

KS. WŁADYSŁAW PIWOWARSKI

## DIALOG W SPOŁECZNYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA

### WSTĘP

Współcześnie mówi się wiele o potrzebie dialogu, nie zawsze rozumiejąc, na czym on polega i jakie są warunki podejmowania go. Dialog często przekształca się w monolog, zwłaszcza gdy nawołuje do niego strona silniejsza. Ujawnia się to w różnych sferach życia społecznego, m.in. w dziedzinie polityki.

Kościół katolicki, mimo podtrzymywanej przez całe wieki niechęci do "otwarcia się" i dialogu, angażuje się w rozwiązywanie problemów globalnych. Dużą rolę w tym zakresie odegrał Jan XXIII i Sobór Watykański II. Papież Jan XXIII w encyklice "Mater et magistra" /1961 - dalej MM/ napisał: "Równocześnie jednak winni /katolicy - W. P./ przyjąć 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 natury, albo też do dobrego prowadzi" /nr 249/. To samo zalecenie papież ten powtórzył w encyklice "Pacem in terris" /1963, nr 157 - dalej PT/. Z kolei Sobór Watykański II za pośrednictwem dwóch dokumentów dokonał "otwarcia się" Kościoła na świat i na dialog autentycznie rozumiany: Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym "Gaudium et spes" /1965 - dalej GS/ oraz Deklaracji o wolności religijnej "Dignitatis humanae" /1965 - dalej DH/. Pogłębiając nauczanie Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II, Paweł VI opublikował osobną encyklikę o dialogu "Ecclesiam suam" /1964 - dalej ES/. Nauczanie to kontynuuje papież Jan Paweł II, a co więcej, weryfikuje je w praktyce, podejmując dialog w róż-

nych dziedzinach życia, tak w płaszczyźnie poszczególnych krajów, jak i w płaszczyźnie ogólnościowej.

Mając na uwadze niekwestionowany wkład Kościoła katolickiego w dialog, poniżej zwróci się uwagę na społeczno-kulturowe uwarunkowania dialogu, następnie na ewolucję społecznego nauczania Kościoła katolickiego o dialogu, dalej na pojęcie, warunki i rodzaje dialogu w świetle tego nauczania, wreszcie na możliwości dialogu w społeczeństwie polskim, kierując się przy tym zaleceniami Soboru Watykańskiego II i ostatnich papieży.

### I. SPOŁECZNO-KULTUROWE UWARUNKOWANIA DIALOGU

Jak się wydaje, dwa czynniki zadecydowały o "otwarceniu się" Kościoła katolickiego na świat i o dialogu z nim. Należą do nich sekularyzacja i pluralizm.

Przez sekularyzację na ogół rozumie się emancypację różnych sektorów społeczeństwa i różnych światopoglądów spod panowania religijnych /kościelnych/ instytucji i religijnych światopoglądów. Oznacza to, że z jednej strony różne sektory społeczeństwa, np. gospodarstwo, polityka, nauka, oświata, czas wolny, itp. usamodzielniają się i wyłączają spod wpływów religii instytucjonalnej, a z drugiej kształtuje się wiele światopoglądów, które nie mieszczą się już w dotychczas wyznawanej religii. Te ostatnie mogą nawet używać "szyldu" danej religii, ale w rzeczywistości wykraczają poza nią przez kwestionowanie dogmatów wiary i zasad etycznych. Inaczej mówiąc, sekularyzacja jest przeciwieństwem dawnej sakralizacji społeczeństwa. Następstwem sekularyzacji jest pluralizm. Traktuje się go zwykle jako proces społeczno-kulturowy, który występuje tak w świadomości jednostek ludzkich, jak i w życiu społecznym. W pierwszym wypadku chodzi o sytuację konkurencji na "ryнку światopoglądowym" w zabieganiu o "klientów", w drugim zaś o sytuację konkurencji pomiędzy instytucjami i grupami społecznymi w zakresie systemów wartości ideologii i światopoglądów. Im bardziej "relewantna" jest instytucja i grupa społeczna, tym większy wpływ może wywierać na otoczenie dla zwiększenia zasięgu swoich zwolenników. Pluralizm kulturowy zwykle występuje w powiązaniu z pluralizmem społecznym, co oznacza, że ten pierwszy znajduje wsparcie w drugim. Wówczas można mówić o tzw. jawnym

pluralizmie. Zdarzają się jednak takie sytuacje, w których występuje silny pluralizm kulturowy, jednakże bez wsparcia w pluralizmie społecznym. Wówczas można mówić o tzw. ukrytym pluralizmie.

W Kościele katolickim pluralizm miał w przeszłości raczej charakter ukryty. Wiązało się to z funkcjonowaniem dwóch schematów kulturowych Kościoła: hierarchicznego i wspólnotowego, albo lepiej, wertykalnego i horyzontalnego. Pierwszy z nich przez całe wieki był schematem *explicite*, zaś drugi schematem *implicite*. Dopiero od czasu Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II obydwa schematy Kościoła traktuje się na równi, tzn. jako schematy *explicite*. Odtąd też można mówić o jawnym pluralizmie w Kościele katolickim.

Pluralizm, i to jawny, już od czasów średniowiecza z różnym nasileniem występował w świecie. Chcąc to zrozumieć, trzeba sięgnąć do początków chrześcijaństwa, a zwłaszcza do ery konstantyńskiej, kiedy to chrześcijaństwo zachodnie - na skutek nabytych przywilejów - stało się religią państwową. Warunki te sprzyjały stopniowemu wrastaniu chrześcijaństwa w porządek polityczny, społeczeństwo i kulturę. "Zachodnie chrześcijaństwo - pisze A. Mirgerler - stało się jednością kościelno-polityczno-kulturową"<sup>1</sup>. Wartości chrześcijańskie tak przeniknęły zachodnie społeczeństwo i kulturę, że stały się "oficjalnym" systemem znaczenia /światopoglądem/, wyznawanym niemal powszechnie. Życie wówczas bez religii znaczyło to samo, co pozbawienie się prawa i moralności. Ten proces identyfikowania się chrześcijaństwa z ówczesnym porządkiem doczesnym określa się jako sakralizację profanum, czyli uświęcenie tego, co świeckie, poprzez panowanie religii instytucjonalnej<sup>2</sup>. Kościół katolicki, a później także inne Kościoły, oprócz własnych religijnych funkcji pełnił także funkcje ekstensywne, pozareligijne, np. integracji, monopolizacji, kontroli, sankcji i opieki. Nic dziwnego, że z czasem rozpoczął się proces odwrotny, który można określić jako zeświecczenie zsakralizowanego porządku doczesnego. Momentem przełomowym dla tego procesu była Wielka Rewolucja Francuska. Rodzące się społeczeństwo mieszczańskie, warstwa intelektualistów, a później warstwa proletariatu, odrzucały sakralny porządek doczesny /jedność ołtarza i tronu/, domagając się jednocześnie pluralizmu w kulturze i we wszystkich dziedzinach życia doczesnego. Jeszcze bardziej na zintensyfiko-

wanie się tego procesu wpłynęły kolejne rewolucje przemysłowe i tzw. urbanizacja świata.

