

# Od komunizmu do relatywizmu. I z powrotem?

Tomasz Rowiński

**K**ardynał Ratzinger w swoich analizach dotyczących relatywizmu zwracał uwagę, że jest on zjawiskiem, które z całą swoją siłą weszło do kultury świata zachodniego razem ze zmierzchem marksizmu<sup>1</sup>. Marksizmu – przypomnijmy – będącego wiarą polityczną nie tylko w państwach pozostających w sowieckiej strefie wpływu, ale także wśród szerokich kręgów intelektualnych na Zachodzie oraz wśród mas ludowych w Ameryce Południowej. Zresztą wiara w ideologię komunistyczną okazywała się silniejsza właśnie tam, gdzie nie tworzyła ona bezpośrednio reżimu politycznego, a raczej zestaw religijnych lub parareligijnych nadziei.

Marksizm przeniknął też w wielu miejscach do Kościoła, choćby pod postacią pewnych odmian teologii wyzwolenia, która często przechodziła w praktykę „wyzwolenia”, czyli zbrojną działalność rewolucyjną lub polityczną prowadzoną także przez księży. Teologia wyzwolenia czy szerzej marksizm w teologii oferował praktyczne rozwiązanie problemów nierówności ekonomicznych, wykluczenia ubogich, a w kręgach intelektualnych obiecywał „wyzwolenie” z dotychczasowego sposobu myślenia, kształtującego tradycję Kościoła. Zawsze jednak równocześnie upolityczniał katolicyzm w taki sposób, że zbawienie sprowadzał do procesu rewolucyjnego i doczesnego. To upolitycznienie było czymś innym niż obecna czy przeszła aktywność Kościoła w realnej polityce, czymś innym także niż teologiczno-polityczny charakter katolickiej nauki społecznej, która, owszem, jest zbiorem zasad dla kształtowania ładu społecznego, ale wymaga trwałej i dbałej pracy, a nie jednorazowego cięcia. Katolickie polepszanie porządku społecznego i politycznego wymaga właściwie wysiłku trwającego do dnia Sądu Ostatecznego. Marksizm w Kościele obiecywał zaś coś, co można by określić mianem wprowadzania w życie Sądu

<sup>1</sup> Zob. J. Ratzinger, *Relatywizm – centralny problem wiary dzisiaj*, christianitas.org, 13.08.2014; podobne ujęcie tego samego tematu znajdziemy w książce Ratzingera, *Wiara, prawda, tolerancja*, Kielce 2005, s. 93-110.

Ostatecznego ludzkimi rękoma, tylko na podstawie klasowej analizy rzeczywistości. Rewolucja nie wymaga bowiem żadnych kompetencji poza zdolnością obalenia klasy posiadającej.

Katolicka doktryna społeczno-polityczna rozróżnia zaś potrzebę zaprowadzania możliwie sprawiedliwego ładu do porządku doczesnego, w którym bardzo rzadko objawiają się po prostu źli i po prostu dobrzy, od celu ostatecznego człowieka, jakim jest zbawienie. Polityczne zaangażowanie jest czymś zrozumiałym przede wszystkim w pierwszym porządku, w ramach którego obowiązkiem wierzącego jest praca na rzecz sprawiedliwości, która zawiera uznanie przez społeczności ludzkie prymatu Boga, używając określenia Benedykta XVI, realizację wartości nienegocjowalnych<sup>2</sup> oraz adekwatny podział dóbr. Sprawiedliwy ład społeczny pośrednio jest, rzecz jasna, czynnikiem ułatwiającym zbawienie ludziom – np. gdy prawnie ogranicza możliwość dokonywania czynów niegodziwych i wytwarza w społeczeństwie pewien etos. Tymczasem marksizm, a za nim radykalna teologia wyzwolenia na swój własny sposób, w optyce dialektyki rewolucyjnej, niejako dzieliła i dzieli – o tyle, o ile jeszcze istnieje i funkcjonuje – całą ludzkość na przeznaczoną do zbawienia lub potępienia ze względu na stosunek do środków produkcji. Na tych, którym należał się skok do królestwa wolności, oraz na tych, których czekał śmietnik historii. Ostatecznie oznaczało to arbitralne decyzje, kto jest przeznaczony do życia, a kto do śmierci, choć oddzielenie ziarna od plew Chrystus zapowiedział dopiero przy końcu czasu. Ta świecka eschatologia przełożona na praktykę ustroju komunistycznego sprawiła, że stał się on w apogeum swojej mocy niewyobrażalnie bestialską karykaturą nowoczesnych reżimów niesprawiedliwości, z którymi chciał walczyć.

