiałą jest rzeczą, że jeżeli wszyscy ludzie są braćmi w porządku natury i jeżeli Bóg wszystkich ogarnia swoją miłością (Mt 20,28) oraz każe miłować nawet nieprzyjaciół (Mt. 5,44), to tym bardziej odnosi się to do niewierzących, którzy wcale nie muszą być nieprzyjaciółmi. Nigdy też nie należy ich potępiać. Brak wiary sprawiedliwie ocenić potrafi tylko Bóg. Trzeba zatem wyraźnie oddzielić grzech niewiary od piętnowania zań ludzi niewierzących<sup>31</sup>. Dlatego Sobór kieruje pod adresem wierzących postulat, którym jest *świadcstwo żywej i dojrzałej wiary*<sup>32</sup>, czego wyrazem ma być ich braterska miłość.

Reasumując należy stwierdzić, że istotą chrześcijaństwa jest miłość do Boga i do człowieka. *Jeśliby ktoś mówił: miłuję Boga, a brata swego nie-nawidził, jest kłamcą* (1J.4,20). Niewidzialnego Boga można tylko miłować w widzialnych bliźnich: *Kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1J.4,20)<sup>33</sup>. Teoretycznie rzecz ujmując, można powiedzieć, że Kościół miał do wyboru wobec niewierzących trzy postawy: postawę obrazu i obojętności, postawę wyłącznego potępienia i postawę dialogu. Wybrał trzecią drogę<sup>34</sup>.

Ważnym momentem w nawiązaniu współpracy ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, w tym i z ateistami, było poparcie przez Kościół Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, proklamowanej 10 grudnia 1948 r. przez ONZ. Papież Jan XXIII w encyklikach: *Mater et magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) stanął na stanowisku, że człowiek ma naturalne prawo do szacun-

<sup>29</sup> KDK, nr 21, 36, 38, 55, 56, 71, 76, s. 555, 573, 575, 603, 625, 627, 633, 635; T. Ślipko, *Ateizm i etyka*, „AK” 1973, t. 80 (385), s. 249–261; R. Rogowski, *Teologiczne źródła niewiary*, „AK” 1973, t. 80 (385), s. 261–271.

<sup>30</sup> KDK, nr 20, s. 553.

<sup>31</sup> J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu ...*, dz. cyt., s. 60; A. Borowski, *Charakter irracjonalny wątpliwości we wierze*, [w:] *Chryścianizm wobec niewiary i ateizmu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 1935, s. 23–42; J. Salij, *Świadcstwo wiary jako odpowiedź na współczesne jej zakwestionowanie*, „AK” 1973, t. 80(386), s. 390–402.

<sup>32</sup> KDK nr 21; J. Pastuszka, *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne” (dalej: RF) 1968, t. 16, z. 4, s. 51–75.

<sup>33</sup> S. Olejnik, *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny*, „AK” 1973, t. 80 (365), s. 221–238.

<sup>34</sup> B. Cywiński, *Dialog: świadczenie i przyjmowanie świadcstwa*, „AK” 1973, t. 80 (386), s. 403–413.

ku, do wolności w poszukiwaniu prawdy, a ten, który żyje w błędzie, nie przestaje posiadać człowieczeństwa ani nie wyzbywa się godności osoby<sup>35</sup>.

Stanowisko II Soboru Watykańskiego poprzedziła encyklika papieża Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964) poświęcona drogom zbliżenia Kościoła ze światem współczesnym, w której określa on motywy i cele pobudzające Kościół do dialogu oraz encyklika *Octogesima adveniens* (1971) zalecająca poznanie przyczyn niewiary<sup>36</sup>. W *Ecclesiam suam* papież szeroko omawia trudności i możliwości dialogu z ateizmem. Znamienne, że dostrzega on możliwość dialogu z ateizmem nie tyle w dyskusjach doktrynalnych, ale także w usilnym, praktycznym dążeniu do pewnych autentycznych, ludzkich wartości. Ogólnie biorąc encyklika ta przez dialog rozumie *wewnętrzny impuls miłości zmierzającej do wyrażenia się z zewnętrznym darze tejże miłości*<sup>37</sup>.

Podobne myśli znajdujemy w Konstytucji „*Gaudium et spes*”, która nie tylko dopuszcza możliwość dialogu, ale do niego gorąco zachęca: *Kościół zaś, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący powinni się przyczynić do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu*<sup>38</sup>. Życzeniem ojców Soboru było, by problem niewierzących pozostał w centrum uwagi Kościoła. W związku z tym wiosną 1965 r. powołano w Rzymie Sekretariat dla Niewierzących. We wrześniu 1968 r. wydał on dokument omawiający zakres dialogu i kooperacji pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. W dokumencie tym określa dialog jako: *najogólniej pojętą każdą formę spotkania i porozumienia się między ludźmi, grupami czy wspólnotami, podjętą w duchu szczerości, szacunku i zaufania do drugiego człowieka, jako osoby; mającą na celu zgłębienie jakiejś prawdy, bądź uczynienie stosunków między ludźmi bardziej odpowiadającymi godności człowieka*<sup>39</sup>. Po reorganizacji przez Jana Pawła II Kurii Rzymskiej w 1988 r. kompetencje Sekretariatu dla Niewierzących przejęła Papieska Rada ds. Kultury mająca dwa wydziały: Wiara i Kultura oraz Dialog z Kulturą. Charakterystyczne, że w nazwie tej Rady nie użyto słowa „niewierzący”. Położono zaś akcent na dialog członków Kościoła z przedstawicielami różnych kultur i orienta-

<sup>35</sup> Z. Krzyszowski, *Ateizm*, [w:] H. Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 201.

