

KS. JERZY SZYMIK
KS. ARKADIUSZ WUWER

KULTURA, LITERATURA, SPOŁECZEŃSTWO.
INTERDYSCYPLINARNOŚĆ A METODOLOGIA WSPÓŁCZESNYCH
BADAŃ TEOLOGICZNYCH

Człowiek jest w stanie wypracować sobie jednolitą i organiczną koncepcję poznania. Jest to jedno z zadań, jakie myśl chrześcijańska będzie musiała podejmować w nadchodzącym trzecim tysiącleciu ery chrześcijańskiej. Wycinkowość wiedzy wiąże się z częściową wizją prawdy i prowadzi do fragmentaryzacji sensu, a przez to uniemożliwia współczesnemu człowiekowi osiągnięcie wewnętrznej jedności. Czyż Kościół mógłby pozostać na to obojętny?

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 85

Po jakich drogach powinna kroczyć współczesna teologia, by trwając w wiernym „oparciu o Słowo, które stało się ciałem”, stawać się – tym samym! – nieustannie „bliższą życiu”? By pozostając *scientia sui generis*, „wiedzą duchową”, stale przekraczać ograniczenia „akademickiej neutralizacji”, służyć coraz bardziej autentycznie i efektywnie potrzebom dzisiejszego człowieka?¹

Po jakich drogach powinna kroczyć współczesna katolicka nauka społeczna, by nie stanowić jedynie zbioru negatywnych wskazań w sferze regulowania stosunków gospodarczych² albo dialektyczno-krytycznego wyrazu stosunku Kościoła do rzeczywistości społecznej³, lecz by stawała się „organicznym

¹ Cytaty i parafrazy zaczerpnięte z: A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1979, s. 7; tenże, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Paris 1993, s. 11-12; J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. Balter, S. Dusza, F. Mickiewicz, St. Stancel, Poznań 1991, s. 221. Por. J. Szymik, *Słowo u źródeł Teo-Logii*, w: *Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 71-72, 79-80.

² G. Stratthaus, *Die Wirtschaftspolitik der grossen Koalition*, „Civitas” 1969 nr 8, s. 145-146.

³ J.B. Metz, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, „Concilium” 1968 nr 36, s. 9-25.

rozwinęciem prawdy samej Ewangelii” i „Ewangelią społeczną naszych czasów”⁴?

Jak – wychodząc z różnych przesłanek – współczesna teologia i katolicka nauka społeczna mogą i powinny posługiwać wierze człowieka, tu i teraz, w konkretnych warunkach i wyzwaniach szybko zmieniającej się rzeczywistości? Próby odpowiedzi na postawione pytanie spróbujemy poszukać, idąc stonkowo rzadko eksplorowanymi szlakami, wiodącymi od kultury poprzez literaturę do rzeczywistości życia społecznego, wskazując na wzajemne inspiracje teologii i nauki społecznej Kościoła⁵.

KROK PIERWSZY

1. TEOLOGIA – KOŚCIÓŁ POTRZEBUJE SZTUKI. SEISMOGRAFICZNA FUNKCJA LITERATURY

Jedna z najgłębszych i najważniejszych odpowiedzi ostatnich lat brzmi następująco: „Teolog musi wstąpić w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji, aby z tego miejsca ponownie przeżyć i przecierpieć teologiczny problem w jego podstawach i w ten sposób uczynić teologię zdolną do wypowiedzania się w obszarze tej *passio humana*. Nie zapominajmy, że słowo Boże stało się ostatecznie słowem przepowiadania skierowanym do nas, kiedy zstąpiło do fundamentów ludzkiej *passio*, do ostatecznych głębi owego *descensus ad inferos*, i że to pozostanie wciąż drogą, na której teologia staje się słowem”⁶.

Profetyczne słowa Prefekta Kongregacji Nauki Wiary – wówczas, a od dziś Papieża!!! – w błyskotliwym skrócie ukazują źródłowe (czyli również w jakiś sposób konieczne) związki pomiędzy teologią a konkretem egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Odwołują się przy tym do fundamentalnego wzorca wszelkich powiązań słowa teologicznego ze słowem rozbrzmiewającym z wnętrza *passio humana*. Jest nim misterium kenozy Słowa Bożego. I jeśli zgodzimy się, że literatura piękna jest jednym z głosów owej *passio*, to refleksja niniejsza jawi się jako wstępowanie teologa „w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji”. Literatura rozumiana i traktowana jako „tworzywo kaznodziej-skie” jest zrobieniem kroku na – inkarnacyjnie odwzorowanej – drodze, „na

⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, w stulecie encykliki „Rerum novarum” (19.05.1991)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1991 nr 7, s. 52.

⁵ Zob. G. Crepaldi, S. Fontana, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa. Uno studio sul Magistero*, Siena 2006.

⁶ Cyt. za: A. Nossol, *Kulturowy kontekst tzw. „teologii wyzwolenia”. Historyczny i systematyczny zarys zasadniczych problemów*. Skrypt dla studentów, Lublin 1990, s. 24.

której teologia staje się słowem...”⁷ Jest próbą naśladowania Jezusa, Pawła, Izajasza.

Podczas wiedeńskiego spotkania z przedstawicielami nauki i sztuki (12 września 1983 r.) Jan Paweł II w ten sposób uzasadniał znaczenie sztuki, literatury i poezji, zarówno dla całej społeczności ludzkiej, jak i dla Kościoła:

Tak jednostka, jak i społeczność potrzebują sztuki dla interpretacji świata i życia, dla rozjaśnienia epokowych wydarzeń, dla ujęcia wielkości i głębi istnienia. Potrzebują sztuki, aby zwrócić się ku temu, co przewyższa sferę samej użyteczności i dopiero w ten sposób człowiek jest w stanie spojrzeć na samego siebie. Potrzebują literatury i poezji: słów łagodnych, a także proroczych i gniewnych, które częstokroć lepiej dojrzejają w samotności i cierpieniu. Według głębokiej myśli Beethovena, artysta poniekąd powołany jest do służby kapłańskiej⁸. Także Kościół *potrzebuje sztuki*, nie tyle po to, ażeby zlecać jej zadania i w ten sposób zapewnić sobie jej służbę, ale przede wszystkim po to, aby osiągnąć głębsze poznanie *conditio humana*, wspaniałości i nędzy człowieka. Kościół potrzebuje sztuki, aby lepiej wiedzieć, co kryje się w człowieku: w tym człowieku, któremu ma głosić Ewangelię⁹.

Sztuka jest interpretatorem świata i życia. Jak sejsmograf – pomagający rejestrować ruchy ziemi, po której wiedzie droga. To człowiek jest drogą Kościoła... Aby tak rozumiana, hermeneutyczna funkcja sztuki mogła w pełni służyć misji Kościoła, domaga się ona „wyższego piętra” hermeneutycznego kręgu – interpretacji teologicznej. Czyli działań hermeneutycznych wchodzących w zakres teologii literatury, aktualizujących wartości (sakralne, religijne, ściśle teologiczne) zawarte potencjalnie w dziełach sztuki¹⁰. „Spirala interpretacji” wędruje wówczas na poziom wyższy i głębszy jednocześnie, niejako „drugiego stopnia”. Dzięki temu – a w sensie ścisłym dopiero wówczas – eklezyjalnej wartości i teologicznego blasku nabierają „epokowe wydarzenia”, „wielkość i głębia istnienia” „rozjaśnione” wcześniej przez interpretacyjną funkcję sztuki. Teologiczne (lub choćby tylko „teologizujące”) intuicje sztuki stają się tym sposobem skarbem Kościoła.

Kościół potrzebuje sztuki, „aby osiągnąć głębsze poznanie” adresata swojej ewangelizacyjnej misji. Sztuka umożliwia bowiem poznanie ludzkiej „wspania-

⁷ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 185.

⁸ Na temat związku pomiędzy artystem i kapłaństwem por.: H. Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn*, Luzern 1944, s. 151; tenże: *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948, s. 48.

⁹ *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń, 12 IX 1983, w: tenże, *Wiara i Kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin, 1988, s. 209.

¹⁰ K. Dybciak, *Literatura a religia*, „Polonistyka” 45(1992) nr 7-8, s. 397. Na temat konieczności współpracy hermeneutyki filozoficznej (m.in. literaturoznawczej) i hermeneutyki teologicznej por. Cz.S. Bartnik, *Do teologów należy budowa Nowego Świata* (rozmowa, K. Góźdz, M. Kiermacz. E. Reszczyńska), „Causa Nostra” 1(1993) nr 1, s. 3.

łości i nędzy”, pozwala poznawczo wniknąć w głąb złożonej tajemnicy człowieka bytu i egzystencji, „*conditio humana*” współczesnego człowieka, tego właśnie, „któremu (Kościół) ma głosić Ewangelię” dzisiaj. Wnikliwe i pokorne badawcze pochylenie się teologii nad fenomenem sztuki (w naszym przypadku – literatury pięknej) jest więc organicznie związane z kościelną misją Nowej Ewangelizacji, tak silnie akcentowaną w eklezjologii katolickiej naszego czasu – przełomu tysiącleci¹¹. Trzeba bowiem – jak poucza *Evangelii nuntiandi* – „dolożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby zewangelizować troskliwie ludzką kulturę”¹².

Potwierdzeniem słuszności powyższych wniosków, kontynuacją wiedeńskiego przesłania dostosowanego już wprost do skomplikowanej sytuacji świata lat 90. ubiegłego stulecia, jest przemówienie Jana Pawła II do przedstawicieli świata kultury na Uniwersytecie Wileńskim z 5 września 1993 r. Prawdziwa to *magna charta* stosunków między wiarą a kulturą (czyli również między teologią a literaturą, „*toute proportion gardée*”). Ojciec Święty, postulując cierpliwe i konsekwentne, oparte na wzajemnym szacunku wobec cudzej tożsamości, budowanie przestrzeni dialogu między kulturą i wiarą, dialogu dotyczącego problemów religijnych, etycznych i antropologicznych, wskazuje jasno na nadrzędny cel tej współpracy: „Odnowione «przymierze» między Kościołem i światem kultury, respektujące jednakże ich odrębność, wydaje się być rzeczą pilną i konieczną dla zrozumienia tych naszych trudnych czasów i rozpoznania kierunku, który należałoby obrać”¹³.

Rozumieć trudny czas, rozpoznać kierunek drogi... Czy współczesna literatura piękna – a przynajmniej niektóre z jej kart, zapisanych „w tych naszych trudnych czasach” – ułatwia współczesnej teologii to zadanie? I odwrotnie: czy

¹¹ „[...] ewangelizacyjną [...] funkcję pełnią wszystkie wybitne dzieła, które powstały w kręgu kultury chrześcijańskiej, choć zapewne w różnym stopniu”. W. Wilk, *Możliwość ewangelizacji przez kulturę*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 2(1994) nr 116; nr 25, s. 10. Por. W. Panas, A. Sulikowski, *Sacrum i literatura są związane ontologicznie...* (rozmowa, K. Dorosz), „Przegląd Powszechny” 112(1995) nr 6, s. 314-326.

¹² Paweł VI, *Adhortacja „Evangelii nuntiandi”*, 8.12.1975 (dalej: EN), nr 20.

