

Zbigniew Trzaskowski

Teologia i literatura w kręgu moralnych wyzwań

Kieleckie Studia Teologiczne 8, 479-498

2009

Artykuł został 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. Zbigniew Trzaskowski – Kielce

TEOLOGIA I LITERATURA W KRĘGU MORALNYCH WYZWAŃ

Narracyjność stanowi podstawową formę literatury, natomiast opieranie się na koherentnym wnioskowaniu – teologii. Autentyzm opowiadania często przeciwstawiony zostaje prawdziemu argumentowi, poprzez to jednak dokonuje się proces kompensacji lub waloryzacji różnych fenomenów. Literatura jako obrazowa interpretacja doświadczenia prowadzi do linii horyzontalnej wiary. Dochodzimy łatwo do takiego stwierdzenia, widząc w jakiej rozciągłości Kościół wykorzystuje dziś w praktyce duszpasterskiej źródła literackie. Pobieżny nawet wgląd w podręczniki religii, czasopisma homiletyczne, gazety kościelne, materiały ułatwiające przygotowanie liturgii pozwala dostrzec zdumiewającą wręcz obecność tekstów literackich.

Teologia i przepowiadanie Kościoła dopuszczają do „ryzyka wiary” z pomocą obrazów, zaczerpniętych z bogactwa Objawienia i umieszczonych w relacji do obrazów literackich. Hans Urs von Balthasar widzi miejsce literatury w „nauce postrzegania” (Erblickungslehre), której przedmiot stanowi zwracanie uwagi na tajemnicę Boga poza granicą rzeczywistości; teologii natomiast przypada w udziale „nauka zachwytu/ekstazy” (Entrückungslehre), zdolna wykazać, że poszukującą percepcję można podnieść do rangi spotkania i spełnienia. W ten sposób Chrystus stałby się widzialny jako ikona [aaaa] prawdziwy obraz Boga i człowieka, skrywający wszystkie ludzkie wyobrażenia, spełniający i uwalniający je dla prawdy. Jeśli tak powstaje nowy język religijny, wówczas „wzrasta również Wybawca” („wächst das Rettende auch”)¹.

Twórcy literatury pytają o pierwotne zaufanie człowieka potrzebne od dziecka, by odnaleźć udaną egzystencję. Skąd pochodzi zgoda na świat, ciągle wkraczająca do wszystkich pojedynczych działań człowieka i mówiąca życiu „tak” wbrew całej negatywnej stronie ludzkiego doświadczenia? Przy tym ta

¹ H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, s. 118.

pierwotna i uprzedzająca zgoda na całość świata nie oznacza prostego potwierdzenia zaistniałych faktów. Pierwotne „tak” na podłożu ludzkiej egzystencji odważa się wieść spór z przeciwnościami i groźnymi siłami makrokosmosu, oznacza więc wszystko tylko nie zachowawczość. Wiara radykalna oznacza afirmację świata nie znajdującego się jeszcze w stanie równowagi, który jednak właśnie dzięki ludzkiemu zaangażowaniu można stopniowo zmieniać na lepsze. Teologia to „myśląca wiara”, która znajduje spełnienie nie tylko w wysublimowanych paradygmatach współczesnych dociekań naukowych, lecz również w wielu postaciach i sposobach dokonania duchowego otwarcia i czynienia zrozumiałą dla człowieka rzeczywistości transcendentnej. W tym sensie literatura religijna, przepowiadanie, sztuka kościelna posiadają wymiar teologiczny, wbrew przyzwyczajeniu wielu ludzi do zastrzegania pojęcia „teologii” wyłącznie dla refleksji i badania wiary za pomocą metod naukowych².

Teologia uświadamia nam, że cała nauka pomimo jej niezbędności stanowi wielkość wyprowadzoną. Możliwości techniczne oraz zdająca się być nieskończoną potęgą konstrukcji i produkcji pozwalają ludziom łatwo zapominać o tym, w jak dużym stopniu cała cywilizacja naukowa, przynajmniej w punkcie formułowania problemów, wywodzi się z „rzeczy z góry określonych”. W teologii myślenie nie mierzy się z samym sobą. Teologia objawia na swój sposób i radykalnie bycie zdanym na – sformułujmy to neutralnie – „przedmioty poza nimi samymi”. Tak, to właśnie stanowi głęboką osobliwość teologii, że uczy się ona sama głębiej rozumieć własne ubóstwo, a w ciągłym podporządkowaniu się pozostaje jednak nauką, tzn. nie obawia się żadnego pytania i nie unika żadnego problemu.

Literatura wskazuje teologii przykłady konkretnego doświadczenia religijnego w konkretnej ludzkiej rzeczywistości. Teologia natomiast zapewnia twórcom literatury wgląd w swój aktualny obszar własnych zadań; rezultaty może przedstawiać tak, aby informować ludzi pióra w obszarze percepcyjnym, myślowym i przedstawiającym o religijnym odniesieniu ich tekstów. Należy to do zadań już ukonstytuowanej teologii literatury. Nowoczesne społeczeństwo ma okazję przynajmniej poznać, że teologia literacka może być „przydatna” w procesie uświadomienia mu własnego rodowodu oraz w przewyżnianiu problemów moralnych związanych z kształtowaniem jego teraźniejszości i przyszłości.

W zgodnym z sumieniem poszukiwaniu prawdy jest autor, bezpośrednio utrwalający doświadczenia z sobą samym i ludźmi, światem i Bogiem; upamiętniający samą okoliczność, bezpośrednio przedmiot, to znaczy uczucie i oryginalnie, tak jak on widzi rzeczy, jak je wydaje na świat w procesie tworzenia. Bez względu na ból, jaki przynosi z sobą akceptacja prawdy. Bez cenzury w odniesieniu do osobistych korzyści i strat, możliwie bez przekłamań wskutek

² W. Hopfgartner, *Das rettende Wort. Versuch einer Zusammenschau von Literatur und kirchlicher Verkündigung*, Wien 1995, s. 1.

stereotypów percepcji i klisz języka. Bez retuszu w odniesieniu do opinii publicznej i doktrynalnej regulacji językowej. Literatura wychodzi od bezpośredniego doświadczenia, wynikającego z konfrontacji człowieka z wewnętrzną oraz zewnętrzną rzeczywistością, aby dojść do krytycznych opisów i nowych projektów. W teologii prawdy Objawienia uchodzą za aksjomaty wyprowadzenia rzeczywistości.

W wielu tematach literatura zdaje się być obecnie naturalnym sprzymierzeńcem przepowiadania Kościoła, obydwu zjawiskom przyświeca wszak wspólny cel: odzyskanie lub rozbudzenie *humanitas*. Tak literatura jak i przepowiadanie Kościoła sprzeciwiają się totalitaryzmowi i manipulacjom, ostrzegają przed bezkrytycznym odbiorem treści mediów i przed pogrążaniem się w mentalności konsumpcjonizmu, budzą współczucie dla losu outsiderów i zapomnianych, przeciwdziałają wypieraniu świadomości śmierci i w ciągle odnawianej formule pytają o sens egzystencji, Transcendencję i eschatologię.

Wspólny krąg zainteresowań literatury i teologii nie liczy zbyt wielu lat. Do lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku naprzeciw siebie stały: hermetyczny świat języka teologii (dużą rolę w izolacji odegrała łacina) i świat języka ludowej religijności. Z perspektywy kulturowej nie było żadnej możliwości owocnego publicznego dialogu w wymiarze literackim. Dopiero Sobór Watykański II zapoczątkował i usankcjonował otwarcie się teologii na literaturę. W Konstytucji *Gaudium et Spes* Kościół docenił rolę literatury w kształtowaniu *humanitas*. W rozdziale poświęconym kulturze³ znajdujemy sformułowanie o istotnym dla naszej analizy znaczeniu:

Na swój sposób także literatura i sztuka mają wielkie znaczenie dla życia Kościoła. Usiłują one bowiem dać wyraz przyrodzonemu uzdolnieniu człowieka, jego problemom i doświadczeniom w dążeniu do poznania i doskonalenia siebie oraz świata; starają się ukazać stanowisko człowieka w historii i w całym świecie, jego nędze i radości, oświetlić potrzeby i możliwości ludzi oraz naszkicować lepszy los człowieka. W ten sposób literatura i sztuka mogą podnosić wzwyż życie ludzkie, przedstawiane w różnorodnych formach, stosownie do czasów i miejsc⁴.

