

Ks. JERZY SZYMIK

RELACJA „TEOLOGIA — LITERATURA PIĘKNA” W UJĘCIU HISTORYCZNYM

Badania interdyscyplinarne są dla wielu dziedzin współczesnej nauki szansą pogłębienia metodologii i nowego podejścia do przedmiotu własnych dociekań. Pozwalają również skutecznie przeciwdziałać alienującemu dzisiejszego człowieka i zabójczemu dla całokształtu mądrości ludzkiej procesowi rozszczepiania i „pokawałkowania” wiedzy. Interdyscyplinarność jest także szansą dla współczesnej teologii. Oczywiście, konieczne jest tu ściśle przestrzeganie rygorów metodologicznych, pozwalających zachować teologii tożsamość i specyfikę jej epistemologii (wiara jako nieodzowny element poznania teologicznego). Zachowanie owej dyscypliny nie przeszkadza jednak teologii w owocnym korzystaniu z szerokiej palety „loci theologici”. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje zwłaszcza literatura piękna. Kontakt z nią — również z jej teorią i metodologią — daje teologowi szansę wzbogacenia warsztatu pod względem językowym i genologicznym. Może ona być także swoistym „zwierciadłem czasu”, źródłem inspiracji do podejmowania problematyki istotnej dla współczesnego odbiorcy piśmiennictwa teologicznego.

„Związki teologii z innymi działami wiedzy rozpatrywać można z punktu widzenia bądź historycznego, bądź systematycznego” — twierdzi J. Herbut. W praktyce jednak — zauważa tenże autor — „rzadko spotyka się podejścia czysto historyczne i czysto systematyczne”¹. Wprawdzie literatury pięknej nie można utożsamiać ściśle z „działem wiedzy”, ale korzystając z zasygnalizowanej metody, warto zaprezentować w formie szkicu związki teologii z literaturą w przekroju historycznym z uwzględnieniem refleksji krytycznej, systematycznej. Szkic ten może stanowić dogodny punkt wyjścia dla badań systematycznych, twórczych dla aktualnej sytuacji teologii.

Należy jeszcze zaznaczyć, że historyczny wymiar relacji pomiędzy teologią i literaturą opiera się — w sensie założeń teoretycznych, jak i praktycznej realizacji w dziejach — na dwóch punktach wyjścia. Są one zróżnicowane pod wpływem specyfiki treści wchodzących w zakres pojęcia „teologia chrześcijańska”. Ich wyodrębnienie — ważne zwłaszcza dla świadomości badawczej teologa — jest właściwie konstruktem czysto myślowym. Praktycznie wpływają one na

¹ *Współczesna teologia a filozofia*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 147.

siebie i przenikają się aż do zatarcia dzielącej ich granicy. Pierwszym jest fundamentalna i bardziej pierwotna relacja „wiera chrześcijańska — literatura piękna”, którą w pewnym — ale bodaj najistotniejszym teologicznie — aspekcie ujmuje formuła: „wiera rodzi się ze słyszenia”². Drugim zaś jest fakt, iż początki i początki każdej teologii chrześcijańskiej wywodzą się z rzeczywistości „misterium słowa” i „literatury” Biblii.

I. LITERATURA W OPTYCE TEOLOGII

Ukazanie — na przestrzeni dwóch tysięcy lat istnienia chrześcijaństwa i chrześcijańskiej teologii — całej złożonej historii wzajemnych związków, wpływów i napięć pomiędzy teologią i literaturą piękną przekracza, oczywiście, ramy niniejszego artykułu. I nie jest też jego celem. Chodzi tylko o ukazanie zasadniczych tendencji dominujących w historii, o dokonanie kilku wybranych wglądów w dzieje, ukazujących najbardziej charakterystyczne i typowe problemy z tego zakresu. Istotne są tu również założenia wyjściowe: celem jest nie interpretacja, ale raczej prezentacja, i to zawężona zasadniczo do perspektywy optyki teologicznej.

Jednym z najstarszych dokumentów, będących świadectwem związku pomiędzy wczesnochrześcijańską kerygmą i teologią a ówczesną literaturą pogańską, są klasyczne teksty nowotestamentalne, cytujące fragmenty dzieł Kleantesa, Aratosa z Soloi, Menandra i Epimenidesa z Knossos³. Stanowią one również swoisty „biblijny locus” całości naszych dociekań. Zostaną omówione później, jako fundament wypracowanej przez Euzebiusza z Cezarei metody, zwanej „praeparatio evangelica”

1. Teologia patrystyczna

Okres patrystyczny jest już przykładem napięcia, jakie odtąd stale towarzyszyło (w różnym nasileniu) wzajemnym stosunkom teologii i literatury. Napięcie to miało swoje źródło w swoistym „rozdarciu”, charakterystycznym dla stanowiska Ojców Kościoła. Z jednej strony byli oni teologami, których wiera i myślenie zostały ukształtowane na literackich strukturach „literatury przepięknej” Pisma św.⁴ Z drugiej jednak strony ówczesna pogańska literatura pięk-

² „(...) wiera rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17a). Dobrym komentarzem do prób uchwycenia źródłowych związków pomiędzy wiarą, teologią i „nielogistycznym” słowem, które „się słyszy”, może być uwaga J. Ratzingera (*Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. z niem. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 39, 51, 55): „Rozumienie wyrasta tylko z wiary. Dlatego teologia jako rozumiejące, trzymające się logosu [= racjonalne, rozumnie pojmujące] mówienie o Bogu jest podstawowym zadaniem wiary chrześcijańskiej. (...) W formule «wiera rodzi się ze słyszenia» mamy przedstawioną trwałą strukturę tego, co się tu dokonuje (...) w wierze jest pierwszeństwo słowa przed myślą, która odróżnia jej strukturę od struktury filozofii. (...) tam, gdzie człowiek sam siebie wypowiada, tam tematem ludzkiej mowy staje się nie tylko logos ludzkiego bytu, ale i Logos wszelkiego bytu. Dlatego milknie świadectwo Boga tam, gdzie mowa jest tylko techniką, informującą o «czymś». W logistycznych formułach Bóg nie występuje”. Por. F. G. J ü n g e r, *Die Künste im technischen Zeitalter*, Darmstadt 1956, s. 86–104; S. C. Napiórkowski, *Wiera. Skrypt dla studentów*, Lublin 1976, s. 22.

³ Dz 17, 28; 1 Kor 15, 33; Tt 1, 12.

