

Socijalna misao Crkve kao tradicija

Johan Verstraeten*

Sažetak

Socijalna misao Katoličke crkve izražava se osobito kao doktrina ili pouka učiteljstva, no valja priznati da je to učenje hranjeno i socijalnom tradicijom cijele Crkve. Drugi vatikanski sabor oprezno opisuje socijalno učenje Crkve kao »ispitivanje znakova vremena« i »tumačenje u svjetlu evanđelja« (GS 4). Pavao VI. izbjegavao je izraz doktrina, dok ga je Ivan Pavao II. ponovno uveo, no s nijansiranim značenjem. Autor tumači što podrazumijeva pod socijalnim učenjem Crkve ukoliko je to učenje tradicija, a potom tumači socijalnu kršćansko-katoličku tradiciju kao narativnu tradiciju: uporabu živih metafora i priča (root-metaphors). Veliki tekstovi crkvenog društvenog nauka ne funkcioniraju samo kao načela i teorije, već kao tekstovi koji kroz biblijske i druge metafore oblikuju naše predrefleksivno shvaćanje društvene zbilje. Tako na primjer u enciklici Sollicitudo rei socialis nekoliko metafora igra ključnu ulogu kao što su: društveni mehanizam, strukture grijeha, zdravlje političke zajednice, bratstvo svih u Kristu, zajednica kao duša Crkve.

Ukrštavanje teoretske i narativne dimenzije u socijalnoj tradiciji Crkve rađa Crkvu koja postaje zajednica svjedočenja, koji puta herojskoga, zajednica koja uvijek nanovo ostvaruje evanđelje u konkretnoj društvenoj povijesti čovječanstva.

Premda se društvena misao Katoličke crkve izražava osobito kao nauka ili pouka učiteljstva, njezino značenje ne može se potpuno shvatiti ako se dovoljno ne uzme u obzir činjenica da je to učenje hranjeno socijalnom tradicijom cijele Crkve. Ta živa tradicija je istodobna hermeneutičko-narativna i racionalna.

1. Nauka ili proces razlučivanja?

Tijekom povijesti katolička se društvena misao često opisivala kao »doktrina«. U vrijeme enciklike *Quadragesimo anno* »socijalno učenje Crkve« shvaćalo se kao treći put između marksizma i liberalizma, jednom vrstom katoličke alternative koju su podržavali nositelji pokretâ, a bila je čak povezana s katoličkim društvenim

* Prof. dr. Johan Verstraeten. Katoličko sveučilište Leuven, Teološki fakultet. Centar za katoličku društvenu misao.

učenjem, *disciplina socialis catholica*. U enciklici *Quadragesimo anno* ta je doktrina bila opisana kao »nepromijenjena i nepromjenljiva«, premda su kasnije enciklike ustvari vodile trajni dijalog s tadašnjim problemima i ideologijama te su stoga bile — da navedem Nell–Breuninga — »proces učenja«.

Pojam »doktrina« uvijek je dolazio u opasnost da stvori zbrku između formalnih načela, zasnovanih na *duplex ordo* naravnog i objavljenog prava, i dedukcije iz tih načela, između društvene i političke teorije koja je, unatoč svojih nadpovijesnih pretenzija, ipak bila u velikoj mjeri označena povijesnom neizvjesnošću. Sudionici Drugog vatikanskog sabora bili su svjesni te napetosti. Oni su s mnogo razboritosti nanovo opisali socijalno učenje kao »ispitivanje znakova vremena« i »tumačenje u svjetlu evanđelja«¹ kako bi izbjegli to da učenje ne postane ideologijom (Chenu).

Upućivanje na znakove vremena znači da Crkva mora ponajprije raspoznati što ima pozitivnog u suvremenoj povijesti čovječanstva, jer sve ono što pridonosi tome da društvo učini ljudskim ima eshatološku vrijednost kao znak približavanja Kraljevstva Božjeg.

To raspoznavanje tiče se i pitanja o pronalaženju načina kako bi izgledi humanizacije čovjeka po Bogu mogli prodrijeti u društveni život, kako povijest spasenja može postati tijelo i krv i kako ta povijest može pridonijeti da se pobijede mehanizmi koji djeluju kao strukture grijeha, izvori nasilja i nepravde.