<sup>36</sup> „*Acta Apostolicae Sedis*” (dalej: AAS) 1964, An. 56, s. 609–659; Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1978, s. 62–64; Z. Krzyszowski, *Ateizm*, s. 201.

<sup>37</sup> Tamże, s. 654.

<sup>38</sup> KDK nr 21, s. 555.

<sup>39</sup> „AAS” 1968, An. 60, s. 695.

cji myślowych. W Polsce Komisja Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi została powołana w 1976 roku<sup>40</sup>.

## Odpowiedź Kościoła na zjawisko niewiary i obojętności religijnej

Mając na uwadze wypowiedzi II Soboru Watykańskiego oraz Sekretariatu dla Niewierzących w odniesieniu do konieczności i ogólnie zarysowanego pojęcia dialogu należy zwrócić uwagę na pewne akcenty, jak: sens istnienia człowieka, godność osoby ludzkiej, rola religii w życiu doczesnym oraz znaczenie dialogu.

Jednym z najoczywistszych faktów dotyczących człowieka jest jego istnienie, jego jakby zanurzenie się w środowisko biologiczno-historyczno-społeczne. Ono to przecież w najrozmaitszy sposób warunkuje ludzkie życie. Dlatego człowiek wciąż zadaje sobie pytanie o sens swojego życia, o dobro i zło, o źródło cierpienia i śmierci. Charakterystyczną cechą naszego środowiska i nas samych jest celowość i sensowność. Wszystko do czegoś zmierza, czemuś służy i to z niezwykłą prawidłowością, a niekiedy jednocześnie z zaskakującą elastycznością<sup>41</sup>. Porównując człowieka z innymi bytami możemy stwierdzić, że tylko on może planować, wyznaczać sobie cele i środki oraz szukać sensu. Bowiem *człowiek żyje nie tylko chlebem; żyje, jako człowiek tym, co mu jest właściwe, jako człowiekowi: słowem, miłością, sensem. To sens jest chlebem, który utrzymuje go w tym, co najważniejsze jego człowieczeństwu*<sup>42</sup>. Mimo że człowiek potrzebuje sensu, nie jest autorem swojej celowości, jak i celowości wszechświata. Bo ona jest wpisana w strukturę wszystkiego, co istnieje. Nie może więc stanowić o sobie. Sens, który wymyśliłby dla siebie

---

<sup>40</sup> B. Dembowski, *Kościół w dialogu*, s. 19, 24; A. Świącicki, *Socjologia niewiary w Polsce*, „AK” 1973, t. 80(386), s. 380–389. Pierwszym przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi został bp K. Majdański, a jego kolejnymi następcami zostali: bp. A. Nossol, bp B. Bejze. Z inicjatywy Komisji Episkopatu odbyło się w siedzibie Sekretariatu Episkopatu Polski sympozjum zorganizowane 31 maja 1988 r. na temat „Niewierzący a Kościół”. W czerwcu 1996 r. Zebranie Plenarne Episkopatu Polski ustanowiło nowy układ Komisji i Rad Episkopatu. Powstała wtedy także pod przewodnictwem bp. Stanisława Gądeckiego Rada ds. Dialogu Religijnego, składająca się z trzech sekcji: Dialogu z Judaizmem, Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, Ruchami Religijnymi i Sektami oraz Dialogu z Niewierzącymi na czele z biskupem B. Dembowskiem. Owocem prac komitetu Dialogu z Niewierzącymi był opublikowany w czerwcu 1999 r. dokument *Niewierzący w parafii*, pomyślany jako pomoc dla właściwego kształtowania mentalności duchowieństwa, katechetów i wiernych

<sup>41</sup> J. Chłopek, *Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka*, [w:] R. Darowski (red.), *Człowiek i świat*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1972, s. 214–246.

<sup>42</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1970, s. 34.

sam człowiek, byłby na miarę człowieka, a więc ostatecznie nie byłby żadnym sensem. Tymczasem zamykając człowieka w ciasnych ramach materii, gdy odmówimy mu pierwiastka duchowego i nieśmiertelnego, trudno nam będzie się ustrzec przed niepokojącym pytaniem: po co żyć, po co cierpieć, po co pracować? W miejsce zaś radości z życia wkradnie się głęboka nuta pesymizmu. Nie ulega więc wątpliwości, że *człowiek jest istotą, która może istnieć tylko jako pochodząca od kogoś drugiego*<sup>43</sup>.

