

Ks. JERZY SZYMIK

RELACJA „TEOLOGIA — LITERATURA PIĘKNA” WE WSPÓŁCZESNEJ REFLEKSJI METODOLOGICZNEJ*

Na początek kilka uwag wstępnych, których celem jest uporządkowanie całości wykładu. Są one pomyślane jako pomoc w rozjaśnieniu przewidywanych „miejsc trudnych”, jako uprzedzająca odpowiedź na ewentualne wątpliwości i kwestie sporne. Będzie to zresztą — miejmy nadzieję — ten rodzaj wstępu, który stanowi integralną część całości nie tylko pod względem formalnym, ale i merytorycznym, tak że granice pomiędzy nim a zasadniczym korpusem wykładu nie są ostre.

1. Podejrzewam, że samo brzmienie tytułu dzisiejszego wykładu może wywołać u niejednego ze słuchaczy obawę przed nudą, czy też przed tzw. „zawrotnym poziomem” (co najmniej pół metra nad ziemią). Temat tak sformułowany („relacja”, „metodologia”...) sugeruje bowiem — słyszę głosy oponentów — że będzie tutaj chodziło o dyskusję pomiędzy tymi, których określa się ironicznie jako „badaczy owadzych ogonów”: jeden pisze, potem trzech na świecie to czyta, a następnie na łamach niskonakładowych periodyków trwa latami żarta dyskusja owej czwórki, posługującej się argumentami, których nikt poza nimi nie rozumie i nie uważa za ważne. Natomiast tzw. prawdziwe życie i autentyczne problemy dzieją się zupełnie gdzie indziej.

Chcę uprzedzić tego typu zarzuty i podkreślić, że metodologiczna płaszczyzna wzajemnych odniesień teologii i literatury pięknej nie jest takim właśnie, wyżej opisanym, ślepym zaułkiem nauki, chorym owocem zbyt wąskiej specjalizacji. Styk tego, co literackie, z tym, co teologiczne, jest bowiem istotną i symboliczną niejako częścią większej całości, odmianą logiczno-semantycznej figury „pars pro toto”. Owa całość to spór toczący się wokół fundamentów teologii, wokół tego czym jest oraz czym ma być teologia. Literatura piękna występuje tu w charakterze reprezentanta i symbolu tego, co egzystencjalne, czerpiące żywotne soki z bezpośredniego doświadczenia życia, co próbuje przetworzyć i artystycznie wyrazić tajemnicę bytu inaczej niż teologia, w innym modelu języka. Czy te modele wykluczają się wzajemnie, czy też są wobec siebie komplementarne? Na ile teologia powinna (nie powinna? może?) czerpać z tego „literackiego” doświadczenia — oto problem bardzo współczesny, bardzo istotny dla teologicznej teorii i praktyki.

* Wykład wygłoszony 1 X 1992 w auli WSSD w Katowicach podczas inauguracji roku akademickiego 1992/93.

Problem dotyczy więc w sumie samej istoty uprawiania teologii dzisiaj i jako taki wydaje się bardzo przystający do inauguracji roku akademickiego na teologicznej przeciwieź uczelni. Jak uprawiać teologię współczesną, by była ona „scientia fidei” w pełnym tego słowa znaczeniu, a jednocześnie nosiła znamiona przelomu XX i XXI wieku? Wierzę — a jestem przekonany, że wiara ta jest kontynuacją myślenia, z którego wyrastają dokumenty Vaticanum II, że teolog naszego czasu nie musi być ani Lefebvrem ani Drewermannem. I że prawda o teologii sytuuje się w przestrzeni innej niż ta, którą wyznaczają wymienione, głośne nazwiska ostatnich lat. I że jej poszukiwanie jest jednym z najbardziej pasjonujących zadań (a to jest zaprzeczeniem nudy!) współczesnej teologii.

2. Wykład będzie miał charakter refleksji ściśle metodologicznej. Chciałbym to z naciskiem podkreślić: nie zacytuję żadnego wiersza, żadnego utworu z kanonu literatury pięknej. Chodzi o prezentację pewnej teorii, o refleksję nie tyle teologiczną, co nad teologią.