Zwróćmy uwagę na dwie myśli przewodnie tekstu soborowego. Primo: literatura – jak każda sztuka – jest autoportretem i autokreacją człowieka, odzwierciedleniem transcendentnego wymiaru jego istoty. Secundo: literatura przede wszystkim powinna zachować autonomię, być do końca sobą. Nie można stosować wobec niej kryterium bycia za wszelką cenę w zgodzie z teologią. W ten sposób istnieje możliwość owocnego spotkania i dialogu Kościoła z literaturą (i *vice versa*) w przestrzeni rzeczywistej wolności. Muzy mogą więc –

³ W jego redakcji czynnie uczestniczył kardynał Karol Wojtyła, poeta i dramaturg, późniejszy papież Jan Paweł II.

⁴ KDK, nr 62.

użyję tej metafory – zasiąść przy jednym stole ze świętymi. Jan Paweł II często podczas spotkań z literatami, naukowcami i artystami w Wiedniu podkreślał, że Kościół potrzebuje w przepowiadaniu literatury, teatru i sztuki, nie w celu tylko dodatku, ilustracji, lecz „większego i głębszego doświadczenia, czym jest *conditio humana*, blask i nędza człowieka”⁵.

Teologia literatury musi wykazać troskę o to, aby konkretny człowiek historii mógł doświadczać we wszystkich obszarach życia i miejscach rzeczywistego pobytu własnej potęgi oraz zmieniającej byt siły wiary. Jest tak wiele rzeczy wydających się dla konkretnego zrozumienia ludzkiego istnienia nic nieznaczącymi, niedostępnymi, niemożliwymi do zrealizowania i tym samym „beznadziejnymi” lub pozbawionymi sensu, często straszliwymi. W swych najprzeróżniejszych stadiach i stopniach rozwoju myślenie teologiczne nie zakorzenia się tak po prostu, jak to zawsze pojmowano, lecz otwiera się samo w sposób transcendentny na dotychczas nieprzetarte szlaki, stwarza nowe możliwości relacji między przeciwstawnymi treściami, poszerzając dotychczasowe horyzonty życiowe lub widnokrąg wiary.

W odróżnieniu od innych religii chrześcijaństwo stworzyło i wspierało w znanym nam obecnie sensie racjonalną postać teologii. Fenomen, który w metodologicznie przemyślanej postaci w okresie szczytowego rozwoju scholastyki przyjął określenie „teologia”, ale w zasadniczej tożsamości również może być tak nazywany w innej postaci, spotykamy jedynie w chrześcijaństwie. Tego swoistego faktu historycznego nie można zrównać z rzekomo ogólną zasadą, zgodnie z którą w pewnych warunkach występuje w historii religii teologia. Znaki, które można by przytoczyć na poparcie tego stwierdzenia, nie trafiają w sedno zjawiska, dającego się określić mianem teologii: mianowicie, że wiara z samej siebie nalega na zrozumienie w sposób odpowiedni do sytuacji, jaką chcemy zrozumieć. W istocie wiary chrześcijańskiej tkwi więc przyczyna czyniąca teologię zjawiskiem możliwym i koniecznym⁶.

Wychodząc z najgłębszego zrozumienia wiary, jej rozwoju nie umożliwia pseudoreligijna ezoteryka oderwana od świata, pseudomistyka czy przesiąknięty kwietyzmem światopogląd, lecz ożywiona dyskusja ze światem historycznym i jego uwarunkowaniami. Przesłanie wiary należy poddać radykalnej i nieubłaganej konfrontacji z konkretnym zrozumieniem świata i egzystencji człowieka. Nie ulega wątpliwości, że w tym punkcie literatura winna stawiać pytania, by odsłonić zawężone punkty widzenia. Pisarz może zdemaskować

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i sztuki w wiedeńskim centrum kongresowym Hofburg, 12. września 1983 roku*, w: „L'Osservatore Romano”, [wydanie tygodniowe w języku niemieckim] z 21. września 1983, s. 16.

⁶ Jest rzeczą nieuniknioną, że wiarę chrześcijańską w procesie dochodzenia (sublimacji) do teologii kształtowało każdorazowo inne pojęcie nauki. Nie poddając tego zagadnienia wnikliwej analizie, trzeba jednak pamiętać, że historię nauki i teorii naukowej aż do czasów nowożytnych współkształtowała teologia.

czarującą siłę oszukańczego pozoru, potocznych „opinii” i „solidnych interesów”. Niezachwiane diagnozowanie broni się przed paraliżującą przewagą czystych faktów i pozwala wskazać na coraz to większe możliwości zasadniczej „otwartości” konkretnego bytu historycznego. On musi sobie najpierw każdorazowo stworzyć i pozwolić sobie ofiarować, właśnie teraz, kiedy myślenie w kategoriach wiary stwarza lub otwiera swobodę działania, umożliwiającą łaskawe zwrócenie się Boga do człowieka. W ten sposób powinno się zachować swobodny i otwarty horyzont dla nadejścia Boga. Teologia literacka winna sama w sobie być „krytyczna” w pierwotnym tego słowa znaczeniu i potrafić rozróżniać między rzeczywistością a pozorem, prawdą a zmyśleniem. Tu widać wyraźnie, że pojmująca się w sposób archetypiczny wiara oznacza wgląd, odpowiedzialność a ostatecznie – konieczność zdania rachunku. Przesłanie chrześcijańskie w kontekście konkretnego świata również implikuje dialog teologii z literaturą. W tym sensie dyskurs ten nie jest żadnym nowoczesnym wymysłem, lecz stanowi nieodzowną, fundamentalną przesłankę dociekań teologicznych w ogóle.

Literatura staje się obrońcą człowieka i jego praw w rozumieniu Objawienia. Wolno pytać więcej i w sposób bardziej radykalny, dokładniejszy i bardziej krytyczny niż gdziekolwiek indziej, dlatego że tutaj „przemawia Bóg”. To, co niektórym postronnym obserwatorom wydaje się „racjonalizmem” i „pychą” teologii – nie zaprzeczam, że coś takiego nie istnieje – stanowi w gruncie rzeczy wyrażanie niezbitą pewności teologa: Słowo Boże w swym nieskończonym bogactwie i w niewyczerpalnej mnogości nie ulega pomniejszeniu wskutek ludzkich poszukiwań zrozumienia oraz nie dających się wykluczyć wątpliwości. Tekst *Gaudium et Spes* wyraża ten tok rozumowania w słowach:

Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich (...)⁷.

Otwarcie Kościoła na kulturę ma w tle wyraźny proces duchowo-historyczny, określany obecnie – prawie zgodnie – mianem „postmodernizmu”. Przedstawiciele ponowoczesności odwracają się od pojęciowo-systematycznej interpretacji świata, wyrażają nieufność wobec zamkniętego spojrzenia na świat – obojętnie jakiej treści, czy to materialistycznej, idealistycznej czy scholastycznej. Pod wpływem Fryderyka Nietzschego i Zygmunta Freuda myśliciele różnych proveniencji przystąpili do destrukcji „monopolu racjonalności”

⁷ *Gaudium et Spes*, nr 62.