Vjeran toj metodi raspoznavanja znakova vremena Pavao VI. je brižno izbjegao uprabu riječi doktrina i u svojem pismu *Octogesima adveniens* to rasuđivanje otvoreno je povezao s cjelovitom ekleziologijom. Polazeći od konstatacije da je postalo nemoguće dati univerzalne odgovore na sve probleme i pošto je formalizirao trijadu: načela, kriteriji za prosuđivanje i kriteriji za djelovanje, jasno veli da na lokalnoj razini društveno rasuđivanje nije samo zadaća biskupskih konferencija nego i cijele crkvene zajednice. On bez oklijevanja govori o ulozi kršćanskih zajednica u zajedništvu s biskupima i u dijalogu s drugom kršćanskom braćom i sa svim ljudima dobre volje.²

Uvjeren sam da ta perspektiva koju je otvorio Pavao VI. zaslužuje da je osuvremenimo jer nam ona omogućuje da vrednujemo ne samo službeni nego i neformalni govor kršćanske socijalne tradicije, neslužbeni govor koji je uvijek nadahnjivao učiteljsku službu, daleko prije enciklike *Rerum novarum*. Što bi bilo socijalno učenje papâ bez Kettelera, Manninga, Pescha, Ryana, Nell–Breuninga, Maritaina, Lebreta, Lublinske škole, teologa oslobođenja itd...? Tom tvrdnjom ne želim nipošto umanjiti dubok i osoban utjecaj koji su neki pape imali na razvoj novih tekstova. Smatram da je Ivan Pavao II. značajan primjer za to. On zacijelo ima zasluge što je u trenutku velike krize ojačao teološke temelje socijalne etike Crkve. No on je također, na veliko iznenađenje stručnjaka, od početaka svojeg pontifikata ponovno uveo pojam *nauka* premda taj korak nije, kako je to pokojni

1 Usp. *Gaudium et Spes*, 4.

2 Usp. *Octogesima adveniens*, 4.

Peter Hebblethwaith sugerirao, povratak u prošlost. Ivan Pavao II. je snažno pokazao da se njegovo učenje ni na koji način ne može poistovjetiti sa starim učenjem o trećem putu. Osim toga stavio je naglasak na *teološki* društveni nauk. U toj perspektivi enciklika *Redemptor hominis* postala ključ za tumačenje njegove misli: bez perspektive otkupljenja nije moguće na odgovarajući način razumjeti ljudsko dostojanstvo.

Osim toga Ivan Pavao II. je redefinirao svoju »doktrinu« u smislu jednog herojskog morala svjedočenja: njegovo društveno učenje nije neka vrsta moraliziranja koje dolazi od jednog autoriteta koji moralizira, nego, naprotiv, teološki izričaj jednog angažiranja uistinu cijele Crkve koja je istinska zaštitnica dostojanstva osobe. Prema njegovom mišljenju, Crkva je više nego ikada svjesna da će njezina socijalna poruka dobiti na vjerodostojnosti kroz svjedočenje u djelima, više nego po svojoj logici i svojoj teoretskoj suvislosti.³ Doktrina i herojska moralna praksa tako su usko vezane da on ne oklijeva zastupati i mučeničko zalaganje, zalaganje koje se ne boji trpljenja i žrtve. Valja ići sve do davanja vlastitog života za drugog. Primjer takve radikalne solidarnosti je Božje trojstveno zajedništvo.⁴

Po tom moralu vršenom iznad dužnosti Ivan Pavao II. postaje na neki način saveznik teologa kao što su Stanley Hauerwas, John Milbank, Peter Eischer, Raymond Schwager, Gerhard Lohfink, teologa koji su učinili radikalni izbor za etiku Crkve kontrasta, Crkve koja se usuđuje posvjedočiti svoju različitost i koja, umjesto da samo moralizira i tako se angažira u raspravama, svjedoči dolazak Kraljevstva u svijet vjerodostojnošću svoje prakse, koju karakterizira stav nenasilja i izbor za siromašne.

Premda je ta teologija svjedočenja koja uključuje vrednovanje cijele crkvene zajednice snažno prisutna u učenju Ivana Pavla II., ona ostaje u napetosti sa svojim isticanjem uloge »doktrine« kao skoro isključivog područja vrhovnog učiteljstva Rimskog Prvosvećenika. Iako je taj naglasak razumljiv u svjetlu njegova angažiranja za održanje jedinstva u Crkvi, on znači nepriznavanje pristupa u *Octogesima adveniens*, što bi moglo voditi podcjenjivanju složenosti u razvoju socijalnog naučavanja kao vidika jedne šire socijalne tradicije.

Ta je tendencija očita i u dokumentu o poučavanju socijalne doktrine koji je izdala Kongregacija za katolički odgoj (1988.). Tekst razlikuje, pa čak i odvaja »službenu socijalnu doktrinu« i »mišljenja različitih škola koja su protumačila, razvila i unijela red u socijalno poučavanje«. Dokument ne pruža nikakav okvir za ujedinjenje ova dva elementa, a osim toga ulogu teologa svodi na pasivnu ulogu tumačenja ili sređivanja.

