

Jerzy Szymik

Literatura chrystoforyczna : spór wokół teologicznych założeń i implikacji

Collectanea Theologica 63/4, 67-77

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. JERZY SZYMIK, LUBLIN

LITERATURA CHRYSOFORYCZNA

Spór wokół teologicznych założeń i implikacji

Problematyka, którą najogólniej można określić jako „*sacrum* w sztuce”, czy też — zawężając — „*sacrum* w literaturze”, robi współcześnie niezwykle karierę w badaniach naukowych prowadzonych na pograniczu religiologii, hermeneutyki, nauki o literaturze i teologii. Popularność tego typu badań nie idzie w parze z jakością i trwałością ich dorobku. Każdy bowiem, kto w ściśle naukowym celu zagłębia się w problematykę „*sacrum* w literaturze”, natrafia na sporą jeszcze płynność znaczeniową stosowanych tu pojęć i określeń. Porządkująca, wstępna faza naukowych poszukiwań i precyzacji najwyraźniej jeszcze nie została zakończona.

Dlaczego? Jaka jest przyczyna tego stanu rzeczy? Wydaje się, że dzieje się tak ze względu na brak w miarę jednoznacznych i pewnych ustaleń metodologicznych w zakresie tego typu badań. Oto biorę do ręki dwa świeże opracowania opublikowane przez znawców zagadnienia. Przepisuję: „Problemem jest terminologia. I wcale nie jest łatwo ją porządkująco przedstawić. Takie pojęcia jak *sacrum*, doświadczenie religijne, świętość, wymagają wspomagających komentarzy, precyzyjnie zakreślonego pola znaczeniowego. Gdy tego nie uczynimy, rozmowa przynosząca wzajemne zrozumienie i porozumienie stanie się w zasadzie niemożliwa”¹. „Postawić trzeba pytanie o sposób rozumienia *sacrum*. Jest to pojęcie nader trudne do zdefiniowania, a nawet tylko opisu, wielofunkcyjne i ciągle nieokreślone mimo wielu tomów, które mu poświęcono”².

Szczególnie ostre barwy przybiera problem w optyce teologa. F. Szulc, apelując o większą dyscyplinę metodologiczną w badaniach sakralnie nacechowanych tekstów literackich, formułuje serię pytań: „Czym jest *sacrum*? W jaki sposób jest ono dla nas dostępne i jak można je badać? Czy wszystko jest lub może być święte? Jakie istnieją kryteria — o ile w ogóle takie są — pozwalające odróżnić *sacrum* od *profanum*? Czy *sacrum* odpowiada jakaś obiektywna rzeczywistość, a może jest ono tylko tworem naszych

¹ J. Sochoń, *Tajemnica i niepokój. O religijności sztuki poetyckiej*, *Więź*, 35 (1992) nr 7, s. 93.

² Z. Zarębianka, *Co to jest poezja religijna?*, „Horyzonty Wiary”, 1991, z. 8, s. 75—76.

projekcji? (...) Czy *sacrum* może żyć poza religią?" I bodaj najbardziej fundamentalne z nich: „Czy aktualnie można podać pełną definicję *sacrum*?”³

Z punktu widzenia wymagań metodologicznych i roszczeń teologii — choć nie tylko jej — wydaje się, że odpowiedź na pytanie ostatnie brzmi negatywnie. Wieloznaczność funkcjonujących określeń *sacrum*, ich cząstkowość, brak respektowania różnych zakresów znaczeniowych przymiotników-pojęć „sacer” i „sanctus”⁴, nie liczenie się z odrębnością i specyfiką różnych płaszczyzn poznania, częsty brak rozróżnienia aspektu przedmiotowego i podmiotowego doświadczenia *sacrum* — to wszystko sprawia, że „modne słowo puchnie od znaczeń które mu nie przysługują, szerząc jedynie wcale nie ożywcze zamieszanie”, jak celnie zauważa M. Porębski⁵. Oczywiście, jest rzeczą bezdyskusyjną dla teologa, że nie można żądać absolutnego, reistycznego „unaukowienia” definicji i badań nad kategorią *sacrum* w literaturze. Jako z natury nieogarnione i tajemnicze wykracza ono poza możliwości ściśle i wyłącznie racjonalnego poznania. Z całą pewnością mnogość, migotliwość sensów i ambiwalentność stosowanych określeń ma swoją najgłębszą przyczynę w tym, że „ich wspólne źródło mieści się gdzieś poza zasięgiem naszych ziemskich doświadczeń, osłonięte jest tajemnicą budzącą mieszane uczucia trwożnego drżenia i ekstatycznej fascynacji, o czym wiedział już św. Augustyn: et inhoresco et inardesco”⁶.