I tu warto dotknąć kolejnego punktu newralgicznego. Jest w nas często — być może zwłaszcza w Ślązakach — silnie zakodowane przeświadczenie, że teoria to coś niepotrzebnego, a przynajmniej drugorzędnego. Jesteśmy „z natury” praktykami; uważamy, że studia, które odbywamy w tych murach, mają nas przede wszystkim przygotować do działań duszpasterskich, czyli w sumie bardzo praktycznych. Wszystko to, co nas nadmiernie teoretycznie obciąża, traktujemy jako niepotrzebny balast.

Chcę się odwołać do pewnego spektakularnego i tragicznego zarazem przykładu, którego końca w tej chwili, kiedy dobiega kresu wiek XX, chyba już szczęśliwie doświadczamy. Otóż w połowie XIX wieku tacy panowie jak Hegel, Feuerbach, Marks, Engels czy Nietzsche, za zielonymi biurkami swoich pracowni budowali pewne teorie. Nikt wówczas ich konstrukcji (czysto teoretycznych!), pewnej koncepcji człowieka, świata, ludzkiego szczęścia, nie traktował poważnie. Z dzisiejszej perspektywy, kiedy owocem tych (czysto teoretycznych!) filozoficznych zabaw stało się około 100 czy 150 milionów ludzkich istnień, trzeba do tamtych (czysto teoretycznych!) gier podejść zupełnie inaczej: z powagą. I to śmiertelną.

Praktyka jest zawsze konsekwencją sposobu myślenia. I dlatego dzisiejszy wykład — podkreślam — jest próbą myślenia czysto teoretycznego, docelowo ukierunkowanego na praktykę; jest również próbą obrony wagi i rangi tego typu myślenia. Jest rzeczą bardzo ważną, jakie teorie, jakie paradygmaty, jakie modele sobie przyswajamy, w jakich przestrzeniach uczymy się myśleć, z jakiej teorii wyciągamy takie, a nie inne, praktyczne wnioski. Właśnie to ma ogromny wpływ na sprawy najbardziej praktyczne. Na porady udzielane w konfesjonale, na styl katechizowania, na taką, a nie inną konkluzję, jaką puentuje się niedzielną homilię, na styl sprawowania posługi w kancelarii, na wiele, wiele innych wycinków naszego duszpasterstwa.

Teoria zawsze znajduje się u źródeł praktyki, dlatego ważne, by była ona dobra.

3. Istnieją teologowie, którzy dostają przysłowiowej gęsiej skórki na samo zestawienie pojęć „teologia” i „literatura piękna”. Trochę na zasadzie reakcji — proszę wybaczyć zbyt mocne porównanie — niejakiego Goebbelsa, który ponoć zwykł mawiać: „kiedy słyszę słowo «kultura», odbezpieczam rewolwer”.

Podzielam wiele z tych obaw, które kryją się za reakcją „gęsiej skórki”. Traktuję je z powagą i nie lekceważę — i jako chrześcijanin, i jako duszpasterz, i jako teolog. Ks. Wacław Oszejca powiedział ostatnio w jednym z udzielonych

wywiadów: „Jeśli chodzi o literaturę, odnoszę wrażenie, że wciąż jest ona jeszcze nie ochrzczona. Ciągłe przecież żeruje ona na tragizmie i boi się z niego wyjść. Tymczasem życie chrześcijanina toczy się ponad tragizmem, ponad cierpieniem. Wciąż nam się pięknie udają np. w teatrach Judasze niżli Jezus”¹.

Myślę w podobnych kategoriach. To, co proponuję, nie jest kanonizowaniem literatury. Teologiczna refleksja nad tekstem literackim nie jest i nie może być usakralnianiem go „na siłę”. Jest myśleniem dialogiczno-krytycznym. I to chcę bardzo jasno wyartykułować.

Ale równocześnie chcę też podkreślić mocno, że owe obawy (przybierające czasem formę antyliterackiej fobii) miewają przyczyny nie zawsze czyste. Bywa mianowicie, że są one dziedzictwem nienowego, szkodliwego dla myślenia chrześcijańskiego, 19-wiecznego scjentyzmu. Skrajny scjentyzm i technokrytyzm ze swej natury są obce chrześcijaństwu. Ów „kult śrubki”, pewien sposób uproszczonego postrzegania świata, sprowadzający się do wyjaśnienia rzeczywistości w kategoriach matematyczno-fizycznych, u samego rdzenia kłóci się z chrześcijańskim wyczuwaniem na tajemnicę bytu.