naukowo-pojęciowego rozumu. Podstawową funkcję literatury widzą w osiągnięciu jak najwyższego stopnia samoświadomości i samoekspresji. Eksperyment, zabawa stylem i eklektyzm form pokazują odległość od prawdy pojedynczo rozpatrywanych konwencji literackich. Wszelkie przejawy dotychczasowej sztuki, podane w wątpliwość, okazują się nieprawdziwe. Jedynie świadomość konwencji i uwrażliwienie na nią odbiorcy umożliwia stworzenie czegoś bliskiego istocie rzeczy. Przekaz literacki stanowi – uwzględnwszy wolność od jakichkolwiek apriorycznych prawd – formę intelektualnie wyrafinowanej gry z czytelnikiem. Autonomię warunkuje oczyszczenie z wszelkich stereotypów i zabobonów, dotarcie do prawdziwego sensu zabobonów. Etyka oznacza jednostkowy wybór. Pojęcia służą, tak brzmi główny zarzut postmodernistów, nie odkrywaniu rzeczywistości, lecz tylko jej zdominowaniu. Definicje dystansują rzeczywistość i podporządkowują realia instrumentalnym celom⁸. W jednej ze swoich najbardziej mrocznych wizji Max Horkheimer i Theodor Adorno piszą w należącej już do kanonu literatury *Dialektyce Oświecenia*⁹, że pokonany przez produkcję i konsumpcję rozum uczynił ludzi „tendencyjnymi” (tendenziell) i znowu podobnymi do „świata doświadczeń płazów” („Erfahrungswelt der Lurche”)¹⁰. Analogiczną krytykę znajdziemy w twórczości Martina Heideggera, stawiającego zarzut „zapomnienia bycia” (Seinsvergessenheit) całej zachodniej tradycji myślenia¹¹. Francuski nurt krytyki rozumu spotykamy u Alberta Camusa, Michela Foucaulta i Emmanuela Lévinasa. Krytycy nowożytnego rozumu są zgodni w jednym: pierwotna, gloryfikowana przez Oświecenie jedność rozumu i wolności została złamana. Rozum jawi się w dwudziestym wieku jako niewolnik władzy, „zaplanowanego występku”, konsumpcjonizmu oraz przemysłu rozrywkowego, będącego rozbudowanym systemem kontroli nad społeczeństwem i narzędziem ograniczania prawdziwej ekspresji artystycznej.

Spadek siły przekonywania systematycznej argumentacji wykazuje również wsteczne oddziaływanie na teologię. Jan Paweł II mówił o tym, że w duchowych uwarunkowaniach naszej epoki narracyjna ekspozycja wiary nabiera większego znaczenia aniżeli pojęciowa demonstracja. Nowoczesny człowiek woli słuchać świadków niż nauczycieli; jeśli jednak daje posłuch nauczycielom, to wyłącznie dlatego, że widzi w nich świadków. Tym samym trafiliśmy na trop innego wymiaru religijnej problematyki językowej, stanowiącej całość zagadnienia instytucji, często streszczanej w haśle „Jezus tak – Kościół

⁸ A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main 1985, s. 50.

⁹ M. Horkheimer und Th. Adorno 1969, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969.

¹⁰ Tamże, s. 43.

¹¹ Por. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”* (1947), Bern 1975.

nie”. Instytucja wskutek koniecznego przymusu przyjmuje większe zobowiązania wobec języka schematów pojęciowych, zachowującego przecież doświadczenia w formie ustrukturyzowanej. Doznania jednostkowe często przekraczają jednak treści ukryte pod pojęciami systemu. Stąd obecnie ten pralęk wielu osób przed nieodnalezieniem indywidualnego języka w instytucji i zdegradowaniem własnego człowieczeństwa obowiązującym w jej obrębie słownictwem. Walka o bliskość doświadczenia jest szczególną oznaką języka literackiego, pojęcia natomiast muszą być najpierw ponownie przekazane do sfery doświadczenia. W tym obszarze znajduje się z pewnością ważne zadanie przepowiadania Kościoła, stwarzające relację między doświadczeniem a sformułowaną prawdą wiary.

Jeśli poezja stanowi swobodny wyraz tego doświadczenia, werbalizujący prawdę nieskrępowaną żadnym systemem, niech mi wolno będzie wspomnieć, że język Jezusa może uchodzić za paradygmat takiej komunikacji językowej. Kunszt mowy Jezusa, literacka jakość przesłania Mistrza z Nazaretu nigdy nie uszła uwadze egzegezy, ostatnio jednak ponownie znajduje się w centrum uwagi hermeneutów¹². Najwyższy stopień językowego kunsztu Jezusa znajdziemy w nadzwyczajnej mocy obrazu i w niepowtarzalnych przypowieściach. Parabole unaocniają przesłanie w zaczerpniętych ze świata doświadczeń obrazach. Alegorie moralno-dydaktyczne – dzięki zmysłom – ułatwiają rozpoznanie prawdy, którą ściśle ogarnia naturalny rozum ludzki. Przypowieści Jezusa charakteryzuje bezpośrednia siła przekonywania¹³. Zmysłowa prawda obrazu dociera bezpośrednio do człowieka, wkracza w świat ludzkiej wyobraźni i pomaga odnaleźć kierunek rodzącym się we wnętrzu uczuciom. Posiada więc większą siłę oddziaływania niż abstrakcyjna definicja. Jedyne zmysłowa prawda, nie pojęcia, jest nas w stanie porwać, wzruszyć, przestraszyć.

Johann Georg Hamann, wielki krytyk myślenia pojęciowego, utożsamia pojęcie z „abstrakcją”, czymś wyprowadzonym od zmysłów, i określa mianem „ciemnienia” („Schinden”)¹⁴. Argumentacja pojęciowo-naukowa ukierunkowana jest zawsze na związki przyczynowe, natomiast obraz – cytując Hansa Jonasa – „wyjęty z relacji przyczynowych rzeczy”, „stworzył cień stawania się z samego siebie” i jest również pozbawiony „strumienia rozwoju obserwatora”¹⁵. Poprzez to uzyskuje ogólność, analogiczną do uniwersalności każdego pojęcia.

¹² Dobrą orientację w temacie zapewnia A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997.

¹³ Zob. H. Urs von Balthasar, *Die Wahrheit im Gleichnis*, w: tegoż, *Theologik*, t. 2: *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, s. 68–76.

¹⁴ J. G. Hamann, *Sämtliche Schriften*, wyd. J. Nadler, t. 2, Wien, cyt. za: S.-A. Jørgensen, *Gott ein Schriftsteller! Anmerkungen zu Hamanns Ästhetik*, w: *Literatur und Religion*, red. H. Koopmann, W. Woesler, Freiburg – Basel – Wien 1984, s. 206.

¹⁵ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, s. 32.

Oczywiście dialektyki doświadczenia zmysłowego i pojęcia nie da się unieważnić również na płaszczyźnie religijnej. Kto zechce zdać rachunek z własnej wiary¹⁶, musi się posługiwać językiem argumentu. Jednak w mocno ukształtowanym przez teologię naukową chrześcijaństwie europejskim biegun zmysłowy, elementy obrazowe nie zawsze traktowano poważnie. W historii Kościoła odnajdziemy okresy, w których przesłanie obrazu niosło w sobie w większym stopniu wiarę niż nauka pojęciowa. Czy pójdziemy za daleko, utrzymując, że w czasach nominalistycznych spekulacji o niepojętości Boga „piękne Madonny”, cechujące się idealizacją, liryzmem, często wyrafinowanym gestem, podtrzymywały ludzkie przesłanie o stosowności Bożego działania; że w tej samej epoce widowiska pasyjne przekazywały więcej wycucia dramatu Syna Boga niż wiele późniejszych tomów teologii Ofiary?

Jeśli więc obecnie wiele mówi się o konieczności myślenia, które może, przytaczając Teodora Adorno, „wychodzić ponad pojęciem przez pojęcie”¹⁷, to w obszarze religijnym, w języku teologii wizualnej i poetyckiej, znajdujemy tradycję, która przekształciła tę transcendencję w inną formę ogólności. Przenikanie języka literackiego w obszar rozumu teoretycznego dowodzi, że obecnie, jak w wychyleniu wahadła, zwraca się obrazowi to, czego pozbawiło go zawężenie pojęciowe. Tym samym można by opisać (przykładowo wykorzystując ikonografię) ramy umysłowo-duchowo-historyczne, w obrębie których rozgrywa się powrót literatury do przepowiadania Ewangelii przez Kościół.

Podjęmę teraz główną kwestię i zapytam: Jakie specyficznie religijne znaczenie należy się literaturze w obrębie teologii? W tekście soborowym zwróciłem uwagę na pewną zgodność w „przedmiocie materialnym” tematów. Spróbuję wytropić ewentualne wewnętrzne podobieństwa, wspólny „przedmiot formalny”. W punkcie wyjścia sformułuję tezę, którą następnie spróbuję uzasadnić: Literatura jest sformułowaną w językowych obrazach odpowiedzią na wołającą do człowieka z kosmosu i świata ożywionego tajemnicę jego egzystencji w przestrzeni praw moralnych. Jeśli to misterium zainteresuje człowieka, wywoła w nim otwarcie świadomości na niepojęte głębie zmysłowe bytu i przemówi niejako do etyczno-praktycznej oraz religijnej strony jego życia. W tej definicji nie uwzględniłem innych ważnych aspektów (rozrywkowy lub ekonomiczny), które w tym miejscu jednak ujmuję w nawias.