Čak se i kod teologa katkada susreće tendencija da se dovoljno ne uklapaju svi vidici socijalne tradicije. To je primjerice slučaj u složenoj klasifikaciji Heinricha Büchelea. On razlikuje četiri elementa: (1) socijalno učenje pape, koncila i okupljenih biskupa, (2) učenje mjesnih crkava predstavljenih po biskupskim konferen-

3 Usp. *Centesimus annus*, 5.

4 Usp. *Veritatis splendor*, 93; *Sollicitudo rei socialis*.

cijama, (3) znanstvenu i akademsku raspravu (ono što se na njemačkom naziva *Christliche Geselleschaftslehre*) i, konačno, (4) pozivanje na socijalno učenje u skupinama koje objašnjavaju svoje angažiranje i svoje stavove u tom svjetlu. Büchele definira prvu i drugu razinu kao »*službeno* učenje Crkve«, a treću i četvrtu razinu kao »*tradiciju* njezinog tumačenja«. To razlikovanje daje dojam da nema dinamične i dijaloške relacije između službene i neslužbene razine premda su obje razine posvema dio iste tradicije. Osim toga Büchele ne dolazi do tog da protumači kako neslužbeno promišljanje i praksa u bazi utječu obnoviteljski i unoseći dinamizam na službeno raspravljanje.

Nužno je, dakle, istražiti način kako bi se spomenuti vidici mogli integrirati u skladnu viziju na cijelu tradiciju. U tu svrhu najprije ću objasniti i odrediti značenje izraza »*kršćansko–katolička socijalna tradicija*«.

2. *Društveno učenje Crkve kao tradicija*

Moja polazna točka je konstatacija da nema socijalne etike ni opće teorije pravednosti bez doprinosa pojedinačnih razmišljanja i prakse. Složit ću se s Paulom Ricoeurom: »*Nitko se ne nalazi u radikalnom stanju da bi mogao stvoriti moralni svijet ex nihilo.*«

Ova konstatacija ne protuslovi nužnosti da se prevladaju pojedinačne tradicije kako bi se dosegla razina univerzalnih načela i pravila.

Istraživanje moralnih temelja i neproizvoljnih i tradicionalnih principa ostaje izazov: tradicija naravnog prava, ljudskih prava ili teorija o »*overlapping consensus*« (»*consensus par recouplement* — Rawls; konsenzus po ukrštavanju) nije izgubilo svoju osnovanost.

No, i priznajući potrebu univerzalizacije, može se zajedno s Maichaelom Walzerom konstatirati da opći principi, prije nego poprime opće shvaćanje, imaju ponajprije značenje koje su im dale pojedinačne tradicije koje stvaraju društveni kontekst za njihovo značenje. Prije svega postoje »*jaki*« principi, dok »*sitni*« i generalizirani principi ili tumačenja nikada ne mogu biti posve izuzeti od izvornog konteksta i značenja od kojega su izvedeni.

Osim toga možemo kao i Walzer ustvrditi da prije nego što se može govoriti o jednoj pravednoj podjeli društvenih dobara na osnovi razumskih i apstraktnih mjerila, treba razumjeti značenje tih dobara u njihovu društvenu kontekstu. To značenje se ne može odrediti *a priori* ili polazeći od apstraktnih promišljanja. Društvena dobra primaju svoje značenje polazeći od uvjerenja koja dijeli jedan narod ili jedna zajednica.

U toj perspektivi društvena kršćansko–katolička tradicija može se opisati kao *jedna tradicija koja razvija posebna uvjerenja kakva ima katolička zajednica — u krilu kršćanske tradicije — o ljudskoj osobi, o djelovanju države, o pravednosti, supsidijarnosti, solidarnosti itd... Ova prihvaćena uvjerenja ukorijenjena su u narativnim izvorima te tradicije, tj. u Bibliji, a istodobno se trajno tumače i artikuliraju da bi malo*

pomalo postala dobro odvagnuta uvjerenja, koja mogu pridonijeti javnoj raspravi. Makar ta uvjerenja bila partikularna, mogu se priopćiti i postati univerzalnima.

2.1. Tradicija i zajednica

Osim toga svaka tradicija promišljanja, dakle i kršćanska tradicija, vezana je uz određeni način života u zajednici (društvu). To znači da se ona ne može razvijati kao neki teoretski svijet u sebi koji bi se mogao odvojiti od njihova konkretnog života. Ona u cijelosti čini dio tog života i njegovih oblika utjelovljenih u političkim i društvenim institucijama.

To je odlučujuće za našu raspravu: kada se zajednica u kojoj je kršćansko–katolička tradicija ukorijenjena mijenja, kada se zajednice koje utjelovljuju tu tradiciju i koje su njezini nositelji razvijaju, tradicija više ne može ostati bez odgovora.

Uzmimo primjerice socijalni nauk u vrijeme *Rerum novarum*. Taj je nauk bio vezan uz određene pokrete: područje djelovanja bilo je pretežito Europa, na početku je njezin nositelj bio osobito ultramontanski pokret. [...] Danas se socijalna tradicija ne može više oslanjati samo na taj ultramontanizam. Kontekst se tako temeljito izmijenio i pluralizirao da se socijalna tradicija ne može više shvaćati jednako kao u prošlosti.