Być może, ów strach przed teologiczno-literacką współpracą jest również konsekwencją niedobrych tradycji w dziedzinie ściśle teologicznej, a mianowicie czegoś, co określa się jako tzw. „popłuczyny tomizmu” (nie mam tu na myśli absolutnie tomizmu w jego genialnej, czystej, Tomaszowej postaci). Chodzi o próbę pseudotomistycznego spłaszczenia świata, zracjonalizowania go „do końca”, wypłukania z „egzystencji”, niedopowiedzeń, sfer „nienazywalnych”, w języku tłumaczących „wszystko” formuł. Narodziło się to zjawisko w wieku XVIII (wpływy filozofii Oświecenia) i nosi nazwę ontologii konceptualnej.

Jeśli tego typu myślenie zadomowi się w sercu czy w głowie teologa, to literaturę będzie on traktował jako potencjalnego wroga zdrowia teologii, jej (rzekomej) intelektualnej omnipotencji i scjentyistycznej precyzji. Sprawa jest więc bardzo złożona: literatura może być i zagrożeniem, i szansą dla teologii. Wiele zależy od samego teologa.

4. Problematykę wpisaną w tytuł dzisiejszego wykładu można wyrazić następującą serią pytań: jak dziś, prawie trzydzieści lat po Soborze Watykańskim II, układają się teologiczno-literackie relacje? Jak współczesna teologia traktuje literaturę? Jak postrzega konsekwencje współpracy z literaturą? Jak postrzega niebezpieczeństwa, które mogą się na tym styku rodzić? Czy tego typu współpraca jest generalnie pożyteczna, czy też szkodliwa dla teologii i jej języka? I czy ta relacja da się uchwycić w przestrzeni myślenia „meta”, tzn. na płaszczyźnie metodologicznej?

Te pytania należy więc przełożyć na język metodologii obydwu dziedzin. Streszczają się one wówczas w następującym: czy literatura piękna (tak jak rozumie ją nauka o literaturze) może funkcjonować jako *locus theologicus* (tak jak rozumie je teologia)? Obydwa pojęcia („literatura piękna”, „*locus theologicus*”) domagają się w tym miejscu precyzyjnego wyjaśnienia i opisu zakresu znaczeniowego. W ten sposób wkraczamy w meritum wykładu.

* * *

Termin „literatura piękna” został rozpowszechniony w 18-wiecznej Francji (jako „*belles lettres*”). Określano nim piśmiennictwo wierszowane i prozatorskie o walorach artystycznych. Jego rozumienie precyzowały i pogłębiały

¹ *Przychodzi czas świadków...* Z ojcem Wacławem Oszejką rozmawia Jan Grzegorzczak, „*W drodze*” 19 (1992), nr 7 (227), s. 34—35.

m.in. dzieła Rollina, Batteux, Lessinga, Kanta, Madame de Staël, Ingardena. Współcześnie przez literaturę piękną rozumiemy dział piśmiennictwa obejmujący utwory, w których dominuje funkcja estetyczna, w przeciwieństwie do typów wypowiedzi o charakterze informacyjnym, dydaktycznym, naukowym, publicystycznym itp. Granice pojęcia są więc zarysowane jasno (wyrażna dominanta funkcji estetycznej), choć nie są do końca ostre (np. gatunki pograniczne — esej, felieton, reportaż), ale — co istotne — obejmują zbiór szerszy niż węższe znaczeniowo „podzbiory” poezji czy beletrystyki.

„Locus theologicus” to jedno z najważniejszych pojęć stosowanych w poznaniu teologicznym i metodologii teologii, opartym na *Topice* Arystotelesa. Utrwalenie terminu oraz opracowanie i systematyzację związanych z nim zagadnień zawdzięczamy hiszpańskiemu przedstawicielowi scholastyki czasów Soboru Trydenckiego, Melchiorowi Cano (1509—1560). Uczynił to w wydanym pośmiertnie dziele *De locis theologicis* (Salamanca 1563), liczącym dwanaście tomów. Cano rozumiał „loci theologici” jako miejsca pozwalające ustalać stopień dogmatycznej pewności twierdzeń teologicznych i budowanych na ich podstawie dowodów. Teolog z Salamanki okazał się tu wiernym uczniem Akwinaty (pośrednio) oraz R. Agricoli i Franciszka z Vitorii (bezpośrednio), porządkującym „loci” według powagi stojącego za nimi autorytetu (wyróżnił dziesięć miejsc teologicznych, od Pisma św. do historii). Po licznych modyfikacjach 16-wieczna teoria funkcjonuje również w dzisiejszej metodologii teologii.