Procesy te w sposób zasadniczy wpłynęły na zmianę miejsca i roli tzw. Kościoła ludowego /masowego/ w społeczeństwie. Znalazło to wyraz w stopniowej utracie wpływów tego Kościoła na globalne społeczeństwo oraz w stopniowej utracie funkcji ekstensywnych. Państwo nie wspomagało już Kościoła pod względem prawn-administracyjnym ani też nie przyznawało mu statusu religii panującej; co więcej, nastąpił rozdział Kościoła od państwa. Charakterystyczne jest przy tym, że nie Kościół, lecz państwo demokratyczne stało się rzecznikiem pluralizmu. Faworyzowało ono procesy emancypacyjne społeczeństwa oraz pokojowe współzawodnictwo pomiędzy wyspecjalizowanymi instytucjami i grupami społecznymi w dążeniu do własnych celów. Kościół natomiast stał się jednym z subsystemów społeczeństwa, czyli jedną z sił społecznych w pluralistycznym społeczeństwie. Jego autorytet moralny wzrastał w miarę jak się koncentrował na własnym posłannictwie. Nowa sytuacja sprawiła ponadto, że Kościół zaczął poszukiwać innych funkcji, bardziej adekwatnych do społeczeństwa pluralistycznego, przy jednoczesnym koncentrowaniu się nie na własnych przywilejach i ich obronie, lecz na problemach globalnych, interesujących wszystkich ludzi dobrej woli, niezależnie od przynależności ideologicznej i przekonań światopoglądowych.

Sekularyzacja i jej następstwo - pluralizm, spotęgowane przez industrializację i urbanizację, zrodziły sytuację dialogu, w której znalazł się Kościół katolicki. Dialog okazał się bardziej pożądanym i autentycznym tam, gdzie Kościół stał się jednym z subsystemów społeczeństwa, niż tam, gdzie jest on jeszcze Kościołem ludowym /masowym/. W pierwszej sytuacji bowiem Kościół zaprezentował się jako rzecznik i partner dialogu, a w drugiej pozostał "siłą społeczną", która albo pozwala się instrumentalizować, albo prowadzi wątpliwy alians "oktarsza z tronem", albo zabiega o panowanie w społeczeństwie i nad społeczeństwem. Jak z tego wynika, Kościół ludowy nie ma szerszych możliwości podejmowania dialogu, zaś spośród funkcji ekstensywnych najbardziej jest w stanie wypełniać funkcję integracyjną i opiekuńczą. Trzema-oczy się to kontekstem społeczno-kulturowym, w którym brak jest pluralizmu społecznego. Państwo i Kościół zakotwiczone w takim kontekście skazane są nie tyle na dialog, ile raczej na monolog.

W świetle powyższych uwag warto tutaj uwzględnić podział współczesnych społeczeństw, zaproponowany przez P. L. Berge-  
ra<sup>3</sup>. Autor ten dzieli je na "pluralistyczne", w których ist-  
nieją szerokie możliwości wyboru i dialogu, oraz "losu",  
w których brak jest tych możliwości. Społeczeństwa pluralis-  
tyczne to społeczeństwa wysoko rozwinięte i opanowane przez  
"nowoczesność", mającą kompleksowy charakter. Najbardziej  
jednak zaznacza się ona w świadomości ludzi, którzy się nią  
"pasjonują" i jej całkowicie ulegają. Z kolei społeczeństwa  
losu to społeczeństwa tradycyjne, zdominowane przez los, co  
znajduje wyraz w utrwalonych instytucjach społecznych i men-  
talności ludzi. Nie dopuszcza się zmian, choć nie jest to to-  
talne, ponieważ - jak wskazuje przykład krajów Trzeciego Świa-  
ta - zmiany takie zachodzą. Berger zapytuje: czy ruch od losu  
do wyboru i dialogu, czyli przejście od społeczeństw tradycyj-  
nych do pluralistycznych, jest odwracalny? Historycznie ujmu-  
jąc, nie jest odwracalny z uwagi na "nowoczesność" i związa-  
ną z nią świadomość ludzi. Istnieje jednak pewien wyjątek,  
mianowicie państwo totalitarne, które jest w stanie powrócić  
do społeczeństwa losu. Jego podstawowym celem jest wskrzesze-  
nie "premoderne" porządku o silnym sensie i silnej solidarn-  
ności. Paradoks polega na tym, że w państwie tego typu nastę-  
puje powrót do losu, jednakże przy zastosowaniu najbardziej  
nowoczesnych środków komunikacji i kontroli. Nowoczesny to-  
talitaryzm jest młodym zjawiskiem, ale już można powiedzieć,  
że jego empiryczne osiągnięcia stanowią ludzką tragedię  
o szczególnym wymiarze. Stworzył on nowy świat losu, pozba-  
wiając ludzi nadziei na alternatywne rozwiązania, pluralizm  
i dialog.

Kościół ani w społeczeństwie tradycyjnym, ani w pań-  
stwie totalitarnym nie może być Kościołem dialogu. Może na-  
tomiasz - jak wykazała praktyka - bronić interesów całego  
społeczeństwa /narodu/ i troszczyć się o prawdziwe dobro  
wspólne państwa, a ściślej o poszanowanie podstawowych upraw-  
nień i obowiązków całego społeczeństwa i każdego człowieka<sup>4</sup>.  
Dialog bowiem - jak wykazano wyżej - może mieć miejsce tylko  
w sytuacji pluralizmu.

## II. EWOLUCJA SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA O DIALOGU

Jak zaznaczono we wstępie, w Kościele katolickim niewątpliwie dokonała się pewna ewolucja w zakresie nauki o dialogu, którą można określić następująco: od tolerancji w płaszczyźnie osobistej do solidarnej kooperacji w płaszczyźnie społecznej /państwowej i ogólnościatowej/. Na obydwu tych płaszczyznach konieczny jest dialog jako metoda rozwiązywania konfliktów, dojścia do kompromisu i podejmowania konkretnych działań dla dobra osoby ludzkiej i dobra wspólnego.