Podsumowując zagadnienie sensu istnienia człowieka II Sobór Watykański wskazał, że wierzącego, jak i niewierzącego dzieli jedno: odmienne znaczenie, jakie nadaje sensowi ludzkiego życia. Dlatego tłumaczy, że *wielu spodziewa się znaleźć spokój w różnorodnym tłumaczeniu świata, jakie im się podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, którzy zwątpiwszy w sens życia, chwala śmiałość tych, którzy uważając egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia, usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu. Kościół zaś wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu*<sup>44</sup>.

Tak jak dla ateisty celem istnienia jest on sam (człowiek), tak dla wierzącego sens istnienia człowieka wyraża się w jego powołaniu do współpracy z Bogiem, przez które niejako dopełnia on dzieło stworzenia, odnajdując tym samym w Jezusie Chrystusie całą prawdę o sobie<sup>45</sup>. I choć wydaje się, że nie można ze sobą pogodzić owej „pełnej wizji” człowieka, którą daje Boże Objawienie i człowieka w wydaniu ateisty, to musimy być też krytyczni i zauważyć, że w historii dziejów różne religie dążyły do obniżenia wartości świata w wielu jego wymiarach, a także umniejszania człowieka pod pozorem sławienia Boga. Stąd kwestie, jakie stawia nam dzisiaj ateizm, mogą przyczynić się do jaśniejszego zrozumienia, że wiara w Boga zawiera w sobie sens istnienia człowieka. I odwrotnie, świadczanie wierzącego stanowi dla ateisty nieustanne wezwanie, aby w afirmacji człowieka i świata doszukał się ostatecznego sensu. Warto pamiętać, że orędzie Kościoła jest *dalekie od pomniejszania człowieka i niesie dla jego dobra światło, życie i wolność*. Można więc rościć nadzieję, że zrodzony na tej płaszczyźnie dialog, może się stać wzajemnie wzbogacający. Konstytucja „Gaudium et spes” wyraźnie stwierdza, że *wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący powinni się przyczyniać do należytej budowy świata, w którym żyją*<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 196.

<sup>44</sup> KDK nr 10, s. 543.

<sup>45</sup> M. Lelong, *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967, s. 135.

<sup>46</sup> KDK nr 21, s. 555.

Soborowa Konstytucja „Gaudium et spes” w sposób szczególny przypomina nam o wielkiej godności człowieka stworzonego na obraz Boży. Wydają się więc istnieć porozumienie między wiarą i nauką, że wszystko na tym świecie jest skierowane ku człowiekowi. On jest jak gdyby centrum, ku któremu skierowane są wszystkie sprawy ziemskie. Może więc powstać pytanie: kim właściwie jest człowiek? Problem ten dociera do sedna naszej egzystencji. Pytamy bowiem o siebie samych, ściślej mówiąc, pytamy siebie o nas samych. Dotykamy tu niejako samych podstaw ludzkiej istoty, bowiem od jej rozwiązania uzależniony jest sens naszej miłości. Kim jest więc człowiek – wspaniały zdobywca i wyciskający swoje piętno w świecie – z jednej strony, a z drugiej – ryzykujący zniszczeniem siebie; gorliwie pragnący opanowania ludzi i rzeczy, a równocześnie tak słaby w uczuciach i niestety, w pragnieniach; zaspakajający własne nadzieje i ustawicznie nienasycony. Trzeba zaznaczyć, że wiele pod tym względem jest na świecie opinii pesymistycznych i idealistycznych, minimalistycznych i maksymalistycznych, różnie oceniających człowieka. Wspólną ich cechą jest jednak wysoka ocena człowieka, wskazująca na jego wielkość i godność. Godnością bowiem nazywamy jakąś przedmiotową doskonałość bytu, która zasługuje na uznanie i szacunek ludzi. Każda zaś całościowa i usystematyzowana próba odpowiedzi na pytania związane z godnością i wielkością człowieka nie jest niczym innym jak humanizmem<sup>47</sup>.

Niełatwo jest dokonać podziału współczesnych kierunków humanistycznych. Ale chyba najważniejszy, choć zawężony tylko do dziedziny światopoglądowo-religijnej, podał papież Paweł VI mówiąc na II Soborze Watykańskim o dwóch jego typach: humanizmie chrześcijańskim i humanizmie laickim, świeckim<sup>48</sup>. Oba te humanizmy dają swoistą koncepcję człowieka, choć inaczej tłumaczą jego naturę i jego życiowe przeznaczenie<sup>49</sup>. Mimo pewnej odmienności należy zauważyć również ich cechy wspólne,

---

<sup>47</sup> R. Le Trocquer, *Kim jestem ja – człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, Paris 1968, s. 9–14; S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku*, [w:] *W nurcie zagadnień ...*, dz. cyt., t. II, s. 134.