¹³ Jan Paweł II, *Przymierze między Kościołem i kulturą*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury (fragmenty). Uniwersytet Wileński, 5 IX 1993, „Tygodnik Powszechny” 47(1993) nr 47, s. 13. Papieskie przesłanie z Wilna w ten sposób „przenosi nad Wisłę” nuncjusz apostolski w Polsce, abp J. Kowalczyk: „Potrzeba «nowego przymierza» między Kościołem a kulturą jest nad wyraz aktualna także u nas, tu nad Wisłą. Chodzi o przymierze mające na celu rozproszenie cieni, otwarcie drzwi dla światła [...] aby w «ogniu» szczerzej, obiektywnej dyskusji i refleksji wykuwało się pożądane «nowe przymierze» między polskimi twórcami a Kościołem, jako Ludem Bożym [...]. Zjednoczymy się więc i współpracujemy ze sobą świadomi swych darów i słabości, aby przezwyciężyć to, co dzieli, i odnowić kulturę ludzką, chrześcijańską, polską [...] odnowione «przymierze» środowisk twórczych z Kościołem, po okresie urazów i bolesnych rozdarć, przyczyni się do duchowej jedności. Musimy być świadomi jaki mamy w ręce instrument jednania serc ludzkich, a Polska dziś bardziej niż podziałów potrzebuje jedności – jedności serc i jedności ducha”. J. Turnau, *Nowe przymierze Kościoła z kulturą. Nuncjusz do twórców*, „Gazeta Wyborcza” 6(1994) nr 12, s. 19.

dzisiejsza teologia pomaga dzisiejszej literaturze rozumieć i oceniać samą siebie?¹⁴ Jeszcze raz fragment wileńskiego przemówienia Papieża: „W rzeczywistości staje przed naszymi oczami świat z krwi i kości, bogaty w światła i cienie. To wymaga cierpliwości i wnikliwości spojrzenia”¹⁵.

2. KNS – DIAGNOZA: CZŁOWIEK POTRZEBUJE PRAWDY

Historia zbawienia nie dzieje się obok historii ludzi, ale ją całą przenika. Przestrzeń społeczna nie tylko jest miejscem socjologicznym, ale jest także miejscem teologicznym – twierdzi z przekonaniem M. Toso¹⁶. Nie kwestionując zatem teologicznego charakteru katolickiej nauki społecznej¹⁷, ani jej dyscyplinarnej autonomii¹⁸ czy też interdyscyplinarnego jej charakteru (z całą złożonością związanych z tym kwestii)¹⁹, w kontekście refleksji nad metodą współczesnych badań teologicznych wskazać należy na istotny komponent jej owocnego i pełnego uprawiania: perspektywę prawdy.

¹⁴ Odnowione przymierze... A przecież „każde odnowienie wymaga nowej interpretacji i nowego wystąpienia”. Wilk, art. cyt., s. 11 [podkr. – J. Sz.].

¹⁵ *Przymierze między Kościołem i kulturą*, s. 13.

¹⁶ Zob. M. Toso, *L'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa oggi*, w: *Dottrina sociale e testimonianza cristiana – Atti del Simposio in onore del Cardinale Joseph Hoffner* – (Roma, 30.10.1997), Città del Vaticano 1997, s. 123.

¹⁷ T. Borutka, (*Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwołiński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 14) definiuje ją następująco: „[...] katolicka nauka społeczna posiada przede wszystkim charakter teologiczny. Jej celem jest pasterska posługa wobec świata, zmierzająca do pobudzania integralnego rozwoju człowieka poprzez praktykę chrześcijańskiego wyzwolenia w perspektywie ziemskiej i transcendentnej”. Zob. także: Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, 30.12.1987 (dalej: SRS), nr 41; Kongregacja ds. Wychowania Chrześcijańskiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (1988), nr 5.

¹⁸ Chociaż dyskusji domaga się pogląd, jakoby „katolicką naukę społeczną można uznać za dyscyplinę społeczną Kościoła o tyle, o ile opiera się ona na jego autorytecie instytucjonalnym i wynika z jego praktycznej potrzeby udzielania wskazań społeczno-moralnych ludziom, ułatwiających mu «wgląd» w życie świeckich struktur społecznych. Z drugiej strony zaś katolicka nauka społeczna nie może być uznana za odrębną gałąź wiedzy społecznej o charakterze naukowo-laickim, ponieważ to instytucja Kościoła i jego normy moralne są dla niej fundamentem i źródłem”. Zob. J. Baniak, *Kierunki rozwoju katolickiej nauki społecznej*, w: *Metodologiczne i teoretyczne problemy katolickiej nauki społecznej*, red. P. Bortkiewicz („Społeczeństwo i Kościół”, t. 1), Poznań 2004, s. 10.

¹⁹ Zob. G. Crepaldi, S. Fontana, *La dimensione interdisciplinare della Dottrina sociale della Chiesa...*, Siena 2006; J. Koperek, *Katolicka nauka społeczna wśród innych nauk społecznych*, w: *Metodologiczne i teoretyczne problemy...*, s. 37-61 oraz szereg artykułów w polskiej edycji kwartalnika „Społeczeństwo”, np.: S. Zamagni, *Nauka społeczna Kościoła i ekonomia* (1/1999); D. Salschini, *Nauka społeczna Kościoła i bioetyka* (1/1998); R. Muñoz, *Nauka społeczna Kościoła i historia teologii* (1/1998); P. Donati, *Nauka społeczna Kościoła i socjologia* (2/1995); P. Doni, *Nauka społeczna Kościoła i teologia* (3/1995).

Najszerzy horyzont uprawiania katolickiej nauki społecznej określił Jan Paweł II, gdy stwierdza:

[...] prawda, jaką winniśmy człowiekowi, jest przede wszystkim prawdą o nim samym. Jako świadkowie Jezusa Chrystusa jesteśmy heroldami, rzecznikami, sługami tej prawdy, której nie możemy redukować do zasad jakiegoś systemu filozoficznego lub aktywności czysto politycznej; nie wolno nam o niej zapomnieć, ani jej zdradzić. [...] Ta pełna prawda o istocie ludzkiej stanowi podstawę społecznej doktryny Kościoła, tak jak i ona jest podstawą prawdziwego wyzwolenia²⁰.

Pragnąc z tej perspektywy odpowiedzieć na pytanie o relację, jaka zachodzi pomiędzy różnymi dziedzinami wiedzy (teologią, filozofią, ekonomią, socjologią, polityką, informatyką) a teorią i praktyką nauki społecznej Kościoła, w konsekwencji odpowiadamy na pytanie o relację pomiędzy tymi poszczególnymi dyscyplinami a Ewangelią. Chodzi o sposób uprawiania wiedzy w kontekście jej misji odkrywania prawdy, której pełnia zawiera się w przyjętym z wiarą Słowie objawiającego się Boga. Zadanie to tym istotniejsze, że współcześni chrześcijanie w coraz bardziej dramatyczny sposób doświadczają, że sami stanowią swego rodzaju „skrzyżowanie – „miejsce” spotkania Słowa Bożego z historią poszczególnych ludzi i społeczeństw. To przenikanie się czy też krzyżowanie się prawdy wiary z życiem społecznym akcentował Jan XXIII, gdy pisał, że „nauki społecznej, którą głosi Kościół, nie wolno oddzielać od jego nauki o życiu ludzi”²¹.

Ojcowie Soboru ekumenicznego Watykańskiego II byli świadomi, że „Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację”²². Zasiw Słowa musi być koniecznie poprzedzony badaniem kondycji gleby, na którą pada ziarno²³.

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla (28.1.1979)*, nr 20-23, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1996², s. 99-115.

²¹ Jan XXIII, *Encyklika „Mater et Magistra”*, 15.05.1961 (dalej: MM), nr 222.

²² *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (dalej: KDK), nr 4.

²³ Cz. Skrzyszewski stwierdza, że „szczególnym zadaniem współczesnym (uczonych katolickich) jest wypracowanie metody naukowej katolickiej nauki społecznej, w charakterze nauki inter- i multidyscyplinarnej, łączącej w sobie elementy teoretyczne, teologiczne i filozoficzne z elementami empirycznymi – socjologicznymi, ekonomicznymi i historycznymi. [...] Źródłem wniosków, zarówno w dziedzinie doktrynalnej, jak i pastoralnej, a nawet propozycji praktycznych, jest ostatecznie – z jednej strony – coraz większe pogłębianie teorii podstawowych zasad społecznych i możliwości ich zastosowania, z drugiej strony – rozpoznawanie «znaków czasu», czyli konkretnych sytuacji życiowych. [...] Jest to jedyna droga możliwości oparcia aktywnej działalności na mocnym podłożu zasad społecznych, ugruntowanych na prawie naturalnym i prześwieconych prawem objawionym”. Cz. Skrzyszewski, *Ewolucja katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1978, s. 303-304, 307.

Katolicka nauka społeczna wychodzi zatem od analizy pierwszego (we wszystkich tego słowa znaczeniach) znaku czasu, którym jest współczesne rozumienie istoty „bycia człowiekiem”, współczesna antropologia. Twierdzi, że – wbrew pozorom i praktyce – to właśnie poznanie kondycji filozoficzno-etycznej człowieka, a nie np. aktualnego stanu notowań giełdowych, stanowi niezbędny fundament (antropologiczny i teologiczny właśnie) chrześcijańskiej refleksji nad życiem społecznym. Wykracza w ten sposób poza wizję *homo sociologicus* czy *homo oeconomicus* i – jak podkreśla H. Juros – ma odwagę podjąć filozoficzne pytanie „dlaczego?”, wobec którego „socjologia pozostaje bezradna”²⁴.

W chrześcijańskiej perspektywie, w perspektywie wiary, ale mając także na uwadze wyniki nauk społecznych i humanistycznych, katolicka nauka społeczna dostrzega, że alienacja współczesnego człowieka polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania z innymi ludźmi tej relacji solidarności i wspólnoty, dla której został przez Boga stworzony. Już Ojcowie soborowi mówią o dziecięciu sprzecznościach w dzisiejszym świecie, będących źródłem wyobcowania człowieka²⁵, przezuwając niejako, że kryzys współczesności ściśle wiąże się z zagubieniem i utratą celu (*thelos*) życia osobistego i społecznego²⁶. Wielozródłowa niemożność odkrycia prawdy o sobie i świecie ciąży na wyborach etycznych, społecznych i politycznych współczesnego człowieka, pozostawiając go niejako w pustce, samotności etycznej i – w konsekwencji – w pogłębiającej się samotności społecznej.

W takiej sytuacji może zaś zakwitnąć jedynie egoizm, niesprawiedliwość i apatia, przynosząc owoce tego, co P. Rosanvallon nazywa „potrójną utopią liberalizmu”²⁷. Relacje międzyludzkie zostają zredukowane do relacji ekonomicznych, prawnych i indywidualnych²⁸, czego skutki obserwować można w postawie, którą Ch. Lasch określa jako „postmodernistyczny narcyzm zbiorowy” oraz „roszczeniowy indywidualizm”²⁹.