Z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej niebezpieczny jest jednak fakt, że stosowane powszechnie w badaniach rozumienie terminu *sacrum*, zostało ukształtowane nie bez wpływu — jak się wydaje — rosnących współcześnie zainteresowań wielkimi religiami Wschodu, zwłaszcza buddyzmem zen⁷. I dlatego, prawdopodobnie, obecność w zakresie znaczeniowym pojęcia wątków akcentujących takie wartości, jak m.in. bliżej nieokreślone niepokoje i głody metafizyczne, witalna niezbywalność i niezniszczalność życia, pragnienie ezoterycznego kontaktu z *Sacrum* (bóstwem?) o wyraźnie nieosobowych, panteistycznych cechach. Chrześcijańska prowe-

³ F. Szulc, *Sacrum — chrześcijaństwo — teatr*, w: *Dramat i teatr sakralny*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, W. Sulisz, M. B. Stykova, Lublin 1988, s. 365, 367.

⁴ „SANCTUS używane bywa najczęściej w znaczeniu teologicznym i nacechowane jest boską tajemnicą. Płaszczyznami, na których się przejawia, jest byt i dobro. SANCTUS, w najgłębszym swym znaczeniu, nie pozwala, by przeżywający je podmiot spoufalal się z Bożą transcendencją, którą może tylko przenikać uwielbieniem, szacunkiem, bezwarunkowym hołdem, adoracją. (...) SACRUM używane bywa (...) dla określenia specyficznego kontekstu: człowiek — świat. (...) Dla profana oba te terminy posiadają ledwie przeczuwalne granice znaczeniowe i bywają używane zamiennie”. St. Cieślak, *Sacrum bez Boga?*, *ŻM*, 28 (1978) nr 4, s. 69.

⁵ M. Porębski, *Artysta i sacrum*, *PP*, 102 (1985) nr 5, s. 230.

⁶ *Tamże*, s. 233.

⁷ Por. Cieślak, *art. cyt.*, s. 69.

nienca tak pojmowanych atrybutów *sacrum* jest co najmniej wątpliwa. Tym bardziej, że w skrajnych przypadkach prowadzą one do oksymoronicznych — nie tylko z teologicznego punktu widzenia — pojęć typu „*sacrum* bez Boga”⁸.

* * *

Jakie są — wobec powyższych zastrzeżeń i uwag krytycznych — najbardziej charakterystyczne elementy pojmowania *sacrum* na gruncie chrześcijańskim?

Specyfikę jego ujęcia i radykalną „inność” w stosunku do jakichkolwiek przed- i pozachrześcijańskich koncepcji, można najjaśniej ukazać wychodząc od Biblii⁹. W Piśmie św. dochodzi „do pełnej syntezy doświadczenia *sacrum* i idei Boga”¹⁰. W konsekwencji następuje totalna desakralizacja świata (czyli wszystkiego poza Bogiem) i zakwestionowaniu ulega popularna w aspekcie ogólnoreligijnym antynomia *sacrum* — *profanum*. Najgłębsze warstwy myśli biblijnej nie pozwalają na proste przeciwstawienie *sacrum* — *profanum*, rozsadzają ten schemat, ukazują jego niewystarczalność w wyrażaniu „inności” królestwa Bożego, pomagają odkryć duchową wartość *profanum*¹¹.

⁸ Tamże, s. 68; P. de Boisdeffre, *Les poètes français d'aujourd'hui*, Paris 1973, s. 24. Hipotezę niechrześcijańskich wpływów na współczesne rozumienie sakralności potwierdza wywód F. Szulca (art. cyt., s. 369). Wykazuje on, że u podłoża koncepcji „*sacrum* bez Boga” leżą stanowiska redukcjonistyczne, które sprowadzają fenomen religii do rzeczywistości tylko społecznej (E. Durkheim, szkoła socjologiczna, K. Marks) lub wyłącznie do sfery psychicznej (S. Freud, G. Jung, E. Fromm).

⁹ Por. J. Spett, K. Hemmerle, *Das Heilige*, w: SM, Bd. II, kol. 576—582; P. van Imschoot, H. Haag, *Heilig*, w: BL, kol. 686—691; J. de Vaulx, *Święty*, w: STB, s. 972—977; E. Jacob, *Le Dieu vivant*, Neuchâtel 1971, s. 73—82.