⁴ „(...) la période de la théologie dite patristique, dont l'un des traits typiques fut le contact nourissant avec l'Écriture, non seulement comme donné révélé, mais comme forme — littéraire, imagée, historique, concrète, populaire. Ce par quoi, et pour quoi, les Pères furent comme immergés dans la culture de leur temps (...)” M.-D. Chenu, *La littérature comme „lieu” de la théologie*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 53 (1961), nr 1, s. 78.

na (choć to pojęcie, oczywiście, jeszcze nie funkcjonowało ani werbalnie, ani treściowo) była często nośnikiem treści sprzecznych z młodym chrześcijaństwem, a także wrogich i groźnych dla niego (politeizm, zmysłowość)⁵. Dlatego większość tekstów patrystycznych zajmuje raczej apologetyczne stanowisko wobec literatury świeckiej⁶. Wyrażało się ono głównie w piętnowaniu niemoralnej treści niektórych utworów autorów pogańskich⁷. Ale, mimo wszystko, sprawa nie przedstawia się jednoznacznie. Kościół starożytny nigdy nie sformułował oficjalnie swego stanowiska wobec kultury grecko-rzymskiej, literackiej również. Wprawdzie poszczególne synody czy biskupi wypowiadali się w sprawach lektury autorów pogańskich, ale nie wolno tych orzeczeń uogólniać⁸. Kościół pierwszych wieków nie był jednolitym tworem, ulegał przeobrażeniom w czasie i przestrzeni. Poza tym istniała wcale pokaźna grupa Ojców, która usiłowała zająć stanowisko pośrednie, nie wyłącznie apologetyczne, w stosunku do literatury pogańskiej. Już w II w. pojawił się — nie mający odpowiednika w judeo-chrześcijaństwie — typ „chrześcijanina intelektualisty”, który przejął dziedzictwo retoryki (czyli w dużej mierze literatury) i filozofii starożytnej, a także posiadał kulturę literacką, właściwą swej epoce.

Charakterystyczny jest fakt, że Kościół (nawet po 314 r.) nie stworzył własnego szkolnictwa, chociaż to, z którego korzystały powszechnie młode, chrześcijańskie umysły, polegało głównie na interpretacji zabytków literatury klasycznej, czyli pogańskiej⁹. Popularność lansowanej przez Klemensa Aleksandryjskiego idei tzw. „kosmika paideia”¹⁰ wydaje się być wyjaśnieniem tego fenomenu. Wśród wielu wybitnych teologów pierwszych wieków, którzy zajmowali pozytywne stanowisko wobec zjawiska „przenikania chrześcijańsko-literackiego” (Minuncjusz Feliks¹¹, Klemens Aleksandryjski¹², Tertulian¹³, Augustyn¹⁴, Hieronim¹⁵), na szczególną uwagę zasługuje głos Bazylego Wielkiego

⁵ L. Małunowiczówna, *Stosunek wczesnego chrześcijaństwa do kultury i filozofii pogańskiej*, „Ateneum Kapitańskie” [dalej skrót: AK] 71 (1979), z. 423, s. 4, 9.

⁶ P. K. Kurz, *Literatura i teologia dzisiaj*, tłum. z niem. A. Miodońska-Susulowa, „Znak” 26 (1974), nr 9, s. 1101.

⁷ S. Longosz, *Św. Augustyn a starożytny dramat teatralny*, „Vox Patrum” 8 (1988), z. 14, s. 376–377, 393.

⁸ L. Małunowiczówna, art. cyt., s. 4.

⁹ Tamże, s. 7, 9.

¹⁰ Termin ten oznaczał: „wykształcenie ogólne w zakresie dyscyplin świeckich, czyli gramatyki, retoryki, muzyki, geometrii, astronomii, arytmetyki, harmonii i metryki” (F. Drażczkowski, *Klemens Aleksandryjski — pedagog oświeconych*, AK 71 (1979), z. 423, s. 31), które — zdaniem Klemensa — odgrywają ważną rolę w polemice z heretykami i w akcji misyjnej (F. Drażczkowski, *Z zagadnień literatury greckiej*, Lublin 1978, s. 141).

¹¹ Świadectwo pogańskich poetów jest dla niego dowodem na poznanie Boga z porządku świata. K. Wójtowicz, *Poezja w służbie chrześcijańskiego przepowiadania*, „Homo Dei” 46 (1977), nr 1, s. 63.

¹² W swoich dziełach cytuje prawie czterdziestu świeckich autorów. Tamże.

¹³ „I jak ktoś może być przysposobiony do mądrości ludzkiej, przygotowany do tego, by zrozumieć i działać, skoro literatura jest narzędziem dla całego życia? Jakże odrzucać studia świeckie, bez których nie są możliwe studia odnoszące się do Boga?” Tertulian, *De idolatria*, 10, 4 (cyt. za: L. Małunowiczówna, art. cyt., s. 9).

¹⁴ W jego pismach znajduje się przeszło 30 cytowanych fragmentów Terencjusza, rzymskiego komediopisarza, którego język i życiowa mądrość cenil. Jeszcze częściej przytacza Wergiliusza. W samym *De civitate Dei* spotykamy np. ponad 100 cytatów i wzmianek z *Eneidy*. S. Longosz, art. cyt., s. 376–379. Augustyn stworzył również oryginalną „doktrynę literacką”, nie usystematyzowaną wprawdzie, ale wszechstronną i pogłębioną. A. Eckmann, *Moc poezji w ujęciu św. Augustyna*, „Vox Patrum” 8 (1988), z. 15, s. 811–816.

¹⁵ Uważał, że „tworzenie literatury nie jest w żadnym wypadku dozwolone jedynie w celu odpięcia ataków pogańskich” Hieronim, Ep., 57 (cyt. za: P. K. Kurz, *Literatura i teologia*,

go. Jest to wypowiedź, w której skupiają się wszystkie — pozornie odległe — elementy stanowiska patrystycznej teologii. Syn retora i sam nauczyciel retoryki, autor *Pouczenia dla młodzieży o pożytecznym używaniu literatury pogańskiej*, łączy prawdziwie teologiczno-duszpasterską mądrość z umiłowaniem wartości wszelkiego słowa. A i piękno formy wypowiedzi mówi wiele o upodobaniach autora: „Na wzór pszczoł powinniśmy korzystać z książek. One bowiem ani nie siadają bez różnicy na wszystkich kwiatach, ani też nie usiłują zabrać w całości z tych, do których przyleciały, ale biorą z nich to, co przydatne im do roboty, resztę zostawiają. My również, jeśli mamy rozum, wzięwszy z nich to, co nam odpowiada i bliskie jest prawdzie, resztę pominiemy”¹⁶.

W okresie patrystycznym został również wypracowany — charakterystyczny dla teologii otwartej na wartości sztuki słowa — model rozumienia literatury (również pozachrześcijańskiej) jako „praeparatio evangelica” Twórcą terminu i metody był Euzebiusz z Cezarei (ok. 263–339). Jest on m. in. autorem dwóch dzieł apologetycznych, *Euangelike proparauskeue (Praeparatio evangelica, Przygotowanie Ewangelii)* oraz *Euangelike apodeiksis (Demonstratio evangelica, Przedstawienie Ewangelii)*, w których obficie cytując autorów starożytnych, traktuje literaturę antyczną jako jedno ze źródeł i uzasadnień własnej argumentacji¹⁷. Ten sposób odczytywania i interpretowania literatury, w dużej mierze pogańskiej, zyskał u Euzebiusza — i u innych Ojców — rangę metody teologicznej. Dzieła literackie (lub ich fragmenty) są tu postrzegane jako użyteczny punkt wyjścia dla pobudzenia woli, organizacji wyobraźni, rozbudzenia uczuć religijnych, jako „przygotowanie” (praeparatio) człowieka do przyjęcia ewangelicznego orędzia i jego teologicznych treści¹⁸.

Z prekursorów i kontynuatorów tej metody należałoby wymienić zwłaszcza dwie znaczące postaci, przywoływane już wyżej: Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150–212) i Bazylego Wielkiego (329–379). Pierwszy dostrzegał konieczność obecności wiedzy, kultury i literatury klasycznej w przepowiadaniu i piśmiennictwie teologicznym¹⁹. Także Bazyl traktował literaturę pogańską jako „praeparatio” (bez stosowania tego terminu w sensie literalnym) i w celu lepszego zrozumienia Pisma św. polecał ćwiczenia interpretacyjne na utworach poetów²⁰. Uogólniając, można stwierdzić, że Ojcowie Kościoła uważali dawną i współczesną sobie literaturę za ważne źródło argumentów w dyskusjach

s. 1101). W kościelnym nauczaniu elementarnym wykorzystywał komedie. S. Longosz, art. cyt., s. 377. „Na sposób myślenia Hieronima miało wpływ (...) jego klasyczne wykształcenie, które uwidoczniła się w stylu, przekładach i bardzo licznych cytatach autorów łacińskich” A. Eckmann, *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma świętego*, AK 71 (1979), z. 422, s. 42.

¹⁶ Bazyl Wielki, *Do młodzieńców* [fragment], tłum. R. Andrzejewski, AK 71 (1979), z. 423, s. 46.

¹⁷ F. Drączkowski, *Euzebiusz z Cezarei*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 1352–1353; H. Wójtowicz, *Euzebiusz z Cezarei — ojciec historii Kościoła*, AK 71 (1979), z. 423, s. 58–59.

¹⁸ A. Dunajski, *Chrześcijańska interpretacja dziejów w pismach Cypriana Norwida*, Lublin 1985, s. 12. „Non certes que l’histoire litteraire soit une histoire de la théologie, mais elle est une pierre d’attente ou comme disait le vieil Eusèbe à l’éloge de l’Empire romain, une préparation évangélique”. M.-D. Chenu, *Lettre*, „Concilium” 12 (1976), nr 5, s. 12.

¹⁹ Literatura, zdaniem Klemensa, „dostarcza materiału dla kulturowej adaptacji wiary” A. Dunajski, *Chrześcijańska*, s. 12. Klemens Aleksandryjski „w całej paidii greckiej, a więc i w literaturze, widział „Trzeci Testament” przekazany poganom (*Stromateis* VI, 41, 6)”. Tenże, *Literatura piękna jako locus theologicus*, „Studia Pelplińskie” 12 (1981), s. 105. Por. F. Drączkowski, *Klemens Aleksandryjski — pedagog oświeconych*, s. 36.

²⁰ K. Wójtowicz, art. cyt., s. 63.

apologetycznych. Widzieli w niej wspólny dla chrześcijan i niechrześcijan obszar, w którym pojawiają się wartości zdolne przygotować grunt pod zasiew ewangelicznej prawdy. W pismach patrystycznych znajduje swój początek pogląd, że wartości te należy dostrzec, wyinterpretować i wprzeźnać w służbę kerigmatu teologii.

Wydaje się, że podstawowym punktem oparcia dla tej szeroko stosowanej w pismach patrystycznej metody — a również dla jej ugruntowania i rozwoju w ramach dzisiejszej metodologii teologii — był autorytet św. Pawła. To w jego przepowiadaniu należałoby szukać genezy i słuszności dostrzegania w literaturze źródła teologicznej argumentacji w sensie właśnie „praeparatio evangelica”²¹. Trzy „miejsca” Nowego Testamentu dają temu przekonaniu wyraźne świadectwo. W pierwszym z nich (Dz 17, 28) Paweł wplata w tok mowy na Areopagu słowa z *Phainomena* Aratosa z Soloi w Cylicji oraz z hymnu Kleantesa do Zeusa: „Jesteśmy bowiem z Jego rodu”²². Nie ukrywa zresztą przed słuchaczami literackiego źródła cytatu: „jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów” W *Liście do Koryntian* (1 Kor 15, 33), piętnując niewiarę adresatów w zmartwychwstanie, przytacza fragment z komedii *Thais*, autorstwa poety-komediopisarza, Menandra: „Wskutek złych rozmów psują się dobre obyczaje”²³. Zaś w *Liście do Tytusa* (Tt 1, 12) przywołuje tekst kreteńskiego wieszczki Epimenidesa z Knossos, na „świadka prawdy” o swoich ziomkach: „Kreteńczycy zawsze kłamcy, złe bestie, brzuchy leniwe”. We wszystkich tych przypadkach św. Paweł wykorzystuje fragmenty greckiej poezji — znane z pewnością odbiorcom — jako „przygotowanie” do przyjęcia głoszonej prawdy w formie „argumentu z literatury”, wzmacniającego argumentację biblijną i teologiczną²⁴.

„Przykład Pawłowy” odegrał z pewnością wielką rolę, jeśli się weźmie pod uwagę napięcia, jakie w pierwszych wiekach po Chr. towarzyszyły kontaktowi rodzącego się chrześcijaństwa i kultury pogańskiej. Pozwolił on, najprawdopodobniej, na rozwinięcie teorii literatury jako „praeparatio evangelica” w epoce patrystycznej i na trwałe zadomowienie się tej kategorii w metodologii teologicznej w okresach późniejszych.

Jak widać z powyższych przykładów, teologia okresu patrystycznego była względnie — bo z licznymi oporami i zastrzeżeniami — otwarta na współpracę z ówczesną literaturą pogańską. Działo się tak m.in. dlatego, że myślenie wielu Ojców Kościoła przeniknięte było ideą uniwersalności chrześcijaństwa. W kategoriach symboliczno-teologicznych najlepiej wyraził ją Justyn (ok. 100–167) w postaci formuły „logos spermatikos”. Świat — nauczał Justyn — od pierwszej iskry rozumu, poznania i prawdy miał w sobie cząstkę Pełnego Logosu (ho pas Lógos), czyli Jezusa Chrystusa. Cząstki te, będące rzeczywistą antycypacją i partycypacją w Chrystusie, nazywał „nasionami (zarodkami) Logosu” („spérmata ton logon”, „logoi spermatikoi”)²⁵. Były i są one możliwe do

²¹ A. Dunajski, *Chrześcijańska*, s. 12; tenże, *Literatura piękna*, s. 105; K. Wójtowicz, *Poezja w służbie*, s. 63.

²² C. Peter, *Christliche Literatur des 20. Jahrhunderts*, Bd. I, Wuppertal 1985, s. 6.

²³ Tamże.

²⁴ Klasycznym przykładem stosowania „metody paulińskiej” we współczesnej teologii jest twórczość teologiczna J. Ratzingera. Por. np. J. Ratzinger, *Człowiek — reprodukcja czy stworzenie?* (tłum. z niem. T. Styczeń, „Ethos” 1 (1988), nr 4, s. 138–141), gdzie fragment *Faustia* J. W. Goethego i *Nowy wspaniały świat* A. Huxleya występują w roli „argumentu z literatury” w funkcji „praeparatio evangelica”.

²⁵ Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus. Szkice o chrześcijańskiej wizji dziejów*, Katowice 1987, s. 152–153; Jan Paweł II, *Formowanie sumień zadaniem przedstawicieli świata kultury*.

odkrycia przez mędrców, filozofów, a także poetów²⁶. Stąd „objawienie Logosowe” nie jest zacieśnione do samego chrześcijaństwa. Na teren refleksji ściśle teologiczno-literaturoznawczej można by ideę Justyna przetransponować następująco: literatura piękna (jakakolwiek) może zawierać autentyczne elementy „sacrum” otwartego na „Sacrum” (w sensie chrześcijańskim) i partycypującego w Nim. Posiadanie „logosowych załączków” — dodałby Justyn — nie uwalnia jednak twórcy od błędów, a dla badacza i interpretatora ważna jest świadomość, że pełnia poznania prawdy i doświadczenia Sacrum tkwi w osobowym Logosie: Jezusie Chrystusie²⁷. Idea „logos spermatikos” najlepiej chyba streszcza i obrazuje postawę teologii Ojców Kościoła wobec literatury tamtej epoki.

2. Teologia średniowieczna

W okresie popatrystycznym drogi teologii i literatury rozchodziły się coraz bardziej. Pogłębiała się ich odrębność w sposobie poruszania się w języku, a także w rozumieniu i realizacji poznawczego docierania do rzeczywistości ogarniającej człowieka. Rosta również nieufność (nierzadko uzasadniona) teologii w stosunku do literatury: podejrzenie, że jest ona „koniem trojańskim” na obszarze chrześcijańskiego piśmiennictwa, nośnikiem treści niechrześcijańskich, heretyckich, a przynajmniej niejasnych i przez to niepewnych, niebezpiecznych dla wiary. Podstawową jednak przyczyną zwiększającego się dystansu było zjawisko, które M.-D. Chenu nazywa obrazowo „szaleńcem racjonalnym” („l'ivresse rationelle”), a jego narodziny wiąże ze środowiskiem naukowym trzynastowiecznego Paryża²⁸. Zjawisko to, którego symptomy dadzą się zaobserwować na długo przed XIII w., dało początek dominującemu odtąd w teologii nurtowi, tzw. teologii scholastycznej. Z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że prąd ten — w różnych swoich nawrotach i przeobrażeniach — dzierżył prym w myśli teologicznej do początków XX w. Scholastyka wniosła, rzecz jasna, wiele cennych wartości do rozwoju teologii i w ogóle myśli zachodnioeuropejskiej. Jednak przeakcentowanie roli rozumu i perfekcji teologicznego dyskursu, owo „upojenie rozumem”²⁹, wycisnęło negatywne piętno na teologiczno-literackich kontaktach.

Stosunek scholastyki średniowiecznej do tego, co dziś nazwalibyśmy literaturą piękną, dobrze ilustruje myśl Alberta Wielkiego (1193–1280): uprawianie poezji i jej przedstawianie to najniższe spośród działań filozoficznych³⁰. Ujęcie to jest wspólne dla całej scholastyki, która wyłoniwszy się z dialektyki XII w., pozostała w trwałej opozycji wobec retoryki i poezji. Nie wydała ona żadnej poetyki i żadnej nauki o sztuce, stawszy się w sposób nieunikniony antytezą poetyki i poezji³¹. Poezja stała się dla teologów scholastycznych niepo-

Przemówienie do intelektualistów europejskich przybyłych do Rzymu z okazji Jubileuszu Odkupienia, Rzym 15 XII 1983, w: *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988 [dalej skrót: WiK], s. 223.

²⁶ Apol. I, 2; II, 10, 13 (cyt. za: Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 154–155); K. Wójtowicz, art. cyt., s. 63.

²⁷ Cz. S. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, s. 155.

²⁸ *La littérature*, s. 79.

²⁹ Inna możliwość przekładu francuskiego zwrotu „l'ivresse rationelle”.

³⁰ „poeticus modus est infirmior inter modos philosophiae” (cyt. za: P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1111).

³¹ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1958, s. 465, 497 n. Stanowisko przeciwne, sugerujące możliwość wydobycia estetyki literatury z myśli scholastycznej,

trzebna z powodu swej „nienaturalnej mroczności i pozbawionego systemu eklektyzmu”³², a literatura — wyłączona z terytorium teologicznego zainteresowania³³. Pod znakiem zapytania znalazła się również — konsekwentnie do tych założeń — sensowność tworzenia literatury pięknej i samej egzystencji jej autorów³⁴.

Stanowisko teologii scholastycznej nie było jednak do końca aż tak jednoznaczne. Tomasz z Akwinu próbuje zaliczyć poezję i poetykę do nauk, choć wyznacza im ostatecznie miejsce wśród dyscyplin naukowych³⁵. Określenie piękna w jego *Sumie teologicznej* nie wychodzi naprzeciw ówczesnemu zjawisku literatury i sztuki³⁶, ale jednocześnie ten sam Tomasz jest zwolennikiem tezy o wspólnej naturze misterium i symboli i na tej zasadzie uzasadnia istnienie „literackich” metafor w Piśmie św.³⁷. Generalnie jednak kolejne fazy doskonalenia narzędzia analogii w tomizmie i „ascetyzm filozoficzny” tego systemu wykluczają poetycki sposób funkcjonowania języka w teologii, odrzucając jakikolwiek kompromis języka spekulatywnego z poetyckim³⁸.

Mimo tego średniowiecze jest epoką, w której rozwija się — równolegle do scholastyki i nadal prężnie — tzw. teologia monastyczna (la théologie dite „monastique”), cechująca się sporą wrażliwością kulturalną (la sensibilité culturelle), także literacką³⁹. Jest to epoka, w której zaszczytny tytuł „teologa” przysługuje Dantemu (1265–1321)⁴⁰, a wpływ legend, apokryfów, zbeletryzowanych żywotów świętych i misterii warunkuje w znacznym stopniu przeżycia religijne wiernych⁴¹. Na pograniczu „teologiczno-literackim” obecni są też

prezentuje E. Köhler („Neophilologus” 37 (1953), s. 202 n.), cytowany przez Kurza (*Literatura i teologia*, s. 1111).

³² Wypowiedź Hugona od św. Wiktora († 1142), który rozróżnia dwie kategorie literatury: podręczniki filozoficzne i tzw. appendentia (wszystkie pozostałe). Do tej drugiej należą utwory poetów („huiusmodi sunt omnia poetarum carmina”), które wolno czytać tylko dla wytchnienia. Cyt. za: P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1110.

³³ „(...) la littérature sera exclue, non seulement de fait, mais par principe, comme n'ayant aucun titre à exister sur la territoire de la théologie”. M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 71–72.

³⁴ P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1111.

³⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, I 1, 9 (cyt. za: A. Dunajski, *Chrześcijańska*, s. 12). „(...) poetica non capiuntur a ratione propter defectum veritatis qui est in eis”. *Summa theologica*, Ia-IIae, q. 101, s. 2, ad. 2 (cyt. za: M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 79). Por. K. Wójciewicz, *Poezja w służbie*, s. 63; P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1111.

³⁶ Jest to jedynie metafizyczna idea piękna, która nie uwzględnia w żaden sposób, że sztukę i literaturę trzeba rozpatrywać nie tylko w aspekcie piękna, lecz także poznania, przedstawiania i konkretyzacji. Por. P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1111.

³⁷ „(...) l'aristotélien Thomas d'Aquin est aussi le commentateur de Denys, qui lui enseignait la connaturalité du mystère et du symbole (...) «ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est representatione per sensibiles figuras». s. Thomas, *Summa*, Ia-IIae, q. 101, a. 2, ad. 2. Il faut évidemment relire l'article de son introduction à la Somme: Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris (art. 9)”. M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 79.

³⁸ H. Seweryniak, *W stronę teologii poetyckiej*, „Collegium Polonorum” 6 (1982), t. VI, s. 114. Zdaniem P. Ricoeura, dziełem tomizmu „było ustanowienie języka teologicznego na poziomie nauki, a co za tym idzie, całkowite zerwanie z formami poetyckimi języka religijnego, także za cenę rozłam między nauką o Bogu a teologią biblijną”. *La métaphore vive*, Paris 1975, s. 344 (cyt. za: H. Seweryniak, art. cyt., s. 114).

³⁹ M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 78.

⁴⁰ „(...) pod koniec średniowiecza profesor uniwersytetu bolońskiego, Giovanni del Virgilio, ułożył sentencję nagrobkową na cześć Dantego, rozpoczynającą się w ten sposób: «Theologus Dantes, nullius dogmatis expertus»”. P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1101.

⁴¹ S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1978, s. 8.

ludzie pokroju Jean de Meunga⁴², Alanusa ab Insulis⁴³ czy Franciszka z Asyżu (1182–1226)⁴⁴, usiłujący zbudować most porozumienia i komplementarności pomiędzy scholastyką i ówczesną literaturą. Do naszych czasów przetrwały również świadectwa średniowiecznych prób na wskroś pozytywnego definiowania literatury, teologiczno-filozoficznych wypowiedzi na temat sztuki wersyfikacji i poetyki, których autorami byli m.in.: Alberyk z Monte Cassino, Mateusz z Vendôme, Godfryd z Vinsauf⁴⁵.

3. Teologia potrydencka

Dystans pomiędzy teologią i literaturą powiększył się w wiekach następnych. Inspiracja należała tu znów do filozofii, w której — począwszy od XVII w. — nastąpiło mocne przesunięcie akcentu w kierunku ekstremalnej konceptualizacji, racjonalistycznego psychologizowania i ontologii przekonanej o posiadaniu ostatecznego klucza do tajemnicy rzeczywistości. Ze szkodą dla wartości intuicji, prób rozumienia egzystencji, języka obrazowego, „nie-logicznego”, czyli dla wartości, które reprezentowała literatura piękna⁴⁶. „Ontologia konceptualna”, propagowana przez filozofię XVII i XVIII w., przenikała w mentalność teologów⁴⁷. Nastąpiło zjawisko, które Chenu nazywa „epistemologicznym zarażeniem” (*les théologiens sont épistémologiquement contaminés*)⁴⁸ teologii przez filozofię oświecenia. Z misteriów religijnych eliminuje się kategorie czasu, przestrzeni, historii. Tajemnice stworzenia i osoby zostają sprowadzone do czystej przyczynowości i abstrakcji, a Pismo św. krytykuje się za „brak regularnej kompozycji” (*manquent d'une composition régulière*)⁴⁹. Biblijne teksty stają się przedmiotem manipulacji, mającej udowodnić wcześniej przygotowaną, „racjonalną” tezę. Komentatorzy Tomasza z Akwinu opuszczają z jego *Sumy teologicznej* niespekulatywne artykuły poświęcone życiu Jezusa⁵⁰, sakramenty przestają być „misteriami”, stając się „znakami praktycznymi”⁵¹, teologowie piszą abstrakcyjno-spekulatywne parafrazy „niejasnego” Pisma św.⁵², a teologia staje się „nauką konkluzji”, zorganizowana wyłącznie według praw logiki. Literatura przestaje być potrzebna. Teologia w wersji spe-

⁴² W drugiej połowie XIII w. usiłował podnieść rangę literatury, głosząc pogląd, że tym, czym wysoka arystokracja jest przez swe urodzenie, tym twórcy literatury pięknej są poprzez ducha. P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1110.

⁴³ W XII w. stworzył teorię i program „teologicznej powieści” G. Kranz, *Was ist christliche Dichtung? Thesen-Fakten-Daten*, München 1987, s. 79.

⁴⁴ Zbierał gorliwie pisma pogan, „ponieważ znajdują się w nich litery, z których można złożyć przesławne Imię Pana Boga naszego. A także i dlatego, że dobro w nich zawarte nie jest własnością pogan czy jakichkolwiek innych ludzi, ale należy do Boga samego, który jest Panem każdego dobra”. Celano, *Vita prima* (cyt. za: K. Wójtowicz, art. cyt., s. 63).

⁴⁵ J. Starnawski, *Średniowiecze*, Warszawa 1989, s. 118–121.

⁴⁶ M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 72–74.

⁴⁷ Termin „ontologia konceptualna”, treściowo zależny od filozofii G. W. Leibniza (1646–1716), rozpowszechnił Ch. Wolff (1679–1754). Oprócz nich duży wpływ w tym zakresie na kształt ówczesnej i późniejszej teologii miały — zdaniem Chenu — deistyczne koncepcje religii naturalnej Voltaire'a (1694–1778) i G. E. Lessinga (1729–1781) oraz estetyka Winckelmanna. Tamże, s. 72, 73. Por. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1946, s. 169; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, t. I, Paris 1946, s. 199.

⁴⁸ *La littérature*, s. 73.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 74.

⁵¹ Tamże, s. 73.

⁵² Na przykład dzieło o Berruyer *Histoire du Peuple de Dieu* (1728–1758). Tamże. Por. P. Hazard, dz. cyt., s. 141–142.

kulatywnego scjentyzmu nie ma z nią punktów stycznych⁵³. Literatura zaś — od renesansu, poprzez barok i oświecenie — coraz bardziej oddala się od religijnego pojmowania świata i życia, odkrywa obszary nie penetrowane przez teologię, w sporym zakresie staje się pseudo- lub niechrześcijańska⁵⁴. Mimo iż obraz ten nie jest na całym obszarze styku teologiczno-literackiego tak jednoznacznie czarno-biały⁵⁵ (co było widoczne również w poprzednich okresach), to jednak definitywne — ale nie ostateczne, jak się później okazało — rozejście się dróg teologii i literatury stało się faktem.