<sup>48</sup> J. Majka, *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*, „AK” 1973, t. 80(386), s. 351–366. Kierunki humanizmu ateistycznego i laickiego stawiają dylemat: albo Bóg, albo człowiek. Człowiek „tak”, Bóg „nie”. Humanizm laicki twierdzi, że Bóg według nauki chrześcijańskiej miałby niwelować wolność człowieka, a nawet miażdżyć całego człowieka.

<sup>49</sup> J. Pastuszka, *Psychologia głębi*, „RF” 1961, t. 9, z. 4, s. 31–53. Najbardziej typowe odmiany humanizmu świeckiego to: racjonalizm, psychologia głębi, egzystencjalizm, marksizm. Ze strony katolickiej niektórzy uczeni próbowali i próbują rozwiązać ten dylemat w postaci tzw. humanizmu chrześcijańskiego. Dowodzi się przede wszystkim, że nie ma żadnej opozycji między Bogiem a człowiekiem, wręcz przeciwnie, są to rzeczywistości, które się wzajemnie niejako warunkują i dopełniają.

a są nimi dwie charakterystyczne dla humanizmu laickiego zasady: zainteresowanie człowiekiem i traktowanie go jako wartości najwyższej. Jednak takie i podobne rozwiązania myślowe są dla ateistów tylko grą pustych słów. Uważają, że każde realistyczne pojęcie Boga godzi w człowieka. Toteż w tym względzie pełne rozwiązanie dał dopiero Karol Wojtyła – św. Jan Paweł II, który widział je przede wszystkim w radykalnym pogłębieniu rozumienia człowieka: nie jako „składaka” z duszy, ciała, anonimowej cząstki przyrody, lecz jako niezgłębionego i niewyraźnego do końca fenomenu osoby. Osoba z kolei może być zrozumiała w pełni jedynie w relacji do Jezusa Chrystusa, do Boga<sup>50</sup>. Również Konstytucja „Gaudium et spes” dużo mówi o godności osoby ludzkiej, a ściślej o godności rozumu, woli i sumienia. Mimo pewnych obciążeń grzechem pierworodnym, człowiek w nauczaniu Kościoła zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii bytów. Można powiedzieć, że humanizm chrześcijański stoi na stanowisku, że człowiek w swej naturze jest otwarty na transcendencję, na Boga<sup>51</sup>.

Zestawiając myśli soborowe na temat godności osoby ludzkiej z poglądami, które głosi humanizm laicki, nie trudno wskazać na zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa i różnice. Wspólną ich cechą jest wysoka ocena człowieka, a zwłaszcza podkreślenie jego wielkości i godności. Jest to swoisty antropocentryzm, ale inaczej pojmowany w chrześcijaństwie, a inaczej w humanizmie świeckim. W chrześcijaństwie człowiek jest szczytową formą i ośrodkiem, wokół którego wszystko się obraca i ma mu służyć, ale on sam jest uzależniony od Boga jako jego twór. Humanizm zaś ateistyczny zamyka człowieka w świecie i od niego go uzależnia. Dlatego Konstytucja „Gaudium et spes” kieruje swoje wysiłki ku temu, aby ukazać platformę dialogu pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi. Platformą tą, jak się wydaje, jest personalizm, uznanie godności osoby ludzkiej oraz jej prawa do rozwoju<sup>52</sup>. Autorzy Konstytucji posuwają się tak daleko, iż przyjmują zasadę hipotetycznego antropocentryzmu: *wedle niemal zgodnego zapatrywania wierzących i niewierzących wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich ośrodek i szczyt*<sup>53</sup>. Skierowanie wszystkiego ku człowiekowi nie wyklucza bowiem, ale zakłada ukierunkowanie samego człowieka ku Bogu. Nie ogranicza to także możliwości doskonalenia człowieka ani środków tego doskonalenia do spraw czysto doczesnych i naturalnych. Przeciwnie, wszystko co dotyczy godności człowieka, ukazane jest

---

<sup>50</sup> K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „RF” 1977, t. 24, z. 2, s. 6–39.

<sup>51</sup> J. Dębiński, *Zagadnienie ateizmu...*, dz. cyt., s. 82.

<sup>52</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1960, s. 159–160.

<sup>53</sup> KDK nr 12, s. 545, 547.

w kategoriach naturalnych i nadprzyrodzonych. Obrazem tej doskonałości jest Jezus Chrystus, *obraz Boga niewidzialnego* (Kol.1,15), który jawi się nam jako doskonały człowiek oraz jako wzór i kres doskonałości człowieka<sup>54</sup>.

Konstytucja „*Gaudium et spes*” ukazując optymistyczną ocenę świata stworzonego i przypominając, że człowiek jest obrazem Boga, wspomina także o autonomii rzeczywistości ziemskich, przez którą rozumie, iż: *rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i podporządkować*<sup>55</sup>. Można powiedzieć, że nauka chrześcijańska nie odwraca człowieka od budowania świata i nie zachęca go do zaniedbywania dobra bliźnich, lecz raczej silniej wiąże go obowiązkiem wypełnienia tych rzeczy. Tak więc dialog w odniesieniu do problemu dowartościowania faktu godności osoby ludzkiej jest możliwy.