Termin "dialog" /grec. dialogos/ oznacza rozmowę pomiędzy równymi partnerami. Rozmowę w tym znaczeniu zastępuje się dzisiaj terminem "dyskusja". Niektórzy uważają, że gotowość do dialogu jest czymś więcej niż gotowość do dyskusji. Wynika ona bowiem z najgłębszych skłonności człowieka jako "dialogalnej istoty" /Du-Wesen/, która swoje relacje życiowe z Bogiem i z innymi ludźmi artykułuje i urzeczywistnia przy pomocy dialogu<sup>5</sup>. Tak rozumiany dialog jest rzeczywistością w Kościele katolickim co najmniej od pontyfikatu Jana XXIII. Kościół rozumie się jako otwarty na świat, a tym samym jako partnera dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli.

W encyklice "Mater et magistra" /1961/ Jan XXIII mówi o różnicy w poglądach nawet między katolikami szczerze myślącymi. Mimo tej różnicy, powinni oni dążyć do okazywania sobie szacunku i poważania, a jednocześnie dążyć do wzajemnych uzgodnień w celu znalezienia odpowiedzi na palące potrzeby i problemy oraz podjęcia skutecznych działań. Co więcej, ten sam papież zwraca uwagę na kontakty katolików z ludźmi o różnych światopoglądach. Postępując zgodnie z własnym sumieniem, powinni oni w atmosferze wzajemnej tolerancji zmierzać do kompromisu i współdziałania - jak to już zaznaczono - w tym, "co albo jest dobre z samej natury, albo też do dobrego prowadzi" /nr 239, por. nr 238/.

W encyklice "Pacem in terris" /1963/ Jan XXIII kontynuuje zalecenia poprzedniej encykliki. Pisze w niej o wielorakiej współpracy katolików bądź z chrześcijanami odłączonymi od Stolicy Apostolskiej, bądź z ludźmi stojącymi z dala od wiary chrześcijańskiej, ale kierującymi się rozumem i naturalną

prawością postępowania. Jakkolwiek można mieć zastrzeżenia co do ich subiektywnych poglądów na religię i moralność, to jednak trzeba pamiętać o ich osobowej godności i dobrej woli w poszukiwaniu prawdy i dobra. Współpraca katolików z nimi może się okazać owocna i pożyteczna dla dobra wspólnego. Chodzi zwłaszcza o prace zespołowe, koncentrujące się na rozwiązywaniu problemów praktycznych, które dawniej uważano za zupełnie bezcelowe, a dzisiaj traktuje się je jako rzeczywiście owocne, tak dla teraźniejszości, jak i dla przyszłości /nr 157-160/.

W konsekwentny sposób problematykę dialogu rozwija Sobór Watykański II. Ojcowie Soboru podkreślają, 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" /GS nr 21/. Nieco wcześniej napisał O. v. Nell-Breuning: "W światopoglądowo pluralistycznym świecie stoi przed nami zadanie zbudowania ludzkiego społeczeństwa jak domu, w którym mogą mieszkać i wzajemnie się tolerować, nie tylko katolicy, nie tylko chrześcijanie różnych wyznań, ale także chrześcijanie i niechrześcijanie, wierzący i niewierzący. Jednakże nie tylko musi być do przyjęcia przez wszystkich plan budowy, ale także wszyscy muszą widzieć możliwość współdziałania w tej budowie bez naruszenia własnych przekonań, własnego sumienia"<sup>6</sup>. Atmosfera tolerancji nie była jeszcze wówczas należycie rozumiana i realizowana, dlatego wspomniany Sobór poddaje krytyce "niektórych kierowników państw", którzy dzielą ludzi, nie uznając ich podstawowych praw oraz godności i powołania, a co więcej, nie chcą budować "wspólnego domu" i "wspólnego świata" /tamże/.

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II zawarte są dwa podstawowe momenty, które występują w dialogu; należą do nich: godność i prawa człowieka jako punkt wyjścia oraz dobro wspólne państwa i wspólnoty ogólnoludzkiej jako punkt dojścia.

Punktem wyjścia soborowego nauczania jest "szacunek dla człowieka" /GS nr 27/ całego i każdego. Zrozumiałe jest przede wszystkim, że tenże Sobór konsekwentnie opowiedział się za wolnością sumienia, światopoglądu i religii /DH nr 1-15/. Co więcej, podkreślono że "tych, którzy w sprawach społecznych, politycznych lub nawet religijnych inaczej niż my myślą i postępują, należy również poważać i kochać; bowiem im bardziej dogłębnie w duchu

uprzejmości i miłości pojmiemy ich sposób myślenia, tym łatwiej będziemy mogli z nimi nawiązać dialog" /GS nr 28/. Uznanie praw wolnościowych człowieka opartych na jego godności znajduje się zatem u podstaw dialogu.

Punktem dojścia soborowego nauczania jest tworzenie dobra wspólnego - państwa i wspólnoty ogólnoludzkiej. W związku z tym Ojcowie Soboru zwracają uwagę na równość, sprawiedliwość i miłość społeczną pomiędzy warstwami społecznymi i pomiędzy państwami. Stanowi to warunek autentycznej "solidarności społecznej" /GS nr 30/ i "zobowiązanie do służby wspólnocie ludzkiej" /GS nr 31/. Wszyscy powinni uczestniczyć we wspólnych przedsięwzięciach na arenie życia publicznego, jednakże w warunkach prawdziwej wolności. "Ażeby zaś wszyscy obywatele byli skłonni uczestniczyć w życiu różnych grup, z których składa się organizm społeczny /państwowy i ogólnościowy - W. P./, konieczne jest by mogli w nich znaleźć wartości, które by ich pociągały i skłaniały do służenia drugim" /GS nr 31/. Od tego zależy los państw i całej ludzkości.

Sobór Watykański II podkreśla, że to, co zostało powyżej wymienione w punkcie wyjścia i dojścia, "stanowi fundament stosunku między Kościołem a światem, a także bazę do ich wzajemnego dialogu" /GS nr 40/. Dlatego wzywa katolików, obywateli społeczeństwa cywilnego i religijnego, aby wiernie wypełniali swoje obowiązki świeckie i religijne /GS nr 43/, aby byli świadkami Chrystusa we wszystkich podstawowych dziedzinach życia i aktywności - gospodarczej, społecznej, kulturalnej, politycznej itd., aby współdziałali z ludźmi dobrej woli w skali własnego kraju i całej ludzkości. Niech trzymają się wiernie Ewangelii i czerpią z niej siły, ale zarazem niech pozostawają w "łączności z tymi wszystkimi, którzy miłują i szerzą sprawiedliwość" społeczną wśród ludzi przynależnych do różnych warstw społecznych i w państwach tworzących społeczność ogólnościową /GS nr 93/.