Čak i u kontekstima koji su postali različiti postoje raskoraci. Dok su u Latinskoj Americi pokreti za oslobođenje postali nositelji tradicije, radikalizirani u šezdesetim i sedamdesetim godinama, s vremenom je promjena društvenog konteksta unutar kontinenta dovela do novih promjena. Pod pritiskom nove srednje klase koja se izražavala u uspjehu *pokretâ* Šmovimentiš, rodio se umjereniji pristup, katkada čak i konzervativan. Čini se da se taj pristup povezo s idejama američkih teologa koji su se pokazali kao novi »opravdatelji« liberalizma i kapitalizma na američki način (npr. teolozi na American Enterprise Institute i na Acton Institute). Postupno su ti teolozi imali velik utjecaj na službenu doktrinu (usp. utjecaj Michela Novaka na *Centesimus annus* i R. Sirica na *Agenda social* što je objavilo Papinsko vijeće *Justitia et Pax*).

U tom kontekstu nameću se nova pitanja: jesu li te nove skupine nositelja ideja uistinu predstavnici cijele Crkve? Predstavljaju li oni evanđeoske vrijednosti ili pak vrijednosti nove ideologije? Je li dovoljno predstavljen glas mnoštva siromašnih? Kako se može institucionalizirati komunikacija između svih skupina koje izražavaju kršćansku socijalnu praksu?

Ništa nije opasnije od hegemonije jedne skupine i čini mi se da još jednom u toj perspektivi moramo čitati *Octogesima adveniens*.

Kršćansko–katolička tradicija se kao tradicija promišljanja i prakse ne može zakonito artikulirati ako se ne vodi računa o različitim načinima života i razmišljanja u općoj Crkvi.

U isto vrijeme ja ne mogu izbjeći jedan važan *oprez* (*caveat*). To poštivanje mnogostrukih subjekata tradicije ne isključuje činjenicu da jedna univerzalna i snažna poruka ostaje zakonitom i nužnom, osobito u svjetlu problema globalizacije. Katolička bi crkva još jedanput mogla biti jedan od najsnažnijih glasova u toj

raspravi o globalizaciji. No ako lobisti kapitalizma postanu najutjecajniji nadahnivači globalizacije, potrebno je biti na oprezu.

Međutim, problem je dublji od jednostavne sociološke konstatacije. Postoji i izazov epistemološke krize.

2.2. Tradicija i epistemološke krize

Kao *'interpretacija in actu'* socijalna tradicija Crkve mora se suprotstaviti sociološkim krizama koje se mogu riješiti samo uz uvjet da se vodi računa o njezinim narativnim izvorima i da se uistinu uđe u dijalog s drugim etičkim predajama, makar se na prvi pogled učinilo da ne postoje zajedničke mjere.

U tom pogledu može nas nadahnuti Alasdair MacIntyre. Prema njegovu mišljenju uvijek je moguće da jedna tradicija prestane napredovati, makar se vodilo računa o njezinim kriterijima napretka. Ona može postati neplodna. Moguće je da se nađe u sukobu o temeljnim pitanjima koja se više ne mogu riješiti racionalnim dokazima. Metode istraživanja mogu postati toliko neprikladne da se upadne u stvarnu opasnost da se sve uruši.

Kako bi se suprotstavila toj punoj epistemološkoj krizi, socijalna tradicija mora ponajprije riješiti unutrašnje sukobe koji su posljedica trajne rasprave između raznih interpretacija. Zacijelo se može izbjeći sukob tradicija nametanjem odozgo jednog jedinog tumačenja (primjerice u 2. poglavlju *Veritatis splendor* interpretacija jedne škole — koja uostalom u Crkvi nije općenito priznata — učinjena je općom). Sukob interpretacija može se i za neko vrijeme zaustaviti kad jedna interpretacija postane intelektualno toliko nadmoćnija od drugih da nakon dužeg razdoblja na spontan način postaje priznata kao najbolji izraz cijele tradicije, što je slučaj s tomizmom ili neotomizmom. Moguće je čak da vladajuća tradicija počinje uklanjati ili marginalizirati važne i konstitutivne elemente same tradicije.

U tri slučaja dominantna tumačenja mogu postupno ili odjednom postati nedovoljna da odgovore na nova pitanja koja nastaju tijekom povijesti. U takvoj je situaciji potrebno da se ponovno otkriju neki tijekom povijesti marginalizirani ili isključeni elementi, naročito ako je riječ o interpretacijama koje mogu baciti novo svjetlo na pitanja određenog razdoblja. Nova je teologija Y. Congara i H. de Lubaca za to veoma značajan primjer.

Ako bi društvena predaja odbijala dopustiti da se nadahne zakonitim izvorima koji su tijekom njezine povijesti bili marginalizirani, u opasnosti je da se osiromaši.