Dominująca w teologii scholastyka racjonalistyczna oraz coraz bardziej wyraźne przesuwanie się literatury na obszary i pozycje „niechrześcijańskie” w imię postępującej sekularyzacji — to główne, choć nie jedyne, przyczyny ogromnego osłabienia kontaktów teologii i literatury pięknej. Po roku 1800 stan ten nasilił się i trwał praktycznie do pierwszej połowy XX w.⁵⁶. Teologia już nie bada literatury, nie traktuje poważnie jej istnienia⁵⁷, zadowala się tkwieniem w „chrześcijańskim getcie”⁵⁸. Literatura z pogardliwą wyższością odnosi się do teologii. Teologia nie rozumie form literackich, co staje się źródłem nieporozumień interpretacyjnych. W ramach „niewłaściwych oczekiwań” stosuje pospieszne ingerencje moralne, argumentuje z „abstrakcyjnej płaszczyzny istoty rzeczy”⁵⁹, przyjmuje tzw. postawę „indeksową”⁶⁰. Literatura zaś uznaje jedynie wartość własnego doświadczenia rzeczywistości i staje w ostrej opozycji względem teologii przez — jakże częste — odrzucanie zwiastowania chrześcijańskiego Objawienia⁶¹.

⁵³ „(...) la «littérature» n'ait rien à voir ni à faire. Le domaine chrétien a été vidé de toute singularité, de tout événement, de toute histoire, de toute aventure, de toute réalité concrète, de toute image, de toute poésie, de tout ce qui résisterait à la systématisation. (...) Théologie, littérature, deux univers qui n'ont même pas de frontière commune”. M.-D. Chen u, *La littérature*, s. 73-74.

⁵⁴ P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1112-1114.

⁵⁵ Erazm z Rotterdamu (1496-1536), tworzący w czasach narodzin scholastyki kontreformatywnej, „był czołowym rzecznikiem teologii pojętej jako spotkanie odczytywanej z oryginałów Biblii z «bonae literae», stanowiącymi postulowaną przez humanistów treść kultury ówczesnej. (...) teologia w mniemaniu Erazma nie miała być ezoteryczną dyscypliną naukową, zastrzeżoną dla grona wtajemniczonych intelektualistów” J. S. Pasierb, *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 18, 22. J. Błoński (*O współczesnej kulturze literackiej*, „Tygodnik Powszechny” 38 (1984), nr 44, s. 1) J. Błoński podaje przykład żyjącego w okresie renesansu kardynała Pietro Bembo, który twierdził, „że człowiek zbliża się do Boga, pielęgnując doskonałość wypowiedzi, ponieważ w Bogu zostały złożone idealne wzorce słowa”, oraz 17-wiecznej pedagogii jezuitów, która „ustaliła schemat wychowania religijno-literackiego (połączenie dogmatyki i humaniorów)”.

⁵⁶ „W dobie nowożytnej, najsilniej zaś od roku 1800, powiązania Kościoła z kulturą (...) słabły wyraźnie. (...) Najwyraźniej można to zaobserwować w dziedzinie literatury”. Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki. Przemówienie do artystów i dziennikarzy, Monachium 19 XI 1980*, WiK, s. 87. Na to samo zjawisko zwraca uwagę J.-P. Jossua (*Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris 1985, s. 9): „Il existe en France, au moins depuis XVIII^e siècle, une coupure nette entre la culture commune et la pensée religieuse”.

⁵⁷ „(...) le statut que la théologie classique accorde aux écrivains sur son propre territoire est parfaitement défini: il est de ceux que cette théologie n'envisage pas; il est inexistant”. P. Duployé, *La religion de Péguay*, Paris 1965, s. V.

⁵⁸ „(...) aus dem christlichen «Ghetto»”. P. K. Kurz, *Literatur und Christentum. Ein Literaturbericht*, „Stimmen der Zeit” 94 (1969), H. 10, s. 262.

⁵⁹ Tenże, *Literatura i teologia*, s. 1117-1120.

⁶⁰ S. Sawicki, dz. cyt., s. 25-26.

⁶¹ P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1115-1116. Znamienne słowa Pawła VI skierowane w maju 1964 r. w Kaplicy Sykstyńskiej do artystów: „Opuszciliście nas trochę, odeszliście daleko pić z innych źródeł, szukać — do czego zresztą mieliście prawo — wyrazu dla innych rzeczy, już nie naszych. (...) Niektóre dzieła sztuki ranią nas, strażników całej ludzkości, strażników pełnego spojrzenia na człowieka, jego zdrowia, jego równowagi. (...) Ale i my wzbudziliśmy w was zaniepokojenie, ponieważ nałożyliśmy wam jako kanon naśladowictwo, wam, którzy jesteście twórcami,

4. Teologia epoki Soboru Watykańskiego II

Symptomy odrodzenia wzajemnych kontaktów pojawiły się właściwie już na początku naszego wieku, nasiliły w latach poprzedzających sobór, a swój punkt kulminacyjny osiągnęły w wypowiedziach Vaticanum II⁶² i współczesnych papieży⁶³. Wzajemna obcość nie została jeszcze do końca przezwyciężona: trwa dopiero proces „leczenia ran” i nauki prowadzenia dialogu. Ale dzieje się w tej materii sporo: pełne życzliwego zainteresowania wypowiedzi pasterzy Kościoła⁶⁴, naukowe sympozja interdyscyplinarne z udziałem teologów, literaturoznawców i pisarzy⁶⁵, wzajemne korzystanie z wypracowanych instrumentariów naukowych⁶⁶, prace teologiczne, literackie czy naukowo-literackie powstające na tzw. „pograniczu”, zjawisko „teologii poetyckiej” czy też „poezji teologicznej” albo interesujący — zwłaszcza na polskim gruncie — fenomen „księży-poetów”. To tylko potraktowane wybiórczo przykłady. Nade wszystko jednak istnieje w obydwu, odnajdujących swą bliskość obszarach, silna świadomość konieczności dialogu i autentycznej możliwości twórczego spotkania⁶⁷. P. K. Kurz, krytyk literacki i teolog w jednej osobie, wyraża to pozytywne napięcie w celnym skrócie: „dzisiejszy świat jest tym, co teologia i literatura mają wspólnego — świat, który mogą sobie wzajemnie ukazywać i który interpretują z różnych stanowisk i w różnych aspektach. Literatura i teologia wdają się w ten świat ludzi z intensywnością, nie istniejącą nigdy przedtem. To jest ich szansa. To wyraża ich witalność. I to powinno umożliwić dialog”⁶⁸.

II. HISTORYCZNA CIĄGŁOŚĆ INSPIRACJI LITERACKICH W TEOLOGII

I tak historia na naszych oczach zatacza łuk: teologia i literatura na nowo odkrywają wspólne początki, wspólną drogę i cel, szacunek dla własnej autono-

zawsze żywotnymi i tryskającymi tysiącem pomysłów i tysiącem nowości. Mówiliśmy wam, że posiadamy swój styl — trzeba mu sprostać, że posiadamy swoją tradycję — trzeba jej być wiernym, że mamy swoich mistrzów — trzeba ich naśladować, że mamy swoje kanony — nie istnieje inna droga. Przygnietliśmy was ciężarem nie do zniesienia. Przebaczenie nam!” *Do artystów, Kaplica Sykstyńska 10 V 1964*, tłum. St. G., „Znak” 16 (1964), nr 12, s. 1424–1426.

⁶² KDK 62, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 590–591.

⁶³ Paweł VI, przem. cyt.; Jan Paweł II, *Istota, wielkość*, s. 86–95; tenże, *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość. Homilia wygłoszona w czasie Mszy świętej dla artystów, Bruksela 20 V 1985*, WiK, s. 276–285.

⁶⁴ Odnotować należy przynajmniej głos polskich prymasów: dziewięć przemówień kardynała S. Wyszyńskiego, zgromadzonych w tomie *Idźcie i nauczajcie* (wybór i wstęp W. Wojdecki, Warszawa 1985, s. 160–193) oraz homilię kardynała J. Glempa (*Zaznata już pełnego smaku życia*, „W Drodze” 14 (1986), nr 7–8, s. 8–10).

⁶⁵ Wymieńmy choćby trzy KUL-owskie: 16–18 V 1979, 4–7 V 1981, 2–5 V 1983, z których każde zaowocowało doniosłą pozycją książkową (*Sacrum w literaturze, Biblia a literatura, Dramat i teatr sakralny*), a także międzynarodowe sympozjum w Tübingen (maj 1984) „Theologie und Literatur. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs im 20. Jahrhundert” z udziałem 70 pisarzy, literaturoznawców i teologów (H. Küng, *Nachbemerkungen*, w: W. Jens, H. Küng, *Dichtung und Religion*, München 1985, s. 326).

⁶⁶ Na przykład próba wprowadzenia do nauki o literaturze „teologii literatury”, jako teorii składowej wiedzy o literaturze. E. J. Krzywón, *Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypotetischen Literaturtheologie*, „Stimmen der Zeit” 99 (1974), H. 2, s. 108–116.

⁶⁷ Nie sposób przecenić tu słów papieży: „Kościół potrzebuje was” (Paweł VI, przem. cyt., s. 1425), „Kościół potrzebuje sztuki” (Jan Paweł II, *Istota, wielkość*, s. 91–92). Por. M.-D. Chenu, *La littérature*, s. 71–72; J.-P. Jossua, dz. cyt., s. 9–10; P. K. Kurz, *Literatura i teologia*, s. 1120–1122.

⁶⁸ *Literatura i teologia*, s. 1123.

mii, potrzebę dialogu i wartość wzajemnego ubogacania się. Dla wnikliwych historyków obydwu dziedzin sytuacja ta nie jest zaskoczeniem. Pod powierzchnią dziejowych napięć, rozłamów i uraz zauważamy bowiem stale obecny i wyczuwalny podskórny nurt wzajemnego „ciążenia ku sobie” teologii i literatury. Ograniczając pole obserwacji do zakresu teologicznego, można „postawić hipotezę, że od początku istnieje, choć mało zauważany”⁶⁹, pewien rodzaj teologii, konstruującej swój przedmiot, metodę, sposób rozumienia siebie, swej funkcji, języka — w nieustannym, inspirującym kontakcie z rzeczywistością „poiesis”⁷⁰. Jest to więc typ teologii — obecny ciągle w jej dziejach — wróżliwy pośrednio i bezpośrednio na to bogactwo, które wnosi w świat osoby ludzkiej literatura piękna. Warto zaprezentować kilka ujęć tej teologii: historia relacji „teologia — literatura piękna” to nie tylko kronikarski zapis faktów, ale również (a może przede wszystkim) dzieje wzajemnego przenikania „od wewnątrz”

1. Opis Janowy

Jednym z najstarszych — i głęboko związanych z teologiczną tradycją — przykładów uprawiania tego typu teologii jest tzw. opis Janowy⁷¹. Polega on na oddaniu istotnych cech „widzenia”, podstawowej treści, na jasności podania, „na wierności prawom duchowym i moralnym poznania”⁷². Opis teologiczny jest tu funkcją wizji, a nie empiryczną dokładnością i drobiazgowością. Niewykluczone elementy empiryczne są tylko przewodnikiem doprowadzającym do prawdy słowa. Opis ten stał się składową bazy dla teologii wszystkich czasów i podstawą tzw. „opisu mistycznego, sięgającego za pomocą znaków widzialnych do rzeczywistości niewidzialnej, duchowej, Boskiej, tj. utożsamianego z wizją, alegorią, intuicją duchową”⁷³.

2. Poetyka wiary

J.-P. Manigne kreśli historyczną i współczesną wizję teologii rozumianej jako „poetyka wiary” (*une poétique de la foi*)⁷⁴. Teologia, wierna swoim źródłom i posłannictwu, zawsze łączyła w sobie obydwa sensory pojęcia „logos”: mądrość-wiedzę (*la sagesse-le savoir*) i język (*le langage*). W „teologii” łączą się owe sensory w konkretnym związku ze Słowem Bożym (*la Parole de Dieu*) takim, jakie nam się objawiło⁷⁵. Ten sposób rozumienia teologii — przewijający się, choćby nie zawsze świadomie, przez jej dzieje — łączy w sobie kontekst

⁶⁹ Cz. S. Bartnik, *Teologia „poietyczna”*, „Collectanea Theologica” 57 (1987), fasc. IV, s. 15. J. S. Pasiерб (dz. cyt., s. 18, 22) powołuje się w tym kontekście na F. Petrarę („Bez mała nazwałbym teologię poezją o Bogu” — Liber X, Epistola 4) i Y. Congara (określa i opisuje teologię jako „kulturę wiary”).

⁷⁰ „(...) *poiema* i *poiesis* oznaczają rozpoznawanie i kreowanie innego świata — piękna, dobra, prawdy, pokoju, wolności, ukojenia, nieskończoności. Istotnymi czynnikami tego działania jest słowo i osoba. Stąd *poiesis* składa się z trzech podstawowych struktur: a) znaku, (...) b) znaczeń bezpośrednich (...) c) relacji transcendentnej w stosunku do znaku i wyrazu (...)”. Cz. S. Bartnik, *Teologia „poietyczna”*, s. 16. Por. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982³, s. 88, 115.

⁷¹ Oparty na nowotestamentalnych pismach, których autorstwo przypisuje się św. Janowi. Cz. S. Bartnik, *Opis teologiczny*, „Studia Theologica Varsaviensia” 15 (1977), nr 1, s. 41.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 42.

⁷⁴ *Pour une poétique de la foi. Essai sur le mystère symbolique*, Paris 1969.