Nauczanie Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II kontynuuje i pogłębia Paweł VI. Jego zdaniem, Kościół katolicki powinien nawiązać dialog z każdą społecznością ludzką i ze światem, bo w nim żyje i działa. Dlatego powinien stać się Kościołem słowa, orędzia i rozmowy /ES nr 65/. Ponieważ encyklika o dialogu "Ecclesiam suam" ukazała się w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, Paweł VI nie chciał ograniczać swobody dyskusji i podejmowania decyzji Ojców Soboru



ru, lecz jedynie wskazać motywy, zasady i cele dialogu /ES nr 66/. Motywy są różne - mniej lub bardziej dialogowe. Do mniej dialogowych należy to, "aby chrześcijańska nauka weszła w myśli, słowa, poglądy, obyczaje i uczucia ludzi żyjących dziś na świecie w niepokoju" /ES nr 68/; do bardziej dialogowych należy to, "aby z uszanowaniem, gorliwie, z miłością podchodzić do ludzi, wśród których Bóg pozwolił nam żyć" /ES nr 69/. Spośród zaś zasad najważniejsze są dwie, mianowicie: nie przymuszać, lecz zapraszać z miłością do podjęcia rozmowy w atmosferze wolności tak osobistej, jak i obywatelskiej; druga to zwracać się do wszystkich ludzi dobrej woli, niezależnie od wyznawanego światopoglądu i przynależności religijnej /ES nr 75-77/. Wreszcie, gdy chodzi o cele, najważniejsze jest poszanowanie godności i wolności partnera dialogu. Nie wolno jednak "sprawy naszego zbawienia odłączać od zbawienia bliźnich", czyli dialog nie powinien stanowić przeszkody w apostołstwie /ES nr 80/.

Oprócz dialogu światopoglądowo-religijnego, Paweł VI wiele uwagi poświęca dialogowi, który "z natury swojej sprzyja atmosferze wolnego i uczciwego pokoju" /ES nr 106/. Chodzi tu o pokój związany z solidarnym rozwojem ludzkości: "rozwój nowym imieniem pokoju" /PP nr 76/. Papież ten wzywa do dialogu pomiędzy krajami rozwiniętymi i znajdującymi się w rozwoju dla usunięcia nędzy, krzywdy i niesprawiedliwości oraz do zbudowania porządku ogólnoświatowego /PP nr 54/. Skuteczna pomoc jest możliwa, gdy narody i państwa okazują sobie wzajemną życzliwość, szacunek dla historii i tradycji, a przede wszystkim doceniają równą godność i prawa. Papież ten wzywa ponadto do stworzenia "trwałej atmosfery dialogu" /IM nr 29/. Atmosferę tę powinny tworzyć nie tylko narody i państwa, ale także wszyscy ludzie, wolni od uwarunkowań geopolitycznych, ideologicznych, społeczno-ekonomicznych czy nawet pokoleniowych.

Papieżem dialogu w teorii i praktyce jest Jan Paweł II. Trzeba bowiem pamiętać, że jego oddziaływanie na świat ma dwojaki charakter: z jednej strony poprzez oficjalne dokumenty - społeczne i pastoralne, zaś z drugiej przez przemówienia i homilie, wygłaszane w różnych krajach i na arenie międzynarodowej. W pierwszym przypadku można mówić o pewnym zacieśnieniu społecznego nauczania Jana Pawła II do tych kręgów ludzi, którzy czytają te oficjalne dokumenty; nato-

miast w drugim przypadku można mówić o szerszym wpływie na masy poprzez słowa i gesty, za którymi kryje się osobowość profetyczna.

W społecznym nauczaniu Jan Paweł II akcentuje szczególnie godność i prawa człowieka, które stanowią punkt wyjścia do dialogu pomiędzy ludźmi, dojrzałymi oraz uwolnionymi od paternalizmu i infantylnizmu. Ten wątek wielu przedstawicieli katolickiej nauki społecznej zalicza do najważniejszych, ponieważ przewija się przez całe nauczanie społeczne papieża w dziedzinach: gospodarczej, społecznej, politycznej, kulturalnej i międzynarodowej. Słusznie zauważa T. Herr, że godność i prawa człowieka stanowią dzisiaj wyzwanie dla Kościoła i test na jego wiarygodność we współczesnym świecie<sup>7</sup>. Ponadto, duże znaczenie ma domaganie się przez Jana Pawła II pluralizmu tak w płaszczyźnie państwowej, jak i w płaszczyźnie międzynarodowej. Pluralizm bowiem, czy to w społeczeństwie, czy w gospodarstwie, czy w stosunkach między państwami, stanowi warunek dialogu /np. LE nr 2, SRS nr 15/. Wreszcie na uwagę zasługuje cała problematyka solidarności ogólnoświatowej, która znalazła wyraz w hasle: "pokój owocem solidarności" /SRS nr 39/. Jak widać, Jan Paweł II bazuje na dialogu, a co więcej, zachęca do podejmowania go w różnych dziedzinach życia ludzi, narodów /państw/ i wspólnoty ogólnoświatowej.

Głoszone poglądy społeczne Jan Paweł II potwierdza w praktyce. Znajduje to wyraz w jego publicznych wystąpieniach, z jednej strony w obronie godności i praw człowieka, a z drugiej w trosce o zbudowanie porządku i pokoju światowego. W świecie pluralistycznym i często konfliktowym nie ma innej metody przewyciężenia partykularnych interesów, jak tylko metoda dialogu. Świadomy tego Jan Paweł II tak swoją postawą, jak i działalnością przyczynia się do pogłębienia atmosfery dialogu w poszczególnych krajach i na całym świecie.