Katkada je riječ o suptilnim promjenama kao što je promjena rječnika. Françoise Monfrin je dokazala da se u enciklici *Rerum novarum* upotrebljavaju neki navodi crkvenih otaca, no izvan svog konteksta i tako da su grčke riječi zamijenjene latinskim neotomističkim rječnikom. Razlog toj promjeni navodno je bio strah da bi patristička interpretacija (radikalna) mogla poslužiti odveć socijalističkom tumačenju socijalnog pitanja, osobito u pitanjima siromaštva i vlasništva. Veće poštivanje izvornog značenja otačkih tekstova vodilo bi prema radikalnijem stavu.

Drugi primjer je antropologija Ivana Pavla II. U početku je ona bila izrazito kristocentrična (usporedi *Redemptor hominis*), no u *Sollicitudo rei socialis* on puno više vodi računa o baštini grčke tradicije koja nosi oznaku trinitarnog pristupa.

Na drugom mjestu postoje izazovi koji dolaze *izvana*, posebno od društvenih znanosti i drugih predaja.

Odnos prema drugim znanostima o čovjeku, a osobito prema društvenim znanostima uvijek je bio težak. Odjek toga nalazimo i u vrlo otvorenom pismu kao što je *Octogesima adveniens*.

Taj odnos postaje uistinu problematičan kad se promatra teološki pristup kod Ivana Pavla II. Prema njegovu mišljenju »znanosti o čovjeku i filozofija korisne su za tumačenje čovjekova središnjeg mjesta u društvu te da ga stave u položaj da se razumije kao društveno biće«, no ipak on nadodaje da je čovjekov pravi identitet *jedino* objavljen po vjeri.

Posve kao i s obzirom na izjavu da je Crkva primila značenje o čovjeku iz božanske objave⁵, ovdje se ne može izbjeći pitanje da se sazna ne vodi li to precjenjivanje teologije k podcjenjivanju doprinosa znanosti o čovjeku ili ekonomskih znanosti. Nije li to djelomično slučaj u enciklici *Centesimus annus*, gdje se nalazi malo izravnih referencija na dijalog s ekonomistima ili stručnjacima društvenih znanosti koji su sudjelovali na pripremnoj konferenciji što ju je organiziralo Papinsko vijeće *Justitia et Pax* (usp. *Social and Ethical Aspects of Economics. A Colloquium in the Vatican published by the Pontifical Council for Justice and Peace*)? Među pozvanim stručnjacima bio je i budući dobitnik Nobelove nagrade Amartya Sen!

Nije li Crkvi potreban jedan stil otvorenog dijaloga s glavnim suvremenim mišlicima kao što je to bilo u slučaju *Populorum progressio* gdje su kao izvori informacija jasno spomenuti Lebreton i Maritain?

No još važniji od dijaloga sa znanostima o čovjeku je težak dijalog s drugim tradicijama.

U ovoj se točki nadahnjem A. MacIntyreom koji u svojoj knjizi *Whose Justice? Which Rationality?*⁶ predlaže odgovor na problem nerazmjernosti među misaonim tradicijama.

MacIntyre je pokazao da unatoč nerazmjernosti među racionalnim tradicijama, ipak postoji mogućnost da se pokrene dovoljno inteligencije da se razumiju te druge tradicije iznutra i, ako je potrebno, da se iskoriste elementi koji pomažu da se riješe vlastite epistemološke teškoće. Osobiti primjer takvog napora prema MacIntyreu je inkorporacija aristotelovskih ideja u klasičnu teologiju svoga vremena koju je učinio sv. Toma Akvinski. Upotrebljavajući jednu predaju koja se gotovo u potpunosti smatrala nerazmjernom kršćanskoj objavi te se katkada čak i osuđivala, on je revitalizirao kršćansku tradiciju moralne refleksije. No, potreba da se istražuju druge tradicije nije završila sa sv. Tomom. Neotomizam je drugi primjer

5 Usp. *Centesimus annus*, 54–55.

6 MacIntyre, Alasdair Chalmers, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN 1988.

za to. Bilo bi, dakle, danas krivo sanjati o povratku na okamenjeni tomizam. Sam sv. Toma bi se tome usprotivio kada bi danas živio.

S Maritainom valja razlikovati između univočnosti koja je fosilizirano ponavljanje prošlosti, ekvivočnosti koja relativizira svako pozivanje na formalne principe i na temelj socijalne tradicije te analogije koja omogućuje, ipak ostajući vjerna osnovnim intuicijama, da se socijalna tradicija razvija u novim socijalnim kontekstima.