¹⁰ Szulc, art. cyt. s. 370. Sugestywną ilustracją problemu może być zestawienie zdań R. Otto i J. Daniélou: „SANCTUS (das Heilige) wywołuje poczucie istnienia czegoś, co wymaga niezrównanego szacunku i w czym należy uznać najwyższą obiektywną wartość” (R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupiś, Warszawa 1968, s. 47). „Świętość» odnosząca się z początku tylko do kultu Boga, zaczęła z czasem w Starym Testamencie oznaczać jego istotę, jako że Bóg jest zasadniczo oddzielony od wszystkiego innego, jest zupełnie czymś innym, jest transcendentny” (J. Daniélou, *Bóg i my*, tłum. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 83). Pomiedzy tymi dwoma sposobami rozumienia pojęcia następuje istotny skok jakościowo-znaczeniowy: od „poczucia istnienia czegoś” do „istoty Boga”... Być może stwierdzenie M. Eliade, że istota *sacrum* to nie sam Bóg, ale ustosunkowanie się człowieka do Boga (S. i T. Cieślakowcy, *Sacrum i maska czyli o wypowiedzianiu niewypowiedzianego*, w: *Dramat i teatr sakralny*, s. 67), stanowiłyby ceną intuicję pozwalającą metodologicznie rozróżnić „*sacer*” i „*sanctus*”, ale w pracach religiołogów pojęcia te zbyt często są używane zamiennie i w konsekwencji nie uwzględniają specyfiki judeo-chrześcijańskiego rozumienia świętości.

¹¹ J.-J. von Allmen, *Sacrum i profanum*, Znak, 29 (1977) nr 11—12, s. 1427—1428; Szulc, art. cyt., s. 370. Por. J. Sochoń, *Przedmowa*, w: *Spalony raj. Antologia młodej poezji religijnej*, red. tenże, Warszawa 1986, s. 7. M. Eliade — pisze S. Sawicki (*Sacrum w literaturze*, w: *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin

„Świętość” poza Bogiem ma sens tylko kultyczny lub hierofaniczny, czyli występuje zawsze w odniesieniu funkcjonalnym do jedynego Boga-*Sacrum*. Doświadczenie *sacrum* jest całkowicie wtopione w przeżywanie osobowej więzi z Bogiem, a jego szczytem i zarazem pełnią hierofanii, jest objawienie Jezusa Chrystusa i dar Ducha Świętego. Tu ma też swoje źródło inny aspekt chrześcijańskiego rozumienia świętości: powołanie i zobowiązanie do doskonałości moralnej, poprzedzone i zbawczo wspierane samoudzielaniem się „jedynego świętego”, Boga¹². Obydwa odniesienia tego fundamentalnego dla chrześcijaństwa rozumienia *sacrum* ujmując zwięźle F. Szulc: „w płaszczyźnie egzystencjalnej określa samego Boga i Jego trynitarną relację z człowiekiem, a w płaszczyźnie moralnej przekształca się w antynomię: świętość — grzech; w całościowym więc ujęciu posiada charakter wybitnie personalistyczny”¹³.

Ta syntetyczna, biblijnie ugrutowana eksplikacja istoty chrześcijańskiego rozumienia *sacrum* winna stanowić teologiczną bazę wyjściową jakichkolwiek badań, które mają prowadzić do wykrywania specyficznie chrześcijańskich elementów na kartach literatury pięknej. Tak w sferze teoretycznej refleksji metodologicznej, jak również na etapie analizy i interpretacji konkretnych tekstów sztuki słowa.

Jednak od teorii teologicznej do praktyki badań literaturoznawczych daleka i nieprosta droga. Powstaje bowiem szereg następujących trudności i pytań: jak rozpoznać „specyficznie chrześcijańskie” w danym wycinku literatury pięknej? Czy ono w ogóle może tam (wewnątrz tekstu) istnieć? Co się na nie składa? Czy posiadamy wystarczająco jasne kryterium pozwalające odróżnić *sacrum*

1983, s. 13) oparł się „na zasadniczej opozycji *sacrum-profanum* i uczynił ją narzędziem badania rzeczywistości”. I konkluduje: „w perspektywie historii i kultury opozycja taka jest czymś zauważalnym i w sposób dynamiczny tłumaczającym interpretowaną rzeczywistość. Może więc być w badaniach zaakceptowana i wykorzystana” (*tamże*). Potwierdzeniem tego wydaje się być pierwotny sens hebrajskiego „kodesz”, implikujący pojęcie separacji, oddzielenia i jakiegoś antynomicznego dopełnienia w postaci Eliadowskiego „profanum” (por. Daniélou, *dz. cyt.*, s. 83). Również w pobliższych dziejach myśli chrześcijańskiej powstało swoiste, biblijnie niekonsekwentne przeciwstawienie: sakralne — świeckie (Szulc, *art. cyt.*, s. 372). Ale: „Dla historii zbawienia wszystko jest objęte Bożym planem, wszystko uczestniczy w stałym się Bożym królestwie i jako takie może być uznane za «święte»” (Sawicki, *art. cyt.*, s. 13). Można więc wątpić, czy w aspekcie biblijnie ugruntowanej teologii chrześcijańskiej opozycja „*sacrum*—*profanum*” w ogóle istnieje i pytać, czy nie stanowi regresu w porównaniu z pierwotnym chrześcijaństwem (por. J. Spett, *Sakralne — świeckie — świętość*, tłum. J. Świerkosz, *Conc*, 7 (1971) nr 1—10, s. 124—130).