Warto się chwilę zatrzymać nad tym podobieństwem w stosowaniu przemocy pomiędzy marksizmem a innymi nowoczesnymi ustrojami. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si*, idąc za rozważaniami Romana Guardiniego z eseju *Koniec czasów nowożytnych*, pisze:

Paradoksalnie nowoczesny antropocentryzm doprowadził do postawienia czynników technicznych ponad rzeczywistością, ponieważ człowiek nie postrzega już natury „jako

<sup>2</sup> Zob. Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, wydana przez Kongregację Nauki Wiary w 2002 r.

zawsze obowiązującej normy ani tym bardziej jako życiowego schronienia. Spogląda on na nią bez żadnych gotowych założeń, rzeczowo, jako na miejsce i materiał swojej twórczości, której wszystko poświęca, nie dbając o to, co z niej wyniknie”. W ten sposób osłabia się wartość, jaką świat ma sam w sobie. Jeśli jednak człowiek nie odkrywa swojego prawdziwego miejsca, to nie rozumie właściwie samego siebie i doprowadza do zaprzeczenia własnej naturze. „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”<sup>3</sup>.

Paradoksalnie teologia wyzwolenia, jak i cały marksizm, chcąc walczyć o poprawę losu ludzi traktowanych przedmiotowo w niegodziwych reżimach, sięgały po te same narzędzia bezwzględnej panowania nad światem i błędy antropocentryzmu, ale jeszcze bardziej wydoskonalone w stosowaniu przemocy i jej uniwersalizacji. Jeśli kolonializm – który jest właściwym kontekstem dla teologii wyzwolenia – traktował ludzi niczym „żywe narzędzie”, czyli po prostu niewolników, to komunizm traktował całość ludzkości niczym materię ożywioną, paliwo obiektywnych procesów dziejowych. Zatem przenosił o stopień wyżej urzeczowienie mas ludzkich w imię ich dezalienacji. Nie mogło być w zasadzie inaczej wobec odrzucenia obrazu świata i człowieka jako dzieła Bożego. Zatem w samym sercu teologii wyzwolenia znalazło się zwątpienie i w Boga, i człowieka, ta niezbywalna część *credo* nowoczesnego myślenia, któremu pozostał tylko doczesny mesjanizm, przekonanie, że poprzez klasy społeczne dokona się doczesne zbawienie.

Kardynał Ratzinger tak pisał o intencjach marksizującej teologii:

Samo słowo „wyzwolenie” chciało wyjaśnić w odmienny i bardziej zrozumiały sposób to, co w tradycyjnym języku Kościoła zostało nazwane „odkupieniem”. W rzeczywistości w tle jest to zawsze ta sama obserwacja: do-

<sup>3</sup> Franciszek, *Laudato si*, 115; pierwszy cytat w cytacie to: R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, Kraków 1969, s. 52, drugi: Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 38.

świadczamy świata, który stoi w sprzeczności z dobrym Bogiem. Ubóstwo, ucisk, wszelkiego rodzaju niesprawiedliwa dominacja, cierpienie sprawiedliwych i niewinnych są znakami tych czasów i wszystkich czasów. Cierpimy wszyscy. Nikt nie może bez wahania powiedzieć temu światu i własnemu życiu: „Pozostań takim, jakim jesteś, jesteś takie piękne”.