Ta opravdana i trajna revitalizacija zahtijeva istraživanje znakova vremena, uključujući i druge, a katkada i nove tradicije promišljanja. U postmodernom i pluralističkom svijetu otvoreni i kritički dijalog s drugim tradicijama je nezaobilazan ako socijalna misao Crkve hoće ostati živa tradicija, sposobna da odgovori na pitanja vremena. Ponavljati izreke prošlosti bez tog teškog i osjetljivog rada reinterpretacije i dijaloga ne bi služilo ničem drugom nego da se tradiciju doslovno učini beznačajnom.

No postoji još jedan posljednji ključni element: revalorizacija narativne tradicije.

3. Društvena kršćansko–katolička tradicija kao narativna tradicija

Sve dosada sam razvijao svoje promišljanje osobito slijedeći MacIntyreovu argumentaciju.

Ovaj put bih mu se želio suprotstaviti jer njegova teorija o tradicijama interpretacije i o refleksiji ima jednu slabu točku: podcjenjuje narativni temelj. Ne tvrdim da MacIntyre nije svjestan narativnog vidika u tradiciji. No on ga ograničava. Pažljivo čitanje djela *Whose Justice? Which Rationality?* pokazuje da MacIntyre ograničava narativni vidik u početku jedne tradicije, to jest u fazi u kojoj još nema pravog teorijskog okvira i u kojoj prevladavaju vjerovanja, autoriteti i pripovijedanja. Čista slučajnost svake tradicije počinje s činjenicom da se određenim tekstovima i određenim glasovima pridaje autoritet. Prema američkoj filozofiji tako je to s tradicijom: za nju razvijati se znači da ona nadilazi tu fazu u drugoj i trećoj fazi sve do trenutka kad zna odgovoriti na probleme koji su suvislo postavljeni. Premda MacIntyre sugerira da u toj posljednjoj fazi mora postojati kontinuitet između novih pojmovnih i teorijskih struktura i 'uvjerenja preuzetih' iz početaka, zanemaruje protumačiti kako pričanja iz prve faze nastavljaju neprestano utjecati na racionalnu raspravu.

Malo pojednostavljujući, MacIntyreova teorija mogla bi se ovako primijeniti na kršćansku društvenu tradiciju: najprije postoji faza vjere i evanđeoski izvještaji, potom nastupa razdoblje augustinske teologije i na trećem mjestu epistemološki problemi koje je definitivno riješio sveti Toma pruživši okvir vrlo snažne refleksije da zajamči životnost tradicije. Interpretacija MacIntyreova u knjizi *Three rival versions of moral enquiry*⁷ daje bar dojam da Tomino rješenje smatra konačnim. No

7 MacIntyre, Alasdair Chalmes, *Three rival versions of moral enquiry*, Notre Dame, IN 1990.

zaboravlja jednu važnu stvar: to da racionalni razvoj tradicije mora ostati u trajnoj napetosti s hermeneutskim odnosom koji zajednica vjernika nastavlja uspostaviti s biblijskim tekstom. Upravo u tom hermeneutičkom odnosu koji kao polazište ima kontekst ili povijesne kontekste određenog razdoblja, zajednica koja tumači može otkriti semantičke i praktične novosti koji osiguravaju revitalizaciju tradicije. Taj vidik jednog hermeneutičkog odnosa s biblijskim tekstom je ono što je Drugi vatikanski sabor u biti htio reći kad je formulirao metodu svoga socijalnog učenja: »*ispitati znakove vremena u svjetlu Evandjelja*«. A to je nešto sasvim drugo nego upotrebljavati Bibliju samo kao izvor citiranja koje funkcionira samo da potvrdi ono što se već zna na temelju racionalnih argumenata ili nekih statičkih tumačenja objave. Riječ je radije o društvenom rasuđivanju o načinu inkarnacije, o perspektivi Kraljevstva Božjeg i Evandjelja u konkretnom društvenom kontekstu u kojem živimo.

Vrednovanje hermeneutičkog odnosa s tekstom Evandjelja je odlučujuće jer zahvaljujući »poetičkom« značaju tog teksta, može se otvoriti hermeneutički obzor drukčiji od obzora vremena u kojem mi živimo. Zahvaljujući toj različitosti hermeneutičkog obzorja teksta, mogu se razbiti određeni krugovi tumačenja u koje je zatvorena pojedina epoha. Na taj se način mogu kritizirati značenja koja su iskrivila prava tumačenja poprimljena u jednoj zajednici.

U tom bih smislu htio istaknuti tri vidika: ulogu metafora, odnose između narativnosti i pokreta te konačno ulogu semantičke budnosti.

Ponajprije jedna riječ o mogućnosti da se ponovno oslika društvo pomoću živih metafora i pripovijedanja.