Narcyzm objawia się tym, że człowiek trapiiony jest niepokojem, ale nie poczuciem winy. Nie cierpi konkurencji, ale jej doświadcza; boi się śmierci,

²⁴ H. Juros, *Spór o metodologię nauki społecznej Kościoła*, w: Jan Paweł II, „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 367.

²⁵ Wymienia się: fakt i orientację w faktach; bogactwo i nędzę, a także: wolność i zniewolenie, jedność i podziały, porządek ziemski i brak wartości duchowych, socjalizację i personalizację, wiarę indywidualną i wiarę wspólnotową, praktykę i teorię, krytyczną ocenę rzeczywistości i uleganie opiniiom grupy, specjalizację i całość. Zob. KDK 4-10.

²⁶ Zob. M. Matteini, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica. La crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come „bene comune”*, Roma 1995, s. 154.

²⁷ P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Seuil 1999, s. VII-X.

²⁸ Zob. C. Gambescia, *Le société injuste*, „*Catholica*” 2003 nr 80, s. 12-23.

²⁹ Ch. Lasch, *La Cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'et di disillusioni collettive*, Milano 1981, s. 10.

ale odrzuca życie; otacza kultem relacje międzyosobowe: w małej grupie przyjaciół, tym intensywniejsze, im bardziej nie rozumie działań i rozwiązań politycznych. Oddaje się z entuzjazmem temu, co można nazwać ideologią uproszczonego osobistego rozwoju, która – optymistyczna na pierwszy rzut oka – w głębi uwidacznia rozczarowanie wobec świata i brak nadziei. Ekspozowanie siebie takiego, jakim się jest, stanowi nową wiarę tych, którzy w nic i nikomu nie wierzą.

Wspomniany Ch. Lasch owe postawy określa jako l'„io minimo”³⁰. Łączą one postawę roszczeniową z mentalnością unikania celów, które przekraczają horyzont osobistych spraw człowieka. To mentalność, która domaga się warunków do przetrwania, ale nie proponuje jakiegokolwiek zaangażowania własnego. Prowadzi nawet do wyborów nieetycznych. Etyka bowiem zostaje podporządkowana praktyce narcystycznego widzenia świata; tymczasem działanie etyczne wymaga dostrzegania „całości” i relacji w przestrzeni szerszej niż „minimalne ja”, do czego człowiek – ze względu na wspomniane wyżej racje – już nie dąży. R. Petrella pisze wręcz o współczesnej swoistej „ewangelii konkurencyjności”, o nowym, alienującym dekalogu współczesnego człowieka, w którym zawierają się „nakazy”: „nie będziesz opierał się globalizacji”, „nie przestaniesz gonić za nowinkami technicznymi”, „całkowicie zliberalizujesz handel”, „nie pozwolisz państwu mieszać się do spraw ekonomicznych”, „sprywatyzujesz wszystko, co możliwe do sprywatyzowania” czy też „będziesz konkurencyjny: zawsze lepszy od innych, zawsze w doskonałej formie, zawsze zwycięski”³¹.

Ojcowie soborowi wiedzą, że nie można bardziej wymownie okazać solidarności, szacunku i miłości wobec całej rodziny ludzkiej, jak tylko „inicjując z nią dialog [...] przynosząc światło wydobyte z Ewangelii i dostarczając rodzajowi ludzkiemu zbawiennych sił, które sam Kościół kierowany przez Ducha Świętego otrzymuje od swego Założyciela. Osoba ludzka bowiem powinna być zbawiona, a społeczeństwo ludzkie odnowione”. Dlatego „Kościół oferuje rodzajowi ludzkiemu szczerą współpracę”, a czyniąc to, „dąży tylko do jednego celu, aby mianowicie pod przewodnictwem Ducha Pocieszyciela kontynuować dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie, aby zbawiać, nie zaś, aby potępiać; aby służyć, nie zaś, by Jemu służyć”³².

Katolicka nauka społeczna, w dialogu i we współpracy, przynosi więc człowiekowi i światu starą i ciągle nową propozycję etyczną i moralną, wierząc, że „nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu, ale istnieje w nim

³⁰ Zob. tenże, *L'io minimo. La mentalit della sopravvivenza in un epoca di turbamenti*, Milano 1996.

³¹ Zob. R. Petrella, *Le bien commun. loge de la solidarité*, Bruxelles 1996, s. 44-49.

³² KDK 3.

moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami”³³. Dialog w poszukiwaniu Prawdy.

KROK DRUGI

3. TEOLOGIA – WIARA POTRZEBUJE PROROCTWA. PROFETYCZNA FUNKCJA LITERATURY

Hermeneutyczne procesy rozumienia we współczesnej teologii określa się jako postępowanie w „światle wiary”³⁴. Oznacza to, że pełne i poprawne, interpretujące wnikanie w nadprzyrodzoną rzeczywistość zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa jest możliwe tylko wtedy, gdy procesy składające się na poznanie teologiczne dokonują się „wewnątrz wiary”. Sama zaś teologia winna być konsekwentnie traktowana – niezależnie od jakichkolwiek dodatkowych specyfikacji – jako „refleksja wiary” czy też „nauka wiary” (*scientia fidei*), urzeczywistniająca się w spotkaniu wiary religijnej z naturalną wiedzą³⁵.

W tym sensie słuszna wydaje się teza A. Dunajskiego, oparta na sugestiach J.C. Renarda, „że pod pewnym względem jedyne teologiczne miejsce we właściwym tego słowa znaczeniu stanowi wiara”³⁶. Rzeczywistość wiary – jako obszaru, w którym teologia „się dzieje” – jawi się bowiem jako coś pierwotnego, koniecznego i konstytutywnego dla zaistnienia miejsca teologicznego. Literatura piękna będzie więc interesującym teologa *locus theologicus*, jako miejsce, gdzie wiara staje się jakby „organem poznawczym”, światłem pozwalającym na „teologiczną” penetrację danego wycinka czy wymiaru rzeczywistości. Przypadek ten będzie zachodził wówczas, gdy w różnych planach, przekrojach i aspek-

³³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy Jork, 5.10.1995, w: *Przemówienia i homilie Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 42.

³⁴ W. Hładowski, *Poznanie teologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 32(1985) z. 2, s. 111.

³⁵ Tamże, s. 103, 110-111. J. Ratzinger (*Theologie*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. VI, Tübingen 1962³, s. 775) określa teologię jako „der Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung der Gelegenheiten des christlichen Glaubens”, a A. Zuberbier (*Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 11) jako „racjonalne wnikanie w treść wyznawanej wiary”.

³⁶ *Literatura piękna...*, s. 107. J.C. Renard (*Poésie, foi et théologie*, „Concilium” 12(1976) z. 5, s. 39) mówi tu o miejscu „radykałnie” teologicznym i uzasadnia swoje stanowisko następująco: „Ce pourquoi la foi élimine d’une certaine manière tout discours «sur» le divin en étant elle-même lieu de la parole informulée «du» divin et «avec» le divin” au point de constituer en ce sens l’unique lieu radicalement théologique”. S.C. Napiórkowski (*Teologia. Zagadnienia wstępne*, Katowice 1986², s. 30-31) omawiając zagadnienie wiary jako miejsca teologicznego, podkreśla, „że wiara stanowi źródło teologii [...] w punkcie wyjścia teologii” i „w tworzeniu teologii”.

tach dzieła literackiego możliwa będzie obserwacja początków, rozwoju i owocowania wiary, gdy można będzie stwierdzić i badać jej ślady, rozbłyski, istnienie, promieniowanie. Te same zjawiska występujące *rebours* (zanik wiary, postawy ateistyczne, „walka z Bogiem”), będą również ważną dla teologicznego poznania i argumentacji ilustracją związków literatury ze „sprawą wiary”.

Ze swej istoty, niejako „naturalnie”, wiara chrześcijańska zmierza do obwieszczenia kerygmatu, do „uczynków” (Jk 2,14-26) głoszenia przeżywanych treści. Ze słuchania powstała (Rz 10,17) i w świadectwie profetycznego przepowiedania osiąga swoją pełną dojrzałość³⁷.

Profetyzm jest istotną funkcją wiary pojmowanej nie tylko jako system przekonań, ale również jako wymiar ludzkich postaw, jako motyw działania i kryterium wartościowania. Przejawia się ona „w bezkompromisowym głoszeniu prawdy, wzywaniu do moralnego odrodzenia i nawrócenia, wskazywaniu na szczytne ideały narodowe i religijne, itp.” i posiada również swój aspekt wyrażnie krytyczny, kontestacyjny³⁸. Zjawisko profetyzmu występujące na gruncie religijno-literackim, staje się tym samym nie tylko funkcją wiary, ale i wypowiedzi literackiej. Jako taka, może być ona postrzegana i reflektowana zarówno w nauce o literaturze, jak i w teologii³⁹.

Aby dokładniej określić rozumienie i zakres pojęcia „funkcji profetycznej literatury”, należy wyjść od poglądów na poezję starożytnych Greków. Z rekonstrukcji elementów ich estetyki wynika, że powszechnie uznawali oni twórczość poetycką za inspirowaną przez bóstwa, a w poezji widzieli obecność czynnika duchowego wyższego rzędu i nieprzeciętnej miary⁴⁰. Prostą konsekwencją takiego myślenia było dostrzeganie pokrewieństwa między poezją a wieszczeniem: poeta jest kimś w rodzaju wieszczka, a „cechy wieszczki” to element oryginalny poezji, odróżniający ją od jakichkolwiek innych dzieł artystycznych⁴¹. Wydaje się, że owo greckie utożsamienie profetyzmu⁴² literatury z wieszczeniem, rozumianym jako zdolność przewidywania przyszłości, wywarło spory wpływ na nasze dzisiejsze myślenie. I to nie tylko w teologii.

Jeszcze Paweł nazywa „wieszczem” Epimenidesa z Knossos (Tt 1,12) w sensie szerszym (świadek prawdy), ale już słynna interpretacja IV eklogi *Bukolik*,

³⁷ Por. C.S. Napiórkowski, *Wiara*. Skrypt dla studentów, Lublin 1976, (zwłaszcza: *Część historyczna*, II, 6, *Nauka Soboru Watykańskiego II*, s. 58-63).

³⁸ F. Szulc, *Jak badać obraz Boga w literaturze?*, „Teologia w Polsce” 6(1988) nr 17, s. 22.

³⁹ „Spotykamy się z tymi zjawiskami [krytyką i profetyzmem – J. Sz.] zarówno na gruncie religijnym (np. u proroków), jak i w literaturze (np. u poetów romantycznych)”. Tamże.

⁴⁰ W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982, s. 97. „«Entheon he poiesis» – powiada nawet Arystoteles, najmniej irracjonalny i mistyczny z filozofów Grecji. [...] «Poeta – powiada filolog niemiecki (B. Schweitzer) – boskim duchem ożywiony był narzędziem tych mocy, które kierują światem i utrzymują w nim ład [...]»”. Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 93, 95, 97.