#### IV. POJĘCIE, WARUNKI I RODZAJE DIALOGU

Mimo ciągle narastającej literatury przedmiotu na temat dialogu<sup>8</sup>, samo pojęcie dialogu nie jest łatwe do zdefiniowania. Tak np. R. Łukaszyk pisze, że jest to "rozmowa mająca na celu wzajemne konfrontacje i zrozumienie poglądów,

a także współdziałanie w zakresie wspólnego poszukiwania prawdy, obrony wartości ogólnoludzkich i współpracy dla sprawiedliwości społecznej i pokoju<sup>9</sup>. Określenie to z pewnością zawiera istotne elementy dialogu, wymagają one jednak pewnego doprecyzowania z punktu widzenia podmiotu, przedmiotu i celu.

Podmiotem dialogu są partnerzy, którzy nawiązują łączność pomiędzy sobą w różnych płaszczyznach i dziedzinach życia. Gdy chodzi najpierw o płaszczyzny, dialog może wystąpić pomiędzy jednostkami ludzkimi, rodzinami, wspólnotami i grupami społecznymi, warstwami społecznymi, wewnątrz samych narodów i pomiędzy narodami. Z kolei, gdy chodzi o dziedziny, dialog może się rozwijać pomiędzy różnymi autonomicznymi podmiotami życia społecznego, kulturalnego, politycznego, światopoglądowo-religijnego, itd. /ES nr 106/.

Przedmiotem dialogu mogą być - najogólniej mówiąc - prawdy /dektryna/ i wartości /praktyka społeczna/. W dialogu zmierzającym do uzgodnienia w zakresie prawd zakłada się, że każda ze stron może się czegoś nauczyć<sup>10</sup>. Dotyczy to wszystkich ludzi dobrej woli, łącznie z ateistami /GS nr: 21, 40, 43, 92; DH nr 3; AGD nr: 16, 41/. Ta gotowość przyjęcia czegoś od innych znajduje wyraz z jednej strony w tym, że partnerzy dialogu lepiej poznają wzajemne postawy, poglądy i życiowe praxis, a z drugiej w możliwości "oddemonizowania przeciwnika", a przez to także humanizacji społeczeństwa. Ten typ dialogu ma charakter teoretyczny; dotyczy światopoglądów, ideologii, religii. Oprócz tego jest jeszcze dialog, w którym z góry wyklucza się uzgodnienia w zakresie prawd wyznawanych przez partnerów. Zacieśnia się on do konkretnych potrzeb i problemów nurtujących najbliższe środowisko, społeczeństwo, świat. Wówczas konieczne jest jednak przyjęcie pewnych wartości uznanych za podstawowe, które mogą stanowić fundament współdziałania dla ich zaspokojenia i rozwiązania. W obydwu wypadkach - poszukiwania prawdy i akceptacji pewnych wartości - chodzi o dojście do konsensu i kompromisu, bez których wszelki dialog byłby skazany na niepowodzenie.

Celem dialogu jest wspólne działanie dla osiągnięcia wspólnych celów. Chodzi o tzw. zdrową współpracę /GS nr 76/, która na bazie poczynionych uzgodnień prowadzi do realizacji wspólnego dobra, które występuje w każdym ugrupowaniu ludzkim. Najbardziej jednak widoczne jest ono w społeczeństwie

i jego organizacji, tj. w państwie oraz w społeczności ludzkości. Dlatego w tych dwóch perspektywach ta "zdrowa współpraca" znajduje tak duże poparcie w społecznym nauczaniu Kościoła. Chodzi bowiem o umocnienie ładu wewnętrznego i pokoju światowego /ES nr 106/ w klimacie poszanowania godności i praw człowieka, pluralizmu wewnątrzpaństwowego i ogólnosiątkowego oraz takich wartości ogólnoludzkich, jak prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość i solidarność.

Jak widać z powyższego struktura pojęcia dialogu obejmuje trzy elementy. Niedocenienie przynajmniej jednego z nich sprawi, że będzie on okaleczony, niezależnie od tego, kto z kim będzie go prowadził, w jakim zakresie i do czego będzie zmierzał. Wszystkie te elementy bowiem należą do istoty dialogu.

Trzeba podkreślić, że szczerzy i autentyczny dialog powinien ponadto spełniać pewne warunki, które są jednak różnie określane tak w społecznym nauczaniu Kościoła, jak i w literaturze przedmiotu<sup>11</sup>. Niektóre zresztą zazębiają się lub nakładają na siebie. Do najważniejszych należą:

1/ Zachowanie identyfikacji stron w odniesieniu do przekonań światopoglądowych, ideologicznych i religijnych. Pozwoli to na uniknięcie kierowania się w dialogu uprzedzeniami, stereotypami, podstępem, aprioryzmami czy nawet inwektywami.

2/ Wzajemne poszanowanie godności, równości, wolności i tolerancji. Wiąże się to z docenieniem partnerów, świadomych własnych poglądów i stanowisk, a co więcej, dobrej woli, skoro przystępują do dialogu.

3/ Unikanie przymusów i nacisków dla zdobycia przewagi nad partnerami dialogu. Każdy z nich powinien zachować równe szanse i "nie mieć na celu własnej korzyści" /ES nr 74/.

4/ Intelktualna uczciwość i obiektywizm, które pozwalają znaleźć wspólny język dla zrozumienia partnerów dialogu i świata. Umożliwi to z jednej strony zachowanie przysługujących praw każdej ze stron, a z drugiej strony wzajemne wzbogacenie się i społeczną kooperację dla dobra wspólnego.

Mając na uwadze warunki dialogu, Paweł VI zaznacza: "Dialog /.../ głosi prawdę, rozsiewa dary miłości, oddziaływa przykładem cnót, nie posługuje się twierdzeniami autorytatywnymi, niczego nie narzuca /.../. Niesie pokój, odrzuca fanatyzm, toleruje sprzeczny, skłania do szerokości poglądów"

/ES nr 81/.

Charakterystyczne jest, że społeczne dokumenty Kościoła wymieniają różne rodzaje dialogu, mając jednak na uwadze przede wszystkim dialog Kościoła ze światem współczesnym. Jak wykazano poprzednio, Kościół w czasach najnowszych odczytał "znaki czasu" i zajął stanowisko wobec procesów sekularyzacji i pluralizmu. Polega ona na zaakceptowaniu dialogu jako metody współdziałania Kościoła ze światem współczesnym - zsekularyzowanym i pluralistycznym. Opierając się na encyklicie "Ecclesiam suam" można mówić o czterech rodzajach /"kręgach"/ takiego dialogu.