Poezja byłaby więc najpierw jak każda sztuka odpowiedzią na „bycie wzruszonym” przez rzeczywistość. Bez trudu odnajdziemy źródła liryki w możliwości napotykania, w sferze „nie-ja”, w obiektywności nadchodzącego z zewnątrz „przesłania”, po prostu – fundamencie ducha. Poezja stanowi odpowiedź jako forma i zarazem próba nadania granic formy amorficznemu „byciu wzruszonym”. W tym względzie bezpodstawne staje się rozróżnienie między

¹⁶ Por. 1 P 3,15.

¹⁷ Über den Begriff durch den Begriff hinauszu gehen” (Th. Adorno *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften*, t. 6, Frankfurt am Main 1973, s. 27.

literaturą „chrześcijańską” a „świecką”. Nie dokonano takiego podziału zresztą także w cytowanym tekście soborowym¹⁸. Nadchodzące z zewnątrz „przesłanie” ma – i jest to przesłanka teologiczna – swoje początki w tajemnicy Boga, jakkolwiek pochodzi od przedmiotów stworzenia, od ludzkiej koegzystencji lub od osoby znajdującej się naprzeciwko, którą często jestem ja sam dla siebie. Rodowód kunsztu językowego sięga dialogu z tajemnicą świata i ludzkiej egzystencji; wiąże się on z faktem, że w przeważającej mierze literatura to początkowo teksty krytyczne, nawet polemiczne, „ciosy uwalniające” od prawdziwego lub domniemanego ucisku. Ten rodzaj literatury znajdowały się oczywiście w przedpolu naszej problematyki. Tam, gdzie odbywa się rozmowa z tajemnicą, zachodzi jednocześnie „teologia naturalna”.

Liryka, epika i dramat zawierają w typowym dla siebie sposobie przedstawiania rzeczywistości jednocześnie specyficzny – istotny pod względem teologicznym – tryb słuchania. Jeśli zastosujemy niezbyt wąskie kryteria i dostrzeżemy w tych trzech gatunkach literackich – pomimo ich różnorodności formalnej – każdorazowo cechy wspólne, następujące hipotezy będą możliwe do uzasadnienia: liryka jest kontemplacją chwili; podkreślając w rzeczach, wydarzeniach, konstelacjach to, co w nich jest poza nią wyrzucone. Liryka otwiera bramę nowemu widzeniu rzeczy znanych, zapewnia formę werbalną niememu przesłaniu i ocalenie w słowie dla pojawiającego się. Liryka tworzy właściwy noetyczny odpowiednik pełni lub ekwiwalent zagrożenia bytowi w całej rzeczywistości. W tych kręgach mieści się również religijna ważność liryki, odkrywa ona inaczej niezrealizowaną głębię zmysłowego postrzegania.

Niekiedy unosi się we mnie, podąża we mnie radość na zewnątrz, zwyczajnie z powodu różnych przedmiotów ziemskich, i chce się wydostać ze mnie (radość z płynięcia rzeki, z przebiegu pasma górskiego); i wtedy chciałbym nadać wybrzuszonemu pniu drzewa tuż przede mną imię najdalszych miejscowości: Sabana de la Libertad¹⁹.

Język wiersza po prostu nazywa to, co jest, gdzie i jakie jest. Jednak nazywanie nie wyjaśnia wszystkiego, rzeczy mają więcej do powiedzenia. Realia, objawiając się, mają na myśli człowieka. Poeta zauważa, że natrafił na coś, na co wcześniej nie zwrócił uwagi. Spotkanie z rzeczywistością to jednocześnie następstwo w rewizji sposobu egzystencji. Brecht żąda od rzeczywistości praktycznej realizacji jej sensu. „Możemy zawieść przed zachodem słońca – albo przed nim wytrwać”²⁰. Liryka przekazuje coś ze zmysłowej oczywistości egzystencjalnego ukierunkowania, na które natrafiliśmy już w przypowieściach.

Oczywiście świat dostarcza człowiekowi nie tylko przesłania pełni, mówić również o tym, że – zagrożony niebytem – człowiek nie istnieje sam z siebie.

¹⁸ *Gaudium et Spes*, nr 62.

¹⁹ P. Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt am Main 1985, s. 246.

²⁰ H. Jonas, *Zwischen nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen 1963, s. 70.

Horyzont wszystkich rzeczy wyznacza dialektyka pełni i nicości. Ukazujący się świat, człowiek w nim – jeden i drugi nie są sami z siebie. Pełnia i nicość są „odznaką” ich „bycia stworzonymi”. Istnienie rzeczy zawiera w sobie tak samo ich sens, jak „zniknięcie” rzeczy ten sens niszczy. Cokolwiek objawiłoby się zmysłom, są to tylko momenty (okoliczności) przyczyny sensu, zanim przesłanie rzeczy zniknie wraz z nimi. Cały byt stworzony nasycą przypadkowość (kontyngencja). Obraz liryczny ma jednak nie tylko funkcję ukierunkowaną na egzystencję, lecz również moc krytyczno-analityczną.

Ten szczególny aspekt liryki, jej moc do stawania się wzniosłym, ukierunkowanym na egzystencję lub krytycznym obrazem, należy również do kunsztu językowego niepokornego i wielkiego dzieła epickiego, *Kazuara*, Matthiasa Mandera. *Expressis verbis* jest tam mowa o „chrześcijańskich sekwencjach obrazów” nadających się jak nic innego do „wytrzymywania rzeczywistości” („Bestehen der Wirklichkeit”) ²¹. Przed „wyszkolonym na misteriach wiary okiem” rozpościerają się obrazy wielkości i małości, świętości i zła. Wszystko to stanowi u Mandera, zawierające przesłanie, literacką ikonografię. Poszczególne obrazy, odsłony zdarzeń, wyjaśniają rzeczywistość i objaśniają ukryte sensy.

Paul Celan, zmarły śmiercią samobójczą wskutek późnych następstw Shoah, powiedział w bremeńskim wystąpieniu:

Wiersz może być, gdyż jest formą ukazania języka i w swej istocie dialogiem, pocztą butelkową, nadaną w wierze – z pewnością nie zawsze umocnionej nadzieją – że zostanie gdzieś i kiedyś wyrzucony na ląd, może na ląd serca. Tym sposobem wiersze są w drodze: zbliżają się do czegoś ²².

Słowa poety przywołują wspomnienie sentencji Alanusa ab Insulis (Alain de Lille), że wszystko na tym świecie ma symboliczne przesłanie dla człowieka ²³. Ks. Jan Twardowski w wierszu *Naucz się dziwić* potwierdza taki rodzaj doświadczenia i mówi o paradoksie wiary:

Tyle tajemnic, dogmatów,
Judaszów, męczennic, kwiatów
i nowe wciąż nawrócenia
Że można nie mówiąc pacierzy
po prostu w Niego uwierzyć
z tego wielkiego zdziwienia ²⁴.

²¹ M. Mander, *Der Kasuar*, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1982, s. 35, 56, 95.

²² P. Celan, *Gesammelte Werke*, t. 1–5, tu: tom 3, Frankfurt am Main 1983, s. 186.

²³ *Omnis mundi creatura / Quasi liber et picture / Nobis est et speculum. / Nostrae vitae, nostrae mortis, / Nostri status, nostrae sortis / Fidele signaculum* (Alanus ab Insulis (Alain de Lille), *Omnis mundi creatura*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, CCX, 579 A, wyd. J. P. Migne, Paris 1878–90.

²⁴ J. Twardowski, *Naucz się dziwić*, w: *tegoż, Miłość miłości szuka*, t. 1, Warszawa – Poznań 1999, s. 82.

Niezliczona ilość fragmentów utworów poetyckich pozwala scharakteryzować lirykę jako swoistą szkołę grzeczności wobec uniwersalnych, surowych i ukierunkowujących znaków otrzymanych dzięki obserwacji.