¹² Por. A. Nossol, *Integralna teologia odkupienia. Skrypty dla studentów*, Lublin 1989, s. 5—6; F. Gryglewicz, *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 9—27.

¹³ *Art. cyt.*, s. 370.

rum chrześcijańskie od niechrześcijańskiego w skomplikowanym bogactwie literackiego tekstu?

W polskojęzycznej literaturze przedmiotu pisano na ten temat sporo i zrobiono już wiele. Publikacje S. Sawickiego, M. Jasińskiej-Wojtkowskiej, I. Sławińskiej, K. Dybciaka stanowią bezcenne zaplecze teoretyczne, zwłaszcza w aspekcie metodologicznym. Prace W. Kaczmarka i M. Maciejewskiego koncentrują się na opisach kryterium wyodrębniania pierwiastka specyficznie chrześcijańskiego w przestrzeni literackiego tekstu. Pierwszy z nich uważa za takowe „dynamikę wiary” obecną w strukturze dzieła literackiego. Drugi proponuje tzw. „kerygmatyczną interpretację” tekstu jako metodę wykrywania chrześcijańskiej specyfiki utworu. Nie tu jednak miejsce na opis i ocenę dorobku naszych specjalistów.

Chciałbym natomiast skoncentrować uwagę na propozycji tyle oryginalnej, co praktycznie u nas nieznannej, autorstwa teologa i germanisty z Tybingi, Karla-Josefa Kuschela. Jego metoda wykrywania i interpretowania elementów chrześcijańskiego *sacrum* obecnych wewnątrz tekstu literackiego skupia w sobie wiele napięć charakterystycznych dla współczesnej teologii i nauki o literaturze. Jej prezentacja może więc być dobrą ilustracją prowadzonych dziś poszukiwań i badań oraz dylematów występujących w sferze dyskusji teoretycznej.

* * *

Oryginalność teorii K.-J. Kuschela¹⁴ jawi się już w samym sposobie postawienia problemu i w warstwie założeń wstępnych. Szczególnie interesujące są jego propozycje terminologiczno-metodologiczne oraz uzyskane na ich podstawie wyniki badań. Ogólnie rzecz biorąc, teoria ta reprezentuje kierunek myślenia abstrahujący od przypisywania kluczowej roli pojęciu „wiary chrześcijańskiej” w wyodrębnianiu „specyficznie chrześcijańskiego” we współczesnej literaturze pięknej. Akcent zostaje tu przesunięty na oryginalnie pojmowany chrystocentryzm. W tym tkwi twórcza oryginalność teorii, a w konsekwencji — jak zobaczymy — jej siła i słabość.

Myślenie Kuschela — ucznia i kontynuatora teologii H. Künga, którego był doktorantem — wyrasta z charakterystycznego, zaczerpniętego od mistrza, rozumienia chrześcijaństwa i chrystologii, uprawianej w perspektywie „metadogmatycznej”. Owa „metadogmatyczność” winna się wyrażać — zdaniem Künga — w ścisłym respektowaniu historyczności dogmatu i w całkowitej koncentracji na „konkretnej historycznej chrystologii”, dla której „funda-

¹⁴ Prezentowanej głównie w *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (München—Zürich 1987²). Niektóre jej elementy oraz praktyczne zastosowanie zawierają również: *Christliche Literatur — geschrieben von Nichtchristen?*, SdZ, 107 (1982) H. 10, s. 739—752; *Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur*, München—Zürich 1987¹.

mentalnym, pierwszym, centralnym momentem jest sam Jezus Chrystus i to jednocześnie w swej ziemskiej egzystencji i w swoim krzyżu, w swoim zmartwychwstaniu i kerygmie gminy¹⁵. Jezus Chrystus jest „momentem centralnym” tak chrystologii, jak i całego chrześcijaństwa: tylko On sam je jednoznacznie określa (*ist von ihm allein* — podkr. JSz. — *eindeutig bestimmt*)¹⁶.

Chrystus jest tu pojmowany nie jako „ponaddziejowy mit” (*kein übergeschichtlicher Mythos*), lecz jako „realna historyczna osoba” (*eine reale geschichtliche Person*): Jezus z Nazaretu ze swoim orędiem, czynami i losem; ze swoją osobą i sprawą (*die Sache Gottes und die Sache des Menschen*); ze swoją oryginalną i wyłączną miarodajnością dla rozumienia Boga i stosunków z bliźnimi. Wobec tego — brzmi wniosek autora „Christ sein” przejęty w całości przez Kuschela — chrześcijańskie jest to, „co ma w teorii i praktyce wyraźnie pozytywne odniesienie (*einen positiven Bezug*) do Jezusa Chrystusa”, a chrześcijaństwo jest tam, „gdzie wprowadzona jest w życie pamiątka (*die Erinnerung*) Jezusa Chrystusa. On więc, Jezus Chrystus, jest jedyną miarą tego, co autentycznie chrześcijańskie (*Christus: der Massgebende*). Wszystkie inne wyznaczniki są drugorzędne¹⁷.