⁴² „Greckie słowo prophetes [...] zawiera [...] wyraźnie dwa elementy znaczeniowe: ogłaszania i zapowiedzi rzeczy przyszłych”. L. Stachowiak, *Prorocy – studzy Słowa*, Katowice 1980, s. 10.

dokonana przez tak wielki autorytet, jak Augustyn, ugruntowała prawdopodobnie zawężone rozumienie „literackiego prorocstwa” i utrwaliła je na długie wieki. Biskup Hippony (a także Laktancjusz) odczytywał bowiem wyrocznie sybillińskie i fragment wspomnianego dzieła Wergiliusza jako prorocstwo (w sensie właśnie „zapowiedzi rzeczy przyszłych”) o narodzeniu Chrystusa⁴³. W takim też znaczeniu „profetyzm literacki” jest definiowany we współczesnej nauce o literaturze: „zjawisko przypisywania wybranej przez boga jednostce ludzkiej daru przewidywania przyszłości”, znajdujące w literaturze „odbicie w różnorodnych dziełach prorokujących przyszłość”⁴⁴.

W zakresie topiki teologicznej pożytek z powyższego ujęcia byłby wątpliwy, a przynajmniej niewielki. Teologia pojmuje bowiem „prorokowanie” o wiele głębiej, czerpiąc inspirację z tradycji biblijnej judeochrześcijaństwa.

Występujące na kartach Pisma św. zjawisko profetyzmu nie było w swych korzeniach wyłączną własnością religijną Izraela i posiadało bardzo zróżnicowane aspekty (m.in. „grecki” – wieszczanie, ogłaszanie i zapowiedź rzeczy przyszłych)⁴⁵. Wyróżniało się jednak wyraźnie oryginalnością celu, którym było „ocalenie duchowe Izraela” w perspektywie zbawczej⁴⁶. Starotestamentalnych proroków – jak podkreśla L. Stachowiak – nie należy widzieć „jako ekstazyków zależnych od sił irracjonalnych, jasnowidzów zajętych przepowiadaniem przyszłości lub spraw ukrytych”⁴⁷. Biblijne bogactwo stosowanej wobec nich terminologii (widzący, wezwany, jasnowidz, wizjoner, mąż Boży, wysłannik Boży)⁴⁸ i rysujące się na tle świętych tekstów sylwetki każą w nich dostrzegać „herosów wiary, ludzi bezinteresownych, ale uważnych na wszelki głos Boga i rytm życia ludzkiego [...], mocno tkwiących w życiu współczesnego sobie pokolenia”, przewodników duchowych, bezkompromisowych rzeczników dobra i nadziei⁴⁹. I takie też cechy reprezentuje ich natchniona spuścizna literacka⁵⁰.

⁴³ A. Dunajski, *Literatura piękna jako locus theologicus*, „Studia Pelplińskie” 12(1981), s. 105-106. Interesuje nas – w tym wypadku – nie tyle wiarygodność wyników interpretacji, co zasadniczy jej kierunek. St. Stabryła (*Wergiliusz. Świat poetycki*, Wrocław 1987, s. 82-83), opierając się na komentarzu do *Eklog* R. Colemana (*Vergil. Eclogues*, Cambridge 1977) podaje, że chrystologiczna interpretacja IV eklogi budzi spore wątpliwości, gdyż nie ma „żadnych przekonywujących dowodów, iż szło tu o Chrystusa”.

⁴⁴ T. Kostkiewiczowa, *Profetyzm*, w: *Słownik terminów literackich*, oprac. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa i in., red. J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 399.

⁴⁵ Stachowiak, dz. cyt., s. 10; P. Beauchamp, *Prorok*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i red. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa, 1985, s. 783-784.

⁴⁶ H. Langhammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1989, s. 132.

⁴⁷ Dz. cyt., s. 7.

⁴⁸ Beauchamp, dz. cyt., s. 783.

⁴⁹ Stachowiak, dz. cyt., s. 7. „Są oni przede wszystkim ludźmi całkowicie zaangażowanymi w sprawę Bożą i religijne dobro narodu, są bezkompromisowi w piętnowaniu grzechu, są rzecznikami prawdy, pokoju i autentycznej pobożności. Kierowani natchnieniem Bożym uczą naród ufać wbrew pozorom ludzkiem, a patrzeć z nadprzyrodzonym optymizmem w przyszłość”. Tamże.

Refleksja teologiczna nad „profetyzmem literatury” nie może nie uwzględnić tego zakorzenionego w chrześcijańskim myśleniu rozumienia fenomenu „proroctwa”. Profetyzm literacki trzeba więc pojmować w sensie analogicznym (rozdzielając, rzecz jasna, „natchnienie biblijne” od „natchnienia poetyckiego” oraz rangę tekstu Pisma św. od pozycji tekstu literackiego) do pojęcia profetyzmu wyłaniającego się z kart biblijnych, absolutnie nie zawężając jego znaczenia do „przepowiadania przyszłości”. Takie jego rozumienie należałoby też wpisać w konstrukcję naszej metodologii.

Na gruncie polskim szkic teologii „profetyzmu literatury”, opartej na biblijnie pogłębionym ujęciu proroctwa, można wydobyć z publikacji J.St. Pasierba. Poniższa prezentacja jego rekonstrukcji służy jako pewien model tego typu refleksji i zarazem jako dogodny punkt wyjścia dla dociekań bardziej szczegółowych, uwzględniających już badania konkretnych tekstów. Przede wszystkim jednak jako propozycja metodologiczna, określająca kierunek teologicznego myślenia w omawianym zakresie.

Refleksje Pasierba dotyczą „profetyzmu kultury” w ogóle⁵¹, a ściślej „profetyzmu sztuki”, która jest – jak powtarza za Elzenbergiem – „sercem serca kultury”⁵². Jednocześnie autor podkreśla, że spośród dziedzin sztuki pragnie dowartościować „zwłaszcza poezję”⁵³. Istotę prorokowania opisuje na podstawie wzorca postaci Jana Chrzciciela, reprezentującego idealnie biblijny model „proroka-świadka”. I podobnie jak to miało miejsce w przypadku tego, który był „więcej niż prorokiem” (Mt 11,9; Łk 7,26), na istotę „profetyzmu sztuki” składa się wachlarz następujących postaw: świadectwo prawdzie, przygotowanie drogi ludowi, prostowanie ścieżek, heroizm zwiastowania⁵⁴.

Źródło artystycznego prorokowania tkwi w otrzymanym darze „widzenia świata i czasu”⁵⁵. Na czym polega „profetyzm sztuki”? Na tym, że „dopiero twórczość artystyczna pozwala przemówić milczącemu światu”⁵⁶. Realizuje się

⁵⁰ Choć tylko niektórzy z nich działali literacko, a najczęściej ich słowa spisywano później. Langkammer, dz. cyt., s. 132.

⁵¹ *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 148-149.

⁵² *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 282. W *Czasie otwartym* (Poznań–Warszawa 1974, s. 15) wyznaje: „jestem głęboko przeświadczony o profetyckim charakterze sztuki”.

⁵³ Tenże, *Czas otwarty*, s. 16.

⁵⁴ Tenże, *Pionowy wymiar kultury*, s. 148-149.

⁵⁵ Tenże, *Czas otwarty*, s. 15. Określenie to wiąże autor z krytyczną uwagą (tamże): „W wielu epokach, tak było także do niedawna w naszych czasach, właśnie artyści, a nie teologowie, mieli dar widzenia świata i czasu”. Podobne opinie wyrażają H.E. Bahr (*Poiesis*, Stuttgart 1961, s. 251-252): „[...] nicht Kleriker oder Theologen, sondern Künstler haben seit Bloy, Péguy, Mauriac und Bernanos den Katholizismus durch ihren innekirchlichen Protest und durch ihre oft prophetische Theologie [podkr. – J. Sz.] flüssig erhalten” i Rousseau (*La littérature. Quel est son pouvoir théologique?*, „Concilium” 12(1976) z. 5, s. 23-24): „[...] la littérature, avec Bloy, Bernanos, Péguy, Mauriac, etc., par son témoignage et son sens prophétique [podkr. J. Sz.], a contribué à rendre vie la théologie”.

⁵⁶ Pasierb, *Miasto na górze*, s. 282.

w ten sposób swoista jakość opisywanej funkcji, a mianowicie „kapłański” wymiar sztuki. To ona bowiem udziela głosu rzeczom, „które pragną przemówić przez człowieka”. Owa „troska o świat” jest współuczestnictwem w kapłaństwie Jezusa Chrystusa⁵⁷. Inne, pokrewne powyższemu elementy profetyzmu sztuki, to jej soteryczność i eschatyczność, gdyż – uzasadnia Pasierb – wymierza ona „sprawiedliwość widzialnemu światu”, będąc w ten sposób „prorokiem-sędzią”⁵⁸. Ostatecznym celem prorokowania jest zmienianie świata, zwiastowanie człowiekowi ocalenia, a używając języka soteriologii – uczestnictwo w wydarzeniu Zbawienia⁵⁹. Dzieła poetów, „widzących proroków” (*sehende Propheten*) – dopowiada autor – poszerzają tym samym pole samoświadomości Kościoła i jego teologicznej refleksji⁶⁰.

Interesującym dopełnieniem propozycji Pasierba może być fragment homilii kard. J. Glempa, dotyczący twórczości A. Kamińskiej: „Była jak gdyby prorokinią Kościoła” [podkr. – J. Sz.] – wyraził się o poetce i określił, na czym polega uczestnictwo poezji w „prorokowaniu Kościoła”. Dokonuje się ono wtedy, kiedy „poeta tak wnika w rzeczywistość i tak potrafi widzianą przez siebie rzeczywistość ogłaszać, że odkrywa przed współbraćmi nowy wymiar prawdy”⁶¹. Biorąc pod uwagę tak rozumiany sens uczestnictwa wypowiedzi literackiej w prorockiej funkcji Kościoła oraz dorobek eklezjologiczny Soboru Watykańskiego II, można się również zgodzić z oryginalną tezą H. Bremonda. Operując pojęciem „prorocy z zewnątrz” (*les prophètes du dehors*), przyznaje on spore wartości teologiczne tekstom literackim, w których trudno byłoby się doszukać elementów wyraźnie chrześcijańskich⁶².

Warto na zakończenie – choćby tylko w formie wzmianki – wspomnieć o wyjątkowej roli i randze, jaką w całokształcie zjawiska „profetyzmu literatury” spełniała i spełnia literatura polska. Powszechne przekonanie o jej prorockim charakterze, oparte zwłaszcza na pozycji, jaką zajmuje w naszej kulturze narodowej poezja romantyczna, doczekało się w ostatnim czasie serii facho-

⁵⁷ Tamże, s. 281-282. Autor (*Pionowy wymiar kultury*, s. 46-47) dostrzega również lucyferyczną postać „kapłańskiego” wymiaru sztuki. Dzieje się tak wtedy, kiedy artysta w postawie „non serviam” wobec religii, czcąc tylko wartości estetyczne, występuje wyłącznie w roli „sacerdos musarum”.

⁵⁸ Tenże, *Czas otwarty*, s. 15. W tym sensie H. de Lubac poświęca sporą część dzieła *Le drame de l'humanisme athée* (Paris 1945) F. Dostojewskiemu jako „prorokowi”. Por. Pasierb, *Miasto na górze*, s. 54.