Pierwszy z nich obejmuje całą ludzkość, czyli świat. Kościół uznaje autonomię świata i jako jeden z czynników pragnie uczestniczyć w tej naturalnej wspólnotcie, brać udział w rozwiązywaniu jej podstawowych problemów, a zwłaszcza w usuwaniu nędzy, krzywdy i niesprawiedliwości oraz w budowaniu sprawiedliwości społecznej, solidarności, porządku i pokoju. Dał temu zresztą wieloraki wyraz tak w społecznym i pastoralnym nauczaniu, jak i w świadectwie. W ramach tego rodzaju dialogu "najpoważniejszym problemem naszych czasów" /ES nr 100/ okazał się ateizm, który stał się zjawiskiem społecznym w epoce nowożytnej i współczesnej. Z ateizmem dialog został potraktowany w społecznych dokumentach Kościoła jako trudny, ale możliwy. Nie wszyscy członkowie partii są ateistami i nie wszyscy ateści są zwolennikami socjalizmu. "Socjalizm jako ład społeczny nie jest z natury sprzeczny z religią i religijnością. Jego celem nie jest ateizacja społeczeństwa"<sup>12</sup>. Wypowiedź ta wskazuje na rodzący się pluralizm, przynajmniej światopoglądowy, w partiach komunistycznych. Rodzi to możliwości pogłębienia dialogu Kościoła ze światem współczesnym.

Drugi rodzaj dialogu Kościoła obejmuje wierzących w Boga. Chodzi tu zwłaszcza o dialog z religiami pozachrześcijańskimi, jak np. judaizm, buddyzm, hinduizm, islamizm, taoizm. We wszystkich tych religiach są pewne duchowe i moralne wartości, które nie są obce także chrześcijaństwu, jak wolność religijna, braterstwo między ludźmi, działalność charytatywne /ES nr 108/. W zakresie tych wartości Kościół katolicki może prowadzić dialog przy zachowaniu wzajemnego i szczerego szacunku.

Trzeci rodzaj dialogu dotyczy chrześcijan - braci oddzielonych. Jest to dialog ekumeniczny, który rozpoczął się

przed Soborem Watykańskim II. Potrzeba tego dialogu była dyktowana życzeniem Chrystusa, aby jego wyznawcy stanowili jedno /J 17, 21/. Opowiadają się za nim różne wyznania i grupy wyznaniowe odłączone od Kościoła katolickiego. Ze swej strony Kościół ten "będzie się nieustannie przygotowywał przez modlitwę i pokutę, by stać się zdolnym i godnym upragnionego pojednania" /ES nr 109/. Jak dotychczas, dialog tego rodzaju jest najbardziej zaawansowany.

Czwarty rodzaj dialogu koncentruje się na Kościele katolickim. Problem sprowadza się do pytania, czy i w jakim zakresie Kościół sam się zdemokratyzuje, odnowi i przystosuje do nowoczesnych struktur w pluralistycznym świecie? Chodzi o realizację tzw. zasady pomocniczości wewnątrz Kościoła, która po części została już wprowadzona przez docenienie na Soborze Watykańskim II charyzmatów i wspólnot, a także pewnej decentralizacji i różnych "struktur pośrednich". Pozostał jednak jeszcze do końca nie rozwiązany problem laikatu katolickiego.

Niezależnie od tego, na ile dialog w perspektywie przeszło 20 lat po Soborze Watykańskim II został zrealizowany, duże znaczenie ma fakt, że "dialog ten już się rozpoczął w łonie Kościoła i poza nim" /ES nr 117/. Nie trzeba jednak zapominać, na czym polega jego istota i jakie są warunki jego uprawiania. Chodzi bowiem o to, by termin ten nie był bezpodstawnie używany /w propagandzie/ i faktycznie nadużywany /w praktyce społecznej/, lecz poprawnie rozumiany i urzeczywistniany. Od tego bowiem zależy perspektywa rozwoju społeczeństw i ludzkości, a ostatecznie "każdego człowieka i całego człowieka" /PP nr 14/.

#### IV. DIALOG W WARUNKACH WSPÓŁCZESNEGO SPOŁECZEŃSTWA POLSKIEGO

Mając na uwadze społeczne nauczanie Kościoła o dialogu, a także procesy społeczno-kulturowe, które ten dialog czynią nieodzownym w dzisiejszym świecie, można obecnie zadać pytanie, czy jest on możliwy w warunkach współczesnego społeczeństwa polskiego? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Dialog bowiem - jak to już zaznaczono - zakłada pluralizm, rozumiany nie tylko jako wielość autonomicznych podmiotów społeczeństwa, ale także jako konkurencję pomiędzy nimi w zabiega-

niu o realizację własnych celów oraz o pozyskiwanie klientów dla ich realizacji. Pluralizm jednak nie przekreśla, lecz domaga się strefy uzgodnień i współpracy dla realizacji dobra wspólnego społeczeństwa stanowiącego cel państwa. Ale o tym często się zapomina, a ponadto błędnie się to rozumie. Społeczeństwo polskie nacechowane jest jeszcze dualizmem, czego wyrazem jest państwo realnego socjalizmu i Kościół katolicki /ludowy i masowy/. Obydwie te instytucje z natury nie sprzyjają pluralizmowi, bo związane są ze "społeczeństwem losu", w którym nie bez trudności dopuszcza się alternatywy, a w konsekwencji opcje i wybory. Można to zilustrować na przykładzie systemu kulturowego. Biorąc pod uwagę płaszczyzny tego systemu, tj. wartości, legitymizacje i normy, trzeba podkreślić, że w tym typie społeczeństwa większą rolę odgrywają legitymizacje niż wartości i normy. Legitymizacje są to uzasadnienia panującej ideologii /lub klasy/, która chce dostarczyć społeczeństwu sensu i identyfikacji. W warunkach kryzysu z łańcuchem jednak pograża się ona w utopię. Jedyna możliwość, jaka jej pozostaje to skoncentrowanie się na normach, czyli na środkach prowadzących do osiągnięcia wspólnego celu, np. dobra wspólnego swoiście rozumianego. Możliwość ta jest jednak mało realna, bo ogranicza się do pozyskania tylko pewnych kręgów ludzi, którzy z różnych motywów, pozornie lub faktycznie, angażują się w "realizację utopii". Jest to tzw. reformizm, a nie rzeczywista reforma. Pozostaje zatem płaszczyzna wartości, której należałoby poświęcić więcej uwagi.

Chodzi tutaj o problemy podstawowe z punktu widzenia koncepcji dialogu i perspektyw podjęcia go w warunkach społeczeństwa polskiego. Nie trzeba się łudzić, że zostaną one rozwiązane, jeśli nie przejdzie się z płaszczyzny legitymizacji i norm na płaszczyznę wartości, z którą nieodzownie związany jest pluralizm.