Opowiadanie, epicki kunszt językowy ma inną tożsamość. Nie zakłęty aż tak w obrazie moment doznania, a raczej splecenie części doświadczenia w całość życia. Całość to coś więcej niż suma części. Epika ryzykuje obraz całokształtu życia. Rozporządzanie taką retrospekcją to pragnienie wywodzące się od pierwotnej potrzeby człowieka. Amerykański pisarz Reynolds Price umieszcza opowiadanie na drugim miejscu hierarchii potrzeb ludzkiego bytu po pożywieniu, a przed miłością i mieszkaniem²⁵. Już Alkmaion z Krotony, lekarz i filozof z piątego wieku przed Chrystusem, wyraził prawdę zarówno medyczną, jak i literacką, mówiąc, że „ludzie upadają dlatego, że nie potrafią połączyć początku z końcem”²⁶. Opowiadanie dokonuje, zdaniem Paula Ricoera, „przemiany wydarzenia w historię”²⁷, przekształca irracjonalną kontyngencję w uporządkowaną, znaczącą i przejrzystą przypadkowość. Chciane i niepożądane łączą się w całość, w której coś ma swój początek i koniec – w odróżnieniu od przyrody i dnia powszedniego, gdzie nic się nie zaczyna, a jedno tylko następuje po drugim²⁸. W ten sposób opowiadanie udowadnia swoją fascynację tym, że pozwala niejako, respektując „władzę losu”, przywołać twórczy nieład do porządku. Opowiadanie wymaga specyficznej „inteligencji narracyjnej”, którą Arystoteles uważał za nawet bardziej filozoficzną niż inteligencja historyków; potrafi ona bowiem wejrzeć głębiej²⁹. W opowiadaniu „element historyczny i fikcyjny staje się jednością”³⁰. „Fakty” nie są oddzielone od własnego znaczenia – co z kolei odpowiada „naturalnemu” (wrodzonemu) nastawieniu człowieka, słyszącego wszak we wszystkich rzeczach i faktach odgłosy wolności i poddaństwa, miłości i śmierci.

Taka świadomość jest już na samym wstępie bliższa wydarzeniom aktu wiary niż myślenie pojęciowe³¹. Narrator bierze udział w zdarzeniu, jego nastawienie do faktu wchodzi w przedstawienie i tak oto opowiadanie okazuje

²⁵ W. Kort w znakomitym opracowaniu – *Literatur und Theologie*, „Stimmen der Zeit” 205 (1987), s. 96 – porusza zagadnienie teologicznych implikatów (następstw) opowiadania.

²⁶ Cyt. za: W. Capelle (przekład i wprowadzenie) *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart 1968, s. 112.

²⁷ P. Ricoeur, *Contingence et Rationalité dans le Récit*, w: *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricoeur, Foucault, Derrida*, Freiburg – München 1986, s. 11.

²⁸ Tamże, s. 15.

²⁹ Tamże, s. 19. Zob. Arystoteles, *Poetik*, rozdz. 9, tłum. i oprac. A. Schmitt, Berlin 2007.

³⁰ W. Kort, *Literatur und Theologie*, dz. cyt., s. 95.

³¹ Tamże, s. 100–103.

się być różnorodnie „osnute przekonaniem wiary”³². Coraz wyraźniej więc ukazuje się nam analogia między wiarą a opowiadaniem; na tyle daleko, na ile w opowiadaniu wyraża się egzystencjalne połączenie z przyjętym lub przeczuczanym biegiem świata. Można więc opowiadać, jeśli perspektywa kieruje się na całość życia, a więc jest przynajmniej „transempiryczna”.

Faktycznie wiele rzeczy „mówi się” łatwiej w opowiadaniu, również religijnych. Egzemplifikację tej tezy odnajdziemy w znanym opowiadaniu Roberta Musila *Kos*³³. Już w pierwszym jego zdaniu autor podkreśla, że nie jest obojętne, kto opowie trzy kolejne krótkie historie. Rzeczywiście, jest nim narrator, w swojej biografii raczej nieobliczalny Azwei, opowiadający statecznemu mieszczaninowi Aeins trzy krótkie historie o wtargnięciu „Tajemniczego” w swoje życie. Przy końcu opowiadania Aeins usiłuje ostrożnie sprawdzić, jakie znaczenie nadać usłyszczanym opowieściom. Można, i tak sądzi widocznie narrator, nic nie wiedzieć o tym, o czym się opowiada; inaczej prowokuje się tylko co rusz łańcuch uzasadnień, których i tak w obliczu zaistniałych wydarzeń nie sposób dostarczyć. Zakłócenie uzasadniającej mowy rodzi opowiadanie – to charakteryzuje tekst Musila.

Opowiadanie cechuje wewnętrzne podobieństwo do aktu wiary. Faktycznie, jeśli uświadomimy sobie, że Biblia w większości składa się z tekstów opowiadających³⁴, to z pewnością mamy tu do czynienia z jeszcze nie dość zbadaną przestrzenią między „naturalnie epickim rozumem” i wiarą. Dyskurs narracyjny otwiera nam „świat do głębi ukonstytuowany i uformowany przez wiarę”³⁵.

W formie artystycznej dramatu refleksji nad chwilą postrzegania (liryka) i całością życia (epika) do gry wchodzi wreszcie bezpośrednie dokonanie zdarzenia „akcji uwalniającej”. Dramaturg, jak napisali Goethe i Schiller w broszurze *O poezji epickiej i dramatycznej*, przedstawia zdarzenie jako obecne – w odróżnieniu od epika, opisującego fakt jako przeszły³⁶. Teatr zawdzięcza tej bezpośredniości swoją szczególną fascynację. Pierwotną potrzebą człowieka jest szukanie własnego odbicia w wymyślonych osobach i światach, a radość sprawia mu uczestnictwo w rozwiązywaniu konfliktu. Dostrzegamy w tej prawidłowości cechę wspólną teatru i sportu. Poczynając od Sofoklesa poprzez Arystotelesa, Szekspira i Brechta, teatr spośród całej sztuki językowej oddziałuje najsilniej na człowieka. Do komponentu tekstu

³² Tamże, s. 101.

³³ R. Musil, *Die Amsel*, w: *Sämtliche Erzählungen*, Hamburg 1957, s. 327.

³⁴ Posługuję się tu klasyfikacją Wolfa Schmida, wyróżniającego dwa typy narracji – szerszy obejmuje wszystkie teksty, w których pojawia się historia – teksty narracyjne, węższy zaś tylko z obecnością narratora – narracyjne teksty opowiadające (zob. W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin – New York 2005).

³⁵ W. Kort, *Literatur und Theologie*, dz. cyt., s. 103.

³⁶ H. U. Lindken red., *Theorie des Romans*, w: *Arbeitstexte für den Unterricht*, Stuttgart 1977, s. 17–18.

dochodzi mianowicie element gry wraz z całym inwentarzem: sceną, aktorami, magią teatru. Siła przyciągająca teatru da się streścić w krótkiej formule: *tua res agitur*. Słynne słowa Arystotelesa o oddziaływaniu tragedii zawarte w szóstym rozdziale jego *Poetyki* – że interakcja „za pomocą litości i trwogi wywołuje katharsis od tego rodzaju wzruszeń” – uzasadniają wydarzeniem scenicznym włączanie widza w akcję dramatu, a monologi *Hamleta* przedstawiają to oddziaływanie na scenie.

Tua res agitur, to znaczy, że teatr zawsze odsłania. Apokalipsa – unosząca się kurtyna – najlepiej symbolizuje ten stan. Dynamika dramatu obnaża człowieka w jego czynach i pobudkach, w osobistej prawdzie i grze. Nie ma już nikogo, jak narrator w eposie, który mógłby wprowadzić do gry przeproszanie, łagodzenie przeciwieństw lub usprawiedliwianie dobrych zamiarów. Postaci na scenie są jakie są – mówiąc za Heraklitem: charakter protagonistów determinuje ich los. Ludzie odsłaniają własne prawdziwe „ja”, prowadząc grę z sobą i przeciwko sobie. Królowie Szekspira, komiczni „naprawiacze świata” Moliera, podobni do clownów bohaterowie Becketta, kołtuny Mrożka, czy to Elektra, Faust albo Dulaska – akcja doprowadza wymienione postaci do całkowitego ujawnienia ich wewnętrznej istoty.