„Loci theologici” są dziś rozumiane głównie jako źródła argumentacji teologicznej, jako miejsca, w których znajdują się miarodajne dla teologii zdania będące argumentami teologicznymi, w których należy szukać właściwej dla teologii argumentacji. Dlaczego? Ponieważ są to „miejsca” szczególnego skondensowania rzeczywistości wyznaczonej czynnikami „Objawienie — wiara — zbawienie” i służących jej procesów, określanymi jako „pośredniczenie” i „poświadczenie”. W tym sensie „loci” są źródłami teologii, tzn. miejscami, z których wyrasta jej argumentacja i w których rodzi się jej poznanie.

We współczesnych przekształceniach teorii topiki teologicznej można wyróżnić trzy wektory jej rozwoju:

a. Coraz głębszą refleksję nad eklezjalnym wymiarem genezy, funkcji i znaczenia „loci”. Ostatecznym gwarantem jakiegokolwiek miejsca teologicznego jest zawsze Kościół w swej naturze i funkcji. Eklezjalność jest niezbędną cechą teologii jako takiej.

b. Koncentrację na integralnym, „katolickim” traktowaniu całego zbioru miejsc teologicznych, tzn. że nie można bez głębszej przyczyny rezygnować z żadnego z nich. Teologia jako dyscyplina złożona domaga się wielu punktów wyjścia.

c. Nieustanne poszerzanie zakresu topiki, tzn. wzrost liczby miejsc traktowanych jako „teologiczne”.

W kontekście powyższych wyjaśnień warto powtórzyć zasadnicze pytanie: czy literaturę piękną można uważać za tak rozumiane miejsce teologiczne? To znaczy: czy literatura piękna ma prawo występować w funkcji źródła dla myślenia teologicznego? Czy teologia powinna (nie wolno jej? może? — kłaniają się niemieckie czasowniki modalne: *darf? kann? soll?*) konstruować swój wywód, posiłkując się fenomenem kulturowym, któremu na imię „literatura”?

Pytanie to — powtórzmy — posiada swój ciężar gatunkowy zwłaszcza wtedy, gdy literaturę piękną traktujemy jako „pars pro toto” zjawiska szerszego, jako reprezentanta „rzeczywistości ziemskiej”

Moja odpowiedź brzmi zasadniczo pozytywnie, aczkolwiek towarzyszy jej cały szereg założeń i zastrzeżeń.

Na pytanie: „dlaczego literatura piękna może ze swej natury pełnić funkcję miejsca teologicznego?” — odpowiadam w dużym skrócie następująco:

a. Ponieważ tak jedna, jak i druga dziedzina, tzn. i teo-logia(!) i literatura piękna są zakotwiczone w prapierwotnej, misteryjnej rzeczywistości słowa. Obie wyrastają ze słowa, są „krewne” w słowie.

b. Ponieważ są krewne również dzięki Pismu świętemu. Teologia bez Pisma św. jest nie do pomyślenia, z niego wyrasta, ono zawiera już teologię, ono jest podstawowym, natchnionym miejscem teologicznym. A jednocześnie, w sposób nie podlegający dziś żadnej dyskusji, Pismo św. jest zbiorem wielu gatunków literackich. Literatura jest równie silnie zakotwiczona w Piśmie św., a teologia Biblii jest często wyrażana językiem literatury. Pismo św. jest więc miejscem głębokiego spotkania i pokrewieństwa teologii i literatury.

c. Ponieważ mają za sobą dwadzieścia wieków wspólnej historii. Dzieje teologiczno-literackich związków są skomplikowane i burzliwe. Czasami były to okresy wzajemnej niechęci, nieufności, ale również całe wieki płodnej współpracy. Przypomnijmy choćby okres patrystyki, kiedy wychowani i wykształceni na literaturze antycznej ojcowie Kościoła (Augustyn, Hieronim, Bazyli Wielki, Euzebiusz z Cezarei) tworzyli dzieła równie znakomite pod względem teologicznym, jak i literackim.

Tak wygląda odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. Kolejne pytanie brzmi: „jak” literatura piękna jest miejscem teologicznym? Jak realizuje się jej pokrewieństwo z teologią i w jaki sposób teologia może z tego faktu korzystać, spożytkować swoje więzi z literaturą?

a. Literatura piękna pełni funkcję miejsca teologicznego na płaszczyźnie epistemologicznej, bowiem tzw. „poznanie literackie” może być komplementarne w stosunku do poznania teologicznego. Obydwa — każde na swój sposób — penetrują przecież „misterium bytu”.

b. Literatura oddaje bezcenne „usługi” teologii na obszarze zagadnień związanych z doświadczeniem wiary. Literatura może tu występować jako „praeparatio evangelica” oraz pełnić funkcję profetyczną i kerygmatyczną.

c. Literatura może przyczynić się do odnowy języka piśmiennictwa teologicznego oraz jego form i gatunków.

d. Literatura piękna okazuje się miejscem teologicznym szczególnie w wypadku zaistnienia na jej kartach tzw. „teologii literackiej” — fenomenowi będącemu kwintesencją teologicznych możliwości literatury pięknej. Chodzi o specyficzny typ refleksji teologicznej wbudowanej integralnie w tekst literacki. Czyli wówczas, kiedy ściśle teologiczna problematyka (czy tematyka) jest refleksjonowana „estetycznym” językiem literatury.

* * *

Ks. prof. Janusz S. Pasierb zapisał w jednej ze swoich książek prowokujące pytanie: „Czy jest możliwy «powrót teologów» na obszary kultury, która niekiedy podkreśla namiętnie swój laicki charakter?”². Zadał to pytanie kilkanaście lat temu. Dziś jakby ono spotężniało i nabrało nowych odcieni.

Słowa kardynała Josepha Ratzingera potraktujmy jako drogę prowadzącą do uzyskania odpowiedzi: „teolog musi wstąpić w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji, aby z tego miejsca ponownie przeżyć i przecierpieć teolo-

² J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 17.

giczny problem w jego podstawach i w ten sposób uczynić teologię zdolną do wypowiedziania się w obszarze tej «passio humana». Nie zapominajmy, że słowo Boże stało się ostatecznie słowem przepowiadania skierowanym do nas, kiedy zstąpiło do fundamentów ludzkiej «passio», do ostatecznych głębi owego «descendus ad inferos», i że to pozostanie wciąż drogą, na której teologia staje się słowem³.

Jeśli zgodzimy się z tezą, że literatura była i jest jednym z ważnych głosów wyrażających „passio humana”, to próby konstruowania refleksji teologicznej na teologiczno-literackim pograniczu będą się jawiły jako wstępowanie teologa „w podstawowe doświadczenie ludzkiej egzystencji”. Są one w sumie wysiłkiem zrobienia małego choćby kroku na inkarnacyjnie odwzorowanej drodze, „na której teologia staje się ciałem”

W przeddzień naszej inauguracji ukazała się najnowsza książka ks. bpa Józefa Zycińskiego pt. *Ułaskawianie natury*. Znajduje się w niej następujący passus w rozdziale pod znamionym tytułem „Powrót poetów”: „Sukcesy towarzyszące odkryciom przyrodniczym niesionym przez naukę w ostatnich trzech stuleciach sprzyjały kulturowaniu iluzji, że pełną prawdę o człowieku i jego duchowych dramatach można wyrazić w postaci formuły równie prostej jak Newtonowskie prawo grawitacji. Na przekór deklaracjom tej prostej i optymistycznej antropologii, rozwój badań i ewolucja kultury dostarczają nowych danych świadczących o złożoności i dramatyzmie ludzkiej kondycji. Upoważniają one do sceptycznej oceny propozycji redukcjonistów, którzy zapewniali kategorycznie, iż «człowiek nie jest niczym więcej, jak tylko...». Podstawienia wprowadzane po «jak tylko» odwoływały się zazwyczaj do wyników najnowszych odkryć przyrodniczych i okazywały się z reguły niemożliwe do utrzymania, kiedy na miejsce słynnych odkryć przychodziły nowsze, jeszcze bardziej spektakularne, zdobycze nauki⁴. Dla nas, próbujących wpręgnąć umysł, serce i życie w służbę niesienia światu światła Ewangelii, tego typu mentalność „redukcjonistycznej antropologii” jest jedną z najtwardszych ścian, które jakże trudno przebić. I właśnie w tej sferze literatura — poezja zwłaszcza! — ze swoją „strukturą niedopowiedzenia”, ze swoim językiem jednocześnie odsłaniającym i szanującym tajemnicę może być naturalnym sojusznikiem chrześcijańskiej teologii i kerygmatu w boju z wszelakimi redukcjonizmami. Od mądrości teologa zależy skuteczność wykorzystania siły tego sojusznika. Od mądrości, tzn. bez zarażenia się tkwiącymi w literaturze truciznami (bo takowe są), a z wykorzystaniem potęgi literackiego słowa, które od wieków na temat człowieka i świata powtarza we wszystkich możliwych językach: „są czymś więcej, jak tylko...”

W ten sposób literatura piękna, pozbawiona doraźności i uproszczeń, wywołuje przeżycia mogące kierować w stronę Nienazwanego, w stronę Boga. Literatura (zwłaszcza poezja) sugeruje — jak pisał ks. Jan Sochoń — że „świat nie wyczerpuje się w gestach widzialnych, w sferze twórczych możliwości człowieka”, że „życie pozbawione ducha zamiera, umniejsza swą twórczą siłę w wartościach materialnych⁵. W tym punkcie tkwi sens, powaga i autentyczny pożytek poruszania się teologa po teologiczno-literackim pograniczu. Obie dziedziny grają wszak na tych samych strunach.

³ Cyt. za: A. Nossol, *Kulturowy kontekst tzw. „teologii wyzwolenia”. Historyczny i systematyczny zarys zasadniczych problemów*. Skrypt dla studentów, Lublin 1990, s. 24.

⁴ J. Zyciński, *Ułaskawianie natury*, Kraków 1992, s. 253.

⁵ J. Sochoń, *Tajemnica i niepokój. O religijności sztuki poetyckiej*, „Więź” 35 (1992), nr 7 (405), s. 98.

Odwaga i nadzieja teologa bierze się stąd, że to ostatecznie owo jedno i jedyne SŁOWO jest źródłem wszystkich naszych słów. Także tych, które są wpisane w karty literatury. Dlatego też są one „bardzo dobre” (Rdz 1,31) i godne teologicznej uwagi.

RELATION „THEOLOGIE — SCHÖNE LITERATUR” IN GEGENWÄRTIGER METHODOLOGISCHEN REFLEXION

Zusammenfassung

Als „schöne Literatur” verstehen wir heute den Schrifttumsteil, der die Werke umfasst, in welchen die ästhetische Funktion eine überragende Rolle spielt. „Locus theologicus” — das ist einer von den wichtigeren Begriffen, die in der theologischen Erkenntnis und in der Methodologie der Theologie, in Anlehnung an die *Topik* von Aristoteles verwandt worden ist. „Loci theologici” versteht man vor allem als Quelle der theologischen Argumentation, als Orte, in welchen sich für die Theologie massgebende Sätze befinden, die als theologische Argumente fungieren, in welchen man die Argumentation für die Theologie suchen soll. In diesem Kontext erscheint die fundamentale Frage: kann man schöne Literatur als „locus theologicus” behandeln? Nach Meinung von vielen modernen Theologen war sie tatsächlich ein solcher Ort immer, als eine sekundäre, äussere Hilfsquelle mit einem wahrscheinlichen Charakter. Aber warum? Ursprüngliche, mysteriöse Wirklichkeit des Wortes, die Bibel als Theologie und gleichzeitig als Literatur, der Reichtum der Geschichten von theologisch-literarischen Zusammenhängen, die Tatsache und die Errungenschaft der Theologie des literarischen Wortes — das sind Quellen und Ursachen, dass man Literatur als einen theologischen Ort wahrnimmt. Aber wie? Man kann hier unterscheiden: Erkenntnisebene, ein Bereich von Problem, die mit der Erfahrung des Glaubens verbunden sind (unter anderem die Literatur als „praeparatio evangelica” und auch ihre prophetische und kerygmatische Funktion), ein Bereich der Erneuerung des theologischen Schrifttums (besonders im Bereich der Sprache und der Genologie). Hier gibt es auch die „literarische” Theologie. Und dass ist ein Phänomen, dass eine Quintessenz der theologischen Möglichkeiten der schönen Literatur ist.