

ÚSKALIA DIALÓGU MEDZI KOMUNISTAMI A KREŠŤANMI

TIBOR HALEČKA, Katedra marxisticko-leninskej filozofie, Filozofická fakulta Univerzity P. J. Šafárika, Prešov

HALEČKA, T.: The Dangers of Dialogue between Communists and Christians. *Filozofia*, 34, 1979, No 6, p. 634—649

The author of the paper analyses basic principles of the dialogue between communists and christians and confronts marxist-leninist conception of the dialogue with the conceptions of clericalism and the stream of revisionism influenced by theology.

Jedným zo živých problémov konca šesťdesiatych a začiatku sedemdesiatych rokov bol dialóg medzi komunistami a kresťanmi. Nebolo to tak preto, že by išlo o nový jav. Išlo skôr o nový názov pre známu prax, ktorému sa rôzne, i protichodné sily snažili dať rozličný význam a podľa toho ho využiť vo svoj prospech v celosvetovom zápase o pomer síl. Špecifickým znakom tohto obdobia bolo, že samo chápanie dialógu sa stalo predmetom ideologického zápasu, v ktorom došlo ku konfrontácii rôznych koncepcií dialógu.

Pretože analýza tohto javu nedávnej minulosti je poučná i pre dnešok, pokúsime sa o jej uskutočnenie. Sústreďme sa pritom na porovnanie koncepcií dialógu v marxizme-leninizme, klerikalizme a v teologizujúcom revizionizme, lebo ku konfrontácii týchto koncepcií došlo predovšetkým v uvedenom ideologickom zápase.

V marxizme-leninizme nie je dialóg komunistov a kresťanov novotou. Medzinárodné komunistické hnutie, riadiace sa ideami leninizmu, sa o tento dialóg vždy usilovalo a usiluje. Komunisti v súlade s pozitívnymi cieľmi svojho revolučnopraktického humanizmu, obsiahnutého v marxisticko-leninskom svetonázore a na ňom založenom programe komunistického hnutia, vždy vyzývali k spolupráci všetkých stúpencov demokracie, mieru vo svete a sociálneho pokroku nezávisle od ich národnej, rasovej či náboženskej príslušnosti. Nikdy však nechápali dialóg ako samoučelnú diskusiu pre diskusiu, ale ako spôsob ujasniť si spoločné ciele a možnosti praktickej spolupráce pri ich realizovaní. Dejiny jednoznačne dokazujú, že predovšetkým komunisti rozvíjali iniciatívu za utvorenie proktickej politickej jednoty pokrokových síl v boji proti fašizmu, kolonializmu, imperializmu a s nimi spojenému militarizmu. Tak to bolo pred druhou svetovou vojnou, keď rozvíjali ideologickú a politickú prácu za utvorenie jednotného ľudového frontu proti fašizmu, a tak to je aj od druhej svetovej vojny dodnes, keď postupujú v tomto duchu s plným vedomím zodpovednosti za osudy ľudstva. Výrazne o tom svedčia ich výzvy v *Deklarácii predstaviteľov komunistických a robot-*

nických strán socialistických krajín a *Manifest mieru*, ktoré boli prijaté na moskovskej porade roku 1957 a znova zopakované a potvrdené na poradách v rokoch 1960 a 1969, ale aj v politickej praxi, v praktickom politickom úsilí týchto strán.

Na Medzinárodnej porade komunistických a robotníckych strán v Moskve roku 1969 bolo napríklad prijaté toto stanovisko: „V dôsledku prudkého zhoršenia sociálnych rozporov v mnohých kapitalistických krajinách sa naskytili možnosti pre spojenectvo revolučného robotníckeho hnutia so širokými masami veriacich na protimonopolistickom a protiimperialistickom základe. Katolícka cirkev a niektoré iné náboženstvá prežívajú ideologickú krízu, ktorá podkopáva ich odveké koncepcie a utvorené štruktúry. V niektorých krajinách sa rozvíja spolupráca a spoločné akcie komunistov so širokými demokratickými masami katolíkov a veriacich iných náboženstiev, veľmi aktuálny je dialóg medzi týmito silami o takých otázkach, ako je vojna a mier, kapitalizmus a socializmus, neokolonializmus a rozvojové krajiny. Spoločné akcie proti imperializmu, za demokraciu a socializmus sú veľmi aktuálne. Komunisti sú presvedčení, že práve na tejto ceste — ceste rozsiahlych stykov a spoločných akcií — sa masa veriacich stáva aktívnou silou protiimperialistického boja a hlbokých sociálnych premien.“ (3, s. 113) Toto stanovisko je plne v súlade s duchom leninizmu, ktorého princípy boli prakticky overené a potvrdené praxou všetkých doterajších socialistických revolúcií. Pritom nijako nejde o subjektivisticko-utilitárne taktizovanie, ktoré by sa mohlo opäť len pod vplyvom subjektívnej motivácie premeniť na svoj protiklad, ale ide o princíp založený na poznaní zákonitostí spoločenského vývoja a v jeho rámci aj vývoja náboženstva.

V. I. Lenin zdôrazňoval, že „celý náš program vychádza z vedeckého a pritom práve materialistického svetonázoru. Výklad nášho programu preto tiež nevyhnutne obsahuje vysvetlenie skutočných historických a hospodárskych koreňov náboženského tmárstva. Naša propaganda nevyhnutne zahrňuje aj propagandu ateizmu...“ (2, s.44) Táto jednota revolučného praktického programu komunistického hnutia a marxisticko-leninského, teda vedeckého dialektikomaterialistického svetonázoru i s jeho ateistickým rozmerom je daná *po prvé* tým, že marxisticko-leninský vedecký svetonázor je teoretickým základom vedeckosti praktického politického programu komunistického hnutia a *po druhé* tým, že komunistický program emancipácie ľudstva od sociálneho útlaku v sebe logicky obsahuje aj emancipáciu od náboženského odcudzenia a útlaku. Tým sa komunizmus, založený na marxizme-leninizme, zásadne odlišuje od pravicovo oportunistického sociálnodemokratizmu, ktorý rezignoval nielen na prekonávanie náboženstva, ale aj kapitalizmu.