Dotykając problemu niewiary Jan Paweł II w 1987 r. powiedział: *W każdej epoce dziejów, tak jak i w każdym pokoleniu naszej chrześcijańskiej ery, byli ludzie wierzący obok niewierzących. Jednakże wydaje się, że w naszej epoce przeciwstawienie to stało się bardzo świadome i radykalne*<sup>56</sup>. W obecnych czasach nie można więc mówić o wierze nie licząc się z faktem niewiary, czy ateizmu. Jan Paweł II odrzucał ateizm, tłumacząc, że kłóci się on z samą istotą wiary chrześcijańskiej. Z tego też powodu Kościół starał się *odważnie stawiać mu czoła*. Warto jednak pamiętać, że w tym zmaganiu papież przestrzegał, aby między światopoglądem chrześcijańskim a ateistycznym, który jest swoistym „znakiem czasu,” nie naruszone zostały podstawowe prawa sumienia każdego człowieka<sup>57</sup>.

Człowiek i świat tworzą jedność analogiczną do substancjalnej jedności ducha i ciała w samym człowieku. II Sobór Watykański uczy, że człowiek jako „*duch w materii*”, dzięki możliwości refleksji nad samym sobą i swoją egzystencją, jest zdolny do refleksji nad światem, aby go poznać, opanować i rozwinąć<sup>58</sup>. Nie można myśleć o człowieku bez świata, jak również nie można myśleć o świecie bez człowieka. Zatem istnienie wszechświata jest istnieniem ku człowiekowi, aby właśnie w nim cały świat osiągnął

---

<sup>54</sup> J. Majka, *Współczesna filozofia człowieka*, skrypt dla studentów teologii, Metropolitalne Seminarium Duchowne, Wrocław 1973, s. 8.

<sup>55</sup> KDK nr 36, s. 573.

<sup>56</sup> Jan Paweł II, *Problem niewiary oraz ateizmu*, [w:] S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakocz (red.), *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 91; F. König, *Pomost ku zsekularyzowanemu światu*, „AK” 1973, t. 80(385), s. 206–208.

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie z trybuny ONZ w dniu 2 X 1979*, „Tygodnik Powszechny” 1979, nr 41, s. 3.

<sup>58</sup> KDK nr 14, s. 547, 549.

swój powrót do Boga. Można powiedzieć, że człowiek dopełniając świat po prostu dopełnia siebie. Nie może on realizować się jako człowiek bez świata i działania w nim. Poprzez swoje działanie na świecie człowiek staje się coraz bardziej i coraz pełniej człowiekiem, coraz intensywniej i głębiej „duchem materii”, a materia staje się coraz bardziej „materią ku duchowi”<sup>59</sup>. A to jest zadaniem wszystkich ludzi bez względu na światopogląd, *aby wszystkie rzeczy, które są na ziemi skierować ku człowiekowi, stanowiącemu ich środek i szczyt*<sup>60</sup>.

Człowiek nie tylko jest przeznaczony do panowania nad światem, ale jest też uzdolniony do międzyosobowej wspólnoty. Jeżeli nie można myśleć o człowieku nie myśląc o świecie, to tak samo nie można myśleć o człowieku nie myśląc o wspólnocie ludzkiej. Osoba ludzka nie może osiągnąć swej pełni bez interpersonalnej wspólnoty z innymi ludźmi. Co więcej, człowiek jest przeznaczony i jakby skazany na życie społeczne. Objawienie Boże potwierdza i pogłębia prawdziwość tej refleksji, ukazując jednocześnie, że społeczny los ludzki jest wyrazem woli Bożej, a Bóg stwarzając ludzi, powołuje ich i wzywa do życia społecznego (Rdz. 2,21–25)<sup>61</sup>.

Nie można jednak nie dostrzec, że mimo wyżej wspomnianych faktów i tendencji, istnieją wśród ludzi różnice, które pochodzą nie tylko ze zdolności indywidualnych, lecz także z nierówności społecznych, gospodarczych i politycznych. Wydaje się, że największymi siłami rozrywającymi jedność lub będącymi przeszkodą na drodze ku niej, są różnice w poglądach politycznych, moralnych i religijnych. Natomiast do sił jednoczących należy obok prawdy i miłości zaliczyć także sprawiedliwość i pokój. Mając na względzie te wartości Kościół apeluje do powszechnego braterstwa i wspólnoty działania w celu humanizacji świata; apel ten kieruje do wszystkich ludzi, nawet niewierzących w Boga, mając na uwadze całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim wśród czego ona żyje, a więc świat będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw. Sobór stwierdza wprost: *Kościół chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczynić do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją; a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu*<sup>62</sup>. Dialog zatem wierzących i niewierzących ma być twórczym spotkaniem, inspirowanym poszukiwaniem

<sup>59</sup> J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1971, s. 59.