⁷⁵ Tamże, s. 110–111.

biblijny (la Parole de Dieu), refleksję spekulatywną (la sagesse) i aktualność współczesną (le langage)⁷⁶. Teologia taka, utrzymująca wewnętrzną równowagę powyższych czynników, staje się poematem⁷⁷, wielokształtną, iskrzącą się bogactwem znaczeń i sensów „poetyką wiary” Swój „poetycki” punkt kulminacyjny osiąga w języku sakramentalnym⁷⁸.

3. Teologia „poietyczna”

Cz. Bartnik prezentuje szczegółowo teorię, metodę, zakres i funkcje teologii „poietycznej”⁷⁹. Jest ona „w chrześcijaństwie coraz wyraźniej odkrywana, od początku do dziś”⁸⁰. Wyrasta z charakterystycznych dla chrześcijaństwa miejsc „poietycznych” (Logos, Logos spermatikos, Poimata, Logopoietai, Archepoietes, Phos poietikon) i ma swój specyficzny zakres poznawczy. Istotną funkcję pełni w niej kategoria piękna⁸¹ (w przedmiocie) i wrażliwość na nie (w podmiocie). Posługuje się określoną metodą w dziedzinie poznawczej, twórczej i działaniowej. I mimo iż ten rodzaj teologii nie może być wiodący na płaszczyźnie naukowej, to zawsze był i jest obecny — a także konieczny — w całokształcie teologii chrześcijańskiej. „Teologia zaś musi być poezją — w wielkim, misteryjnym wymiarze — żeby być teologią pełną i żywą”⁸².

III. DOŚWIADCZENIA HISTORYCZNE PODSTAWĄ DIALOGU TEOLOGII I LITERATURY

Oto — w wielkim skrócie — próba refleksji nad relacją „teologia — literatura piękna” w przekroju historycznym. Jak zaznaczono na wstępie, była to raczej szkicowa prezentacja niż interpretacja. Ta ostatnia wymagałaby o wiele wnikliwszych i bardziej pogłębionych badań. Nasuwają się jednak pewne wnioski, które należałoby wyeksponować.

Całe „wspólne dzieje” obydwu dziedzin są wolne od bezkrytycznego zachwyty partnerem. Można zaobserwować stałą obecność — na różnym poziomie intensywności — swoistej dialektyki „przyciągania i odpychania”, której źródłem jest prawdopodobnie świadomość (nie zawsze jasna, często intuicyjna) korzyści i niebezpieczeństw płynących z wzajemnych kontaktów.

Specjalne, dogłębne studia historii stosunków teologii i literatury pięknej byłyby czymś niezwykle pożytecznym dla współczesnego dialogu tych dziedzin. Dociekliwe poznawanie błędów przeszłości, źródeł uprzedzeń, pozytywnych

⁷⁶ Tamże, s. 117.

⁷⁷ „(...) avant d'être notion la théologie est poème, elle est une poétique, elle est même par excellence, au centre divin des images et des mythes, «la Poétique»” Tamże, s. 7.

⁷⁸ Tamże, s. 149–159.

⁷⁹ *Teologia „poietyczna”*, s. 15–26.

⁸⁰ Tamże, s. 16.

⁸¹ Tamże, s. 22–24. Por. tenże, *Życie w słowie*, Warszawa 1983, s. 236–240 (Boska poiesis); W. Tatarakiewicz, dz. cyt., s. 103–105; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I–III, Einsiedeln 1961–65. Warto przytoczyć słowa S. Weil (*Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. z franc. A. Olędzka-Frybesowa, wybór i oprac. J. Nowak, Warszawa 1986², s. 140): „Istnieje coś jak gdyby wcielenie Boga w świat, a piękno jest Jego znakiem. Piękno jest dowodem doświadczalnym, że wcielenie jest możliwe. A zatem wszelka sztuka pierwszorzędna jest ze swej natury religijną”.

⁸² Cz. S. Bartnik, *Teologia „poietyczna”*, s. 26.

i bolesnych faktów historii, przykładów wzajemnego ubogacania się w dziejach może stanowić solidną podstawę dzisiejszej ich współpracy.

To, oczywiście, zadanie przekraczające zakres niniejszego artykułu. Jego celem było tylko wykazanie, że teologia i literatura piękna mają za sobą długą historię „wspólnych dziejów” poprzez naszkicowanie ich panoramy i głównych wątków. A historia od czasów Melchiora Cano na trwałe weszła w zakres topiki teologicznej⁸³. Dlatego historia relacji „teologia—literatura piękna” stanowi istotną podstawę traktowania literatury jako miejsca teologicznego oraz prób wyodrębniania różnorodnych sposobów jej funkcjonowania jako „locus theologicus”

Merytoryczny i metodologiczny dialog teologii i literatury, roztropne korzystanie z różnorodnych inspiracji literackich — to szansa ubogacenia i pogłębienia współczesnej teologii.

THE RELATION „THEOLOGY — BELLES-LETTRES” IN HISTORICAL PERSPECTIVE

Summary

Connections between theology and belles—lettres have a long history lasting more than 2000 years. Their roots ought to be sought in Pauline writings, whose author quotes and interprets the texts of Aratos of Soloi, Menandros and Epimenides of Knossos. Most writings of the patristic period tend to maintain an apologetic attitude towards lay literature. But at the same time there is evidence of theoretical and practical sympathy that the Fathers of the Church felt towards „pagan books”, to be found in Clement of Alexandria’s idea of „kosmika paidea”, St. Augustine’s pastoral advice as well as that of Jerome’s and Basil the Great’s, but most of all in the use non-Christian literature as „praeparatio evangelica”, propounded by Eusebius of Caesarea.

Scholastic theology, which stressed rational perfection of theological discourse regarded literature (especially poetry) as „the lowest of all philosophical exercises” (Albertus Magnus). And yet even the mediaeval approach, exemplified by Thomas Aquinas, Alanus ab Insulis and monastic theology perceived in poetry important allegorical and symbolic values.

A real split took place at the time of post-Tridentine theology, based on extremely rational philosophy of the Enlightenment, which rejected all kinds of „literariness” or „poetry making”. On the other side was the literature which more and more often negated the contents and values of Christian preaching.

It is only in the epoch of the Vatican Council II that we witness a return to ancient closeness, cooperation and creative dialogue; as inspirations of literary nature have been functioning in the theologies of all times. The theology of so called „St. John’s description”, understood as „poetics of faith”, „poietic” theology are just a few selected examples.

Theology and belles—lettres share twenty centuries of „historical experiences” rich in tension and dialogue. And they ought to become a foundation of fruitful interdisciplinary cooperation of post-Vatican Council theology and contemporary belles—lettres.

⁸³ „Żądanie włączenia historii do miejsc teologicznych było u Cano zdecydowane. Wszyscy uczeni — pisał — zgodni są dziś w opinii, że nie można uważać za wykształconych tych teologów, w pracach których nie dochodzi do głosu historia”. Tenże, *Poznanie historyczne w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972), z. 2, s. 147.