Teologia wyzwolenia wyciągnęła stąd wniosek, że ta sytuacja – która nie może dalej trwać – może być przewyżczona poprzez radykalną zmianę w strukturach tego świata, będących strukturami grzechu i zła. Jeżeli grzech rozciąga swoją władzę nad strukturami i zubożenie jest czymś z góry przez nie zaprogramowanym, to do jego obalenia nie może dojść w drodze indywidualnych nawróceń, ale poprzez walkę przeciwko strukturom niesprawiedliwości. Mówi się jednak, że powinna to być walka o charakterze politycznym, ponieważ owe struktury są konsolidowane i konserwowane poprzez politykę. Odkupienie stało się więc procesem politycznym, któremu zasadniczych wytycznych dostarczyła filozofia marksistowska. Zostało przekształcone w zadanie, które sami ludzie mogli, a nawet musieli wziąć w swoje ręce, a jednocześnie stało się nadzieją całkowicie praktyczną: wiara, w teorii, stała się *praxis*, konkretnym odkupieńczym działaniem w procesie wyzwolenia<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, tamże.

Z tej perspektywy uniwersalna misja Kościoła, w której zbawienie nie ma się dokonać ludzkimi siłami i ma dotyczyć każdego niezależnie od klasy, a sprawiedliwość powinna być realizowana bez rewolucyjnego terroru, była w sposób jawny w teologii i praktyce wyzwolenia zagrożona. Co więcej, teologia wyzwolenia zgodnie z marksistowskim paradygmatem usuwała w cień – jeśli w ogóle go nie wykluczała – podstawowy cel człowieka, jakim jest jego zbawienie. Powyższy zarys wiary politycznej, jaką był marksizm, pokazuje nam nie tylko miniony schemat myślenia, ale dość wyraźnie podpowiada, gdzie zasiane zostały nowe ziarna tej ideologii, która wykiełkowała – także w Kościele – w postaci relatywizmu.

Upadek marksizmu – jak pisał kard. Ratzinger – pociągnął za sobą rozpad albo przynajmniej przegrupowanie wielkich narracji politycznych. Na miejsce marksizmu i komunizmu pojawił się liberalny nihilizm, przebijający się w różne szaty polityczne, od centrystycznych po skrajnie lewicowe. Jego fundamentem stał się relatywizm, który w polityce, przynajmniej ostatnich dekad, zaczęto traktować jako fundament demokracji. Miał on – na poziomie przekonywania opinii publicznej – być odejściem od dwudziestowiecznej polityki wiary, czyli totalizującego przekonania o możliwości zbawienia ludzkości za pomocą ideologii politycznych, wielkich narracji. Jak to zostało opisane, ta „polityka wiary” poza elementami diagnozy społecznej nie była powiązana ani w teorii, ani też w praktyce z wiarą chrześcijańską, choć się do niej niejako przyklejała. Relatywizm miał zapewnić różnorodność i pluralizm w zastępstwie kolektywizmu klasowego oraz idealizmu historycznego, które rozczarowały. Cel jednak w pewnym sensie pozostał ten sam – koniec historii, koniec wszelkiej niesprawiedliwości, koniec cierpienia, więc rozczarowanie objęło tylko pewną formę historycznego idealizmu. Te przekształcenia „wiary politycznej” w gruncie rzeczy dokonały się wewnątrz jednego światopoglądu materialistycznego. Prawdopodobnie to jeden z powodów, dla których tak wielu postkomunistów stało się wiernymi wyznawcami i obrońcami państwa liberalnego i jego quasi-mesjańskiej obietnicy, która nie jest tak daleka od obietnic Marksa i sprowadza się do ustanowienia królestwa wolności. Zmiany postaw nie były tylko wynikiem zwykłego oportunistycznego, ale procesu rozczarowania światem „polityki wiary”, z którego wyszli. Jednak ze świata „polityki wiary”, polityki ideologicznej nie wychodzi się tak łatwo.

„Świat” ten w XX wieku budował swoją wiarygodność na przekonaniu, że razem z rozwojem filozofii materialistycznej odkryta została w sposób naukowy zasada rządząca historią. Ponieważ jednak marksizm stworzył w swojej praktyce politycznej głównie instytucje terroru i brak wolności, w praktyce cywilizacyjnej musiał go zastąpić inny system myślowy. Nadawał się do tego znakomicie właśnie liberalizm, który w swojej nowoczesnej postaci wywodzi się z romantycznego indywidualizmu, a jednocześnie – podobnie jak marksizm – z naukowej, przyrodoznaw-

czej koncepcji natury, która tym różni się od wizji chrześcijańskiej i klasycznej, że nie zakłada żadnego celu społecznego ani też, przynajmniej w teorii, żadnej hierarchii i wartościowania dróg oraz sposobów życia, jakie wybierają ludzie. Materialistyczne i przyrodoznawcze traktowanie natury łączy zresztą liberalizm z marksizmem – jest to obok indywidualizmu ważny element jego antropocentryzmu, który na rzeczywistość patrzy niczym na „materiał swojej twórczości, której wszystko poświęca, nie dbając o to, co z niej wyniknie”.

Liberalizm mówi nam (słyszymy to nieustannie w języku samo-realizacji i emancypacji), że wszystko, co ludzie zechcą praktykować, jest po prostu częścią ludzkiej natury, ta zaś nie wymaga żadnego doskonalenia, a jedynie akceptacji i legalizacji praktyk. W wersji bardziej skrajnej nasze istnienie duchowe, fizyczne i kulturowe jest formą opresji i alienacji od samego siebie i pokonać ją można tylko przez radykalne samostanowienie, ustanowienie tożsamości. W wymiarze społecznym dawna walka klasy jest zastępowana równie arbitralnie ustanowioną walką tego, co normatywne i nienormatywne. Proces dziejowy nie jest już wielką walką o wyzwolenie środków produkcji, ale walką o nieskończoną emancypację. Tylko liberalny język indywidualizmu fałszuje rzeczywisty obraz, na którym mamy do czynienia z odnowioną wielką narracją marksistowską. W tym miejscu doskonale ujawnia się zresztą relatywistyczna polityka wiary – jej ideał. „Królestwo wolności” można zrealizować, po prostu pozwalając ludziom robić to, na co mają ochotę, aż po traktowanie granicy swojej formy jako płynnej, a tkanki ciała jako mięsa. Ostatecznie jedyną granicą jest *modus vivendi*, w którym wszyscy w sferze publicznej przyjmują przyrodoznawczą koncepcję natury ludzkiej, odrzucają co do zasady istnienie wartości nienegocjowalnych oraz akceptują arbitralne, wynikające z powszechnej wojny wszystkich ze wszystkimi o uznanie, prawa<sup>5</sup>.

Im bardziej społeczeństwa zachodnie oddalają się od obyczajów chrześcijańskich, tym bardziej widać, że naukowa i przyrodoznawcza koncepcja natury, jako materialistycznej i bezforemnej, możliwej do dowolnego wypełnienia, staje się narzędziem usuwania tych, którzy tej koncepcji nie podzielają. Zasada nienormatywności okazuje się tylko pozorem, ponieważ w sensie publicznym czy

<sup>5</sup> O liberalnej przemocy pisałem obszerniej w eseju *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67-68/2017.

nawet politycznym po prostu daje ona władzy wolną rękę w kwestii ustalania najbardziej twardych i arbitralnych norm. Władza relatywistyczna jest arbitralna w kwestii dystrybucji uznania do tego stopnia, że podważa przyrodzoną godność niektórych grup ludzkich, ponieważ godność jest pojęciem całkowicie względnym w materialistycznej i mechanistycznej koncepcji społeczeństwa. Paradoksalnie trudno operacjonalizowalna liberalna zasada, by „granice mojej wolności stanowiła granica wolności drugiego człowieka”, wydaje się czasem ostatnim bastionem chrześcijańskiego humanizmu w dzisiejszości. Równocześnie jednak jest wymówką dla obrońców systemu relatywistycznego wobec wszelkiej niemal krytyki. Czy relatywizm nie stał się nową – co do struktury bardzo podobną do dawnej, po prostu materialistyczną – platformą dla działania neokomunistycznego. Neokomunizm jest bowiem ulepszoną zasadą dialektyki rewolucyjnej, przeniesioną z problemów świata robotniczego na sferę tożsamości, w której to sferze bez końca można rozgrywać konflikty „normatywności” pomiędzy płciami, pomiędzy różnymi rodzajami pożądań, coraz bardziej dezorientując społeczeństwa i osoby w kwestii ich naturalnych celów. I w ten sposób uzależniać je od pewności, jaką może dać tylko władza. W perspektywie religijnej władza ta wydaje się być narzędziem zbawienia od niezdolności (lub niechęci) rozpoznania dobra i zła – w zamian za posłuszeństwo duchowe pozwala ona robić człowiekowi, co tylko on zechce. Władza ta niczym cień przesłania Boga. Nie jest też wykluczone, że przesłania inne, potężniejsze w świecie formy niesprawiedliwości. Znowu przemoc decyduje, choć ograniczana.

Antropocentryczny arbitralizm dzisiejszego relatywizmu odtwarza zatem mechaniczną strukturę myślenia o wyzwoleniu świata poprzez konflikt. Znowu ludzie dla polityki wiary budują struktury grzechu, społeczności „wykluczonych”, w których działanie przeciw naturze jest znakiem przybliżania się królestwa wolności. Kiedy zatem mówimy o neokomunizmie, powinniśmy mieć na myśli pewien rodzaj nawracającego modernizmu politycznego, a nie jedynie anachroniczny resentyment.

Relatywizm w łonie Kościoła i chrześcijaństwa oznacza zaś – podobnie jak w marksizmie – zerwanie praktycznych i społecznych konsekwencji, które wynikają z wiary. To jednak już

kolejny krok. Pierwszy jest taki, że same treści wiary ulegają mitologizacji, zaczynają być traktowane jak jedne z wielu religijnych opowieści funkcjonujących w świecie. Nadzieja chrześcijańska traci w tej sytuacji charakter wyjątkowej obietnicy, a staje się tylko zupełnie już zeświecczoną tożsamością odróżniającą od kultury innych religii. Relatywistyczna utrata wiary – znów podobnie jak w marksizmie – skłania religijnie zaangażowanych ludzi to myślenia w dwojaki sposób. Albo patrzą oni na Kościół przez pryzmat idei politycznych: chcą nieustannie zmieniać Kościół według tych, które im się w świecie podobają. Przykładem może być egalitaryzm, który mówi, że Kościół nie będzie do zaakceptowania tak długo, jak długo kobiety nie będą mogły być wyświęcane na księży. Pewna współczesna idea polityczna staje się tu normą religijną wyższą od Pisma Świętego i inspirowanej przez Ducha Świętego Tradycji. Albo też całkowicie lekceważą znaczenie instytucji Kościoła, istniejącej przecież z Bożego ustanowienia, i zanurzają się w indywidualnym przeżyciu identyfikowanym z wiarą.

Nie tak dawno przeprowadziłem wywiad z ks. Dariuszem Kowalczykiem SJ, profesorem rzymskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego, na temat relatywizmu w Kościele. Za którymś razem Ksiądz Profesor tak mi odparł:

Pan używa wciąż pojęcia „relatywizm”. Ale mam wątpliwości, czy to najlepsze pojęcie, aby opisywać to, o czym tutaj rozmawiamy. A rozmawiamy o tym, że niektórzy chcą zmienić pewne elementy nauczania katolickiego. I nie robią tego w imię relatywizmu, ale w imię rozwoju doktryny, odczytywania znaków czasu czy też po prostu miłosierdzia. Można mieć wątpliwości, widzieć rzeczy inaczej, ale niekoniecznie trzeba zaczynać spór od zarzutu: Wy jesteście relatywistami. Trzeba natomiast stawiać na różne sposoby kwestię, czy w danym przypadku mamy inspirowany przez Ducha Świętego rozwój doktryny, czy też zerwanie ciągłości z Ewangelią, Tradycją i dotychczasowym nauczaniem Magisterium Kościoła<sup>6</sup>.

To ważny punkt, za przeakcentowanymi elementami doktryny katolickiej kryją się właśnie polityczne idee tego, co nazwaliśmy

<sup>6</sup> Wywiad w całości czytelnik znajdzie w książce P. Milcarek, T. Rowiński, *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa 2019.



tu modernizmem politycznym czy neokomunizmem. Z dalszych słów ks. Dariusza Kowalczyka wynika, że relatywizm wewnątrz Kościoła nie jest po prostu opcją na rzecz naturalnego pluralizmu, jaki panuje pomiędzy ludźmi w sprawie przeżywania wiary chrześcijańskiej. Jest projektem całkowitego przekształcenia tej wiary, zamienienia jej w coś, czym nigdy nie była, w ramach adaptacji do ducha epoki. Naturalny pluralizm katolicki<sup>7</sup> oznacza przyjmowanie jednego nauczania Kościoła, które co do swoich zasad jest niezmiennie od czasów samego Pana Jezusa, ponieważ te zasady właśnie definiują wierzącego jako chrześcijanina i katolika. Równocześnie pluralizm ten oznacza możliwość podążania każdego z nas drogą swojego własnego powołania do stanu życia, drogą celów naturalnych, drogą konkretnej duchowości, a także własnym sposobem zaangażowania w sprawy doczesności. Relatywizm zaś wcale nie chce poszerzać, jak deklaruje, dostępnych opcji życia chrześcijańskiego, ale dąży do wyrugowania dotychczasowej jedności tam, gdzie nie podlegała ona kwestionowaniu. Chodzi więc nie o poszerzanie dostępnych opcji życia chrześcijańskiego, lecz rozbitcie jedności doświadczenia wiary w sprawie tego, co dotychczas nie podlegało kwestionowaniu, ponieważ opierało się na autorytecie Objawienia i rozumu. Co więcej, chodzi też o sprowadzenie tych, którzy uznają te zasady i fundamenty za niezmiennie obowiązujące, do pozycji nieakceptowanych „fundamentalistów”. Widać to obecnie szczególnie wyraźnie w obszarze nauczania moralnego. Ci kardynałowie, biskupi i wierni, którzy pozostają przy słowach Pana Jezusa na temat nierozzerwalności małżeństwa, spotykają się z niechęcią Stolicy Apostolskiej, podczas gdy ci, którzy są otwarci na nowe koncepcje, uzyskują światową przychylność. Ksiądz Kowalczyk słusznie zwraca uwagę – choć nie mówi tego wprost – że relatywizm jako idea oznaczałby pewnego rodzaju obojętność wobec odmienności różnych dróg w Kościele, obojętność wobec tego, czy jedna jest prawdziwa, a druga nie. W praktyce relatywizm sprowadza się do zastępowania treści wiary, danej w Objawieniu, religijną ideologią wymuszającą kolektywne porzucanie wiary w jej konkretnych punktach. Nie oznacza to, że pojęcie relatywizmu nie ma już znaczenia, jest ono obecne w podobnym do marksistowskiego spojrzeniu na historię, w którym istnieją tylko „prawdy etapu”, a nie

<sup>7</sup> Katolickie rozumienie pluralizmu znaleźć można w przywołanej już Nocie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, w podpisanej przez kard. Ratzingera, zob. też M. Jurek, *Wartości nienegocjowalne*, „Christianitas”, nr 45-46/2010.

ma żadnej prawdy wiecznej poza nieustającym ruchem społecznej emancypacji.

Zatem i w Kościele widać już pewną ciągłość wiary politycznej, która wynika po prostu ze zwątpienia o wierze prawdziwej. Ta kościelna „wiara polityczna” stawia sobie te same cele, co ta rzeczywistość, którą opisaliśmy jako relatywizm, nihilistyczny relatywizm czy wreszcie neokomunizm. Co zatem pozostaje ortodoksom? Trwać i głosić prawdziwą Ewangelię, ponieważ „kto wytrwa do końca, będzie zbawiony”<sup>8</sup>. Relatywizm oznacza zeświecczenie wiary, rozpad jej znaczenia, dlatego – w dłuższej perspektywie – tam, gdzie relatywizm jest górą, Kościół będzie zanikał. Relatywizm jest religią tych, którzy już wiarę utracili, ale nie chcą opuszczać Kościoła i chcą mieć z Kościołem święty spokój. Podobny opór trzeba stawiać w społeczeństwie świeckim tak długo, jak długo prawo pozytywne pozwala nam jeszcze mówić o prawie naturalnym jako zdrowym fundamencie społeczeństw. Można zrozumieć niechęć wielu autorów do pojęcia, jakim jest neokomunizm. Ważne jest jednak, że – niezależnie od nazwy systemu – treść encykliki Piusa XI *O ateistycznym komunizmie*<sup>9</sup> po prostu zachowuje aktualność. ■

<sup>8</sup> Mk 13, 13.

<sup>9</sup> Nowe tłumaczenie tej encykliki prezentujemy w numerze.