Najpierw z naciskiem trzeba podkreślić, że w społeczeństwie polskim funkcjonuje bardzo silnie pluralizm kulturowy. Stanowi on "wulkan" spontanicznych niepokojów, a zarazem zagrożenie dla systemu, bazującego na utopii i reformizmie. Brak jest natomiast pluralizmu społecznego, który stanowi konieczne wsparcie dla pluralizmu kulturowego. Jest jasne, że tylko połączenie obydwu tych typów pluralizmu, ich artykulacja i urzeczywistnienie stwarza jedyne możliwości zmian - odgórných i od-dolnych. Wszelkie inne zmiany będą się sprowadzały do manipu-

lacji w ramach wspomnianych dualizmów i społeczeństwa, które jeszcze ma zaufanie do Kościoła katolickiego, ale w coraz większym zasięgu uważa, że "nie jest sobą", czyli traci tradycyjną identyfikację z narodem.

Następny problem dotyczy wartości podstawowych. Jak wiadomo, wartości te wywodzą się z różnych tradycji. Z historii pochodzą: religia /Kościół/, patriotyzm /naród/ oraz wolność, czy szerzej, demokracja. Z socjalizmu, choć nie całkowicie, wywodzą się: sprawiedliwość, równość i zabezpieczenie społeczne /gwarantujące minimum socjalne/. Z nowszych ruchów społecznych można wymienić: godność osoby ludzkiej, prawa człowieka, solidarność. Wartości tych, jak widać, jest wiele. Stanowią one fundament dialogu w społeczeństwie polskim. Brak uwzględnienia ich godzi w dialog, w którym nie chodzi o uzgodnienie w zakresie prawd /doktryny/, lecz o współdziałanie dla dobra wspólnego opartego na tych wartościach.

Kolejny problem dotyczy dobra wspólnego. Jak to już zaznaczono, celem państwa jest dobro wspólne całego społeczeństwa, a nie jakiejś grupy społecznej, np. partii politycznej, dbającej o własne interesy /SRS nr 15/. Co więcej, gdy zaistniały wątpliwości co do rozumienia tego dobra, Jan XXIII w encyklice "Pacem in terris" wyjaśnił, że jak "rzeczywiście podkreśla się dzisiaj, /.../ prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków ludzkiej osoby" /nr 60/. Chodzi o zagwarantowanie członkom społeczeństwa i obywatelom państwa prawdziwego i pełnego rozwoju. Z pewnością wymaga to "zdrowej współpracy" wszystkich jednostek ludzkich i wszystkich sił społecznych dla realizacji wspólnego dobra, a ostatecznie dobra osoby ludzkiej, która "jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych" /GS nr 25/.

Dialog w społeczeństwie polskim nie będzie owocny bez przezwyciężenia kryzysu społeczno-moralnego<sup>13</sup>, a zwłaszcza kryzysu prawdy, kryzysu informacji i kryzysu opinii publicznej. Te trzy rodzaje kryzysu stanowią "polskie" warunki dialogu.

Kryzys prawdy ma charakter intensywny i ekstensywny. Pierwszy polega na kształtowaniu mentalności ludzi poprzez obłudę i zakłamanie. Wiąże się to z indoktrynacją ideologiczną, przyswajaniem swoistego systemu wartości, podporządkowaniem etyki polityce i w ogóle z oportunistycznym, znaj-



dującym wyraz w codziennych zachowaniach. Obłudą i zakłamaniem stały się stylem życia, zwłaszcza publicznego. Drugi z kolei polega na upowszechnianiu się ich w różnych kręgach społecznych tak wśród podmiotów socjalizujących, jak i wśród podmiotów socjalizowanych, m.in. wśród młodzieży i dzieci. Posługując się terminologią P. L. Bergera i Th. Luckmanna można powiedzieć, że "znaczący inny" /significant other/<sup>14</sup>, który odgrywa podstawową rolę w procesie socjalizacji, stał się kłamcą, a nawet "ojcem kłamstwa". Zapomniano o tym, że każdy człowiek ma moralne prawo do prawdy.

Kryzys informacji polega na przekazywaniu nie tylko częściowych czy zakamuflowanych wiadomości, ale wręcz na kłamstwie i fałszu. Związany jest on m.in. z monopolem środków masowego przekazu, cenzurą, prawem do tajemnicy, a przede wszystkim z arogancją, pogardą dla społeczeństwa i brakiem odpowiedzialności. Słusznie zauważa ks. J. Majka, że "takie piractwo informacyjne spowodowało nie tylko totalny brak zaufania do środków masowego przekazu, ale przyczyniło się do podważenia autorytetu władzy"<sup>15</sup>. Celowe i planowe deformacje informacji "od góry" spotkało się z reakcją "od dołu". Znalazła ona wyraz w braku prawdomówności w stosunkach międzyludzkich. Co więcej, kłamstwo weszło w życie społeczne i codzienne; stało się zwyczajem regulującym ludzkie zachowania i narzędziem samoobrony w zakłamanym społeczeństwie. I w tym przypadku zapomniano, że człowiek ma moralne prawo do rzetelnej, obiektywnej i uczciwej informacji.

Z kryzysem informacji związany jest problem kształtowania opinii publicznej w społeczeństwie i państwie. J. Messner rozumie przez nią możliwość "wyraza autentycznych przekonań i ocen wartościujących członków społeczeństwa, które mają wpływ na jego porządek i kierownictwo"<sup>16</sup>. Jak wynika z tego określenia, chodzi tutaj o opinię publiczną, kształtowaną poziomo, a więc przez obywateli, którzy poczuwają się do odpowiedzialności, w tym wypadku za państwo, panujący w nim ład społeczny i za kierownictwo /władze państwowe/. Opinia tego typu przeciwstawia się monopolowi opinii kształtowanej "z góry do dołu". Ta "jednokanałowa" opinia sprzyja bierności, brakowi zaangażowania społecznego i odpowiedzialności społeczeństwa za losy państwa. Bazują na niej systemy totalitarne. Tymczasem wszyscy obywatele mają prawo do wyrażania swych auten-

tycznych przekonań i ocen wartościujących, a więc prawo do wielości opinii. Pełni ona społeczną funkcję krytyki i kontroli systemu, z którym dzielą oni swój los.

Wymienione powyżej kryzysy mogą być skutecznie przezwyciężone w warunkach wolności, pluralizmu, konsensu wartości i współdziałania dla dobra wspólnego wszystkich, czyli w warunkach prawdziwego i autentycznego dialogu.