S Gibsonom Winterom može se reći da razumijevanje društvene zbilje ne ovisi samo o našim racionalnim shemama ili primjeni znanstvenih metoda, nego ponajprije o intuicijama koje su proizvod osnovnih metafora, »root-metaphors«, izvornih metafora. One određuju temeljne vidike prema kojima tumačimo svijet, prirodu i društvenu zbilju. One igraju veliku ulogu jer po Gibsonu Winteru osnovno razumijevanje onoga što je istinito ili onoga što postaje smisao zasniva se na pretpostavkama koje se odnose na zbilju, pretpostavkama bez kojih bi bilo nemoguće sebe razumjeti: bez njih je nemoguće naše percepcije uključiti u jednu suvislu cjelinu. Ako promijenimo osnovne metafore, mijenjamo i svoj način gledanja na svijet.

Osnovne metafore nisu dakle samo nova potvrda onog što već znamo, premda je ta funkcija metafore kao epifore uvijek na neki način prisutna, jer bez analogije s onim što je već poznato bila bi nemoguća nova percepcija stvarnosti. One funkcioniraju osobito kao dijafore. One proizvode semantičku novost, shvaćanje stvarnosti u novom svjetlu. To novo ili dublje shvaćanje stvarnosti posredovano je emocionalnim šokom koji je izazvan stvaralačkim dodavanjem našoj redovitoj spoznaji. Metafore spajaju ono što na prvi pogled ne ide zajedno.

Ricoeur dodaje da metafore ne funkcioniraju samo na razini jednostavne riječi ili sklopa riječi. On govori o novoj *predikativnoj* prikladnosti Špertinenceš, o prikladnosti u neprikladnosti. Ona ne funkcionira na razini označavanja riječi Šniveau denotationnelš, nego na razini propovijedanja, dakle u širem kontekstu jedne

rečenice ili teksta. Baš ta propovjednička prikladnost daje semantičku snagu evanđeoskom izvještaju, osobito parabolama. One stvaraju napetost između tumačenja svakidašnjeg života i izvanrednog svijeta u pripovijedanju. One su izvor semantičke novosti koju sam već spomenuo. Da bi se to shvatilo, mogu se pozvati na ono što Ricoeur piše o jednom od najvažnijih oblika temeljnih metafora (u njihovu propovjedničkom obliku): njihova postojanost u vremenu i činjenica da one proizvode mrežu značenja. Ta postojanost uključuje samo to da je značenje nepromjenljivo. Doista, te metafore unatoč svojoj postojanosti ne samo da oblikuju naš svijet, one ga i preobražavaju. U postupku tog preobražavanja stvaraju moguća nova tumačenja zbiljnosti u kojoj živimo.

Lijep primjer jedne preobrazbe oblikovane temeljnom metaforom jest razlika između vidljive ruke Adama Smitha i nevidljive pružene ruke izražene u određenim biblijskim pripovijestima koje govore o izvornoj solidarnosti.

Smithova nevidljiva ruka nije neutralna zamisao. Ona izražava liberalnu i ekonomsku percepciju društva. Ona nam otkriva svijet individua koji ne ostvaruju ništa drugo nego svoj vlastiti interes, ona prikazuje mehaničku predodžbu društva koje pretpostavlja neku vrstu skrivene providnosti što djeluje tako da vlastiti interes proizvodi na koncu najveće dobro za najveći broj. To je dakle metafora jednog društva shvaćenog kao skup individua, to je slika kolektivnog individualizma.

Dok čitamo biblijske odlomke, događa se promjena, hermeneutička *metanoja*: društvo se počinje gledati u drugačijem svjetlu, u svjetlu stiska nevidljive ruke, društva u kojem smo svi odgovorni za sve, solidarnog društva, mističnog tijela, koje se odnosi prema jednom posve drukčijem Bogu: Bogu saveza, trojstvenom Bogu koji je izvor i iskonska slika zajedničkog življenja. Onaj koji se daje nadahnuti metaforičkim tekstovima Biblije, a osobito Evanđelja, biva promijenjen. On ili ona gleda svijet novim očima.

Bilo bi zanimljivo ispitati kako veliki tekstovi crkvenog društvenog nauka ne funkcioniraju samo kao tekstovi koji sadrže načela i teorije nego također i kao tekstovi koji kroz biblijske metafore oblikuju naše prerefleksivno shvaćanje društvene zbilje. Bilo bi također zanimljivo ispitati kako su principi i teoretske refleksije povezane i primaju svoj sadržaj zahvaljujući hermeneutičkim vidicima koji se otvaraju u metaforama. Uzmimo primjerice encikliku *Sollicitudo rei socialis* u kojoj ključnu ulogu igra nekoliko metafora kao što su društveni mehanizmi, strukture grijeha, zdravlje političke zajednice, bratstvo svih u Kristu, zajednica kao duša Crkve itd... Jesmo li dovoljno vrednovali metaforičku moć koja enciklikama daje njihovo značenje? Nisu li te metafore jednako važne kao i racionalni argumenti?

Drugo je pitanje o odnosu između narativnog vidika društvene predaje i dinamike pokreta. Već smo zamijetili: pripovijedanje i metafora imaju učinak preobrazbe.