Oczywiście nad teatrem, zakładającym społeczne ramy, czyha – w o wiele większym stopniu aniżeli w przypadku innych form artystycznej wypowiedzi – niebezpieczeństwo dwuznaczności, zabawy w grę, jak to niepowtarzalnie odsłania *Prolog w teatrze z Fausta* Goethego lub co Bertold Brecht atakuje jako teatr radości zmysłowej (Genuss-Theater). A może to dopiero paradygmat teologiczny umożliwia najgłębsze zrozumienie teatru? Czy istnieje egzystencja – odsłonięcie, jakie uprawia teatr, osąd nad działaniami, które sztuka sceniczna implikuje? Czy istnieje w ogóle sens, jeśli nie założy się ostatecznie sądu nad światem? Hans Urs von Balthazar zwrócił uwagę na ten wymiar w pierwszym tomie monumentalnej *Teodramatyki*, nauce o zbawieniu wywodzącej się z „teatru świata jako instrumentarium”³⁷.

Rzeczywiście, niezależnie od postawy religijnej autora, dzieło dramatyczne ujawnia napięcie między skończonością egzystencji a jej nieskończonym znaczeniem. Napięcie to może być prawie nie do zniesienia – jak na przykład w przypadku absurdalnych postaci Becketta – ale właśnie pozorny, całkowity brak znaczenia takiej egzystencji robi wrażenie najgłośniejszego protestu przeciw zjawisku alienacji, i tym samym stanowi uznanie wspomnianego napięcia. Może również objawiać się jako jasne przyporządkowanie, jak to ma miejsce we wszystkich – bezpośrednio i pośrednio adekwatnych chrześcijańskiemu znakowi – dziełach scenicznych. Ludzie uświadamiają sobie nieskończone znaczenie własnego końcowego działania – od Jedermann-Spiela poprzez Pedra

³⁷ „Welttheater als Instrumentar” (H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, t. 1: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 230.

Calderona de la Barca, klasykę polską aż do Eugène'a Ionesco, Fryderyka Dürrenmatta lub Thorntona Wildera. Walka o dramatyczną formę artystyczną wypiera transcendentną perspektywę kształtowania. Raz jeszcze potwierdza to nam *Historia ołówka* Petera Handkego: „Pisanie dramatu zdarzyłoby się naturalnie ponownie wówczas, gdyby osoby mogły zagadnąć Boga jak Ifigenia Diane”³⁸.

Jednocześnie ciągle chodzi o naprzemienną grę determinacji i wolności, roli i osobowości. Sam aktor w działaniu na scenie stanowi zobrazowanie tej strony spełnienia egzystencji; żyjemy, odgrywając rolę w napięciu wobec tego, kim „rzeczywiście” jesteśmy. Aktor „dokonuje w zastępstwie wszystkich widzów aktu przemiany, ofiarując swój «pytający» byt «rozwiązaniu bytu», które poprzez przejęcie roli może zaprezentować jako obecne, ucieleśnione”³⁹. Tak w każdej sztuce żyje coś, co pochodzi od napięcia między poleceniem (przymusem roli lub determinacją) a wolnością (dobrowolne przejęcie roli, realizacja na własną odpowiedzialność). Oprócz aktora również reżyser otrzymuje symboliczną moc odsyłania. Reżyser ma za zadanie syntetycznie uporządkować wszystkie posunięcia w grze, a jako ten „główny organizujący” staje się „przenosią” stosunku transcendencji i immanencji Boga wobec świata ludzi⁴⁰. Wszelka akcja na scenie poprzez swoje niepowtarzalne różnorodne sekwencje działania, zarówno tragiczne jak i komiczne, odsyła widza do pytania, w ten sposób sformułowanego przez Balthazara: „Gdzie w układzie ról, które jako takie zawsze «reprezentują», można rozpoznać autentyczne wyobrażenie ostatecznego autorytetu – wolę Bożą?”⁴¹.

Wszystkie wymienione powyżej związki plasują dramat w ogromnej, „oczywiście głęboko dwuznacznej bliskości Objawienia: estetyczny świat procesu na scenie dostarcza nierealnego – albo jako taki realnie ucieleśnionego – modelu ulgowego traktowania zmysłów, ucieleśniającego Objawienie już jako nierzeczywiste, lecz w najwyższym stopniu konkretne aż do ucieleśnienia w realizmie historii”⁴². Dramat sceniczny pozostaje tym samym w związku analogii do dramatu Inkarnacji, pierwotnego obrazu wszystkich przeciwieństw i ich pokonania. Tak w każdej sztuce żyje również:

wskazówka co do wymarzonego w rzeczywistości, obdarowanego wiarą, a jednocześnie prawie namacalnego momentu łaski, w której mieści się każda próba i każda odmowa posłuszeństwa ze strony powinności (...). A przyjemność widza z tej sztuki pozostanie wskazówką dla chodzącego pod rękę z całą powagą egzystencji zadowolenia z możliwości brania udziału w życiu⁴³.

³⁸ P. Handke, *Die Geschichte des Bleistifts*, Frankfurt am Main 1985, s. 255.

³⁹ H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, dz. cyt., s. 241.

⁴⁰ Tamże, s. 236.

⁴¹ Tamże, s. 237.

⁴² H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, t. 1: *Prolegomena*, Einsiedeln 1973, s. 245.

⁴³ Tamże, *Theodramatik*, dz. cyt., s. 246.

Pobieżny przegląd gatunków literackich stworzył możliwość zrozumienia wewnętrznej otwartości religijnej jako rozszerzenia literatury, a tym samym siły przyciągającej tekstów literackich do przepowiadania. Uchodzi to również, – i właśnie dlatego, że sporo literatury rozumie siebie samą – za pisanie do kogoś przeciw nasuwającym się perspektywom religijnym. Theodor W. Adorno w komentarzu do *Końcówki* Becketta pisze:

Człowiek, którego nazwa gatunkowa z trudem pasuje do krajobrazu językowego Becketta, znaczy dla niego jedynie to, kim się stał. O gatunku zadecyduje jego sąd ostateczny jak w utopii. Ale w duchu musi jeszcze przemyśleć skargę na to, że już się nie da skarżyć⁴⁴.

W literaturze współczesnej widzimy niejako próbę uratowania *homo religiosus* w epoce abstrakcyjnej racjonalizacji. Z teologicznego punktu widzenia znajdujemy się tak czy inaczej w dziedzinie literatury na „podwórzu poznania”, które wprawdzie „nie przedstawia właściwego obiektu wiary, jest jednak dla wiary konieczne”. Tak brzmi definicja *Preambula fidei* w *Lexikon für Theologie und Kirche*⁴⁵. Powinniśmy jeszcze ją uzupełnić: w podwórzu mieszczącym nie tylko poznanie pojęciowo-systematycznego rodzaju, lecz w postaci sformułowanych werbalnie obrazów ludzkiej walki z tajemnicami wyższego rzędu, nazywanymi Bogiem. Literatura zawsze „prowokuje” wiarę, po prostu tym, że na pytania w ich radykalizmie odpowiedzię można jeszcze tylko wiarą.

Tak jak w rozwoju nowożytnym ogólne użycie językowe wskutek coraz to silniej przebijającej się gry językowej demonstracji pojęciowo-argumentacyjnej oddaliło się od gry języka wiary, tak wydaje mi się, że – z preferencją dla mówienia obrazowego – rozwój ten prowadzi w pobliże świata wiary. Wówczas troska przepowiadania nie będzie musiała tak bardzo zajmować się trudnymi argumentacyjnie sytuacjami dowodowymi, ale raczej podjąć spór z jakością języka. „Chrześcijańskie sekwencje obrazowe” w przyszłości nosić będą w sobie więcej treści aniżeli nie pozostawiające otwartych życzeń systemy. Prawdopodobnie teologia w większym stopniu wykorzysta dla własnej argumentacji tematyczny i językowy potencjał literatury. Monumentalne wręcz dzieło teologiczne Hansa Ursa von Balthasara (*Piękno, Teodramatyka, Teologika*) stworzyło do tego solidne podwaliny i, podobnie jak *Summa Theologiae* Tomasza z Akwinu, może na długi czas pobudzać do dalszej refleksji.