Pre sociáldemokratizmus od čias revizionistov E. Bernsteina a K. Kautského až po súčasných ideológov a politikov takzvaného „demokratického“ či „etického“ socializmu je charakteristický ideologický a svetonázorový pluralizmus. Napríklad v programe Rakúskej socialistickej

strany je „svetonázorová neutralita“ vyjadrená takto: „Nezáleží na tom, či socialisti odvodzujú svoje názory z výsledkov marxistickej alebo inej sociálnej analýzy alebo z náboženských humánnych princípov...“, lebo vraj „socializmus a náboženstvo nepredpokladajú protirečenie“ a socializmus ako medzinárodné hnutie „nevyžaduje jednotu názorov“. [19, s. 198] Aj podľa ideológa súčasného sociáldemokratizmu J. Mocha jestvuje metafyzická príbuznosť medzi socializmom a náboženstvom, lebo vraj „náboženstvo sa snaží vysvetliť nekonečné: to, čo existuje pred narodením a po smrti. Socializmus sa zaoberá obdobím, ktoré sa rozprestiera medzi narodením a smrťou.“ Preto podľa Mocha je ľahostajné, či členovia strany sú „náboženského, filozofického, agnostického alebo ateistického presvedčenia“. [21, s. 135—136] A. Zechmeister dokonca napísal, že socializmus môže „dosiahnuť politické víťazstvo, len keď za ním stojí morálna autorita cirkvi“. [23, s. 17] Takéto ideologické základy strany sa snažili propagovať pravicoví oportunisti (najmä V. Gardavský) aj u nás, aby podlomili ideologickú jednotu KSČ. No zdanie liberalizmu, ktoré vyvolávajú stanoviská ideológov sociáldemokratizmu, sa vždy rozplynie, ak ide o ich vzťah ku komunizmu. Spolupracovať s komunistami dokážu vždy len ľavicovo orientovaní, najmä radoví členovia sociáldemokratických strán, no ich vodcovia a ideológovia vždy odhaľujú svoju pravú, t. j. antikomunistickú tvár. Ich „socializmus“ sa skutočne podobá náboženstvu, lebo z neho zostal už len abstraktne etický ideál na uspokojenie (iluzórne a falošné) zvyškov svedomia, na iluzórnu kompenzáciu ich faktickej proburžoáznej a antisocialistickej praxe. Nie je teda náhodné, že z politiky týchto strán a osobitne ich vodcov nielen nevznikol v žiadnej krajine nijaký reálny socializmus, ale prakticky po celé 20. stor. síce proklamujú „pluralistickú“ jednotu, no v skutočnosti v praxi rozbiehajú jednotu robotníckeho hnutia v jeho boji proti kapitalizmu. Primerane tejto svojej bezzásadovosti majú už po desaťročia porozumenie a požehnanie cirkví, najmä ich mocenských kruhov. A naopak, strany marxisticko-leninského typu, ktoré sociálnodemokratickí ideológovia obviňujú z dogmatizmu a ideologickej intolerantnosti, ktoré museli zvieť zápas za socializmus aj proti kontrarevolučným silám politického klerikalizmu, dokázali v tomto zápase zjednotiť masy pracujúcich aj veriacich a budovať reálny socializmus bez požehnania cirkví.

Nezlúčiteľnosť marxisticko-leninského svetonázoru ako ideovo-teoretického základu programu komunistického hnutia s náboženstvom však neznamená, že komunisti zaujímajú sektársky vzťah k veriacim pracujúcim ľuďom. Naopak, zásadne takýto vzťah odmietajú práve tak, ako odmietajú abstraktne liberalistický a oportunistický vzťah voči náboženstvu. Vyplýva to z toho, že marxisticko-leninský ateizmus je dôsledne vedecký ateizmus, ktorý pochopil sociálne a najmä sociálno-triedne korene náboženstva ako rozhodujúci zdroj a predpoklad jeho existencie a prekonanie týchto koreňov, teda likvidovanie kapitalizmu a s ním spojeného sociálneho útlaku ako rozhodujúci predpoklad odumierania

náboženstva ako masovej formy svetonázorovej orientácie. Z takýchto zásadných dôvodov už Lenin zdôraznil, že „nezakazujeme a nemôžeme zakazovať proletárom, ktorí si ešte zachovali určité zvyšky starých predsudkov, aby sa zbližovali s našou stranou. Vždy budeme hlásať vedecký svetonázor, vždy musíme bojovať proti nedôslednosti akýchkoľvek „kresťanov“, ale to vôbec neznamená, že by sme náboženskú otázku mali klásť na prvé miesto, ktoré jej vôbec nepatrí, že by sme mali pripustiť roztrieštenie síl skutočne revolučného, hospodárskeho a politického boja...“ (2, s. 44) Vieme, že odumieranie náboženstva a jeho prekonanie je zložitý proces. Marx ho nazval dokonca mučivým procesom. Vieme, že napriek rozvoju masového ateizmu v podmienkach rozvinutej socialistickej spoločnosti náboženstvo ešte dlho prežíva najmä vo svojich sekularizáciou modifikovaných podobách pod vplyvom rôznych sociálnych, psychologických, gnozeologických a historických faktorov, takže ide o proces postupný. Nestaviame sa k tomuto procesu ľahostajne, ale aktívne napomáhame jeho rozvoj. Riadime sa však pritom zásadou, ktorú K. Marx vyjadril v interview s korešpondentom novín Chicago Tribune ešte roku 1878 slovami: „My vieme, že násilie proti náboženstvu je nezmyselné a náš názor je takýto: náboženstvo bude zanikať v tej miere, s akou sa bude rozvíjať socializmus. Jeho zánik musí byť výsledkom spoločenského vývinu, v ktorom prípadne významná úloha výchovy.“ (1, s. 470)

Rozvoj masového ateizmu a proces masového osvojovania pozitívnych hodnôt marxisticko-leninského svetonázoru je rozhodujúcim praktickým potvrdením učenia o rozhodujúcom význame prekonania sociálno-triednych koreňov náboženstva ako podmienky jeho postupného odumierania. Hoci v rôznych krajinách reálneho socializmu prebieha tento proces s rôznou intenzitou v závislosti od špecifických zvláštností ich vývoja, v zásade sa uplatňuje ako zákonitosť vývoja socialistickej duchovnej kultúry. Najmarkantnejšie o tom svedčí svetonázorový vývoj v ZSSR. Veď ak v bývalom cárskom Rusku bolo k roku 1897 99,97 % nábožensky veriacich ľudí, tak podľa súčasných sociologických výskumov zo sedemdesiatych rokov klesol na 20 %, nevyhranení tvoria asi 10 % a počet presvedčených ateistov a neveriacich vzrástol na viac ako 70 %. (10, s. 175). Ako ukázal výskum Bulharskej akadémie vied, počet ateistov v Bulharskej ľudovej republike vzrástol z 20,5 % k roku 1952 na 64,44 % v šesťdesiatych rokoch. (7, s. 74, 135) Aj u nás na Slovensku, kde v podmienkach minulej sociálnej biedy bola religiozita vysoká a ešte roku 1930 bolo podľa sčítania ľudu iba 0,5 % ľudí bez náboženského vyznania, tak výskum dospelého obyvateľstva zo sedemdesiatych rokov už zaznamenal 29,9 % ateistov, 12,5 % nevyhranených a počet veriacich klesol na 55,6 %. (8, s. 92) Význam ekonomického, politického a kultúrneho vývoja socializmu pre proces odumierania náboženstva presvedčivo dokladajú porovnateľné fakty o svetonázorovom vývoji v NDR ako socialistickej krajine a NSR ako kapitalistickej krajine. Ak totiž

v NDR bol počet neveriacich roku 1946 len 5,5 %, tak ro roku 1972 vzrástol na 45 %, kým v NSR, kde naďalej pôsobia sociálno-triedne korene religiozity, počet neveriacich sa zväčšil z 3,6 % roku 1946 na 6,5 % roku 1972. [6, s. 4, 14]

Existuje teda zásadný rozdiel medzi podmienkami svetonázorového vývoja v socialistických a kapitalistických krajinách. Pritom rozdiely v stupni ekonomického, politického a kultúrneho vývoja, vo vplyve tradícií a s nimi spojenej náboženskej výchovy existujú nielen medzi rôznymi krajinami, ale aj medzi oblasťami vo vnútri jednotlivých krajín. S tým všetkým treba rátať a uvedomiť si, že v uvedomovaní ľudových mäs, rôznych vrstiev a tried a ich mobilizovaní do spoločného boja za sociálny pokrok, za porážku imperialistických vojnových síl, fašistických a rôznych antidemokratických a antisocialistických síl sa dostávame aj do situácií, keď — ako to vyjadril už Lenin — „hlásanie ateizmu môže byť za takejto situácie zbytočným a škodlivým“ [2, s. 66], lebo v dôsledku celkovej i svetonázorovej zaostalosti určitých vrstiev spoločnosti by mohlo „hnať vodu na mlyn“ reakčným silám, strhujúcim tieto vrstvy svojou demagogickou propagandou zdanlivo do boja za náboženstvo, ale fakticky proti ich vlastným, bytostne ľudským, sociálno-triednym záujmom. Preto nezabúdame a nemôžeme zabudnúť na slová Lenina, zdôrazňujúce, že jednota „skutočne revolučného boja utláčanej triedy za vytvorenie raja na zemi je pre nás dôležitejšia než jednota názorov proletárov na raj na nebi“ [2, s. 44], lebo v tomto praktickom revolučnom zápase sa rieši aj otázka základného predpokladu pre oslobodenie mäs od náboženstva, t. j. prekonanie, zrušenie sociálno triednych koreňov jeho existencie. Týmto zásadným stanoviskom sa marxisticko-leninský ateizmus odlišuje od rôznych foriem osvietenského ateizmu. V tom spočíva aj základný predpoklad možnej, úprimnej a pevnej spolupráce komunistov-ateistov a veriacich pracujúcich. Reálnosť tohto predpokladu opäť potvrdzuje prax všetkých doterajších víťazných socialistických revolúcií.

Možnosť spolupráce komunistov a veriacich pracujúcich je daná i z druhej strany. Náboženstvo svojou podstatou pôsobí ako odcudzená sila a odvádza ľudí od reálneho života, od revolučnej aktivity, reálny protest zamieňa ilúziou protestu a tých ľudí, ktorí plne prepadli jeho sociálnej štruktúre, odvádza od reálnej praxe ku kultovnej pseudopraxi. No tieto a ďalšie podobné charakteristiky platia predovšetkým o fanatickom type religióznych ľudí, ktorí sú manipulovateľní cirkvami, vodcami náboženských siekt a pod. Bežný typ radového veriaceho v podmienkach súčasného procesu sekularizácie je stále motivovaný vo svojej sociálnej aktivite reálnymi ľudskými potrebami a nie sekundárne historicky vzniknutými náboženskými potrebami, v ich vedomí odumiera stále viac tradičných dogiem, ich religiozita je často bezkonfesijná, strácajú záujem o kult, často sú v dôsledku svojej sociálnej skúsenosti antiklerikálne, proticirkevne orientovaní a pod. Prosto ide o ľudí, ktorí bez

toho, aby si to uvedomovali, myslia a konajú realisticky, spontánne materialisticky a zvyšky náboženstva sa stále viac dostávajú na perifériu ich svetonázorovej orientácie v každodenných životných postojoch. Ich chápanie sociálnej spravodlivosti sa vymaňuje z náboženskej mystifikácie a postupne sa približujú k marxizmu-leninizmu najmä cez pochopenie, že jeho sociálny program vyjadruje aj ich záujmy.

So všetkými týmito ľuďmi rozvíjajú komunisti dialóg no nie ako diskusiu pre diskusiu, ale ako spôsob zjednotenia sa na spoločných cieľoch v revolučno-praktickej premene skutočného spoločenského života ľudí. V tomto dialógu sa nevzdávame ani objasňovania filozofických základov nášho humanistického programu i s jeho ateistickými dôsledkami. Tento rozmer dialógu rozvíjame vtedy, keď dozreli reálne predpoklady k tomu, aby aj veriaci ľudia pochopili základy našej filozofie či filozofické základy marxisticko-leninského svetonázoru ako celku.

Ešte pre päťdesiate roky bolo charakteristické, že klarikálny antikomunizmus sa plne a otvorene prejavoval v obsahu a formách, nezaobalene nadväzujúcich na líniu antikomunistických tendencií, tiahnúcich sa od pápeža Leva XIII. až po Pia XII. Možno aspoň pripomenúť mená napr. waleského arcibiskupa E. Morria, západoberlínskeho evanjelického biskupa Dibelia, hamburského pastora H. Thielicka, kardinála Wendela — biskupa bundeswehru, profesora katolíckej teológie N. Menzela spolu s ďalšími šiestimi podpisovateľmi spoločného vyhlásenia, člena evanjelickej synody v Berlíne profesora Künetha, poradcu Pia XII. jezuitu Grundlacha a mnohých ďalších, ktorí tento antikomunizmus spájali až s verejným ospravedlňovaním použitia atómových zbraní vo vojne proti socialistickým krajinám, pričom tento antihumanistický program odvodňovali kresťanskou morálkou a učením o večnom živote po smrti. V podmienkach prehlbujúcej sa krízy náboženstva a procesu sekularizácie mala táto propaganda opačný dôsledok a premietla sa do narastania antipatií aj veriacich pracujúcich, najmä robotníkov rôznych krajín voči cirkvám až po formovanie kresťanskej ľavice v rozsahu, ktorý sa stal pre mocenské kruhy cirkví viac ako nepríjemným. V tejto realite je hlavná príčina, ktorá vyvolala zmenu vo formách klerikálneho antikomunizmu a v postojoch cirkví voči páľčivým problémom spoločenského vývoja. Prosto povedané, zotrvať v starom kurze by znamenalo, že mocenské kruhy cirkví by tak pílili konár samy pod sebou.

Došlo teda k obratu, a to aj vo svetovom katolicizme, kde bol konzervativizmus najzakorenejší. Od pontifikátu Jána XXIII., avšak najmä od II. vatikánskeho koncilu došlo k realizovaniu programu obnovy cirkví a v jeho rámci k proklamovaniu podpory mieru, podpory rozvojových krajín so zdôrazňovaním rovnosti národov a odmietnutím rasizmu atď. Rozsiahly modernizačný program, ktorý nadviazal na predošlé spontánne tendencie, sa uskutočnil aj v oblasti teológie, náboženskej filozofie, kultu, organizácie i pastoračnej činnosti. Došlo aj k odloženiu starých foriem hrubého antikomunizmu a k ich zámene novými formami,

zjemnelými, psychologicky prepracovanými, ktoré mali vyvolávať dojem dobrej vôle. Štýl prijatých dokumentov II. vatikánskeho koncilu u mnohých vyvolal dokonca ilúzie o tolerantnom vzťahu cirkví voči socializmu. Tieto ilúzie sa opierali najmä o stanovisko koncilovej konštitúcie *Gaudium et spes*, v ktorej je socializácia spoločenských pomerov (prítom túto „socializáciu“ nemožno stotožniť s reálnym socializmom) hodnotená tak, že „nie je bez nebezpečenstva“, ale „predsa prináša so sebou mnohé výhody“. Do tejto „socializácie“ sú však zahrnuté v podstate reformačné zmeny, napr. pozemková reforma, ktorú cirkev tradične odmietala. Takto chápaná „socializácia“ nijako neznamená popretie súkromného vlastníctva. A aj toto obmedzené tolerovanie „socializácie“ je v konštitúcii ohraničené, keď sa pokladá za prechodný jav a požaduje sa: „Ak sa však dakde dočasne obmedzí v záujme verejného dobra uplatňovanie práv, len čo sa situácia pozmení, nech sa čím skôr obnoví sloboda.“ (11, s. 225) Nie je snáď táto výzva k „obnoveniu slobody“ výzvou (i keď tichou) ku kontrarevolúcii, ak prihladneme na to, že na jednom z prvých miest zostáva aj v koncilových dokumentoch naďalej právo na súkromné vlastníctvo?

V katolicizme a podobne v protestantizme zostáva posvätenie súkromného vlastníctva i naďalej základom oficiálnej sociálnej doktríny. Ján XXIII. to v súlade so svojimi predchodcami a v náväznosti na encykliku *Mater et magistra* potvrdil v encyklike *Pacem in terris* slovami: „Z ľudskej prirodzenosti tiež vyplýva právo na súkromné vlastníctvo, a to aj pokiaľ ide o výrobné prostriedky.“ (18, s. 14) A hoci práve súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov je zdrojom prepychu jedných a biedy druhých, pápež ho pokladal za zdroj všeobecného blahobytu v štáte, hoci je zdrojom triedneho rozdelenia spoločnosti a triedneho antagonizmu, pápež zdôrazňoval, že ono podporuje „vnútorný mier“ štátu. Podobne aj koncilová konštitúcia *Gaudium et spes* vyjadruje stanovisko, podľa ktorého „súkromné vlastníctvo“ treba pokladať za priesťor „na rozšírenie ľudskej slobody“. (11, s. 172) Je prirodzené, že toto stanovisko, ktoré je v základnom protiklade s vedeckým komunizmom, marxizmom-leninizmom, nemôže tvoriť platformu pre porozumenie v základných otázkach sociálno-politického programu usporiadania spoločnosti. Ono naďalej živí antikomunistickú pozíciu mocenských kruhov kresťanských cirkví vrátane katolicizmu. Druhým základným zdrojom protikladnosti je, že predstavitelia politického klerikalizmu nemôžu súhlasiť s ateizmom marxisticko-leninského svetonázoru, lebo viac ako na skutočné problémy spoločenského života myslia na sebazachovanie cirkevných organizácií a ich spoločenskej autority, kým emancipácia ľudí od náboženstva a narastanie masového ateizmu najmä v socialistických krajinách spoločenské pozície cirkví oslabuje.

V rámci modernizácie však koncil prijal heslo dialógu cirkví so svetom, vrátane dialógu veriacich a ateistov. V konštitúcii *Gaudium et spes* sa o tomto dialógu hovorí: „Hoci cirkev vonkoncom odmieta ateizmus,

predsa úprimne vyhlasuje, že všetci ľudia, veriaci i neveriaci, majú pomáhať náležite budovať tento svet, v ktorom spoločne žijú. A to je istotne nemožné bez úprimného a rozvážneho dialógu.“ (11, s. 168) A navyiac propaganda robila z toho stanoviska akúsi pôvodnú výzvu k svetu, pôvodnú iniciatívu a pod. Prečo sa zrodilo toto stanovisko? Predovšetkým preto, lebo cirkev ním fakticky iba legalizovala to, čo už dávno z iniciatívy komunistov v ich vzťahu k veriacim pracujúcim ľuďom jestvovalo, no vymykalo sa jej kontrole a vplyvu. Súčasne jej išlo o to, aby ovplyvnila vzťah komunistov a kresťanov svojou koncepciou dialógu a využila ho v súlade so záujmami oficiálnej cirkvi. Ako to výrazne formuloval M. Robbe, „klerikálne sily sa pokúsili ťažiť zo svojho núteného ústupu a „dialóg“ zmeniť: chceli ho použiť na to, aby vpašovali buržoázne idey do robotníckeho hnutia a socialistických štátov“. (9, s. 179) Tieto sily sa pomocou štábov teológov a propagandistov náboženstva snažili zmeniť dialóg na formu konfrontácie náboženstva a ateizmu, formu modernizovanej propagácie náboženstva a vo vzťahu k marxizmu-leninizmu a komunizmu na uplatňovanie teologicko-klerikálneho variantu antikomunistickej koncepcie konvergencie. Svedčí o tom jednoznačne nielen prax takzvaných dialogických stretnutí, ale aj rad základných dokumentov, v ktorých bola rozpracovaná klerikálna koncepcia dialógu, jeho cieľov, zásad a metodiky vedenia.

Dialóg kresťanov a ateistov, osobitne „marxistov“ (pod týmito „marxistami“ sa však rozumejú predovšetkým revizionisti a nie komunisti), sa stal záležitosťou predovšetkým pápežského sekretariátu pre záležitosti neveriacich. Koncepciu tohto sekretariátu z poverenia Pavla VI. ešte v čase záveru koncilu rozpracoval kardinál F. König, ktorý sa stal jeho predsedom a dekan Filozofickej fakulty Saleziánskej univerzity v Ríme profesor V. Miano, ktorý sa stal jeho tajomníkom. Sekretariát bol založený už r. 1965 a postupne boli zriadené jeho národné pobočky vo viacerých krajinách. Na pomoc pri organizovaní rôznych podujatí (kongresy, sympóziá, konferencie) okrem vlastných prostriedkov cirkvi získal sekretariát podporu od takzvaných „nekresťanských kruhov“, ako napríklad z fondu firmy Fiat, prostredníctvom komisie „Sodepax“ (zmiešaná komisia katolíckej cirkvi a Svetovej rady cirkví) z kruhov blízkych podnikom Forda a pod. (17, s. 23—24) Klerikálna koncepcia dialógu bola postupne rozpracovaná najmä v takých dokumentoch sekretariátu, ako je: inštrukcia *Dialóg s neveriacimi* z r. 1968, vystúpenie kardinála Königa na zasadnutí sekretariátu pod názvom *Sedem téz o dialógu kresťanov a marxistov* (1969), nóta sekretariátu *Štúdium ateizmu a príprava k dialógu so sekularizovaným svetom* z r. 1970 a rad ďalších, vrátane osobných vystúpení pápeža Pavla VI. na zasadnutí sekretariátu a na sympóziu *Kultúra a nevera* (1969).

Tieto dokumenty síce koketujú s terminológiou, ktorá má vyjadrovať zainteresovanosť cirkví na problémoch a perspektívach ľudstva, no fakticky programovo odvádzajú od chápania dialógu ako cesty k prak-

tickej spolupráci kresťanov a komunistov v zápase za skutočné riešenie páľivých spoločenských problémov. Keď v Taliansku vznikli snahy vysvetľovať dokument sekretariátu *Dialóg s neveriacimi* aj ako návod na politickú spoluprácu medzi katolíckmi a komunistami, komuniké vydané po zasadnutí Prezidiálnej rady konferencie biskupov v Taliansku (december 1968) tieto snahy odmietlo a výklad dokumentu uviedlo na správnu mieru: t. j. do polohy metafyzického chápania „súčasných kardinálnych problémov ľudstva“.

Tieto koncepčné dokumenty jednoznačne zdôrazňujú ideologickú funkciu dialógu, jeho využitie k „hlásaniu zjavenia“, teda jeho využitie pre náboženskú propagandu a nové formy zápasu s ateizmom, najmä s marxizmom-leninizmom. V tomto duchu sú už v dokumente *Dialóg s neveriacimi* rozpracované praktické smernice o obsahovom zameraní, formách, zásadách uskutočňovania dialógu (súkromného, verejného, doktrínálneho), o záväznosti cirkevného stanoviska pre katolíckych účastníkov dialógu, o ich výbere, schopnostiach a príprave. Zdôrazňované je najmä rozvíjanie ekumenickej spolupráce katolíkov s inými kresťanmi i predstaviteľmi nekresťanských náboženstiev (zvlášť judaizmus a islam), teda formovanie antiateistickej ekumenickej jednoty. Doložením praktického uskutočňovania tohto programu sú spoločné vystúpenia na rôznych podujatiach alebo účasť zástupcov rôznych protestantských náboženstiev (pravoslávia, islamu, hinduizmu a budhizmu), ktorí boli vtiahnutí do autorského spracovania štvrtého zväzku katolíckej encyklopédie súčasného ateizmu (*L'ateismo contemporaneo*, Volume I. — IV., Torino 1967—1970). Táto encyklopédia tvorí vlastne základný študijný materiál, ktorý svojím obsahom zodpovedá smerniciam sekretariátu o príprave kňazov k ideologickému pôsobeniu v rôznych prostrediach sekularizovaného sveta. Je zameraná predovšetkým na kritiku marxisticko-leninského ateizmu s využitím niekoľko desaťročných skúseností jeho falzifikovania katolíckymi a protestantskými marxológmi a soviológmi a súčasne obsahuje kritiku ateistických tendencií (podľa teologického hodnotenia), návody k dialogickému využitiu nábožensko-metafyzických dôsledkov a implikácií v rôznych prúdoch súčasnej buržoáznej filozofie (existencializmus, neopozitivismus, fenomenológia, štrukturalizmus a pod.).

Pri všetkej stylistickej taktike je zmysel a hlavný cieľ klerikálnej koncepcie dialógu vyjadrený v obsahu *Siedmich téz*... kardinála Königa. (12, s. 161—172) König nemohol obísť realitu, ktorá vznikla nezávisle od cirkvi a bez jej iniciatívy, teda to, že dialóg komunistov a veriacich pracujúcich vždy smeroval k praktickej spolupráci, k spoločnému zápasu proti fašizmu, vojnám, imperializmu a za spravodlivé sociálne usporiadanie spoločnosti. Preto zdanlivo praktický rozmer dialógu akceptuje, no ohraňuje a podmieňuje ho natoľko, že ho fakticky z obsahu dialógu vyraduje. Zásadné otázky fakticky odsúva do oblasti teoretických diskusií. Napríklad v šiestej téze pripúšťa možnosť, že „boj

proti hladu a vojne môže a musí byť motivovaný aj spontánne“, no hneď dodáva, že „veci sa javia v inom svetle, ak sú stavané otázky všeobecného charakteru“. Čo pod týmito otázkami rozumie? König o tom povedal: „Napríklad... v akej sociálnej štruktúre musia ľudia žiť, aby mali možnosť rozvíjať svoju ľudskosť bez hladu a bez vojny? V tejto oblasti nie je cirkev v stave predložiť nijaký návrh ako konkrétny recept, ba ona ani nechce navrhovať čokoľvek, čo by pretendovalo na hodnotu v univerzálnom a absolútnom zmysle. No kresťania by chceli a budú preverovať sociálne štruktúry už jestvujúce, alebo ktorých uskutočnenie sa predpokladá preverovať pomocou kritérií svojho náboženstva.“ (12. s. 170) Teda kresťania by mali sociálne štruktúry len preverovať a zápas za sociálne spravodlivú sociálnu štruktúru by mal byť realizovaný bez nich? Naviac König zdôrazňuje ako kritérium tejto previerky náboženstvo, ale práve v rámci dialógu rad predstaviteľov teológie a klerikálnych záujmov požadoval od marxistov, aby oddelili ateizmus od marxizmu, aby oddelili svoj svetonázor a jeho filozofické základy od svojho sociálneho programu. Podobne ako sme to uviedli, v dokumentoch sekretariátu pre záležitosti neveriacich sa zdôrazňuje zásada podriadenosti katolíkov stanovisku cirkvi v dialógu, výber a príprava tých, ktorí majú do dialógu vstupovať, ale od komunistov či marxistov žiada, aby nechápali dialóg ako „dialóg inštitúcie s inštitúciou“, aby v ňom neboli určovaní „nijakí predstavitelia s plnými mocami“, „ktorým by boli pridelené funkcie uskutočňovať dialóg“, ale ako zdôrazňuje, v mene „cirkvou deklarovaného pluralizmu“ mali by sa ho zúčastňovať jednotlivé osoby alebo skupiny (pripomína „Paulus-Gesellschaft“, Svetovú radu cirkví, Československú akadémiu vied — sektor sociológie, časopisy ako „internationale Dialog-Zeitschrift“). Teda prehľadný manéver, ktorý mal presunúť dialóg do úrovne nezáväzných partnerov, ktorých stanovisko by mohla cirkev kedykoľvek prehlásiť za nezáväzné, ale ktorí by stačili na primeraný propagandistický ohlas a dosah dialógu, režirovaného podľa klerikálneho scenára.

K takejto koncepcii dialógu boli potrební partneri-herci. Kardinál König dosť neopatrne a predčasne na nich ukázal prstom a dal jasne najavo, s kým cirkev kalkuluje. Išlo o takzvaných „neomarxistov“, teda revizionistov, ktorí by boli pripravení „vychádzať za hranice akéhokoľvek ideologického systému“. S uznaním konštatuje, „že už sú spoludiskutéri-marxisti tohto typu“ a menuje E. Blocha, B. Bošnjaka, R. Garaudyho, L. Lombarda, C. Luperiniho, M. Machovca a A. Schaffa. Akú nádej do nich vkladá, prezrádza siedma téza, v ktorej priamo menuje „pani Kadlecovú“, vedúcu sociologického sektoru ČSAV, ktorá „bola prítomná na konferencii o probléme dialógu uskutočnenej roku 1967 v Marianbade a potom prijala na seba vedenie Výboru pre cirkevné záležitosti Ministerstva kultúry Českej ľudovej republiky“. (12, s. 172) Revizionisti mali teda byť v tejto koncepcii klerikálnych antikomunistov „trójskym koňom“, a tak si pripomeňme, ako svoju úlohu splnili.

Dokument Ústredného výboru KSČ *Poučenie z krízového vývoja v strane a spoločnosti po XIII. zjazde KSČ* presvedčivo obnažil skutočnosť, že „vnútorný nástup pravicových síl“ v krízových rokoch, a najmä roku 1968, bol „úzko spätý s ideologickými centrami antikomunizmu vo svete. Ich dlhodobé pôsobenie i metódy ideologickej diverzie a rozličných psychologických operácií boli cieľavedome zamerané na postupnú eróziu všetkých základných hodnôt socializmu v ČSSR a na upevnenie vplyvu revizionizmu vo vnútornom organizme strany“. [4, s. 8] Toto plne platí aj o prúde teologizujúceho revizionizmu, ktorý sa dal do služieb klerikálneho antikomunizmu. V šľapajách európskych revizionistov a najmä R. Garaudyho aj teologizujúci revizionisti u nás ako M. Machovec, V. Gardavský, E. Kadlecová, J. Hranička a iní, podporovaní revizionistami typu I. Svitáka, K. Kosíka, M. Průchu, M. Kusého a pod., rozvíjali koncepciu dialógu z pozícií „demokratického socializmu“, ideologického a politického pluralizmu a v duchu programu konvergenzie deformovali marxizmus pri súčasnom odmietaní leninizmu tak, aby bol znesiteľný aj pre buržoázných ideológov, vrátane teológov. Na druhej strane otvárali priestor pre šírenie buržoáznej ideológie v našej spoločnosti.

Najmä skupina teologizujúcich revizionistov rozšírila svoj kompromis s buržoáznou ideológiou aj na teológiu a stotožnila sa s klerikálnou koncepciou dialógu. Revizionisti nerozvíjali dialóg ako formu ideovo-politického vplyvu na veriacich pracujúcich, cez ktorú by bolo možné pôsobiť na formovanie ich prakticko-politickej orientácie, vysvetľovať ciele komunistického hnutia a formovať praktickú jednotu mierových a antiimperialistických síl vo svete. Miesto toho rozvíjali dialóg ako módnú diskusiu filozofickej „elity“ s „elitou“ v teológii a spolu s R. Garaudym „objavili“ v dialógu všeliek na riešenie súčasných problémov a protirečení vo svete. Už v samej koncepcii dialógu prepadli teologizujúci revizionisti metafyzike, ale opustili aj triedne hľadisko. M. Machovec pod vplyvom existencializmu a predstaviteľov náboženskej filozofie personalizmu rozpracoval koncepciu dialógu ako predpoklad ľudského vyzrievania a doslova v nej mystifikoval a zahmlil otázky svetonázorového ujasnenia miesta človeka vo svete, v spoločnosti. Rozlíšil rôzne úrovne dialógu, vyjadrené ako dialóg „Ja a Ty“, „Ja a Ja“, „Ja a nie ja“, čiže dialóg „Ja so smrťou“, pričom dialóg „Ja — smrť“ pokladá za najvyššiu formu dialógu a hoci s rozpakmi, nazýva ho „ateistickou formou modlitby“. Neskôr V. Gardavský jednoznačne zbavoval ateizmus v dialógu jeho ideologickej funkcie a v súlade s Garaudym videl jeho význam v obohacovaní marxizmu o „kresťanské hodnoty“. [20, s. 250] M. Váross napomáhal týmto tendenciám z pozícií svojho axiologického revizionizmu a jeho subjektívny idealizmus sa stal základom pre vyhlásenie „transcendenta“ ako hodnoty i pravdy. Váross doviedol túto pozíciu až po propagovanie konvencionalistického „dôkazu“ boha. [22, s. 317—318]

Do revizionistického chápania dialógu sa bezprostredne premietlo

ich odmietnutie materialistickej dialektiky a jej zámena sofistickou a eklektikou. Podliehajú maloburžoáznej idei triedneho mieru pri hodnotení situácie vo svete, Gardavský dokonca prehlásil, že „marxizmus nevystačí so zákonom jednoty a boja protikladov, pretože úroveň medziľudských vzťahov prekročila sféru, v ktorej pôsobí“ a v súlade s tým zamenil aj princípy marxisticko-leninského revolučno-praktického humanizmu prechodom na pozície abstraktného humanizmu v jeho tradične kresťanskom vydaní. Začal tvrdiť, že v súčasnosti pôsobí „sféra iného zákona“, ktorý kresťanstvo nazýva „zákomom lásky“ a dodáva: „Keby nám nebránila opatrnosť, azda by sme ho nazvali dialogickým kreacionizmom.“ (13, s. 66)

Teologizujúci revizionisti si vzali do hlavy, že základným protirečením súčasného sveta je protirečenie medzi ateizmom a náboženstvom a akoby od riešenia tohto protirečenia záviselo aj riešenie všetkých ostatných protirečení a problémov. Prijali teda starú idealistickú predstavu, podľa ktorej pokladali za hlavné nie základné sociálno-triedne protirečenia triedne rozdeleného sveta, ale ich odraz v oblasti protirečení ideologických. Preto propagovali zmierenie ideologického protirečenia medzi ateizmom a náboženstvom cestou rôznaných kompromisov a deformácií podstaty marxisticko-leninského ateizmu i jeho dialekticko-materialistických základov, rozpracovávali takú podobu marxizmu, ktorý by bol neškodný a prijateľný aj pre teológiu. Krátko vyjadreným výsledkom týchto deformácií bola premena ateizmu na teológiu a naopak.

V tomto zmysle splnili teologizujúci revizionisti hlavné nádeje, ktoré do nich centrá klerikálneho antikomunizmu vo svojej koncepcii diáľógu vkladali. Gardavský, Machovec i ďalší sa usilovali likvidovať v marxizme jeho materializmus i dialektiku. Aby sa im to ľahšie darilo, usilovali sa súčasne devalvovať hodnotu leninizmu ako marxizmu 20. storočia a jeho medzinárodný význam. Miesto dialektickomaterialistického monizmu začali propagovať mytologicko-subjektivistickú podobu monizmu, ktorý by bol zľúčiteľný s náboženským svetonázorom. V rámci zdôrazňovania starého revizionistického hesla o zastaralosti marxizmu a potrebe jeho doplnenia došiel Gardavský k záveru, že marxizmus treba „obrodiť“ Husserlovou fenomenológiou, sociológiou M. Webera a V. Pareta a keynesizmom a hádam najkurióznosšie, biblickým mýtom. Gardavský požadoval, aby sa marxizmus stal „dôsledným monizmom, ktorý by vydržal porovnanie s monizmom starozákonného mýtu a kresťanskej viery“. (13, s. 63) Súčasne požadoval „rozvíjanie ateizmu v marxizme ako „metafyziky marxizmu“, „teórie subjektivity“ a „teórie transcendentie“. (15, s. 192) J. Hranička zas požadoval „rozpracovanie ateizmu ako metafyziky totálneho človeka“. (16, s. 94) Týmito deformáciami vychádzali v ústrety teológii, ktorá si postavila za cieľ svojej antiateistickej propagandy dezinterpretovať podstatu ateizmu ako „pseudonáboženstva“, skrytej náboženskej viery a pod. No nakoniec celá ich ideologická angažovanosť vyúsťovala v tom, že vo svojich publikáciách a vystúpe-

niach (i spoločné publikácie s náboženskými autormi) boli viac zainteresovaní na rozvoji modernistickej teológie ako na rozvoji marxizmu. Machovec bol zainteresovaný na rozvoji ekumenizmu a s predslovom antikomunistu H. Gollwitzera publikoval v NSR svoje prednášky na tému *Ježiš pre ateistov* (Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972). Gardavský publikoval ako doslov k jednej náboženskej knihe svoje úvahy na tému *Ježiš, človek a zázrak* a aby bolo jasné, čo vlastne chce rozvíjať, vyjadril požiadavku, podľa ktorej si každý marxistický ateista má vo vzťahu k biblii položiť otázku: „Čo som schopný ja — práve ako marxistický ateista — do tejto knihy vložiť, čo by rozmnožilo jej hodnoty pre budúce generácie.“ (15, s. 24)

Idealizmus v chápaní spoločenských javov a kritérií progresívnosti sa tak isto plne prejavil v tom, koho kladne hodnotili a s kým vstupovali do dialógu. Kým komunisti vždy kladne hodnotili tých kňazov, ktorí sa v dôsledku svojho spojenia s ľudom dokázali nezištne angažovať a aj obetovať v boji za spravodlivosť, v publikáciách revizionistov sa nenájde kladné hodnotenie napr. M. L. Kinga v USA, promierových zoskupení kresťanov vo svete a v socialistických krajinách, nehovoriac o tom, že duchovných s kladným vzťahom ku komunizmu a Sovietskemu zväzu ako napr. H. Jahnson, E. Fuchs, E. Ewens, K. Torres a pod. ani nespomínajú. Miesto toho zveličovali progresívnosť teologických modernistov, ktorí sa v podmienkach súčasnej krízy náboženstva snažia zachraňovať religiozitu hľadaním nových abstraktnejších obrazov boha. Pre marxizmus-leninizmus však nie je kritériom pokrokovosti veriaceho človeka to, v akého boha verí, ale aké miesto si našiel v pomere triednych síl a ako sa prakticky zúčastňuje skutočného zápasu za spoločenský pokrok.

Toto hľadisko bolo revizionistom cudzie, lebo sami už stáli na pozícii antikomunizmu a tvorili súčasť kontrarevolučných síl v ČSSR. Viacerí z nich aj v tomto smere zaujali jednoznačné stanovisko, ktoré v politickej rovine konkretizovalo zmysel aj mnohých abstraktno-filozofických formulácií. Tak V. Gardavský, ktorý patril medzi propagátorov politického pluralizmu „demokratického socializmu“, v mene tohto programu vyhlásil samozvane, že „marxistická strana sa zrieka slobodným rozhodnutím moci“. (13, s. 66) Podobne M. Városov, ktorý v zhode s R. Garaudym hlásal, že „existuje viacero skutočných a potenciálnych socializmov“ a ktorý sa snažil náš socialistický vývoj devalvovať ako „zahlušenie akejkoľvek ľudskej morálky“ heslom „revolučnej triednosti“, dožadoval sa, aby si marxizmus a marxistické strany „uvedomili, že „po splnení svojho poslania majú napokon vyúšťovať do svojej veľkorysej *sebalikvidácie*.“ (23, s. 3) Tieto a podobné stanoviská jasne dokladajú, kde mala klerikálna a revizionistická koncepcia dialógu viesť. Dôsledkom ideologickej diverzie, ktorá sa rozvíjala pod rúchom dialógu, nemal byť „dialogický kreacionizmus“ so „zákomom lásky“, ale deštrukcia reálneho socializmu.

Obdobie krízového vývoja našej spoločnosti opäť potvrdilo, že sku-

točnú hodnotu rôznych koncepcií humanizmu môže overiť predovšetkým marxisticko-leninské kritérium praxe, skutočných humanistických činov a nie krasorečnenie či slová, do ktorých sú rôzne koncepcie humanizmu zabalené. Prax nás presvedčila, že aj pseudohumanizmus a antihumanizmus sa môže zahaľovať do humanistických fráz.

Od nástupu nového vedenia KSČ v apríli roku 1969 došlo po politickej porážke pravicových síl aj k postupnému prekonaniu pozícií a vplyvov revizionizmu. Opäť zanikla jedna vlna revizionizmu a s ňou aj teologizujúci revizionizmus i keď šum, s ktorým sa prehnala, ešte doznieva v snahách rôznych disidentov, chartisov a ich zahraničných patrónov. V našich podmienkach v podstate skrachovala aj klerikálna a revizionistická koncepcia dialógu, no dialóg komunistov a pracujúcich veriacich ďalej pokračuje a premieta sa do nových zväzkov mierových, demokratických a antiimperialistických síl, ako aj nových úspechov socializmu v celosvetovom meradle.

Vo svete je však dosť reakčných síl ovládajúcich rozsiahle prostriedky masovej propagandy, ktorými sa naďalej usilujú utvárať ideologickú atmosféru, v ktorej by mohli manipulovať s myslením a konaním ľudí v súlade so svojimi triednymi politickými záujmami. Preto je žiadúce dôsledne využiť poučenie, ktoré sme získali a vysokou úrovňou ideovo-teoretickej aktivity prispievať k riešeniu problémov nášho vývoja, k prekonávaniu dôsledkov krízových rokov, k odhaľovaniu nových foriem antikomunizmu a revizionizmu aj angažovanosťou nášho frontu marxisticko-leninských filozofov. Je to tým dôležitejšie, že aktuálnosť svetonázorových otázok narastá na medzinárodnej aréne súčasného boja ideí a súčasne vzrástli nároky na úroveň svetonázorovej orientácie ľudí v podmienkach budovania rozvinutej socialistickej spoločnosti. Predovšetkým pred filozofmi je v týchto súvislostiach aj úloha ďalej rozpracovať a prehĺbiť úroveň vedeckého ateizmu ako filozofickej vedy, jeho filozofické a morálno-etické základy, jeho pozitívny hodnotový význam v procese rozvoja socialistickej duchovnej kultúry a rozšíriť tak jeho emancipujúci vplyv v spôsobe myslenia a života ľudí, najmä mladej generácie.

LITERATÚRA

1. MARKS, K. — ENGELS, F.: Ob ateizme, religii i cerkvi. Moskva 1971.
2. LENIN, V. I.: O ateizme, náboženstve a cirkvi. Pravda, Bratislava 1974.
3. Dokumenty z medzinárodných porád komunistických a robotníckych strán. Pravda, Bratislava 1976.
4. Poučenie z krízového vývoja v strane a spoločnosti po XIII. zjazde KSČ. Pravda, Bratislava 1971.

5. HALEČKA, T.: Ateizmus, teológia a revizionizmus. Pravda, Bratislava 1977.
6. KLOHR, O.: Das Ansterben von Religion und Kirche in Sozialismus und die Aufgaben der weltanschaulich-atheistischen Bildung und Erziehung. Wissenschaftlicher Atheismus. Heft 16, Warnemünde 1975.
7. Procesat na preodoljavaneto na religiata v Balgaria. Sofia 1968.
8. PRUŠÁK, P.: Sekularizácia a religiozita na Slovensku. Ateizmus, 1975, č. 2.
9. ROBGE, M.: Ideologische Aspekte des antiimperialistischen Bündnisse von Marxisten und Christen. Dtsch. Philos., 1970, № 2.
10. VORONCOV, G. V.: Leninskaja programma ateističeskogo vospitaniya v dejstvii. Leningrad 1973.
11. Dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu. I., Bratislava 1969.
12. Cristianesimo e marxismo. Documenti novi 11, Verona 1969.
13. GARDAVSKÝ, V.: Naděje ze skepse. Praha 1969.
14. GARDAVSKÝ, V.: KSČS a náboženstvo. Bratislava 1968.
15. GARDAVSKÝ, V.: Bůh není zcela mrtev. Praha 1970.
16. HRANIČKA, J.: Komunisti a katolíci. Problém dialógu. Bratislava 1967.
17. Internationale Dialog Zeitschrift. 1971, č. 1.
18. JAN XXIII.: Pacem in teris. Vyšehrad, Praha 1969.
19. La Revue Socialiste. 1958, č. 120.
20. MACHOVEC, M.: Smysl lidského života. Praha 1965.
21. MOCH, J.: Socialisme vivant. Paríž 1960.
22. VÁROSS, M.: Úvod do axiologie. Bratislava 1970.
23. VÁROSS, M.: Socializmus, demokracia, človek. Kultúrny život, 1968, č. 24.
24. ZECHMEISTER, A.: Religion und Parteisache. Forum, Viedeň 1962, zošit 97.

ОПАСНЫЕ МЕСТА ДИАЛОГА МЕЖДУ КОММУНИСТАМИ И ХРИСТИАНАМИ

Тибор Галечка

Автор статьи анализирует различные тенденции и концепции, появившиеся в понимании диалога между коммунистами и христианами в основном в конце шестидесятых и в начале семидесятых годов, и указывает на те уроки, которые вытекают из данного анализа и имеют значение для современности. Конкретно он уделяет внимание прежде всего концепции диалога в марксизме-ленинизме, клерикализме и теологизирующем ревизионизме.

Для коммунистов, исходящих из марксизма-ленинизма и тем самым из познания закономерностей развития и отмирания религии, диалог никогда не был чуждым. Они развивали этот диалог всегда в процессе мобилизации, революционной активизации и сплочения трудящихся в борьбе за демократию, социальный прогресс, мир и социализм. Однако они связывали диалог с сотрудничеством в практических действиях с целью преобразования общественной жизни на гуманистических началах. В развитии этого усилия коммунисты в духе ленинизма никогда не ставили религиозный вопрос на первый план.

Клерикальная концепция диалога, разработанная прежде всего после Второго Ватиканского собора, рассматривала диалог прежде всего как средство религиозной пропаганды, средство идеологической борьбы против марксизма-ленинизма, против единства международного коммунистического движения и социалистических стран. Согласно этой кон-

диалог, диалог должен был служить прежде всего укреплению позиции политического клерикализма.

Теологизирующие ревизионисты, по существу, приняли клерикальную концепцию диалога, пропагандировали и применяли ее, направляя свою идеологическую активность на такое извращение марксизма-ленинизма и его атеизма, которое удовлетворяло реакционным клерикальным силам. Вместо укрепления единства международного революционного рабочего движения они способствовали его дезинтеграции и дезориентации.

ДIE KLIPPEN DES DIALOGS ZWISCHEN KOMMUNISTEN UND CHRISTEN

Tibor Halászka

Der Autor der Studie analysiert verschiedene Tendenzen und Konzeptionen, die im Dialog zwischen Kommunisten und Christen (besonders Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre auftauchten und leitet die Belehrung, die sich aus dieser Analyse für die Gegenwart ergibt, davon ab. Konkret widmet er seine Aufmerksamkeit besonders der Konzeption des Dialogs im Marxismus-Leninismus, Klerikalismus und im theologisierenden Revisionismus.

Den Kommunisten, die vom Marxismus-Leninismus, und daher auch aus der Kenntnis der Entwicklung und des Absterbens der Religion ausgehen, war dieser Dialog nie fremd. Sie entwickelten ihn immer im Prozess der Mobilisierung, der revolutionären Aktivisierung und Einigung der werktätigen Massen im Kampf für Demokratie, sozialen Fortschritt, Frieden und Sozialismus. Sie führten aber den Dialog bis in die praktische Zusammenarbeit bei der humanistischen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Bei diesem Streben stellten sie im Geist des Leninismus die religiöse Frage nicht an erste Stelle.

Die klerikale Konzeption des Dialogs, besonders nach dem Zweiten vatikanischen Konzil ausgearbeitet, zählte mit dem Dialog vor allem als Mittel der religiösen Propaganda, als Mittel des ideologischen Kampfes gegen den Marxismus-Leninismus, gegen die Einheit der internationalen kommunistischen Bewegung und der sozialistischen Länder. Der Dialog sollte vor allem zur Festigung der Positionen des politischen Klerikalismus dienen.

Die theologisierenden Revisionisten hatten sich, im Grunde genommen, die klerikale Konzeption des Dialogs zu eigen gemacht, propagierten und verfochten sie und ihre ideologische Aktivität richteten sie auf die Deformierung des Marxismus-Leninismus und seines Atheismus in dem Maße, welches den reaktionären klerikalen Kräften entsprach. Anstatt die Einheit der internationalen revolutionären Bewegung zu fördern, unterstützten sie ihre Desintegration und Desorientierung.