<sup>60</sup> KDK nr 12, s. 545, 547.

<sup>61</sup> R. Skórka, *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, „AK” 1970, t. 80(368), s. 416–427.

<sup>62</sup> KDK nr 21, s. 555.

autentycznej miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju, bo bez nich nie ma trwałego humanizmu.

Jak widać dialog jest nie tylko możliwy, ale nawet konieczny, jeśli jego celem ma być współpraca dla dobra ludzkości. I choć niewątpliwie dialog z ateistami jest sprawą bardzo trudną, a tam gdzie światopogląd ateistyczny idzie w parze z ustrojem politycznym, zdaje się być nieraz niemożliwy, to jednak kto miłuje prawdę, zawsze może podjąć dyskusję, zwłaszcza, że jest wiele spraw, które mogą być podstawą jej zainicjowania. Faktem jest, że w obecnej rzeczywistości wierzący i niewierzący są skazani na wspólne bytowanie. Owoce dialogu będą o tyle korzystne, o ile każdy z uczestników za główne zadanie postawi sobie dostrzeżenie wkładu drugiej strony we wspólne dobro<sup>63</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że ateistyczne kwestionowanie życia opartego na wierze w Boga, jeszcze bardziej mobilizuje do gruntownych przemyśleń i wyciągnięcia z nich praktycznych wniosków. Ateizm zmusza Kościół do nieustannego oczyszczania swej wiary, do ważenia czynów i słów, które tę wiarę wyrażają, do możliwie najpełniejszego ukazywania świata Chrystusa. Należy pamiętać, że ateizm jest wezwaniem do zadawania śmierci – Bogu nieprawdziwemu i w tym znaczeniu można mówić, że ateizm jest znakiem obecności Boga<sup>64</sup>. Ateizm jest również czynnikiem mobilizującym do zerwania z formalizmem religijnym, do potraktowania na serio i do odważnego przemyślenia całej doczesności w duchu Ewangelii. Z kolei wiara człowieka wierzącego stanowi dla ateisty nieustanne wezwanie, aby w afirmacji człowieka i świata doszukał się ostatecznego sensu.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że nauka II Soboru Watykańskiego oraz papieży drugiej połowy XX wieku, a zwłaszcza św. Jana Pawła II, na temat ateizmu posiada ton ewangeliczny. W miejsce potępień czy izolowania proponuje życzliwy dialog z ludźmi niewierzącymi, którego celem jest przede wszystkim stworzenie nowego klimatu, otwarcia, braterstwa<sup>65</sup>.

W przypadku dialogu z niewierzącymi w Europie Wschodniej spotykamy się z pewnymi uwarunkowaniami i zaszłościami charakterystycznym dla krajów byłego bloku komunistycznego. Przez kilka lat byliśmy poddawani odgórnej, prowadzonej przez państwo laicyzacji, indoktrynacji i ateizacji,

---

<sup>63</sup> M. Lelong, *O dialog*, s. 134. Przeprowadzone konfrontacje niejednokrotnie pozwalają odkryć wspólne wartości. Bardzo wielu ludzi podziela przecież pewne podstawowe przekonania wyrażone choćby w przyjętej w 1948 r. Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

<sup>64</sup> M. Gogacz, *Ateizm znakiem czasów ...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>65</sup> W. Dudek, *Ku rozmowom z niewierzącymi*, „AK” 1973, t. 80(385), s. 272–281; M. Lelong, *O dialog ...*, dz. cyt., s. 131; F. König, *Chrześcijaństwo w obliczu dialogu z niewierzącymi*, „Więź” 1969, R. 12, z. 9, s. 5–11.

która uczyniła ogromne spustoszenia w ludzkich sercach, umysłach i sumieniach, np. w okresie stalinizmu. Taki stan rzeczy nie ułatwia naszych odniesień do niewierzących, z których część była uwikłana w ów proces. Nie możemy zapomnieć i o tych niewierzących, którzy angażowali się w okresie totalitaryzmu w obronę praw człowieka, w tym także prawa do wolności religijnej i że długo jeszcze przed zapoczątkowaniem w tych krajach przemian społeczno-politycznych nawiązany został dialog między Kościołem a środowiskiem laickich humanistów. W tym miejscu warto wspomnieć też o tych, którzy kiedyś należeli do Kościoła, a dzisiaj są niewierzącymi. Zostali jednak zranieni, odeszli zniechęceni, z poczuciem krzywdy wyrządzonej im przez przedstawicieli Kościoła. Przejawem woli ponownego podjęcia przez Kościół dialogu jest działalność wspomnianych wyżej wydziałów; Wiara i Kultura oraz Dialog z Kulturą<sup>66</sup>.