Jak wynika z powyższego, dialog w Polsce jest możliwy, ale zarazem trudny. Wymaga on najpierw uznania i wprowadzenia pluralizmu i to przede wszystkim pluralizmu społecznego, bo pluralizm kulturowy istnieje już od dawna; dalej - porozumienia dotyczącego podstawowych wartości społeczeństwa; wreszcie - współdziałania dla dobra wspólnego, które warunkuje "rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi" /PP nr 42/.

#### ZAKOŃCZENIE

W przeprowadzonej powyżej analizie skoncentrowano się na tych procesach społeczno-kulturowych, które przyczyniły się do dialogu Kościoła katolickiego ze światem współczesnym. Kościół zajął wobec nich pozytywne stanowisko i zaangażował się w dialog. W świecie zsekularyzowanym i pluralistycznym, w którym Kościół nie nakłada się już na "całościowe" społeczeństwa, nie było zresztą innego, bardziej rozsądnego rozwiązania, jak podjęcie szerokiego dialogu. Charakterystyczne jest jednak, że wspomniane procesy w sposób zasadniczy rzutują także na społeczeństwa socjalistyczne, m.in. na Polskę. Zrozumienie ich jest warunkiem sine qua non zmian, odnowy i reform, a przede wszystkim owocnego dialogu. Trzeba jednak z naciskiem podkreślić, że bez uprzedniego dialogu, żadne reformy nie mają trwałych perspektyw, w tym także reforma gospodarcza. Współcześnie często zwraca się uwagę na minioną epokę stalinowską, która "zakryła" prawdziwe oblicze socjalizmu. Z socjologicznego punktu widzenia nie jest to pewne; raczej należałoby zwrócić uwagę na kontekst społeczno-kulturowy, w którym sytuuje się także system socjalistyczny. A kontekst ten jest zsekularyzowany /także w stosunku do socjalizmu/ i pluralistyczny /także w stosunku do socjalistycznego monopolu/. Rozumiejąc tę sytuację, należałoby niezwłocznie podjąć dialog, a więc uznać faktycznie ugruntowany już pluralizm, poszukiwać wspólnie konsensusu i kompromisu w odniesieniu

do wartości podstawowych społeczeństwa oraz podjąć odpowiedzialną współpracę dla urzeczywistnienia w maksymalnym stopniu dobra wspólnego. Od tego zależy przyszłość nie tylko socjalizmu w Polsce, ale także narodu polskiego.

## PRZYPISY

- <sup>1</sup> Cyt. za: N. G r e i n a c h e r. Die Kirche in der städtischen Gesellschaft. Mainz 1966 s. 196.
- <sup>2</sup> Tamże s. 194-292.
- <sup>3</sup> P. L. B e r g e r. Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft /tłum. z ang./. Frankfurt 1980 s. 38-40.
- <sup>4</sup> Por. W. P i w o w a r s k i. Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana. Wrocław 1983 s. 346-347.
- <sup>5</sup> Por. E. B u c h b e r g e r, W. S u k. Kleines Soziallexikon. Linz 1982 s. 30.
- <sup>6</sup> O. v o n N e l l - B r e u n i n g. Das Menschenbild. W: Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Hamburg 1960 s. 50.
- <sup>7</sup> Th. H e r r. Johannes Paul II und die Menschenrechte. Neue Wege der katholischen Soziallehre? Mönchengladbach 1982 s. 4.
- <sup>8</sup> Por. np. M. M i k o ł a j c z y k. Problematyka dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego w literaturze polskiej. Bibliografia publikacji za lata 1945-1985. Warszawa 1988 passim.
- <sup>9</sup> R. Ł u k a s z y k. Dialog. W: Encyklopedia katolicka. T. 3. Lublin 1979 s. 1258.
- <sup>10</sup> Por. K. R a h n e r, H. V o r g r i m l e r. Kleines Theologisches Wörterbuch. Freiburg i. B. 1976 s. 81-82.
- <sup>11</sup> Por. np. Dialog. W: Encyklopedia katolicka jw. k. 1258-1291.
- <sup>12</sup> Tezy Biura Politycznego na X Plenum KC PZPR: Reforma Partii - warunkiem powodzenia strategii odnowy i reform. "Sztandar Ludu" 19 XII 1988 r.
- <sup>13</sup> Por. J. M a j k a. Kościół wobec społecznomoralnej odnowy narodu polskiego. "Chrześcijanin w świecie" 20/1988/ nr 6 s. 1-23.
- <sup>14</sup> P. L. B e r g e r, Th. L u c k m a n n. Społeczne tworzenie rzeczywistości /tłum. z ang./. Warszawa 1983 s. 215.
- <sup>15</sup> M a j k a, jw. s. 11.
- <sup>16</sup> J. M e s s n e r. Der Funktionar. Innsbruck-Wien-München 1961 s. 271.

## DIALOGUE IN THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

## S u m m a r y

Dialogue has been much talked about recently, though it is not always understood properly. That is why the author wanted to present the standpoint as it is presented in the social teaching of the Church.

First, social-cultural conditions of dialogue has been pinpointed. The author finds them in the processes of secularization and pluralism which processes have led to the disintegration of traditional society, and in consequence to the development of other alternatives, options and choices. In the conditions of secularization and pluralism, both the Church and society /state/ has been, as it were, "forced" to enter into dialogue.

Then the author concentrated of the evolution of the social teaching of the Church concerning dialogue. On the one hand, it consists in accepting tolerance at the personal level, and on the other hand, on a solidary cooperation at the social /national and all-human/ level. Both those levels are crucial for the development of man and mankind, nevertheless in the social teaching of the Church more attention has been paid to tolerance than to solidarity.

Then the author discussed the conditions and types of dialogue. Certainly dialogue, despite various aspects, embraces three elements: subject, object and goal. The subject of a dialogue can be all equal partners. The object of a dialogue can be truths or values. The first case concerns a dialogue connected with people's outlook on life, and the second a dialogue aiming at activity. The aim of a dialogue in common good of society which good is an aim of the state. This kind of a dialogue should be based on an agreement of basic social values. The conditions of a dialogue may work differently, depending on the conditions of place and time.

Finally, the author emphasized that in the society of real socialism there is no room for dialogue without pluralism, without seeking consensus as to the fundamental values, and without cooperation of all social forces for the benefit of common good, properly understood by those who stand high in society and those who stand low.

Translated by Jan Kłos