⁵⁹ Pasierb, *Pionowy wymiar...*, s. 149-150; tenże, *Miasto na górze*, s. 266. Sztuka – argumentuje Pasierb (tamże) – posiada nie tylko wartości poznawcze, gdyż: „Poezja była i jest zaklęciem, sztuka nie tylko odzwierciedla, ale i zmienia świat”.

⁶⁰ Tenże, *Dichter als Zeugen des Glaubens. Polnischreligiöse Lyrik des 20. Jahrhunderts*, w: *Deutsch-polnische Universitätstage. Vorträge, Reden und Ansprachen eines Symposium im November 1988*, red. V.B. Schultze, K. Sauerland, Mainz 1989, s. 24.

⁶¹ J. Glemp, *Zaznała już pełnego smaku życia*, „W drodze” 14(1986) nr 7-8, s. 9.

⁶² E. Goichot, *Henri Bremond historien du sentiment religieux*, Strasbourg-Paris 1982, s. 45.

wych opracowań⁶³. Wartości literatury polskiej, które ich autorzy określają jako tworzenie ideałów⁶⁴, rozrastanie się terenu odpowiedzialności i wrażliwości⁶⁵, walory kształtu i treści jej etosu⁶⁶ – to nic innego, jak przedłużenie dzieła „widzących”, tych, którzy prorokowali dla „ocalenie duchowego Izraela”⁶⁷.

Literatura piękna w opisanej funkcji może (i powinna) być pomocniczym źródłem profetycznego wymiaru współczesnej teologii. Stanie się tak wtedy, kiedy w wymiarze metodologii oraz na poziomie konkretnych badań będzie rozumiana i traktowana jako „służebnica Słowa”⁶⁸.

4. KNS – PROPOZYCJA: SPOŁECZNOŚĆ POTRZEBUJE ZASAD I WARTOŚCI

„Jeżeli pragniemy, aby wiek przymusu ustąpił miejsca wiekowi perswazji, musimy nauczyć się rozmawiać o przyszłości człowieka językiem zrozumiałym dla wszystkich” – pisze Jan Paweł II. I kontynuuje: „[...] powszechne prawo moralne, zapisane w sercu człowieka, jest tą swoistą «gramatyką», której potrzebuje świat, aby podjąć taką rozmowę o własnej przyszłości”⁶⁹. Przyszłość świata zależy więc w jakiś sposób od słowa, a na pewno od Słowa Wcielonego. Słowo ludzkie nabiera wagi tylko w odniesieniu do Słowa.

Profetyczna czy też apostołska misja nauki społecznej Kościoła polega na tym, że nie godzi się ona na redukowanie człowieka do jakiejś części istniejących mechanizmów społeczno-politycznych. Pogłębia i rozszerza przestrzenie dialogu. Podkreśla rozróżnienie pomiędzy „sprawiedliwością Królestwa”, a „wyzwoleniem człowieka”. W teorii i praktyce ukazuje, jak ze wzajemnej dynamiki tych dwóch rzeczywistości rodzi się wolność chrześcijańska, która nie pozwala na wynaturzenia w pojmowaniu wyzwolenia ludzkiego. Strzeże

⁶³ Wymienić należy zwłaszcza trzy artykuły: S. Sawicki, *Ethos literatury polskiej*, „Tygodnik Powszechny” 36(1982) nr 1-21, s. 3; Z. Kubiak, *Udział literatury polskiej...*, „Tygodnik Powszechny” 36(1982) nr 29, s. 1, 4; K. Dybciak, *O polskim etosie. Dyskusja o szansie polskiej kultury*, „Tygodnik Powszechny” 36(1982) nr 49, s. 3.

⁶⁴ Kubiak (art. cyt.) wymienia m.in. wytworzenie ideału estetycznego łączącego wątki ontyczne z biblijnymi.

⁶⁵ Sawicki (*Ethos literatury polskiej*) wylicza trzy główne „uwrażliwienia” polskiej literatury: nastawienie wspólnotowe, walka o prawdę i wolność, zrozumienie konieczności ofiary i cierpienia.

⁶⁶ Treść polskiego etosu jest możliwa do odczytania – wg Dybciaka (*O polskim etosie...*, s. 3) – z polskiej literatury. Składają się nań: „Przekonanie o istnieniu obiektywnych i trwałych wartości i obowiązku spełniania ich. [...] akceptacja i doświadczenie istnienia osobowego. [...] przeświadczenie o obecności sacrum i możliwości wejścia w sferę jego oddziaływania”.

⁶⁷ Langkammer, dz. cyt., s. 132.

⁶⁸ Nie chodzi tu o relację zależności literatury wobec teologii w sensie „ancilla theologiae”. Funkcja „ancilla Verbi” winna być rozumiana w analogii do tytułu, w którym L. Stachowiak (dz. cyt.) dostrzega syntezę istotnych składników biblijnego profetyzmu: „Prorocy – słudzy Słowa”.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ...*, s. 42.

to ostatnie pojęcie od przypisywania mu roli nadrzędnej w stosunku do wolności otrzymanej od Jezusa Chrystusa⁷⁰.

Struktury społeczne i instytucje życia społecznego, stwarzając mechanizmy promujące wolność i wyzwolenie poszczególnych ludzi, mają w tym zakresie rolę ograniczoną, jeśli nie przyjmują pełnej prawdy o człowieku. B. Sorge wskazuje, że już B. Croce uznawał konieczność istnienia niezbędnego łącznika, który wiąże „programy” społeczne z „wiarą moralną”, czyli społeczną propozycję z kulturą polityczną, zmysł moralny ze zmysłem religijnym. „Stosunek pomiędzy programami i wiarą (*morale*) – twierdzi B. Croce – polega na tym, że ta ostatnia poprzedza pozostałe i tworzy je; a gdy jej brak, na próżno stara się ją zastąpić wielkimi planami: podobnie jak gmachu bez fundamentów nie można wzmocnić zwieńczeniami architektonicznymi i ozdobami. Można więc zauważyć, czy te liczne osoby, które trudzą się nad tworzeniem programów, nie kierują się złudzeniem uzyskania z zewnątrz tego, czego czują, iż nie posiadają w swym wnętrzu; i, jeśli tak jest naprawdę, trzeba, jak się mi wydaje, zadbać przede wszystkim o to, by zostały one uwolnione od takich złudzeń i pobudzone do umacniania, w samych sobie i w innych, wiary”. A zatem, „przede wszystkim wiara (moralna) – kończy B. Croce – a potem plany; najpierw chętny duch, dopiero później prężne ramie”⁷¹.

Nauka społeczna Kościoła, przypominając, nieraz głosem wołającego na puszczy, o centralnym miejscu człowieka w społeczeństwie, jest czymś więcej niż tylko etyką społeczną czy socjologią religii chociażby dlatego, że perspektywa teologiczna, a ściślej rzecz ujmując chrystologiczna, nakazuje jej spojrzenie na rzeczywistość w perspektywie Objawienia. Jej szerokie spektrum, swoisty „uniwersalizm” czy też „globalizm”, (także historycznie wcześniejszy niż procesy globalizacji), zasadza się na tym, że wyraża ona prawdę nie tylko o człowieku i świecie, ale także prawdę o Bogu i Prawdę, którą jest Bóg Wcielony – Jezus Chrystus.

Rację ma T. Bortkiewicz, gdy pisze, że „być może nadszedł czas, w którym rzeczą mniej istotną stają się dyskusje toczone wokół wyrażenia «nauka społeczna», bardziej natomiast zadaniem bieżącym staje się podjęcie zadania, «praxis» etycznego, dotyczącego problemów społecznych w łonie myśli teologicznej”⁷².

⁷⁰ „Kościół łączy, ale nigdy nie utożsamia wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Jezusie Chrystusie, ponieważ wie z boskiego objawienia, z doświadczenia historii i z rozważania wiary, że nie każde pojęcie wyzwolenia koniecznie zgadza się i przystaje do ewangelicznej wizji człowieka, rzeczy i zdarzeń; ani nie wystarczy uzyskać wyzwolenie, zaprowadzić dobrobyt i postęp, żeby nadeszło Królestwo Boże”. EN 35.

⁷¹ B. Croce, *Cultura e vita morale*, rozdz. XXII: *Fede e programmi*, Bari 1955, s. 161 i 166 (cyt. za: B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości*, Kraków 2001, s. 135).

⁷² T. Bortkiewicz, *Katolicka nauka społeczna jako teologia społeczna?*, w: *Metodologiczne i teoretyczne problemy...*, s. 146-147.

Na taką konieczność zwracał także uwagę kard. Karol Wojtyła w trakcie wywiadu udzielonemu w Mediolanie V. Possentiemu:

Chrystus mówi «prawda was wyzwoli» (J 8,32). Nie chodzi o samą jakąkolwiek praktyczną skuteczność – chodzi o wyzwalającą prawdę – podkreślał przyszły papież. Chodzi także o słusność czynów, o słusność etyczną, ta bowiem jest prawdą ludzkiej praktyki, skoro człowiek (po grzechu pierworodnym) nie może działać i nie może bytować inaczej jak tylko «pomiędzy dobrem i złem» [...].

Chrześcijańska nauka społeczna i chrześcijańska *praxis* społeczna nigdy nie zmieści się bez reszty w wymiarze «Cezara i tego, co cesarskie»: nie pozwoli się «wchłonąć» polityce. Zawsze zachowa w stosunku do niej jakiś dystans, nawet angażując się w nią bezpośrednio. [...] Czy to jednakże oznacza słabość? Czy to nie jest wręcz przeciwnie ta siła, którą Kościół jako taki – a zarazem chrześcijanie z samego tytułu swej wiary, etyki i światopoglądu – muszą stanowić w świecie – jeśli mają pozostać «solą ziemi» (Mt 5,13). Prymat etyki przed polityką i «*praxis* apostolska» jako podstawowa forma tej *praxis*, która wyłania się z nauki społecznej Kościoła, stale otwierają inny wymiar perspektyw dla samej polityki – i właśnie dlatego są jej konieczne⁷³.

C. Ciattini, wskazując na konieczność pogłębienia takiego dyskursu, gdy pisze: „[...] teologii obca jest tematyka społeczna. Przede wszystkim istnieje brak opracowania teologicznego odnoszącego się do społeczeństwa⁷⁴, a w konsekwencji także do kwestii społecznej. To właśnie ten brak mobilizuje Kościół do interwencji na polu społecznym za pomocą Magisterium, a ściślej mówiąc – Magisterium papieskiego⁷⁵. Katolicka nauka społeczna powinna zatem odważnie wchodzić w dialog z naukami biblijnymi, patrystycznymi, teologicznymi, ale i z naukami humanistycznymi i społecznymi, aby „przyswajając sobie ich dorobek i ukazywać im szerszą perspektywę służby osobie ludzkiej, poznanej i miłowanej w pełni jej powołania⁷⁶. Wierzący (a tym bardziej teolog) nie mógłby w pełni głosić Ewangelii, jeśli w jakiś sposób nie głosił w sposób profetyczny także historii, która po Chrystusie nie stanowi już *profanum*, lecz dzieje się w świecie, który – jak wierzą chrześcijanie – „został stworzony i jest

⁷³ K. Wojtyła (Jan Paweł II), *Nauczanie społeczne Kościoła integralną częścią jego misji*, Rzym 1996, s. 60.

⁷⁴ „Ułomność teologicznego opracowania tematu «społeczeństwo» nie może być przypisywana jedynie nieprecyzyjnej zawartości «teologii moralnej». Bardziej przekonujące wyjaśnienie znajduje w fakcie, że taki brak dostrzega się jedynie w epoce nowoczesnej, w rozpowszechnionej, europejskiej świadomości kulturalnej, którą cechuje podwójny fenomen: z jednej strony – wyodrębnienie świadomości indywidualnej, «krytycznej» wobec tego, co dopiero obecnie jest uznawane za «przesąd» społeczny; z drugiej strony – rosnąca świadomość wysokiego stopnia przypadkowości w konstruowaniu porządków społecznych, potwierdzona przez doświadczenie cywilizacyjnych przemian”. G. Angelini, *La Dottrina sociale della Chiesa*, w: AA.VV., *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989, s. 75.

⁷⁵ C. Ciattini, *Prezbiter a nauka społeczna Kościoła*, tłum. A. Wuwer, Katowice 2007, s. 24-25.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, 1.05.1991, nr 59.

zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego [...] został wyzwolony i przeznaczony [...] aby przeobrazić się [...] i osiągnąć doskonałość”⁷⁷.

Warunkiem tak rozumianej apostołsko-profetycznej misji nauki społecznej Kościoła jest jej interdyscyplinarność. M. Toso twierdzi wręcz, że interdyscyplinarność stanowi „niezbędny warunek jej autentyczności, dostarczanego przez nią rozeznania i jej profetyczności, które w przeciwnym razie byłyby zawieszane w próżni”⁷⁸.

Katolicka nauka społeczna staje się w ten sposób wyrazem posługi integralnego zbawienia, którą Kościół ma spełniać wobec każdego człowieka i całego człowieka. Wywodzi się z apostołskiej natury Kościoła i dlatego jest zdolna ukazywać i głosić działanie Boga w sferze społecznej, dostrzegać je i mu służyć. Sfera społeczna bowiem, jak wszystkie rzeczywistości ludzkie, ma swój punkt zbieżności w Jezusie Chrystusie, nowym Adamie, który przyszedł, aby zjednoczyć w sobie wszystko (Ef 1, 3-14; Kol 1, 15-20).

KROK TRZECI

5. TEOLOGIA – PRZEPOWIADANIE POTRZEBUJE SŁOWA. KERYGMATYCZNA FUNKCJA LITERATURY

Kerygmaticzna funkcja wypowiedzi literackiej jest pochodną tzw. „wartości kerygmaticznej”, polegającej na tym, „że w dziele literackim jest taka ekspresja wiary, która jest ukierunkowana na budzenie i kształtowanie wiary odbiorcy”⁷⁹. Badania kerygmaticznego wymiaru literatury wchodzą w zakres interpretacji teologicznej i domagają się zastosowania teologicznej metodologii. Jednak wiarygodność wyników jest uzależniona od jej wzbogacenia o metodologię nauki o literaturze (np. o teorię odbioru) i od stworzenia terminologii możliwej do zaakceptowania przez obie strony⁸⁰. Ostatecznie jednak – pomimo koniecznych ustaleń terminologicznych i rozróżnień w obrębie aparatu metodologicznego tych badań – zarówno „profetyczność”, jak i „kerygmaticzność”

⁷⁷ KDK 2.

⁷⁸ M. Toso, *O naturze nauki społecznej Kościoła*, „Społeczeństwo. Studia – prace badawcze – dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 8(1998) nr 1, s. 16.

⁷⁹ Szulc, art. cyt., s. 21. „W niektórych przypadkach wartość ta jest jeszcze spotęgowana, wtedy mianowicie, gdy utwór literacki jest nośnikiem Słowa objawiającego, czyli Słowa Bożego”. Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 21-23.

jawią się jako aspekty tej samej funkcji wiary. Wyrażonej w literackiej wypowiedzi i „owocującej” w przekazie Prawdy i Życia.

Podobnie jak w przypadku profetyzmu, również funkcję kerygmatyczną należy rozumieć teologicznie. W przeciwnym razie całokształt refleksji może ulec spłyceniu, niebezpiecznie zeslizgując się w obszary określone znaczeniami takich terminów, jak propaganda, reklama itp. Aby tego uniknąć, trzeba koniecznie sięgnąć do biblijnych korzeni i ukazać teologiczny sens pojęcia.

„Kerygmat” wywodzi się z greckiego czasownika *keryssein* (głosić, przepowiadać) i oznacza w Biblii zarówno głoszenie Królestwa Bożego oraz jego zbawczych skutków, jak i samą treść przepowiadania⁸¹. Jest to „słowo”, które – jak podaje Rahner – „w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących, jak i jednostce jako słowo samego Boga i Jezusa Chrystusa”⁸². To, co przepowiadane, znajduje w owym „słowie” swoje skuteczne uobecnienie i staje się historycznie uchwytnym wydarzeniem. Na podkreślenie zasługuje fakt fundamentalnej źródłowości kerygmatu w stosunku do teologii. Według koncepcji i terminologii Rahnera relacja „kerygmat (w obydwu biblijnych znaczeniach) – teologia” winna być rozumiana następująco: kerygmat jest dla teologii pierwszą zasadą i normą, a jednocześnie ona sama znajduje się na usługach kerygmatu⁸³.

Teologiczną refleksję nad kerygmatyczną funkcją literatury należy przeprowadzić w świetle powyższych ustaleń. Refleksja taka ma już zresztą swoją ugruntowaną w teologii tradycję⁸⁴, kontynuowaną przez wielkie autorytety teologiczne XX w. Spróbujmy przedstawić zarys inspirującego ją myślenia. Dotyczy ono zasadniczo kerygmatu „sztuki w ogóle”, ale – podobnie jak w przypadku „profetyzmu sztuki” – literatura odgrywa tu jedną z głównych ról, stanowiąc podstawowy przedmiot egzemplifikacji i odwołań.

H. Urs von Balthasar w opracowaniu pod znaczącym tytułem *Christliche Kunst und Verkündigung* stwierdza, że historii Kościoła dowodzi, iż pośredni-

⁸¹ Langkammer, dz. cyt., s. 87. „Chrześcijańskie przepowiadanie” można określić za V. Schurrem i H. Wójtowiczem (*Poezja w służbie chrześcijańskiego przepowiadania*, „Homo Dei” 46(1977) nr 1, s. 61), jako „autorytatywne głoszenie, uwielenie i dawanie świadectwa objawionym, zbawczym czynom Boga”. Jego celem jest zbawienie człowieka, budowanie Kościoła i przybliżanie Paruzji. Por. A. Jankowski, *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, Częstochowa 1989, s. 8-9, 115-119.

⁸² K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 175.

⁸³ Tamże, s. 175, 478. W sensie najbardziej pierwotnym i fundamentalnym relację tę należy widzieć w kontekście faktu Słowa Bożego, które występuje w stosunku do teologii jako „norma normans non normata”.

⁸⁴ Np. w dobie reformacji kerygmat sztuki dostrzegał już i doceniał Erazm z Rotterdamu: „Kto świat pozbawi obrazów, odejmie mu największą rozkosz; częstokroć więcej widzimy na obrazach, niż potrafimy rozeznaczyć z Pisma świętego” (cyt. za: J. Huizinga, *Erazm*, tłum. M. Kurecka, Warszawa 1964, s. 228). W tym kontekście domagał się Erazm teologicznego dowartościowania literatury pięknej, zwłaszcza poezji. Por. Pasierb, *Miasto na górze*, s. 21.

kiem Objawienia jest nie tylko liturgia, dogmatyka i kerygmat w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale także „w specyficzny sposób sztuka”⁸⁵. Aby uzyskać istotną teologicznie odpowiedź na pytanie o przyczynę i znaczenie tego fenomenu, jest rzeczą konieczną gruntowne zbadanie związków pomiędzy przepowiadaniem a sztuką, a bardziej „źródłowo” – pomiędzy Objawieniem a sztuką. Dociekania szwajcarskiego teologa prowadzą do wniosku, że początkiem tych związków, podstawową kategorią tłumaczącą tajemnicę pokrewieństwa Objawienia i sztuki, jest rzeczywistość piękna⁸⁶. Objawienie nie jest niczym innym, jak manifestacją wspaniałości Bożej, przywróceniem kształtu i formy w miejsce chaosu grzechu, a życie chrześcijanina – życiem „artysty”⁸⁷. Stąd każdy „artyzm” jest naturalnym przedłużeniem Objawienia. Prawdziwa sztuka jakby „ontologicznie” uczestniczy w kerygmacie, który swą treść i formę czerpie z Boskiego Piękna. Z tego związku, sięgającego tajemnicy Boga, wytryska źródło wszelkich powiązań pomiędzy przepowiadaniem i sztuką⁸⁸. Również – należałoby dodać, koncentrując się na zakresie naszej refleksji – kerygmaticznej funkcji literatury.

W tym duchu, operując także teologiczną kategorią „pośrednictwa w Objawieniu”, pisze J. Feiner. Zastanawia się, dlaczego sztuka spełnia eklezjalne zadanie przepowiadania (*Verkündigungsaufgabe der Kirche*). Dlatego – odpowiada – gdyż jest na swój sposób „żywym objawieniem symbolu chrześcijańskiej wiary” (*lebendige Symbolerscheinung des christlichen Glaubens*) i staje się dla świata świadkiem tego, co chrześcijańskie. Spośród jej działów dotyczy to zwłaszcza poezji, która spełnia określoną funkcję „pośredniczenia Objawieniu”⁸⁹.

Bardziej apologetycznie, przesuwając akcent na doktrynę, postrzegają kerygmaticzną funkcję sztuki Y. Congar i J. Ratzinger. Francuski teolog widzi w „tworzeniu sztuki artystycznej”, w jej symbolicznych formach wyrazu: „akt głoszenia nauki o prawdziwie religijnym i jednocześnie apologetycznym znaczeniu”. Wśród dzieł sztuki szczególnie twórczość poetycka pozwala – jego

⁸⁵ S. 708. Interesująca w tym kontekście uwaga Pasierba (*Pionowy wymiar kultury*, s. 48): „Olbrzymie dziedzictwo sztuki, jakie powstało w orbicie Kościoła, nie przestaje działać kerygmaticznie i apostołsko. Kultura, na rzecz której Kościół poświęcił tyle cennych energii w dobie Renesansu, kiedy najpilniejszą sprawą wydawała się reforma, przynosi owoce po upływie stuleci”.

⁸⁶ H. Urs von Balthasar, *Christliche Kunst und Verkündigung*, w: *Mysterium Salutis. Grundris der heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. 1, s. 708-714. Por. tenże, *Offenbarung und Schönheit: Verbum Caro*, Einsiedeln 1960. Jak wykazuje Pasierb (*Pionowy wymiar kultury*, s. 48), elementy tej idei można znaleźć także w myśli C.K. Norwida i J. Ruskina.

⁸⁷ Urs von Balthasar, *Christliche Kunst...*, s. 708-710, 715-717. Jest to również zasadnicza teza głośnego, trzytomowego dzieła *Herrlichkeit* tegoż autora.

⁸⁸ Tenże, *Christliche Kunst...*, s. 712, 718-723.

⁸⁹ J. Feiner, *Offenbarung und Kirche – Kirche und Offenbarung*, w: *Mysterium Salutis...*, t. 1, s. 540.

zdaniem – „błyszczyć nauce Kościoła”⁹⁰. J. Ratzinger zaś uważa, że jednym z najistotniejszych elementów apologii Kościoła jest sztuka jako arcydzieło, które potrafi tworzyć Kościół⁹¹.

Warto przytoczyć również odpowiedź, jakiej na pytanie o przyczynę i istotę kerygmatu sztuki udziela teolog polski. J.St. Pasierb, inspirowany myślą S. Kierkegaarda⁹², dostrzega korzeń zjawiska w możliwości rzeczywistego, inspirującego udziału doświadczenia estetycznego w genezie doświadczenia religijnego. We wrażliwości estetycznej współczesnego człowieka upatruje jedno z potencjalnych źródeł rehumanizacji i chrystianizacji świata⁹³. Zresztą, jeśli przyjąć „teologię piękna” Ursa von Balthasara, wrażliwość ta jest niczym innym, jak pamięcią o Jedynym Wspaniałym.

Uwierzytelnieniem intuicji i koncepcji teologów niech będą słowa papieży. Paweł VI, określając posługę Kościoła m.in. jako „głoszenie świata ducha”, wołał do artystów, apelując o ich udział w tak pojętym kerygmacie: „Kościół potrzebuje was. Nasza posługa wymaga waszej współpracy [...]. Jeśli zabraknie nam waszej pomocy, nasza posługa stanie się jąkaniami i czymś niepewnym”⁹⁴. Apel ten potwierdza Jan Paweł II: „Kościół potrzebuje sztuki. Potrzebuje jej w przekazywaniu swego orędzia. Kościół potrzebuje słowa [...]”⁹⁵.

„Potrzebuje słowa” – czyli realizacji kerygmatycznej funkcji literatury pięknej. Potrzebna jest też wszechstronna refleksja teologiczna nad tym zjawiskiem. Po naszkicowaniu jej podstawowych wątków należałoby jeszcze przedstawić główne warianty metodologiczne badań, uzależnione od założeń i przyjętej optyki badawczej. Faktorami umożliwiającymi wielowymiarowość ujęcia kerygmatyczności literatury są z jednej strony obydwa znaczenia pojęcia „kerygmat” (akt i treść przepowiadania), z drugiej uwarunkowania wynikające z „literackości” badanych tekstów, a z jeszcze innej – poziom i sposób ewentualnego „spożytkowania” tej funkcji w teologii czy w samym przepowiadaniu Kościoła.

I tak można np. dostrzeżyć, że „literatura w ogóle” (a część jej dorobku szczególnie) stwarza korzystną sytuację kulturową dla chrześcijańskiego prze-

⁹⁰ Y. Congar, *Der Laie* (cyt. za: Kranz, *Was ist christliche Dichtung? Thesen – Fakten – Daten*, München 1987, s. 80).

⁹¹ J. Ratzinger. *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München–Zürich–Wien 1985, s. 134.

⁹² „[...] że faza estetyczna wyprzedza fazę religijną w życiu wielu osób”. *Pionowy wymiar kultury*, s. 49.

⁹³ Tamże. „Do ludzi, którzy już nie stykają się z jakąkolwiek formą chrześcijańskiej kerygmy mogą przemówić jeszcze tylko zjawiska artystyczne, które wyrosły z natchnienia Ewangelii”. Tamże, s. 48.

⁹⁴ *Do artystów*, Kaplica Sykstyńska, 10.05.1964, tłum. St. G., „Znak” 16(1964) nr 12, s. 1425.

⁹⁵ *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy*, Monachium, 19.11.1980, w: tenże, *Wiara i kultura...*, s. 91.

powiadania⁹⁶. Byłaby to funkcja zbliżona do tej, która została opisana jako *praeparatio evangelica*. Można również badać kerygmatyczną „moc” literatury (zwłaszcza poezji, dla pewnego typu odbiorcy), tzn. postrzegać ją jako skuteczny sposób przekazu⁹⁷, odpowiednią formę dla kerygmatu (rozumianego jako głoszenie). W szczególnych przypadkach można ją traktować jako nośnik samej treści kerygmatu⁹⁸. Na jeszcze innym poziomie refleksja może dotyczyć sposobów „wykorzystania” literatury w służbie chrześcijańskiego przepowiadania (w homiletyce, katechetyce)⁹⁹.

Listę możliwości metodologicznego podejścia do problemu funkcji kerygmatycznej literatury dałoby się niewątpliwie przedłużyć. Teoretyczne i praktyczne ujęcia tego zagadnienia roją się od rozmaitych aspektów i terminów: kerygmatyczna (-y) wartość¹⁰⁰, wymowa¹⁰¹, wymiar¹⁰², charakter¹⁰³, funkcja¹⁰⁴. Warto ją podsumować zasygnalizowanym już wstępnie postulatem: choć badania te wchodzą zasadniczo w zakres interpretacji teologicznej, to jednak domagają się konstrukcji takiego aparatu metodologicznego, w którym elementy teologiczne i literaturoznawcze tworzyłyby funkcjonalną syntezę.

W każdym z powyższych wymiarów literatura piękna może oddać teologii nieocenione usługi. W wielu rejestrach teologicznego słowa. Szczególnie jednak w przestrzeniach, w których teologia jest bezpośrednim głoszeniem, gdzie próbuje iść śladami tych, dla których piękno słowa było naturalnym żywiołem przepowiadania – Jezusa, Pawła, Izajasza.

⁹⁶ S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978, s. 10.

⁹⁷ Ten aspekt badań dostrzega K. Wójtowicz (*Poezja w nauczaniu katechetycznym*, „Katecheta” 21(1978) nr 4, s. 160 n.), pisząc m.in.: „Poezja – jako wykładnia Tajemnicy i Niewyraźnego – jest z całego bogactwa literatury pięknej gatunkiem chyba najbardziej predysponowanym do zażytych stosunków z przepowiadaniem chrześcijańskim”.

⁹⁸ Dzieje się tak wtedy, gdy dzieło literackie „jest nośnikiem Słowa objawiającego, czyli Słowa Bożego”. Szulc, art. cyt., s. 21.

⁹⁹ Od strony metody prezentuje ten typ badań Wójtowicz (*Poezja w służbie...*, s. 61-66; *Poezja w nauczaniu...*, s. 160-166). Por. też: H. Schröer, *Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht*, Heidelberg 1972.

¹⁰⁰ M. Paciuszkiewicz, *Kerygmatyczna wartość literatury* (mps); Szulc, art. cyt., s. 21, 22.

¹⁰¹ M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu. Z doświadczeń wykładowcy literatury w seminariach duchownych*, w: *Inspiracje religijne w literaturze*, red. A. Merdas, Warszawa 1983, s. 335 (przyt. 2).

¹⁰² Szulc, art. cyt., s. 22.

¹⁰³ Tamże, s. 21, 22.

¹⁰⁴ J. Turnau, *Funkcja kerygmatyczną poezji Jana Twardowskiego*, w: „Summarium”. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL 1974 nr 3, s. 236-238; S. Szyluk, *Poezja jako locus theologicus w ujęciu C.K. Norwida*. Praca magisterska pisana na seminarium z historii teologii pod kier. ks. bpa prof. dr hab. E. Ozorowskiego, Warszawa 1988, s. 59-77 (Kerygmatyczna funkcja poezji). Cz. Ryszka (*Pogranicze literatury, religii i teologii*, „Teologia w Polsce” 6(1988) nr specjalny, s. 43) rozumie funkcję kerygmatyczną literatury jako „apostolstwo słowa” i dopatruje się takiego ujęcia w dziele Ch. Moellera (*Littérature du XX^e siècle et christianisme*, t. I-V, Paris 1953-1975).

6. KNS – KONKLUZJA: ŚWIAT POTRZEBUJE CHRYSYUSA

Katolicka nauka społeczna, stanowiąc „integralną część chrześcijańskiej koncepcji życia”¹⁰⁵, obok funkcji diagnozującej i oceniającej ma i wymiar praktyczny, którego dwoma równoległymi ścieżkami są ewangelizacja oraz humanizacja rzeczywistości ziemskich. Kościół jest przekonany, że „humanizm ten może się urzeczywistnić, jeśli poszczególni mężczyźni i kobiety, a także ich wspólnoty dbać będą o cnoty moralne i społeczne w sobie samych i szerzyć je w społeczeństwie «tak, aby przy koniecznej pomocy łaski Bożej powstawali nowi ludzie i twórcy nowej ludzkości (KDK 30)»”¹⁰⁶.

W. Piwowarski podkreśla, że inicjatywa w tym zakresie należy do nauki społecznej Kościoła, która potrzebuje dobrego rozeznania rzeczywistości społecznej, żeby wartościować, reformować i pobudzać do działania w kierunku kształtowania społeczeństwa bardziej ludzkiego, odpowiadającego chrześcijańskim zasadom życia społecznego¹⁰⁷. Jednak, jak wskazywał Paweł VI, to do wspólnot chrześcijańskich należy „obiektywna analiza sytuacji własnego kraju, wyjaśnienie jej w świetle niezmiennych wypowiedzi Ewangelii, sięgnięcie do zasad myślenia, do kryteriów osądu i dyrektyw działania zawartych w społecznym nauczaniu Kościoła”¹⁰⁸.

Do osiągnięcia zadań ewangelizacyjnych i humanizujących potrzebne są zatem kompetencje obecne w Ciele całego Kościoła. Nie chodzi jedynie o kompetencje teologów czy socjologów. Chodzi także o kompetencje sprzyjające różnym formom praktycznego zaangażowania społecznego (kompetencje polityków, administratorów, przedsiębiorców, kapłanów, profesjonalistów w dziedzinach uznanych za społecznie najbardziej znaczące).

Wiara nie niszczy ludzkiej osobowości chrześcijanina, lecz ją całą angażuje: wierzący może być twórcą i wypełniającym twórczy zamysł, kapłanem, sługą i prorokiem, zwyczajnym wierzącym wreszcie... Wszystkie te charyzmaty są prawowite i udzielane do wypełnienia określonych zadań. Katolicka nauka społeczna powinna pobudzać osobistą odpowiedzialność, nie pozwalając się jednak zinstrumentalizować czy zideologizować przez postawy niedojrzałe, czyli takie, które polegają na pasywnym oczekiwaniu, że rozwiązanie problemów przyjdzie gdzieś z góry¹⁰⁹.

Podstawowe zadanie Kościoła w tym procesie można by opisać następująco: przez pełne rozeznanie i profetyczny wpływ na istniejące systemy ekonomiczne i polityczne wspólnota Kościoła działa jak swego rodzaju „struktura

¹⁰⁵ MM, 223.

¹⁰⁶ Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 19.

¹⁰⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii i katolicka nauka społeczna – przeciwieństwo czy wzajemne uzupełnianie się?*, „Kierunki” 1986 nr 22, s. 4.

¹⁰⁸ Paweł VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, 14.05.1971, nr 4.

¹⁰⁹ KDK 43.

pośrednicząca”, która zabezpiecza każdemu z członków warunki i środki konieczne do pomnażania dobra wspólnego.

Współczesnemu społeczeństwu coraz trudniej będzie się obejść bez osób, które – podobnie jak teologowie – sprawnie poruszają się w przestrzeni podstawowych ludzkich problemów¹¹⁰. Ze skarbca teologii katolicka nauka społeczna wydobywa chociażby przekonanie, że aby skutecznie pomnażać dobro wspólne, potrzeba dzisiaj nie tyle władzy, ile służby. Warunkiem zaś niezbędnym ludzkiej służby jest wolność. Chodzi o wolność ofiarowania własnego życia. Ta wolność rodzi się tylko z nadziei złożonej w Synu Człowieczym, który jest obecny pomiędzy ludźmi jako ten, kto służy.

Teologowie oraz osoby zajmujące się nauką społeczną Kościoła pełnią różne, ale zarazem uzupełniające się funkcje. Nauczanie społeczne Kościoła wymaga i zakłada zaangażowanie zarówno jednych, jak i drugich. Dzieje się tak, ponieważ nauczania społecznego Kościoła i teologii ani nie można separować, ani utożsamiać¹¹¹. Swój wkład w tę rzeczywistość wnoszą także nauki humanistyczne. Ich rola jest niezastąpiona przy odczytywaniu i analizowaniu kompleksowych i naglących problemów współczesnego społeczeństwa. Polega najpierw na odkrywaniu, a następnie na stawianiu różnorodnych znaków zapytania co do aktualnych kwestii moralnych i ludzkich. Są to pytania, na które same nauki humanistyczne nie są w stanie udzielić odpowiedzi. Właśnie w teologii oraz w refleksji moralnej możemy – z pomocą wspomnianych nauk – poszukiwać integralnej odpowiedzi na tajemnicę człowieka – w jego życiu osobowym i społecznym¹¹².

Szczere poszukiwanie w prawdzie „Królestwa Bożego i jego sprawiedliwości” stanowi podstawową zasadę aksjologiczną, na której zasadzają się praktyczne formy chrześcijańskiej obecności w instytucjach życia społecznego. O ile sprawiedliwość społeczna odnosi się do historycznego i ambiwalentnego systemu relacji obywatelskich, to dla „sprawiedliwości Królestwa” ostatecznym punktem odniesienia jest historia Jezusa Chrystusa, stanowiąca kryterium umożliwiające zgłębienie wszystkich procesów społecznych.

P. Bortkiewicz pisze:

¹¹⁰ V. Melchiorre, C. Vigna, *La politica e la speranza*, Roma 1999.

¹¹¹ M. Cozzoli (*Chiesa, Vangelo e societ: natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1996, s. 28) stwierdza, że dzisiaj „teologia moralna życia społecznego jest coraz bardziej przeniknięta i naznaczona nauczaniem społecznym, podczas gdy to ostatnie przybiera w wysokim stopniu formę teologiczną oraz kompetencje i kompletność etyczno-społeczną. Dokonuje się to we wzajemnie inspirujących wpływach. Nauczanie społeczne Kościoła wspiera i towarzyszy pogłębieniu i ostatecznym poszukiwaniom teologii moralnej, co z kolei czyni możliwym dalsze nauczanie doktrynalne Kościoła. To koło hermeneutyczne jest płodne i rozwojowe”.

¹¹² Por. H. Carrier, *Dottrina sociale. Nuovo approccio all'insegnamento sociale dell Chiesa*, Milano 1993, s. 62.

Magisterium poniekąd w ten sposób przypomina, że życie ludzkie w społeczeństwie przejawia się przede wszystkim w kategoriach etycznych, że podlega ocenom normatywnym, a nie jest tylko i wyłącznie domeną socjotechniki [...] Zaangażowanie chrześcijaństwa w dzieło wyzwolenia w obszarze społeczeństwa – i szerzej ujmując w zakresie etycznej oceny życia społecznego – jest możliwe dzięki wydarzeniu Wcielenia. Bez tego wydarzenia – faktu, że Chrystus dla nas stał się człowiekiem i uczynił się uczestnikiem ludzkiej historii i dynamiki życia społecznego, rozważanie etyczne dotyczące spraw społecznych byłoby zbędne, niepożyteczne albo pozbawione podstaw. Podobnie zresztą, jak owe rozważanie w tych kwestiach nie miałyby również wielkiego znaczenia, gdyby Królestwo Boże realizowało się samo przez się w ciągu dziejów, w sposób niejako deterministyczny, jak tego chcieli przedstawiciele na przykład millenaryzmu¹¹³.

Wiara w absolutne oddanie się Jezusa Chrystusa człowiekowi jest fundamentem i modelem każdego poświęcenia się bliźniemu w zaangażowaniu społecznym. Sprawia ona, że możliwe staje się rozpoznanie i praktykowanie etycznego wymiaru życia społecznego. Etycznego, to znaczy sprawiedliwego i dopełnionego przez miłość.

Głoszenie i przyjęcie Ewangelii zakłada zaangażowanie historyczne i obywatelskie, którego jednak nie można identyfikować z samą wiarą. Kościół głosi Ewangelię, przyjmując także odpowiedzialność polityczną i społeczną. Ukazuje w ten sposób konkretne i uniwersalne oblicze tego oczywistego dobra jakim jest miłość. Jeśli bowiem miłość, będąc ucieleśnieniem wiary, polega na bezinteresownej trosce o bliźniego i o jego wolność, to Kościół nie może nie nawoływać do obecności bliźniego na polu relacji politycznych i ekonomicznych. Nie może też nie wskazywać jak temu zadaniu sprostać¹¹⁴. Wkład Kościoła w życie społeczne i polityczne polega na tym, że podkreśla etyczny wymiar instytucji, to znaczy przypomina, że istotą relacji społecznej jest relacja międzypersonalna, w której struktury socjo-polityczne jedynie pośredniczą¹¹⁵.

Katolicka nauka społeczna interesuje się dzisiaj szczególnie człowiekiem w jego powiązaniu ze złożoną siecią relacji, charakterystyczną dla współczesnych społeczeństw. Nauki humanistyczne i filozofia pomagają wyjaśnić, na

¹¹³ Bortkiewicz, art. cyt., s. 146-147. Pius XII (*Cristo armonia del mondo* (1957), w: F. Biffi, *Convertitevi e lottate per la giustizia: Cento anni di magistero sociale*, Casale Monferrato 1992, s. 36-37) w tym kontekście nauczał: „Współpraca w tworzeniu porządku światowego, której Bóg zasadniczo żąda od człowieka, powinna unikać spirytualizmu, który chciałby zakazać mu jakiegokolwiek interwencji w rzeczy zewnętrzne i który, zaadoptowany już na polu katolickim, wyrządził już wiele poważnych szkód sprawie Chrystusa i Boskiego Stworzyciela wszechświata. [...] Niektórzy uważają za mądrość chrześcijańską powrót do tak zwanego umiarkowania katakumb. Mądrością byłby zaś raczej powrót do natchnionej mądrości apostoła Pawła, który służąc wspólnocie korynckiej otwierał wszystkie drogi do działania: «Wszystko bowiem jest wasze: ...czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy terazniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga» (2 Kor 3, 21-23)».

¹¹⁴ SRS 40.

¹¹⁵ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”* (25.12.2005), nr 29.

czym polega centralna rola człowieka w społeczeństwie, i uzdalniają go do lepszego rozumienia siebie jako „istoty społecznej”. Jednak tylko prawda wiary objawia człowiekowi w pełni jego prawdziwą tożsamość. I właśnie z niej wyrasta nauka społeczna Kościoła, który wykorzystując dorobek innych nauk, pragnie towarzyszyć człowiekowi, tak aby drogi świata doprowadziły go do zbawienia.

* * *

Kultura, literatura i społeczeństwo stanowią swoistą „przestrzeń bytową” współczesnego człowieka. Stanowią także „miejsca teologiczne”, to znaczy interesujące zarówno teologa, jak i badacza nauki społecznej Kościoła miejsca, w których wiara staje się, jest, zanika. Teologia i nauka społeczna Kościoła różnymi metodami i w różnych aspektach obserwują, jak nieustannie aktualna jest rzeczywistość Ewangelii, która niemal dzieje się na naszych oczach. Starają się też, by to, co składa się na codzienność, za sprawą wiary stawało się bardziej zrozumiałe dla współczesnego człowieka. W najszerszej z możliwych perspektyw. Pierwszym krokiem obydwu nauk jest próba zrozumienia kim jest ten, do którego kierowane jest Słowo. Teologia i nauka społeczna Kościoła stanowią swoisty sejsmograf, rejestrujący wszelkiego typu „tąpnięcia” czasu i miejsca, jak rolnik badający rolę, na którą ma paść zasiew. Drugim krokiem jest postrzeganie kultury, sztuki, życia społecznego w ich funkcji prorockiej, wymierzającej sprawiedliwość czasom i miejscom, sumiom i ludziom; niezmiennie doskonała jakość zasiewanego ziarna. Trzecim jest szukanie wspólnych miejsc słowa i Słowa, czyli próba wskazania, że jedynie „Pan daje wzrost”. W każdej z wymienionych przestrzeni dokonuje się twórcza interakcja pomiędzy teologią a nauką społeczną Kościoła. Ku pożytkowi obu.

Culture, Literature, Society. Interdisciplinary Character versus Methodology of the Contemporary Theological Research

Summary

Culture, literature and social life are the „living space” of the contemporary man. They can also be „theological loci” (*loci theologici*), i.e. loci, in which faith can be born, is, or/and disappears. Both Theology and Catholic Social Science, using different methods and in different aspects, investigate these processes and attempt that, through faith, everything which composes everyday life, becomes more understandable for contemporary man.

This paper is a reflection on the contemporary methodology of theological and social research in the context of the interdisciplinary nature of science. Thus, it attempts to answer the question how starting from different premises, Theology, through research of culture, specifically of contemporary art and literature, and Catholic Social Science, through research of the moral condition of social life and drawing inspiration from each other, can and should serve the faith of man in particular conditions and challenges of a fast-changing reality.

The first step of both sciences is an attempt of comprehension: who it is, to whom the Word is directed. These are a specific seismograph registering of all types of „rockbursts” of times and places. The second step is seeing culture, literature and social life in their prophetic function, which consist in „meeting out justice” to time and place, to consciences and people. The third one is searching for the meeting and merging places of the human word and the Word of God. In every step mentioned above there is a creative interaction between Theology and Catholic Social Science.

Postulated in this article the complementarity of Theology and Catholic Social Science gives hope, that contemporary man is able to elaborate uniform and organic conception of knowledge in order to reach inner unity (cf. *Fides et ratio*, 85).

Słowa kluczowe: teologia, metodologia teologii, kultura, funkcje literatury, *locus theologicus*, interdyscyplinarność nauk, chrystologia, katolicka nauka społeczna, metodologia katolickiej nauki społecznej, antropologia współczesna, komplementarność nauk, społeczeństwo

Key words: Theology, Methodology of Theology, culture, functions of literature, *locus theologicus*, interdisciplinary nature of science, Christology, Catholic Social Science, Methodology of Catholic Social Science, Contemporary Anthropology, complementarity of science, society