Radykalny, „oddolny” chrystocentryzm, przyjęty w szkole H. Künga, nie jest dla Kuschela jedynym źródłem inspiracji. Podobnie twórczą rolę odegrały ślepe zaułki badań prowadzonych na obszarze niemieckojęzycznej literatury przedmiotu. Okazywało się bowiem, że — korzystając z trafnego sformułowania K. Marti — w zależności od zastosowania któregoś z funkcjonujących, krańcowo odmiennych i nieostrych kryteriów, albo „prawie cała literatura jest chrześcijańska” albo są nią tylko „teksty biblijnego kanonu”¹⁸. Inny rodzaj inspirujących Kuschela trudności wynikał z problemu wzajemnej nieprzekładalności języków metodologicznych teologii i nauki o literaturze. Miało to bezpośredni wpływ na ideologizujący subiektywizm ostatecznych klasyfikacji i ocen widoczny wyraźnie w dociekaniach poszczególnych warsztatów i szkół badawczych. Stanowisko Kuschela precyzowało się więc w ogniu polemik tocz-

¹⁵ „Wszędzie tam, gdzie brak jednego z tych konstytutywnych «momentów», chrystologia nie jest możliwa”. H. Küng; *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i. Br. 1970, s. 598n (cyt. za: A. Nossol, *Problem Jezusa Chrystusa dziś*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1988², s. 60). A. Nossol (tamże) w ten sposób referuje myśl chrystologiczną Künga: tak konstruowana chrystologia „będzie różniła się od obiegowych scholastyczno-neoscholastycznych chrystologii szkolnych”, gdyż chodzi w niej „o bardziej skoncentrowane, bogatsze i doskonalsze wyrażenie pierwotnie decydującej treści wiary w Chrystusa”.

¹⁶ Kuschel, *Jesus...*, s. 2.

¹⁷ H. Küng, *Christ sein*, München 1974, Kap. C II, III, V, s. 117.

¹⁸ K. Marti, K. Lüthi, K. v. Fischer, *Moderne Literatur, Malerei und Musik. Drei Entwürfe zu einer Begegnung zwischen Glaube und Kunst*, Zürich—Stuttgart 1963, s. 115 n.

nych m.in. z P. K. Kurzem, J. Imbachem, A. W. Riley'em, W. Grenzmannem, W. Niggem, G. Kranzem, E. J. Krzywonem. Szczególnie inspirujące okazały się dla niego niektóre elementy koncesji D. Sölle i E. J. Krzywona¹⁹, a także G. Debusa, który już na dziesięć lat przed pierwszym wydaniem dzieła Kuschela posługiwał się terminem „Model Jezusa” (*das Modell Jesu*) na określenie kryterium, które pozwoliłoby stwierdzić obecność elementów chrześcijańskich w utworze literackim²⁰. Przede wszystkim jednak na dokonaniach autora zaważył kąt, pod jakim od lat — jako teolog i germanista — pochyla się nad niemieckojęzyczną literaturą współczesną: próba przedstawienia i opisu tkwiącego w niej obrazu Jezusa²¹.

Na bazie takich właśnie inspiracji i założeń teologicznych konstruuje Kuschel swoją teorię. Poszczególne etapy jego rozumowania są następujące.

Literatura chrześcijańska — lub ostrożniej „elementy chrześcijańskie w literaturze” — czerpie (-a) swoją tożsamość (*ihre Identität*) z faktu obecności w strukturze tekstu pierwiastka specyficznego chrześcijańskiego. Pierwiastek ten, teologicznie jasno określony wcześniej i możliwy do odsłonięcia na drodze analizy literackiej, stanowi element konstytutywny tak dla chrześcijaństwa, jak i dla literatury powstałej na jego gruncie, związanej istotnie z chrześcijańską inspiracją. Kryterium jego wykrywania jest „osoba i sprawa Jezusa Chrystusa”²². Określenie „autentycznie chrześcijańskiej” można więc nadać tylko tej literaturze (lub tym elementom dzieła literackiego), „w której — wprost lub nie wprost — osoba i sprawa Jezusa Chrystusa ma decydujące, rozstrzygające i miarodajne znaczenie dla rozumienia tekstu”. Jezus nie musi być tu wcale „pozytywnym bohaterem”, ośrodkiem fabuły, centralnym motywem czy tematem utworu. *Person und Sache Jesu Christi* musi jednak być podstawowym kluczem rozumienia tekstu, „czymś decydującym dla tego, co w tekście jawi się jako rozstrzygające”²³. Tak chrystocentrycznie zorientowana definicja literatury chrześcijańskiej różni się znacznie od ujęć dotychczasowych,

¹⁹ Kuschel, *Jesus...*, s. 3—6, 19—20, 298—307, 388—394.

²⁰ Model „tego, co chrześcijańskie”, jeden z wielu modeli rzeczywistości ludzkiej — jak wykazuje G. Debus (*Das sogenannte Christliche in der heutigen Literatur*, w: *Almanach 2 für Theologie und Literatur*, Wuppertal 1968, s. 178) — pokrywa się istotnie z „Modelem Jezusowym”, z niego czerpiąc swój początek, wzorzec i cechy konstytutywne.

²¹ Kuschel, *Jesus...*, s. 2, 309.

²² *Tamże*, s. 302, 303, 309. „Jesus Christus ist nicht nur ein Thema christlicher Literatur, sondern ihr Konstitutivum”. *Tamże*, s. 309.

²³ „Aber er (Jezus Chrystus — JSz.) muss direkt oder indirekt, offen oder verborgen, real oder transfigural, personhaft oder zeichenhaft massgebend für das Verständnis des Textes sein”. *Tamże*, s. 2.

bazujących na kryteriach „wiary chrześcijańskiej”, „ortodoksyj doktrynalnej” czy „kościelności”²⁴.

Żeby podkreślić novum tego ujęcia, a także by uniknąć terminologicznych niejasności, Kuschel wprowadza określenie „literatura chrystoforyczna” (*christophorische Literatur*) lub „elementy chrystoforyczne w literaturze”²⁵. Jego zdaniem, termin ten pomaga wyrazić o wiele bardziej trafnie i dobitnie istotę tego, co specyficznie i autentycznie chrześcijańskie w literaturze pięknej. Pojęcia „literatury chrystoforycznej” i „elementów chrystoforycznych” oraz metodologiczne konsekwencje ich przyjęcia pozwalają wyprowadzić badania „poza kościelny i chrześcijański obóz”(!), a także adekwatnie i efektywnie interpretować poznawczo każdy typ literatury (zwłaszcza współczesnej, niezawężonej konfesyjnie). Autor precyzuje swoje stanowisko przez zdystansowanie się od takich pojęć, jak „literatura jezuforyczna”, „chrystologiczna”, „jezologiczna” i „tradycyjnie chrześcijańska”²⁶.

Autentycznie chrześcijańska jest — zdaniem Kuschela — tylko literatura chrystoforyczna, tzn. taka, dla której Jezus Chrystus jest kimś najbardziej miarodajnym, rozstrzygającym i decydującym (*der Massgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende*) dla rozumienia rzeczywistości świata przedstawionego dzieła literackiego²⁷. „Chrystoforyczność” zrywa z tradycyjną „chrześcijańskością”, ale nie jest jakąś formą zaszyfrowanej „antychrześcijańskości”: zakłada ona wyraźnie pozytywne (w sensie normatywnym) odniesienie do Jezusa Chrystusa. Podstawowym miejscem jej literackiego objawiania się i naukowego wykrywania jest tekst dzieła literackiego. Stąd istotny postulat metodologiczny: należy maksymalnie — na ile to możliwe — skoncentrować badania na samym tekście (*im Text selber*), rezygnując świadomie z poszukiwań „chrystoforyczności” na obszarach wyznaczonych przez faktory autora i odbiorcy jako konkretnych osób²⁸.

Oceniając propozycję K. J. Kuschela, trzeba przede wszystkim

²⁴ Taki właśnie sens posiada paradoksalne stwierdzenie autora: „Christliche Literatur gibt es gerade auch ausserhalb der ‘christlichen Literatur!’” *Tamże*, s. 308.

²⁵ *Tamże*, s. 308, 309, 389—391.

²⁶ Jezuforyczna — literatura, w której Jezus z Nazaretu nie ma normatywnej (z chrześcijańskiego punktu widzenia) funkcji znaczeniowej, jest On tu tylko jedną z wielu figur konstytuujących treść i sens dzieła. Chrystologiczna — jest literackim wykładem ortodoksyjnej nauki o Jezusie Chrystusie. Jezologiczna — literatura, której przedmiotem jest życie historycznego Jezusa. Tradycyjnie chrześcijańska — literatura określana jako chrześcijańska na podstawie wyznaczników wiary, kościelności, ortodoksyj. *Tamże*, s. 307—308.

²⁷ *Tamże*, s. 308. Dla tego typu tekstów sztuki słowa Jezus Chrystus jest kimś, w kim się otwiera — i od którego zależy — ostateczna, rozstrzygająca głębia interpretacji dzieła. *Tamże*, s. 307.

²⁸ *Tamże*, s. 305—306, 309.

podkreślić jej zgodność ze współczesnymi tendencjami panującymi w teologii i nauce o literaturze. Na płaszczyźnie teologicznej opisywanej teorii, dominuje zdecydowany chrystocentryzm, stanowiąc podstawowe założenie i teologiczny fundament całej konstrukcji. To ześrodkowanie myślenia na „osobie i sprawie Jezusa Chrystusa” jest jak najbardziej zgodne z chrystologiczną koncentracją współczesnej dogmatyki i chrystocentrycznym charakterem dzisiejszej teologii w ogóle²⁹. Na płaszczyźnie nauki o literaturze, tak w sferze teoretycznej, jak i w analizach oraz interpretacjach konkretnych dzieł, zauważamy wyraźne pierwszeństwo przyznane metodzie opartej na kryterium morfologicznym, nastawionej na odczytanie globalnego sensu utworu³⁰. Metoda ta pozwala autorowi unikać pułapek „religijności pozornej” w przypadku stosowanej tu terminologii — „chrystoforyczności pozornej”.

Wydaje się również, że na plus teorii Kuschela należy zapisać próbę (ale już nie jej ostateczny efekt!) zrezygnowania z kryterium „doświadczenia wiary chrześcijańskiej”, uwikłanego do tej pory w metodyczną nieostrość i subiektywizm badawczy. Dzięki temu zabiegowi, metoda naturalnie koncentruje się (przynajmniej w założeniach) na badanym tekście, uzyskując jednocześnie dystans do kategorii autora i odbiorcy. Pozwala to Kuschelowi — przy równoczesnym zastosowaniu Rahnerowskiej teorii „anonimowego chrześcijaństwa” — na odkrywcze wydobywanie „chrystoforyczności” z tekstów pisanych przez niechrześcijan³¹.

Nasuwa się jednak również szereg poważnych pytań, zwłaszcza natury teologicznej, podważających sam fundament koncepcji badacza z Tybingi. Czy zastąpienie pojęcia „wiary chrześcijańskiej” określeniem „pozytywne odniesienie do Jezusa Chrystusa”, nie jest rezygnacją z czegoś, co najgłębiej i — jednak! — najbardziej „specyficznie chrześcijańskie”? Czy zabieg ten — wbrew zastrzeżeniom autora³² — nie grozi zatarciem chrześcijańskiej tożsamości, utratą autentycznie chrześcijańskiego uczestnictwa w misterium Jezusa Chrystusa? Czy Chrystus jako *der Massgebende* jest do pomyślenia „poza kościelnym i chrześcijańskim obozem”?³³ Czy „osoba i sprawa Jezusa Chrystusa” może być rozstrzygającym i decydującym kryterium określenia chrześcijańskości dzieła literackiego

²⁹ Por. A. Nossal, *Teologia na usługach wiary. Wokół zagadnień odnowionej teologii*, Opole 1978, s. 24—40, 78—87; E. Kopeć, *Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. tenże, Lublin 1977, s. 7—16.

³⁰ Kuschel, *Jesus...*, s. 3. Przykładem praktycznego zastosowania metody morfologicznej jest druga część książki *Jesus...* (s. 91—297), a także zbiór szkiców *Weil wir uns...*

³¹ Tenże, *Jesus...*, s. 391; tenże, *Christliche Literatur — geschrieben von Nichtchristen?*, s. 739—752.

³² Tenże, *Jesus...*, s. 303, 309.

³³ *Tamże*, s. 308.

w oderwaniu od doświadczenia wiary Kościoła? Czy nie grozi badaniom — tak ustawionym — nowy rodzaj fatalnego w skutkach subiektywizmu?

G. Kranz, jeden z głównych adwersarzy Kuschela, wykazuje, że sens jaki zostaje tu związany z „chrystoforycznością” literatury sprawia, iż określenie to staje się wadliwym narzędziem badawczym. Prowadzi bowiem do wyników paradoksalnych: dzieła bluźniercze i głoszące nienawiść do Chrystusa, zostają uznane za „chrystoforyczne”, gdyż — zgodnie z definicją — „osoba i sprawa Jezusa Chrystusa” ma decydujące znaczenie dla rozumienia ich tekstu. Kranz pyta: czy wystarcza, że sens tekstu literackiego ujawnia „pozytywny stosunek do Jezusa Chrystusa”? Czy do istoty tego, co chrześcijańskie, nie należy „bycie pochwyconym w wierze przez Jezusa Chrystusa”?³⁴

Zostało już wykazane, że swoisty, „niekościelny” i skrajnie rozumiany chrystocentryzm teorii Kuschela, ma swoje źródło w metodologicznej chrystologii H. Künga. Wydaje się, że ocena chrystologii autora *Christ sein* pióra A. Nossola, przystaje równie trafnie do dokonań ucznia: „nowe twórcze spojrzenie na tajemnicę Jezusa Chrystusa”, ale jednocześnie „zerwanie z istotnymi elementami dziedzictwa wiary chrześcijańskiej w jej katolickim ujęciu”³⁵.

* * * *

Dyskusja wokół teorii Kuschela prowadzi w sam środek sporu o sprawy wykraczające daleko poza ścisłą strefę metodologii badań literackich. Czym jest w swej istocie chrześcijaństwo? Chrześcijańska kultura? Czy istnieje jakiś niepodważalny znak autentycznie chrześcijańskiego doświadczenia i czy jest on możliwy do „zapisania—odczytania” w literackim tekście, czy — szerzej — w znaku kulturowym? Czy jest możliwe skonstruowanie takiej metody badań, która byłaby idealnym połączeniem wymagań „obiektywizmu nauki” z koniecznym „subiektywizmem wiary” — w specyficznym, teologicznym, czyli ostatecznie obiektywnym sensie?

Czy jest możliwa wyczerpująca odpowiedź na te — i pokrewne — pytania? Wydaje się, że nie jest (jeszcze?) możliwa. Ale jest możliwa i konieczna ścisła dyscyplina metodologiczna badań, świa-

³⁴ G. Kranz, *Was ist christliche Dichtung? Thesen — Fakten — Daten*, München 1987, s. 25—26. Polemika dotyczy dzieł G. Herburgera (*Jesus in Osaka, Birne in der Kirche*), które dla Kuschela są klasycznym przykładem współczesnej „chrystoforyczności” w literaturze, a dla Kranza dokładnym jej zaprzeczeniem: „Nun ist Blasphemie gewiss eine theologische Kategorie von heuristischem Wert und deshalb für Theologen ein nicht unwichtiger Gegenstand. Aber einen blasphemischen Jesus-Roman christlich nennen? oder ‘christophorisch’?” *Tamże*, s. 26.

³⁵ *Problem Jezusa Chrystusa dziś*, s. 62.

domych przyjętych założeń i ich konsekwencji, prowadzonych w kręgu wybranej i jasno określonej koncepcji. Przy jej zachowaniu otwiera się perspektywa coraz bardziej poprawnego metodycznie i owocnego poznawczo zbliżania się do tajemnicy przenikania chrześcijaństwa i tekstów sztuki słowa.

Ważne jednak, aby po drodze nie zagubić ani tożsamości tego, co autentycznie chrześcijańskie, ani tego, co specyficznie literackie. Wyniki uzyskane za cenę tanich uproszczeń byłyby błędem największym. Wybór drogi na skróty zawsze grozi popadnięciem w epistemologiczne fałsze i nie zastąpi zmuśnionego wysiłku poszukiwania prawdy. Nawet wtedy, kiedy „chrześcijańskie” zdaje się wymykać tradycyjnym narzędziom badań literaturoznawczych, a „literackie” wyraża doświadczenie wiary chrześcijańskiej w niekonwencjonalnych rejestrach świata słowa.

KS. JERZY SZYMIK

CHRISTOPHORISCHE LITERATUR STREIT ÜBER THEOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN UND IMPLIKATIONEN

Ein Begriff Sacrum in der Literatur ist ein methodologisches Vorfeld für Forschungen der literarischen Theologie. Welche sind grundlegende methodologische Untersuchungen des Sacrums in der Literatur? Und weiter, welche sind Identifikationsmethoden des spezifischchristlichen Sacrums in der Literatur?

Karl-Josef Kuschel, ein Schüler von Hans Küng, schlägt eine Methode vor, die christophorische Literatur benennen wird. Dieser Begriff bedeutet, dass Christus in dieser Literatur zum Verständnis von Mensch und Welt der Massgebende, Entscheidende, Ausschlaggebende ist. Nur von der Person Jesu bekommt christliche Literatur ihre Identität, Jesus Christus ist nicht nur ein Thema christlicher Literatur, sondern ihr Konstitutivum — sagt Kuschel. Und er schlägt vor, um diesen Begriff (christophorische Literatur) abzugrenzen gegen jesuphorische Literatur, christologische Literatur und jesulogische Literatur.

Die Kritiker finden Kuschels Definition (christliche Literatur sei Literatur, in der Person und Sache Jesu von ausschlaggebender Bedeutung für das Verständnis des Textes seien) unzureichend und gefährlich, denn sie schliesst auch Dichtungen ein, die Christus schmähen und radikal ablehnen (z.B. Kranz). Und das ist das Wesentliche dieses Streites.