## Podsumowanie

W obecnej sytuacji dziejowej zarówno wierzący, jak i niewierzący są wezwani do wspólnych działań dla dobra społeczności lokalnych, ojczyzny, świata. Troska o ubogich i potrzebujących, o sprawiedliwość społeczną i pokój, o pojednanie i zgodne współzycie ludzi różnych kultur i światopoglądów, przeciwdziałanie nierównościom społecznym i ekonomicznym, walka z terroryzmem (zwłaszcza w obecnej chwili), poszanowanie godności każdej kobiety i mężczyzny, to przykłady działań, które mogą i powinny połączyć chrześcijan i ludzi niewierzących na całym świecie.

Według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym lekarstwem na współczesny ateizm jest jasny wykład doktryny wiary, jak i przykładowe życie członków Kościoła (KDK, 21, s. 555). Istotna wydaje się też być odpowiednia wiedza religijna chrześcijan, zdolna do obrony swoich racji. Niekiedy bowiem powodem odjścia od wiary jest wymyślony, karykaturalny i nieprawdziwy obraz Boga, który w takiej postaci słusznie wydaje się godny odrzucenia<sup>67</sup>.

Wielką szansą na dialog ludzi wierzących z ateistami oraz ludźmi obojętnymi daje „dziedzinnie pogan”, inicjatywa zaproponowana przez Benedykta XVI i podjęta przez Papieską Radę do spraw Kultury. Chodzi tu

---

<sup>66</sup> J. Bagrowicz, *W służbie dialogu z niewierzącymi*, [w:] R. Andrzejewski (red.), *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, Włocławek 2003, s. 110.

<sup>67</sup> F. Bargiel, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, [w:] F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1984, s. 486–487.

przede wszystkim o zbliżenie się do Boga ludzi, którym religia jest obca, ale w sercu mają pragnienie Absolutu i nieprzemijającej prawdy. Można powiedzieć, że „dziedziniec pogan” jest głoszeniem kerygmatu chrześcijańskiego<sup>68</sup>.

W dialogu z niewierzącymi, podejmowanym zwłaszcza w ramach „dziedzińca pogan”, szczególnie owocne może okazać się podejmowanie problematyki prawdy, dobra, piękna, ponieważ stanowią one uniwersalne i ogólnoludzkie wartości, poszukiwane przez każdego człowieka, zawsze jednak w pełnej wolności i ze wzajemnym poszanowaniem poglądów<sup>69</sup>.

## Bibliografia

- ▣▣▣ “Acta Apostolicae Sedis” 1964, An. 56.
- ▣▣▣ “Acta Apostolicae Sedis” 1968, An. 60.
- ▣▣▣ Bargiel F., *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, [w:] Adamski F., *Socjologia religii*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984.
- ▣▣▣ Borowski A., *Charakter irracjonalny wątpliwości we wierze*, [w:] *Chryścianizm wobec niewiary i ateizmu*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Warszawa 1935.
- ▣▣▣ Chłopek J., *Zarys chrześcijańskiej wizji człowieka*, [w:] Darowski R. (red.), *Człowiek i świat*, Wydawnictwo Apostolstwa modlitwy, Kraków 1972.
- ▣▣▣ Dębiński J., *Zagadnienie ateizmu w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Lublin 1978.
- ▣▣▣ Dembowski B., *Kościół w dialogu z niewierzącymi dzisiaj*, [w:] *Rozważania o dialogu społecznym*, Towarzystwo Naukowe, Toruń 2001.
- ▣▣▣ Dobroczyński B., *Ateizm, niewiara, indyferentyzm religijny. Szkic o postawach polskiej młodzieży wobec Kościoła*, „*Paedagogia Christiana*” 2000, t. 2.
- ▣▣▣ Fiałkowski M., *Niewierzący i obojętni religijnie wyzwaniem dla Kościoła w Polsce*, „*Ateneum Kapłańskie*” 2015, t. 165 (639), z. 2.
- ▣▣▣ Fiałkowski M., *Nowa ewangelizacja – w poszukiwaniu nowych form i metod głoszenia Dobrej Nowiny. Na marginesie dokumentu pt. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta”*, „*Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*” 2013, t. 5.
- ▣▣▣ Garaudy R., *Twórczość i wolność*, „*Życie i Myśl*” 1967, nr 17.
- ▣▣▣ Halik T., *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, „*Znak*” 2010, R. 62, nr 11.
- ▣▣▣ *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue-Société d’Éditions Internationales, Paris 1967.

---

<sup>68</sup> P. Mąksa, *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „*Katecheta*” 2010, R. 54, nr 7–8, s. 25–34.

<sup>69</sup> T. Halik, *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, „*Znak*” 2010, R. 62, nr 11, s. 91; M. Fiałkowski, *Nowa ewangelizacja – w poszukiwaniu nowych form i metod głoszenia Dobrej Nowiny. Na marginesie dokumentu pt. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta”*, „*Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*” 2013, t. 5, s. 74–77.