Według Blaise Pascala ludzie są zdolni przyjąć (i uznać) Boga, lecz kilku myślicieli stwierdza coś wręcz przeciwnego. Współczesny człowiek popadł w taki życiowy stan, który całkowicie wyklucza afirmację Boga. I rzeczywiście,

⁴⁴ Th. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 1969, s. 199.

⁴⁵ G. Muschalek, *Preambula fidei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII, kol. 653.

po Auschwitz i Hiroszynie, po Czarnobylu i Nowym Jorku minął czas pośpiesznego i pocieszącego duchowego zbudowania, czas śpiącej i ideologicznie posiadanej wiary. W liście z 1968 roku, skierowanym do francuskiego teologa Henriego de Lubaca, ówczesny kardynał Karol Wojtyła wypowiedział opinię, że korzeniami smutnego bilansu dwudziestego wieku jest „poniżenie, nawet śmiertelne osłabienie fundamentalnej wyjątkowości każdej osoby ludzkiej: dwie wojny światowe, Auschwitz i gułagi, zimna wojna grożąca globalną katastrofą, morza krwi i stopy zwłok”. W jaki sposób wiek, który rozpoczął się od tak wielkich nadziei dla ludzkiej przyszłości, mógł wydać największe katastrofy ludzkości? Przyczyna tego tkwi – według Wojtyły – w wykolejeniu zachodniego humanizmu oraz późniejszej zdrady jego ideałów pod postaciami zaabsorbowania sobą samym i rezygnacji, procesów na tyle silnych, że ludzie zaczęli sobie zadawać pytania, czy w ogóle jeszcze istnieje jakakolwiek prawda, którą można odnaleźć w świecie lub wewnątrz siebie?⁴⁶

Czy Bóg spadł z obłoków i rozczarowuje? Jak więc wytłumaczyć zjawisko w ostatnich dwóch dziesięcioleciach wręcz fascynacji rzeczywistością ezoteryczną? Wystarczy wymienić New Age i „ekologię głębi”; zainteresowanie aniołami i demonami, mistyką i magią, ciałami astralnymi i muzyką sfer, fantasy-historiami i ekstazą, istotami międzyplanetarnymi i międzygalaktycznymi. Minął wiek mechanicznego, przyrodniczego myślenia. Literatura przekazuje jednak w tekstach ważnych pod względem teologicznym autentyczne doświadczenia nowoczesnej religijności i stwarza tym samym szansę skonfrontowania tych doznań z przesłaniem biblijnym i kościelnym. Nawet jeśli teksty tego rodzaju nie wszystkim się podobają, to przekazują wrażenia o postrzeganiu, strukturach argumentacyjnych, nastrojach, obawach i nadziejach naszych również czasowo bliźnich, do których Kościół chce trafić poprzez przepowiadanie.

Paweł VI w żywo komentowanej przez opinię publiczną encyklice *Evangelii nuntiandi* (1975) stwierdził, że rozłam pomiędzy Ewangelią i kulturą jest dramatem współczesnej epoki. Trafność tej opinii potwierdza praktyka przepowiadania Kościoła. Niejeden kaznodzieja, niedziela po niedzieli przepowiadający Ewangelię, wie, jak trudno zaktualizować przesłanie biblijne i uczynić je zrozumiałym dla ludzi. Zatem zadania współczesnego przepowiadania, ewangelizacji, katechizacji stały się problemem przekładu. Mowa świata różni się zasadniczo od mowy Kościoła. Nie wystarczy po prostu przeczytać Ewangelię w nadziei, że „Słowo Boże” będzie samo z siebie – *ex opere operato* – działać. Słowo Kościoła musi być przeniesione w żywą tkankę współczesnej mowy, przywdziać szaty świata i „ssać do woli mleko świata”.

⁴⁶ G. Weigel, *Mourning and Remembrance. The pope believed that „history” is Hisstory – the story of God’s quest for man*. Article: „The Wall Street Journal” 4 April 2005, w: http://www.eppc.org/publications/pubID.2295/pub_detail.asp.

Słowo stanowi medium stworzenia, dynamiczne słowo ducha pośredniczące między milczącym misterium bytu a mnogością konkretnych, zindywidualizowanych, egoistycznych istot. „Stworzenie poprzez słowo” oznajmia – w odróżnieniu od neoplatońskiego procesu emanacyjnego – wolność Stwórcy i autonomię stworzenia. Autorelacja przyczyny bytu ma duchowy, a nie mechaniczny charakter. Istnieje realna współzależność między stanem religijnego uniesienia człowieka, a tym, co go wzrusza. Jakkolwiek Bóg w przepaści swego bytu żadną miarą nie zależy od ludzi, to jednak w samoobjawieniu wobec świata jest uzależniony od sposobu przyjęcia tej epifanii przez człowieka. Objawienie Kościoła nazywane jest „Słowem Bożym” i właśnie to określenie podkreśla fakt, że całość Objawienia zwraca się do centrum jaźni i musi mieć charakter Logosu, aby być przez człowieka przyjętym. „Słowo” zależy nie tylko od zrozumienia słuchającego, lecz również od tego, czy przyjmie on egzystencjalnie jego treść. „Słowo” nie jest podporządkowane wyłącznie kaznodziei lub słuchaczowi, ale korelacji między obydwoma stronami. Wymienione czynniki i ich wzajemna zależność tworzą „konstelację”, w której słowa ludzkie mogą stać się epifanią „Słowa”, rodzajem boskiej automanifestacji. Mogą, ale nie muszą się nią stać. Stąd w odniesieniu do żadnej czynności kościelnej nie mamy pewności, że stanowi ona ekspresję „Słowa”.

Słowo Kościoła porównuje Jan Paweł II do ziarna pszenicy; złożone w ziemi musi nasienie umrzeć, aby ostatecznie przynieść owoc⁴⁷. Słowo przepowiadania, by umrzeć, musi najpierw zatonać w „ziemskim padole” ludzkiej mowy. Przede wszystkim język poetów, epików, twórców opowiadań, dramatopisarzy okazuje się urodzajną „ziemią”, zdolną przyjąć słowo przepowiadania. Ku ludzkiemu zdumieniu literacka logosfera objawia czasami całkiem inną postać i umożliwia całkowicie nowy dostęp do rzeczywistości, którą oznacza. „Przepowiadający Ewangelię potrzebuje – pisze papież – (...) odnawiającej się stale głębokiej formacji teologicznej, a także szerszego zainteresowania myślą i słowem. Są to skarby, którymi dzielą się ze sobą ludzie myślący”⁴⁸. Karol Wojtyła, będąc studentem polonistyki, chętnie czytał literaturę dramatyczną Szekspira i Moliera, Norwida i Wyspiańskiego, komedie Fredry. Po latach wyznał: „Były zatem dwa etapy mojej drogi intelektualnej: pierwszy polegał na przejściu od myślenia literackiego do metafizyki; drugi prowadził mnie od metafizyki do fenomenologii”⁴⁹.

Właśnie pisarze i poeci mówią językiem naszych czasów. Z tego względu znajdziemy w tekstach liturgicznych, homiletycznych, katechetycznych, oficjalnych dokumentach Kościoła: wiersze, wersety literackie, bajki, opowiadania, mądrości Talmudu, literaturę faktu, cytaty z felietonów i reportaży,

⁴⁷ J 12,24.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy*, Kraków 2004, s. 76.

⁴⁹ Tamże, s. 78.

wiadomości z dzienników. Czasem trudno dostrzec ich związek z Ewangelią. Skoro tylko źródła literackie zostaną należycie odczytane, objawiają się nowe drogi. W wielu przypadkach literatura, nie mówiąc wprost o Transcendencji, stopniowo ujawnia swój wymiar metafizyczny i uświadamia czytelnikowi, jak bardzo świat jest „Bożym środowiskiem” (Teilhard de Chardin), w którym żyje człowiek. „Na każdym rogu ulicy znajduję – pisze Walt Whitman – listy Boże. Zielona trawa to pachnąca Boża chusteczka z jego inicjałami, którą upuścił, aby nam przypominać o sobie”⁵⁰. Skarbiec języka, literatury i kultury przepełniają symbole, odsyłające ludzi do Transcendencji.