To ide dalje od konstatacije da je pripovijedanje pobudno, kao primjerice u teoriji Brune Schüllera koji je dokazao da nas Evanđelje ne hrani toliko novim normama ili novim normativnim sadržajem nego nas potiče na djelovanje. U sva-

kom slučaju pripovijedanje traži i izaziva odgovor. To se ne može pravo razumjeti, a da se ne vrednuje veza između pripovijedanja koje poziva na djelovanje i liturgije. Prema Karenu Lebacqzu pripovijedanja funkcioniraju u kontekstu onog što se naziva 'slavljenje uspomena' (memorializing celebration), što je konstitutivno za dinamiku i angažiranje zajednica. Angažiranje za pravdu primjerice nije rezultat jednog dogovora o apstraktnim načelima, nego rezultat podsjećanja na pravdu u zajednici. *»Ako se pripovijest ne pripovijeda, pravda umire.«* A to uključuje da su *»slavljenje i propovijedanje kao ponovna aktualizacija priče u slavljenju uspomene nezaobilazni za pravdu, oni čine priču živom li metafore/ koje utemeljuju identitet zajednice u njezinoj povijesti pravde i nepravde«*. Osnovni stavovi koji se nalaze u temelju prakse socijalnog nauka, nisu kao takvi proizvod teoretske refleksije ili spoznaje tih principa, nego trajnog oživljavanja aktivnog sjećanja na samu narativnu predaju. Bez slavljenja uspomena teoretski je vidik tradicije u opasnosti da se okameni.

Na koncu riječ o semantičkom oprezu i križu.

Zahvaljujući čitanju i aktualizaciji biblijskih odlomaka i metafora u novim kontekstima, kršćanska zajednica može uočiti razliku s hermeneutičkim obzorom i pretpostavkama drugih epoha. Otvorenost toj razlici je također izvor jednog stava kritičkog opreza prema svakoj napasti da se društvena tradicija Crkve ideološki upotrebljava. U srcu tog semantičkog opreza nalazi se opasno pamćenje sablazni križa koja nas potiče da »gledamo« društvo, ne više s pozicija pobjednika, nego s vidika pobijeđenih. To pamćenje daje da vidimo da društvo ima lice svojih žrtava. Vidik križa daje da se čuvamo svakog pokušaja da oslabimo svoje dužnosti prema siromašnima. On otvara naše oči za dramu povijesnih tragedija. On nas čuva pred svakom ideologijom koja bi prezirala zlo, makar samo banalni oblik zla. Čuva nas pred svakom napašću da podcjenjujemo ili uljepšavamo trpljenje, protiv svakog jednostavnog i preoptimističnog tumačenja povijesti.

Ukrštavanje teorijskog vidika i narativne dimenzije u socijalnoj tradiciji rađa Crkvu koja postaje zajednica svjedočenja i preobražava svijet, prethodnicu koja ne prestaje humanizirati društvo, družbu koja se opire svakoj napasti da izopači posljednji smisao ljudskog života.

Riječ je konačno, da upotrijebim izraz kardinala Ratzingera, o *»uvijek nanovo poduzimanoj evangelizaciji socijalnih misli«*, kao i o *»uvijek novom ostvarenju Evanđelja u konkretnoj socijalnoj povijesti čovječanstva«*.

(S francuskog preveo: Franjo Pšeničnjak, SJ)

THE SOCIAL TEACHINGS OF THE CHURCH AS TRADITION

Johan VERSTRAETEN

Summary

The social teachings of the Catholic Church find their expression primarily as a doctrine or an instruction of the Magisterium. It is necessary to acknowledge, however, that this teaching has in fact been nourished by the social tradition of the Church as a whole. The Second Vatican Council cautiously describes the social teaching of the Church as »scrutinizing the signs of the times« and »interpreting them in the light of the Gospel« (GS 4). Paul VI avoided the use of the expression »doctrine« while John Paul II reintroduced it, adding to its meaning a subtle distinction. The author expounds on what he considers to be the social teaching of the Church, insofar as it is in the tradition of the Church, and then proceeds to define the social Christian–Catholic tradition as being a narrative tradition by reason of its use of root–metaphors and allegory. The great treatises on social teachings do not function on the level of principle and theory, but rather as texts which, through biblical and other metaphors, shape our prereflexive understanding of social reality. Thus, in the encyclical Sollicitudo rei socialis several metaphors stand out, such as: social mechanism, sinful structures, the well–being of the political community, the brotherhood of all nations in Christ, the community as the soul of the Church.

The theoretical and narrative dimensions in the social tradition of the Church, when interwoven, beget a Church which unfolds into a community of witnesses, sometimes even heroic: a community in which the Gospel is continuously being fulfilled anew within the framework of the concrete social history of mankind.