- Kowalczyk S., *Problem religii w interpretacji klasyków marksizmu i marksistów współczesnych*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80 (385).
- Krzyszowski Z., *Ateizm*, [w:] Zimoń H. (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001.
- Lelong M., *O dialog z niewierzącymi*, Paris 1967.
- Majka J., *Humanizm ateistyczny a humanizm chrześcijański*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80 (386).
- Mąksa P., *Preewangelizacja pierwszym i koniecznym etapem formacji chrześcijańskiej*, „Katecheta” 2010, R. 54, nr 7–8.
- Marks K., Engels E., *O religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956.
- Olejnik S., *Etyka chrześcijańska a humanizm ateistyczny*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80 (385).
- Pastuszka J., *Koncepcja człowieka w uchwałach Soboru Watykańskiego II na tle współczesnych humanizmów*, „Roczniki Filozoficzne” 1968, t. 16, z. 4.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj* Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1965.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1970.
- Rogowski R., *Teologiczne źródła niewiary*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80 (385).
- Skórka R., *Nowa postawa Kościoła wobec niewierzących*, „Ateneum Kapłańskie” 1970, t. 77 (368).
- Ślipko T., *Ateizm i etyka*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80 (385).
- Tomaszewski E., *Kościół a ateizm*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, t. 80(385).

## DIALOGUE BETWEEN BELIEVERS AND UNBELIEVERS IN THE LIGHT OF VATICAN II AND THE TEACHING OF POPE JOHN PAUL II

**SUMMARY:** The problem of atheism being an important problem of modern Christianity, was one of the issue discussed during the session of Vatican II. The Church expressed its statement in the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, “Gaudium et Spes”, which was the work of a significant share of cardinal Karol Wojtyła. The Constitution not only allows for the possibility of dialogue with non-believers, but it strongly encourages this. That is why, it indicates the recognition of human dignity and the right to develop as a platform for such a dialogue. Any attempt to answer questions related to the dignity and greatness of human is nothing else but humanism. Vatican II pointed two of its types: Christian humanism and secular humanism (secular). Both of these humanisms give a specific conception of human, but explain his nature and his life’s destiny different. Comparing the Vatican’s conception of dignity of the human with the views of secular humanism, it is not difficult to point out the differences that occur between them, but also the similarities. Their common feature is the high assessment of the human, especially his greatness and dignity. It is a kind of anthropocentrism, but understood

in Christianity and secular humanism differently. Atheistic humanism closed human in the world, and addicted him from it. It is worth to mention the teaching of Vatican II and popes of the second half of the twentieth century, especially St. Pope John Paul II on atheism has evangelical tone. However, it should be remembered, that this is the opening of the post-conciliar Church which is an expression of increasing awareness of the dignity of the human. It is also an expression of the maturation of Christian doctrine in terms of faith and religious freedom.

**Key words:** atheism, dialogue, humanism, Vatican II, constitution “*Gaudium et Spes*”, St. Pope John Paul II.

**STRESZCZENIE:** Zagadnienie ateizmu będąc ważnym problemem współczesnego chrześcijaństwa, było jednym z problemów omawianych podczas obrad II Soboru Watykańskiego. Kościół swoje stanowisko wyraził przede wszystkim w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w której pracach znaczący udział miał kardynał krakowski Karol Wojtyła. Konstytucja nie tylko dopuszcza możliwość dialogu z niewierzącymi, ale do niego gorąco zachęca. Dlatego wskazuje na uznanie godności osoby ludzkiej oraz jej prawa do rozwoju jako platformę takiego dialogu. Każda próba odpowiedzi na pytania związane z godnością i wielkością człowieka jest niczym innym jak humanizmem. II Sobór Watykański wskazał na dwa jego typy: humanizm chrześcijański i humanizm laicki (świecki). Oba te humanizmy dają swoistą koncepcję człowieka, choć inaczej tłumaczą jego naturę i jego życiowe przeznaczenie. Zestawiając myśli soborowe na temat godności osoby ludzkiej z poglądami, które głosi humanizm laicki, nie trudno wskazać na zachodzące pomiędzy nimi różnice, ale i podobieństwa. Wspólną ich cechą jest wysoka ocena człowieka, a zwłaszcza podkreślenie jego wielkości i godności. Jest to swoisty antropocentryzm, ale inaczej pojmowany w chrześcijaństwie, a inaczej w humanizmie świeckim. Humanizm ateistyczny zamyka człowieka w świecie i od niego go uzależnia. Na uwagę zasługuje fakt, iż nauka II Soboru Watykańskiego oraz papieży drugiej połowy XX wieku, zwłaszcza św. Jana Pawła II na temat ateizmu posiada ton ewangeliczny. Należy jednak pamiętać, że to otwarcie posoborowe Kościoła jest wyrazem pogłębienia świadomości godności osoby ludzkiej. Jest to także wyraz dojrzewania doktryny chrześcijańskiej w zakresie wiary i wolności religijnej.

**Słowa kluczowe:** ateizm, dialog, humanizm, II Sobór Watykański, konstytucja „*Gaudium et spes*”, św. Jan Paweł II.