Dialog Przepowiadania Kościoła z licznymi tekstami literackimi powołał do życia nową rzeczywistość. Jeśli twórczość literacka – głęboko zakorzeniona w domenie ludzkiej – zawiera świadectwo typowego otwarcia się człowieka na rzeczy uniwersalne i Transcendencję, to niewątpliwie stanowi formę poznawania Prawdy, okazuje się użyteczna dla człowieka we wskazaniu wartości zdolnych uczynić jego życie bardziej ludzkim.

Literatura pozostaje w ścisłym związku z historią ludzi; dzielą one identyczne dynamiczne siły, dzięki którym epoka ludzka nabiera wyrazu. Zależność pociąga za sobą postęp, polegający na wzajemnym spotykaniu się ludzi i obustronnej wymianie myśli o modelach życiowych. Literatura karmi się przekazem wartości, a jej siła życiowa i trwanie pochodzi od zdolności pozostawiania otwartą na przyjęcie Nowego.

Jak wyjaśnimy owe różnicowane i dynamiczne siły? Każdy z nas bez wyjątku jest uwikłany w kulturę, zależy od niej i wywiera na nią wpływ. W każdej formie życiowej wypowiedzi przekazujemy coś, co nas wyróżnia ze stworzenia: niewyczerpane pragnienie poznania i ciągłą otwartość na tajemnicę Transcendencji. Literatura nosi na sobie znamię – nastawionej na doskonałość – dynamiki napięcia egzystencjalnego i pozwala temu napięciu przeświecać. Można powiedzieć, literatura kryje w sobie możliwość przyjmowania Boskiego Objawienia.

Literatura powinna śmiało ukazywać, dokumentując udział w rodowodzie chociażby cywilizacji europejskiej, swój możliwy wkład w pokonywanie problemów życiowych jednostki i społeczeństwa. Nasz świat kształtuje zasadniczo pluralizm. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o ostateczny sens życia ludzie nie znają wspólnej odpowiedzi. Cywilizacją nowożytną w pełni „sterują” pytania o „potrzeby” dotyczące wymiaru człowieka w sensie kulturalnym, ekonomicznym, biologicznym, fizycznym, a wyodrębniające inne obszary rzeczywistości. Teraźniejszość jest perspektywiczna i wyspecjalizowana. Prawie nikt nie pyta o całokształt człowieka, świata i historii, gdyż każdy

⁵⁰ P. Jakobi, *Damit die Botschaft unser Herz erreicht. Die Evangelien der Sonntage und Hochfeste durch Erzählungen, Gedichte und aktuelle Beispiele erschlossen*, Mainz 1996, s. 11.

wikła się nieskończenie w osobiste partykularyzmy. Gdzie znajdują się łączące wszystkich wartości fundamentalne? Społeczeństwo woła dzisiaj w licznych sytuacjach bez wyjścia o odpowiedź. Często nie możemy po prostu spełnić pokładanych w innych ludziach oczekiwań, chociażby co do minimalizacji przemocy. Otwarte lub bardziej skryte wołanie o wiarę, Kościół i teologię często jest odwrotnie proporcjonalne do wyrażanej wobec tych rzeczywistości krytyki, sprzeciwu czy negacji.

Literatura i teologia mają w tym względzie – z pewnością nie tylko one – zadanie utrzymania otwartym pytania o „Skąd” i „Dokąd” oraz pozostawiania tropu dla dostępu do Transcendencji. Może życie, płynące obok, nie jest do końca fikcją, zabawą, dramatem, wielkim udawaniem, ale niepowtarzalnym tworzeniem. Czy jest kreacją lepszego ja, czy budową wielkiego my, czy innej rzeczywistości, do której intelekt i wyobraźnia ludzi nie mają dostępu? Należałoby wymienić sporo innych tematów i problemów: człowiek jako osoba i jako istota transcendencji, wina i przebaczenie, ograniczenie stosowania przemocy, towarzyszenie w cierpieniu i umieraniu, problem zła. W tym sensie teologia, o ile sama siebie rozumie i zachowuje wolność, może wiele wnieść do przyszłości *humanitas*, warunków jej przetrwania, a przede wszystkim pokoju.

Literatura nigdy nie stanie się kryterium sądzenia, a w jeszcze mniejszym stopniu ostatecznym wyznacznikiem prawdy wobec Bożego Objawienia. Słowo Kościoła nigdy nie pozostaje w sprzeczności z tą czy inną literaturą, nie chce przy zetknięciu z literaturą odebrać jej autonomii i zmusić do przyjęcia form zewnętrznych do niej nie pasujących. Wręcz przeciwnie, przepowiadanie, które współczesny człowiek wnosi do świata, do literatury i do kultur, jest prawdziwą formą humanizmu i jednocześnie wezwaniem do pełnej prawdy. W takim spotkaniu teologia literaturze nic nie odbiera; zachęca ją nawet do otwarcia się na rzeczy nowe, zawierające prawdę Ewangelii i przepowiadania Kościoła, aby z tego tworzywa stworzyć bodziec do dalszego rozwoju.

Zusammenfassung

THEOLOGIE UND LITERATUR IM KREIS MORALISCHEN HERAUSFORDERUNGEN

Literatur und Theologie – zwei Partner, die sich gefunden haben. Narrativität ist die Grundform der Literatur, Diskursivität dagegen der Theologie. Theologisch ist die Offenbarung abgeschlossen, Schriftsteller aber schreiben und erzählen weiter. Die Literatur zeigt der Theologie Beispiele konkreter religiöser Erfahrung in menschlicher konkreten Wirklichkeit. Die Theologie ihrerseits kann den Literaten Einblick gewähren in ihren zeitgemäßen Disput und ihren Aufgabenbereich; sie kann ihre Ergebnisse so darstellen, dass sie in den Wahrnehmungs-, Denk- und Darstellungsbereich über die theologische Relevanz ihrer Texte informiert werden.

In vielen Dingen erscheint heute Literatur als natürlicher Verbündeter der Theologie, ist doch beiden ein gemeinsames Ziel eigen: die Erweckung oder Wiedergewinnung des Menschlichen. So sprechen sie beide gegen Totalitarismus und Indoktrination, warnen sie vor der Verdummung durch den Medienkonsum und vor dem Versinken in der Verbrauchermentalität, sie wecken Teilnahme am Schicksal der Außenseiter und Vergessenen, sie arbeiten gegen die Verdrängung des Todes und formulieren immer neu die Frage nach Sinn.

Die Begegnung der Theologie mit den verschiedenen literarischen Texten hat tatsächlich eine neue Wirklichkeit ins Leben gerufen. Wenn diese Texte tief im Humanen verwurzelt sind, tragen sie das Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich. Deshalb stehen sie als verschiedene Annäherungen an die Wahrheit da; diese stellen sich als zweifellos nützlich für den Menschen heraus, den sie auf Werte hinweisen, die sein Dasein immer menschlicher machen können. Die Literatur nährt sich aus der Mitteilung von Werten, und ihre Lebenskraft und ihr Bestand rührt von der Fähigkeit her, offen zu bleiben für die Aufnahme des Neuen.

Literatur und Theologie haben hier – gewiss nicht allein – die Aufgabe, die Frage nach dem Woher und Wohin, dem Ganzen und dem Sinn von Welt und Geschichte offen zu halten und so auch die Spur für einen Zugang zu Transzendenz freizuhalten. Viele andere Themen und Probleme wären zu nennen: der Mensch als Person und als Wesen der Transzendenz, Schuld und Vergebung, Verminderung der Gewaltanwendung, Sterbebegleitung usw. In diesem Sinne kann die Theologie, wenn sie sich selbst versteht und wenn sie sich die Freiheit bewahrt, viel zur Zukunft unserer Welt, zu ihren Überlebensbedingungen und vor allem auch zum Frieden beitragen.

Ks. dr Zbigniew TRZASKOWSKI – ur. w 1959 r. w Proszowicach, doktor; humanista i teolog; adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach; autor 21 publikacji książkowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych.