

# Aleksandra Chylewska-Tölle

---

Aleksandra Chylewska-Tölle – doktor habilitowana w zakresie literaturoznawstwa, absolwentka filologii germańskiej (UAM Poznań, 1995) oraz teologii (Papieski Wydział Teologiczny, Poznań 1998), doktoryzowała się w 2001, a habilitowała w 2009 roku. W latach 2011–2013 profesor nadzwyczajny w Katedrze Filologii Germańskiej UKW, od 2013 profesor UAM w Polsko-Niemieckim Instytucie Badawczym w Collegium Polonicum w Słubicach. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się głównie wokół związków literatury z religią i teologią oraz wokół zagadnień związanych z niemiecką literaturą regionalną i dydaktyką literatury. Autorka książek: *Selbstbewusste Hingabe. Wandel des Frauenbildes im autobiografischen Werk Edith Steins* (Münster 2004), *Literarische Entwürfe und Formen der Wandlung im Werk Gertrud von le Forts* (Frankfurt am Main 2007), *Między przestrzenią wiary a poetyką wyznania. Szkice o niemieckojęzycznej literaturze chrześcijańskiej* (Bydgoszcz 2010), redaktorka tomu „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe“: *Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg* (Nordhausen 2011).

# W kręgu niemieckiej (i nie tylko) literatury ewangelizacyjnej

## Kilka słów o próbach restytucji sztuki uprawianej na chwałę Bożą i dla pożytku duchowego czytelnika\*

**S**tosunkowo niedawno, bo dopiero w 1966 roku<sup>1</sup>, przestał oficjalnie obowiązywać *Indeks ksiąg zakazanych*, na którym Kościół katolicki umieszczał dzieła literackie zagrażające, jego zdaniem, duchowej kondycji czytelników. Ta swoiście „czarna lista” podlegała przez lata wielorakim modyfikacjom<sup>2</sup>. Przedstawiciele postawy tradycjonalistycznej, a do takiej zaliczali się hierarchowie kościelni i literaccy inkwizytorzy, upierali się, by sztukę i literaturę poddawać ocenom i by ocenę tę odnosić do żywotnych problemów wspólnoty kościelnej, pozwalając tym samym oddzielić teksty wartościowe od bezwartościowych. Piętnowano te drugie. Zaliczano do nich m.in. teksty „nieetyczne [...], które propagują fałsz psychologiczny, deformują integralno-personalną wizję człowieka, prowokują postawy agresji i nienawiści, wyzwala ją i aprobują zwierzęcy seksualizm, niszczą sumienie, podważają godność istoty ludzkiej”<sup>3</sup>. Cenzura kościelna wobec dzieł autorstwa kapłanów lub osób konsekrowanych oraz tych ukazujących się w pismach i wydawnictwach kościelnych wydaje się uprawniona. Co jednak z tekstami pisanymi przez ludzi świeckich i ukazującymi się na dodatek w wydawnictwach

---

\* Niniejszy artykuł opiera się częściowo na treściach zawartych w rozdziałach: „Hochland” – w *trosce o nową ewangelizację Niemiec* oraz *W kręgu francuskiego i niemieckiego renouveau catholique* z mojego opracowania *Między przestrzenią wiary a poetyką wyznania. Szkice o niemieckojęzycznej literaturze chrześcijańskiej* (Bydgoszcz 2010).

<sup>1</sup> Kongregacja Nauki Wiary, za aprobatą papieża Pawła VI, pozbawiła indeksu ksiąg zakazanych wymiaru dyscyplinarno-karnego, zachowując jego wartość moralną jako ostrzeżenie przed treściami szkodliwymi dla wiary i dobrych obyczajów. Lektura pism niezgodnych z nauką Kościoła jest odtąd jedynie kwestią sumienia wierzących.

<sup>2</sup> Por. bullę Piusa IV *Dominici gregis custodiae* (1564), ustanawiającą – w ramach realizacji uchwał Soboru Trydenckiego – indeks ksiąg zakazanych, dokument Benedykta XIV *Sollicita ac provida* (1753), wydany w celu ukrócenia nadużyć cenzury kościelnej, i dokument Leona XIII *Officiorum ac munerum* (1897), łagodzący prawa dotyczące indeksu. Więcej [w:] J. Salij, *Pytania nieobojętne*, Poznań 1988.

<sup>3</sup> S. Kowalczyk, *Czy Kościół wniósł coś w kulturę?*, [w:] *Problemy współczesnego Kościoła*, red. M. Rusecki, Lublin 1996, s. 372–382, tu s. 380.

niezwiązanych z Kościołem? Przez długie lata również oni – nierzadko autorzy wielkiej literatury i wybitni przedstawiciele humanistyki – znajdowali się w polu widzenia czujnych cenzorów kościelnych. Wyznawana przez Kościół do dzisiaj (wprawdzie już nie bezpośrednio) zasada „prymatu etyki nad estetyką” bywała – i bywa również obecnie – żywo dyskutowana. Jedną z najważniejszych debat na ten temat miała miejsce w Niemczech na początku XX wieku. Nie był to bynajmniej dyskurs konserwatywny, petryfikujący raz wytworzone układy, sztywny i stereotypowy, jak mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka, biorąc pod uwagę jakość literatury religijno-użytkowej u schyłku XIX wieku. Efektem sporu o literaturę ewangelizacyjno-katolicką<sup>4</sup> była eksplikacja i weryfikacja jej fundamentów treściowych i estetycznych oraz dynamizacja życia literackiego w obrębie literatury wyrastającej z szeroko pojętego kręgu chrześcijańskich inspiracji. Aby pokusić się o odpowiedź na pytanie, czy w obecnych czasach możliwe jest zaistnienie i przebicie się do szerszych kręgów czytelnicy literatury ewangelizacyjnej „wysokich lotów”, trzeba przybliżyć przebieg sporu o istotę i miejsce tej literatury toczący się na początku XX wieku w Niemczech. Wysuwane wówczas postulaty odnoszące się do literatury katolickiej pojawiają się bowiem również we współczesnym dyskursie na temat literatury inspirowanej wiarą, religią i nauką Kościoła.

Publicysta Karl Muth (1867–1944), tekstem zatytułowanym *Steht die katholische Belletristik noch auf der Höhe der Zeit?*<sup>5</sup> (1898, Czy katolicka beletrystyka spełnia jeszcze wymagania współczesności?), aktywnie włączył się do debaty o stanie niemieckiej kultury i katolicyzmu. Wiele postulatów zaczerpnął on z myśli francuskich twórców nurtu określanego mianem *renouveau catholique*<sup>6</sup> (odnowa katolicka) i obejmującego trzy główne aspekty: re-

<sup>4</sup> Pod pojęciem „literatura ewangelizacyjna” rozumiem literaturę inspirowaną wiarą chrześcijańską i dążącą do głoszenia za pomocą środków literackich Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Podobne określenia z tej dziedziny – „literatura religijna, metafizyczna, duchowa” – są pojęciami znacznie szerszymi. Określenie „literatura katolicka” (choć to głównie o niej będzie mowa) w przypadku literatury niemieckiej wydaje się zawężać problematykę ewangelizacyjnej (tzw. kerygmaticznej) funkcji literatury, gdyż nie uwzględnia twórczości inspirowanej wyznaniem protestanckim.

<sup>5</sup> Por. Veremudus [Karl Muth], *Steht die katholische Belletristik noch auf der Höhe der Zeit? Literarische Gewissensfrage*, Mainz 1898.

<sup>6</sup> Początki francuskiego *renouveau catholique*, nurtu, który swym zasięgiem objął w I połowie XX wieku prawie całą Europę Zachodnią, datuje się na lata 80. XIX wieku. Hermann Weinert zwraca uwagę na dosyć niefortunne określenie nurtu odnowy literatury chrześcijańskiej mianem *renouveau catholique*. Autorom dzieł, nazwanych katolickimi, nie chodziło w pierwszym rzędzie o propagowanie nauki Kościoła katolickiego ani tym bardziej o dystans wobec tego wszystkiego, co w chrześcijaństwie niekatolickie, lecz o szerzenie, dopełnienie i witalizację określonej postawy, ściśle związanej z koncepcją odrodzonego człowieka, który buduje nowy świat na podstawie sojuszu wartości duchowych i witalnych. Z drugiej strony przyznaje on, że pewne motywy literackie, jak: kult świętych, pielgrzymowanie, ceremonie i obrzędy kościelne, celibat duchownych i życie w klasztorze, dają się zastosować jedynie w ramach katolickiej wizji świata. (Por. H. Weinert, *Dichtung aus dem Glauben. Einführung in die geistige Welt des Renouveau Catholique in der modernen französischen Literatur*, Hamburg 1948, s. 43). Nurt odnowy, zwany również *la renaissance catholique*, był z początku postrzegany jako zjawisko o charakterze kulturowym, filozoficznym, a przede wszystkim literackim. Z czasem stracił on swój ponadczasowy charakter na rzecz ideologicznego wymiaru, wobec którego – zwłaszcza po II wojnie światowej – wielu literatów i literaturoznawców się dystansowało. Również neologizm *renouveau chrétienne* słabo się przyjęło w kręgach naukowych. Przedstawiciele ruchu odnowy stanęli – chcąc nie chcąc – w obliczu odwiecznej rywalizacji między dwiema tendencjami w Kościele. Pierwsza, racjonalizująca religię, była domeną chrześcijaństwa zachodniego, druga zaś, akcentująca rozmaite odmiany mistycyzmu, zwrócona była ku tradycji wschodniej. Francuscy twórcy znaleźli sposób na pogodzenie obu aspektów. Poprzez swoje utwory postulowali aktywizację w obrębie Kościoła naturalnych sił i inicjatyw oddolnych, które przyczyniłyby się do swoistej eksplozji idei chrześcijańskiej, a tym samym wykluczyłyby posądzenie hierarchów o konserwatyzm i małoduszność. Znakomita większość pisarzy popierała np. zrodzony we Francji ruch księży-robotników, którzy poprzez swoją pracę w środowiskach robotniczych dzielili los ludzi ubogich, co praktycznie uniemożliwiałoby im egzystencję w oderwaniu od rzeczywistości religijnej tamtych czasów. Jak wielu przeciwników w Kościele miała ta inicjatywa, ukazała Gertrud von le Fort (1876–1971) w niepublikowanej dotąd noweli *Der Arbeiterpriester*, kreśląc losy

ligijną odnowę w duchu chrześcijańskim, nowe spojrzenie na chrześcijaństwo w literaturze oraz aktywną rolę wspólnoty wierzących i dziedzictwa kulturowo-narodowego w poszczególnych krajach<sup>7</sup>. Celem odnowy miało stać się przede wszystkim rozbudzenie w wiernych świadomości religijnej i narodowej, a tym samym przyczynienie się do uformowania jednolitego frontu katolickiego. Drugim, nie mniej ważnym zagadnieniem była próba pogłębienia znajomości podstaw wiary katolickiej, których ogólne niezrozumienie stanowiło jedną z dotkliwszych bolączek europejskiego katolicyzmu. Nie trzeba chyba przekonywać, w jakim stopniu te postulaty były potrzebne, zważywszy na ówczesnego ducha epoki, traktującego religię jako przeżytek, dowód wsteczności i obskurantyzmu<sup>8</sup>.

Muth nawiązywał do dominujących wątków beletrystyki „odrodzonej”, takich jak problem wyzwolenia osoby ludzkiej, wolność i sumienie, zagadnienie antropologii chrześcijańskiej, cnoty teologiczne oraz doniosłość ideowych wartości Ewangelii. Jego przekonanie o ważnej roli katolickiej beletrystyki wynikało z faktu, że jest ona odmianą sztuki narracyjnej, szczególnie wyraźnie weryfikującej filozoficzne założenia utworu. Mimo to kryterium oceny powinno być w zasadzie identyczne dla powieści katolickiej i niekonfesyjnej, biorąc pod uwagę istotę postawionych w nich pytań, dotyczących egzystencji ludzkiej.

Krytyka katolickiej beletrystyki dotyczyła pewnego schematyzmu, także językowego, i skostniałej problematyki, która nie odwołuje się do wartości aksjologicznych. Mutha raziły czarno-białe schematy oraz prezentowany przez większość autorów niemieckojęzycznych infantylizm w doborze tematyki. Katolicyzm kojarzył się tu nadal raczej z postawą bezrefleksyjną, ugruntowaną przez zwyczaje niż z postawą domagającą się głębszych uzasadnień dla wiary. Autora tej publikacji raził ponadto nadmiar wątków hagiograficznych i wydarzeń o charakterze cudownym oraz często ukazywane – prymitywne pod względem psychologicznym – momenty nawrócenia głównych bohaterów. Jako wzorce stawiał czytelnikom takie utwory, jak: *Wilhelm Meister* czy *Wahlverwandtschaften* (Pokrewieństwa z wyboru) Johanna Wolfganga Goethego, *Michael Kohlhaas* Heinricha von Kleista, *Richterin* (Sędzina) Conrada Ferdinanda Meyera, *Der grüne Heinrich* (Zielony Henryk) Gottfrieda Kellera czy *Zwischen Himmel und Erde* (Między niebem a ziemią) Ottona Ludwiga<sup>9</sup>. Nie wkraczają one na tereny tzw. oficjalnie religijne, ale mimo to dotyczą bardzo głęboko spraw moralno-psychologicznych i są bliskie sposobowi odczuwania człowieka wierzącego. Są one także wolne od pierworodnego grzechu literatury katolickiej XIX wieku, tzn. od podejścia manichejskiego, eksponującego niedoskonałość natury ludzkiej w powiązaniu z antynomią duszy i ciała. Takie ujęcie, bliskie zresztą katolicyzmowi „moralnej pewności”, dawało odczuć w tkance stylistycznej utworów przede wszystkim manifestację i triumfalizm, a nie potrzebę stawiania pytań. To zaś doprowadziło do ukształtowania się beletrystyki XIX-wiecznej, zogniskowanej wokół sloganów, treściowych schematów i opisów rytualnych gestów<sup>10</sup>.

szlachetnego, pełnego zapału młodego kapłana, który z powodu swojego zaangażowania w sprawy robotników budzi ogromne kontrowersje wśród swoich zwierzchników.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 43.

<sup>8</sup> Dodać należy, że w walce z Kościołem katolickim jako instytucją przeciwną postępowi społecznemu, kulturze i nauce, materialistom sekundowali nierzadko również idealisci, zachowujący pozory związku z religijnym poglądem na świat. Także oni przedstawiali katolicyzm jako system skostniałych dogmatów, tłamszących wszelką swobodną myśl i wolne odruchy ducha.

<sup>9</sup> M. Körling, *Die literarische Arbeit der Zeitschrift „Hochland“ von 1903 bis 1933. Untersuchungen über die Verwirklichung eines publizistischen Programms*, Berlin 1958, s. 23.

<sup>10</sup> Cokolwiek można byłoby o tej literaturze powiedzieć i jakkolwiek ją oceniać, trzeba mieć świadomość, że pisarzom tym nie chodziło bynajmniej o dostarczenie przeżyć i wzruszeń artystycznych, ile o szeroko rozumiany utylitaryzm, czyli o konkretne wskazówki i rozwiązania przydatne w życiu codziennym.

Odnowiona i pogłębiona literatura katolicka mogłaby zaś, zdaniem Mutha, zyskać status źródła teologicznego, dotychczas lekceważonego jako fikcja literacka<sup>11</sup>.

Postulaty Mutha koncentrowały się przede wszystkim na popularyzacji i podniesieniu jakości katolickiej literatury pięknej. Był on przekonany, że w kulturze katolickiej refleksja religijna – szeroko rozumiana, m.in. w postaci eseju czy poezji – zajmuje miejsce poczesne. Ma ona za zadanie upowszechniać świadomość katolicyzmu, czyli „powszechności”, dlatego czymś nieodzownym jawi się tu obecność dialogu ekumenicznego. Muth rozszerzył pojęcie kultury katolickiej na wszystkie dzieła, które noszą w sobie piętno religijnej postawy twórczej. Zaliczył do tej grupy także teksty, których treść ideowa była zgodna lub przynajmniej nie stała w sprzeczności ze światopoglądem katolickim. Jego zdaniem uniwersalistyczne rozumienie pojęcia „katolicyzm” uwypukla prawdę, że „katolicki” oznacza powszechny. Taka perspektywa postrzegania katolicyzmu w beletrystyce stała się jednym z głównych punktów zapalnych w sporze odważnego reformatora z Richardem von Kralikiem (1852–1934).

Założone przez Mutha w 1903 roku czasopismo „Hochland” było próbą zbliżenia dwóch, na pierwszy rzut oka odległych, dziedzin – mianowicie teologii i literatury i stawiało sobie za cel pomoc czytelnikowi w dotarciu do odpowiedniej literatury katolickiej. Muth odrzucał utwory pełne banalnych zwrotów, wytartych metafor i namaszczonego tonu. Niechętnie też odnosił się do wszelkiego patosu i sentymentalizmu. U źródeł „zdrowej” literatury katolickiej widział on natomiast przeżycie metafizyczne, które ze swojej natury wykracza poza byt człowieka na ziemi, jest pozaziemskie i ponadmysłowe. Tylko takie przeżycie zdolne jest, według niego, poruszyć najgłębsze struny wewnętrzne czytelnika<sup>12</sup>.

Muth był otwarty i pełen szacunku dla innych wyznań chrześcijańskich. Dlatego też drukował autorów ewangelickich, jak: Lulu von Strauß und Torney (1873–1956), Paul Ernst (1866–1933) czy Timm Kröger (1844–1918), a także utwory tych, którzy sami bronili się przed nadaniem im etykiety pisarza katolickiego; czynił to, o ile dostrzegał w danym tekście sprawy, pytania i obrazy zdradzające chrześcijańskie kategorie postrzegania świata<sup>13</sup>. Publikowanie autorów niekatolickich było również świadomym zabiegiem, skierowanym przeciw ciasności i zaściankowości katolickiego „getta literackiego”<sup>14</sup>. Szeroki zakres proponowanej tematyki świadczy zatem o dużej kulturze naukowej i szerokich horyzontach myślowych ówczesnych redaktorów. Świadczy on też o umiejętnym odczytywaniu znaków czasu oraz o specyficznym wycuciu *sensus ecclesiastici*<sup>15</sup>.

Motywy religijne pojawiające się w twórczości publikujących w „Hochlandzie” autorów były rozmaite, powiązane jakąś myślą przewodnią lub luźne, wybrane ze względu na ich znaczenie, wartość artystyczną lub aktualność. Wszystkie utwory miały jednak niewątpliwie związek z koncepcją Mutha i z jego rozumieniem sensu dzieł jako odpowiedzi

<sup>11</sup> O takim wykorzystaniu tekstów literackich pisze J. Szymik w książce *W poszukiwaniu teologicznej głębi. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994 (wyd. II 2007).

<sup>12</sup> Por. K. Muth, *Ein Vorwort zu „Hochland“*, [w:] *Jahrhundertwende. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1890–1910*, red. E. Ruprecht, D. Bausch, Stuttgart 1981, s. 385–389.

<sup>13</sup> Miejsce w „Hochlandzie” znalazła także literatura polska. Muth na bieżąco drukował recenzje polskich powieści, zwłaszcza pióra Henryka Sienkiewicza i Stefana Żeromskiego. Współpracownikami miesięcznika byli ponadto Witold Lutosławski i Marian Zdziechowski.

<sup>14</sup> Por. M. Körling, op. cit., s. 37.

<sup>15</sup> Po II Soborze Watykańskim (1962–1965) „Hochland” oparł się znacząco próbom laicyzacji tematyki, z drugiej zaś strony był w opozycji wobec radykalnych interpretacji teologicznych odnoszących się do doktryny soborowej. W tym punkcie, jak również i w wielu innych, pozostał on wierny programowi Karla Mutha, który uważał, że celem jego miesięcznika jest dialog kultury z wiarą, a tym samym szeroko rozumiana ewangelizacja.



jednostek i narodów na wezwanie do życia przekraczającego wymiary doczesności. Do najczęściej goszczących na łamach periodyku pisarzy i poetów należeli: Werner Bergengruen (1892–1964), Ruth Schaumann (1899–1975), Reinhard Johannes Sorge (1892–1916) oraz Richard von Schaukal (1874–1942). W walce przeciwko jałowości i jednostronności niemieckiej literatury katolickiej Muth publikował też utwory kontrowersyjne, wywołujące w kręgach kościelnych gorące spory i polemiki, np. powieści *Armsünderin* (Biedna grzesznica) Nanni Lambrecht czy *Der Heilige* (Święty) Antoniego Fogazzaro.

Muth wprawdzie przeciwny był dominacji autorów wywodzących się z kręgów klerykalnych, niemniej znaczną grupę publikowanych przezeń dzieł literackich stanowiły tzw. powieści o kapłanach, ilustrujące zmagania bohaterów w walce o dobro na ziemi i o zbawienie powierzonych im ludzi. Często przedstawiano w takich utworach dzień powszedni księdza, jego porażki, upadki, zwycięstwa oraz pokusy czyhające na niego<sup>16</sup>, a rzadziej nieporozumienia wypływające z jego kontaktów z hierarchią kościelną<sup>17</sup>. Często poruszonym na łamach „Hochlandu” tematem była konwersja. Drukowano dzieła takich konwertytek, jak Gertrud von le Fort, Ruth Schaumann, Ilse von Stach (1879–1941) i innych, u których konwersja – jako motyw główny lub poboczny – determinuje akcję ich utworów. To zagadnienie na łamach miesięcznika zgłębiali też m.in. Hugo Ball<sup>18</sup> oraz Karl Rahner<sup>19</sup>. Tematyka przyjęcia nowego wyznania umożliwiała nieustanną konfrontację ze sobą różnych sposobów ujmowania zjawisk religijnych, aż do ich wzajemnego oddziaływania i przenikania. Obok wątku nawrócenia i zmiany wyznania istotne miejsce zajmowała tematyka szeroko pojętego doświadczenia religijnego, zarówno w odniesieniu do postaci literackich, jak i samych twórców. Wiele z prezentowanych w „Hochlandzie” tekstów było wprost lub pośrednio wyrazem chrześcijańskiego personalizmu ich autora.

Działalność publicystyczna „Hochlandu” spotkała się z niezadowoleniem środowiska konserwatywnego oraz tego określanego dzisiaj mianem „Kościoła obłądzonej twierdzy”. Przeciw wydawanemu w Monachium miesięcznikowi najostrzej wystąpił Związek Grala (Gralbund) z Wiednia, na którego czele stał – wspomniany już – Richard von Kralik. Wraz z Franzem Eichertem powołał on w 1906 roku do życia miesięcznik „Der Gral” – czasopismo będące od samego początku w opozycji do otwartego i wychodzącego naprzeciw światu współczesnemu – „Hochlandowi”.

„Hochlandowi” zarzucano prezentowanie jednej opcji w dialogu wewnątrzkościelnym, określanej mianem katolicyzmu otwartego, co dla Kralika było równoznaczne ze zdradą tradycji przodków. Krytykował on u Mutha bierność wobec wzmożonych ataków na Kościół katolicki ze strony lewicy laickiej i ugrupowań liberalnych<sup>20</sup>. Niezrozumiała była także dla przedstawicieli Związku Grala krytyka literatury katolickiej<sup>21</sup>. Zdaniem założyciela „Grala” najwyższą instancją katolika nie jest jego dobrze uformowane sumienie, lecz Urząd Nauczający Kościoła. Ponieważ z samej swojej istoty jest on nieomylny, w praktyce narracyjnej awansował on do monolitu, któremu obce są rozterki, porażki i wahania.

<sup>16</sup> Por. takie powieści, jak *Der Papst aus dem Ghetto* (Papież z getta) autorstwa Gertrud von le Fort czy *Jesse und Maria* [Jesse i Maria], której autorką jest Enrica von Handel-Mazzetti.

<sup>17</sup> Por. *Der Klerus in der schönen Literatur*, „Hochland” 1908/09, nr 1, s. 630–633.

<sup>18</sup> Por. H. Ball, *Die religiöse Konversion*, „Hochland” 1925, nr 2, s. 315–330.

<sup>19</sup> Por. K. Rahner, *Über Konversionen*, „Hochland” 1953, nr 2, s. 119–126.

<sup>20</sup> Por. *Konfessionelle Brunnenvergiftung*, „Der Gral” 1908, nr 11, s. 517–521. Por. także: R. von Kralik, *Enzyklika und Literatur*, „Der Gral” 1908, nr 6, s. 273–276.

<sup>21</sup> Por. F. Eichert, *Galfahrt – Höhenfahrt*, „Der Gral” 1906/07, nr 1, s. 3.

Hołubiącemu średniowiecze i romantyzm niemiecki von Kralikowi obca była sfera codziennego, zwykłego życia, do której odwoływali się nierzadko autorzy publikujący w „Hochlandzie”. Także bohaterowie literaccy, obecni na łamach obu czasopism, różnili się znacznie. Przejścia religijne, wizje i olśnienia są – według Kralika – udziałem jedynie ludzi gorącej wiary, podczas gdy w tekstach publikowanych przez Mutha także sceptycy i niedowiarkowie otrzymują od Boga znaki Jego obecności. Zwalczając tendencje modernistyczne w „Hochlandzie”, Richard von Kralik postulował powrót do wątków germańskich i doktrynalno-katolickich<sup>22</sup>. Natomiast Muth, odrzucając nurt neoromantyczny, propago- wał w swoim czasopiśmie integralny, klasyczny realizm syntezy sztuki i kultury politycznej. Niechęć Mutha do Kralika i jego czasopisma wynikała jednak przede wszystkim z tego, że ten drugi określił tę literaturę mianem tendencyjnej i o znikomej wartości artystycznej. Zarzucał mu nieskromność sztuki pisarskiej, polegającą na tym, że chciał on za wszelką cenę promować literaturę budującą pod każdym względem – także politycznym.

Do wybuchu I wojny światowej pozycja Kralika w życiu kulturalno-duchowym Niemiec wydawała się znacznie mocniejsza. Po jego stronie opowiadała się Kuria Rzymska oraz wielu duchownych, jak np. jezuita z czasopisma „Stimmen aus Maria Laach”. Muth natomiast zmuszany był wielokrotnie, zwłaszcza po ogłoszeniu przez Piusa X potępiającej modernistyczne nurty encykliki *Pascendi* (1907), do odpierania ataków ze strony tych, którzy uważali go za groźnego dla doktryny katolickiej modernistę<sup>23</sup>. Bronił się, twierdząc m.in., że – mimo wszelkich pozorów – nawet pisarz uważany za ortodoksyjnie katolickiego nie może być obarczony odpowiedzialnością za skutki, jakie wywołują jego dzieła. Istnieje bowiem coś w rodzaju paktu czytelnika z autorem, choć jego rezultaty mogą być całkiem nieobliczalne<sup>24</sup>. Trwający kilkanaście lat spór o literaturę katolicką osiągnął swoje apogeum w roku 1910, kiedy to papież Pius X zażądał od kapłanów oraz od nauczycieli religii i profesorów w seminariach duchownych złożenia przysięgi antymodernistycznej. Miała ona w założeniu – poprzez jasne wyłożenie katolickiej doktryny wobec tendencji modernistycznych – zapobiec ich rozprzestrzenianiu się w Kościele katolickim<sup>25</sup>. Niektórzy pisarze, których dzieła wydawały się krytykom kościelnym podejrzane, zdecydowali się – w ramach swoiście pojętej lojalności – również do złożenia takowej przysięgi. Uczyniła to m.in. austriacka pi- sarka Enrica von Handel-Mazzetti<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Richard von Kralik był nie tylko publicystą i redaktorem naczelnym „Grala”, lecz także autorem tekstów o charakterze religijnym. Pisał dramaty historyczne, wydawał średniowieczne misteria, publikował legendy, baśnie, opowiadania, pieśni i wiersze, w których łączył tradycję barokową i romantyzm ludowy, opracowywał także monografie o osobistościach życia kulturalnego w Niemczech i w Austrii.

<sup>23</sup> Por. H. Hürten, *Karl Muths „Hochland” in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration*, [w:] *Bildung und Konfession: Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918*, red. M. Huber, Tübingen 1996, s. 133–146, tu s. 133.

<sup>24</sup> Słowa Mutha okazały się prorocze w przypadku m.in. drugiego tomu powieści Gertrud von le Fort *Chusta Weroniki* (*Kranz der Engel*, 1946; wyd. polskie *Wieniec Aniołów*, 1960). Dzieło to wywołało skrajne emocje, także w kręgach kleru katolickiego. Krytykujący je jezuita próbowali interweniować w Kurii Rzymskiej i umieścić je na indeksie ksiąg zakazanych. Zamiar ten został jednak udaremniony, gdyż do obrońców powieści należeli czolowi teolodzy niemieccy, mający posłuch w Watykanie. Pokłosiem debat, sporów i kontrowersji jest książka, w której zebrano większość recenzji dotyczących dzieła le Fort. Por. *Gertrud von le Fort. Werk und Bedeutung „Der Kranz der Engel” im Widerstreit der Meinungen*, München 1950. Więcej na ten temat w: A. Chylewska-Tölle, *Literarische Entwürfe und Formen der Wandlung im Werk Gertrud von le Forts*, Frankfurt am Main 2007, s. 283–288.

<sup>25</sup> Przysięga antymodernistyczna została zniesiona w 1967 roku przez papieża Pawła VI.

<sup>26</sup> Por. P.-M. Dallinger, *„Die arme Margaret. Ein Denkmal katholischer Selbsterniedrigung”?*, [w:] *Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog*, red. M. Bünker, K. W. Schwarz, Wien 2007, s. 117–135, tu s. 119.



Po 1918 roku zwyciężyła w ostateczności wizja Mutha, charakteryzująca się większą dojrzałością pisarską i większymi ambicjami programowymi. To ona zdominowała niemiecką literaturę religijną w pierwszej połowie XX wieku. Tak głoszony kerygmat nie był ani natrętny, ani wprost zamierzony. Podkreślić bowiem należy rezygnację z obrazowego osadzenia utworów z popieranego przez Mutha nurtu odrodzenia katolickiego w tradycji sentymalnie-dewocjonalnej oraz prostotę i umiar wywoodu, przedstawienie różnych dróg dążenia do doskonałości, ale nie tyle na miarę doskonałości antycznej, ile raczej w zgodzie z personalistycznym ujęciem, uwzględniającym także niedoskonałość człowieka. Jest to widoczne w aspekcie światopoglądowym i społecznym, a afirmowaną prostotę uwypuklają



również walory stylistyczno-językowe. We wszystkich tekstach tego nurtu obserwujemy ostentacyjne zerwanie z tradycyjną, dogmatyczną i systemową koncepcją chrześcijaństwa. Reprezentanci niemieckiej literatury ewangelizacyjnej z nurtu *renouveau catholique* rozróżniają pojęcia ściśle związane z horyzontem chrześcijaństwa, a mianowicie religię i wiarę.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że idąc tropem europejskiego *renouveau catholique*, nie da się uchwycić jednolitego modelu literatury, raczej można mówić o typowych modelach dla przedstawicieli poszczególnych krajów. Niemieckie odrodzenie katolickie w literaturze polegało – jak twierdzi Engelbert Krebs – na odkryciu religijnej poezji średniowiecza oraz na odzwierciedleniu poprzez teologiczne dysputy bohaterów literackich problemów współczesnego świata. Dlatego niemieccy twórcy przypominali starożytnych autorów, którzy roztrząsali problemy, analizując je niezwykle skrupulatnie, ale powstrzymując się od wiążących twierdzeń o charakterze dogmatycznym<sup>27</sup>. Powodem, dla którego utwory niemieckich przedstawicieli *renouveau catholique* przybierają przede wszystkim formę motywów konsolacyjnych, jest prymat chrześcijańskiej idei zbawienia i odkupienia w przeżyciach natury religijnej. Rezultatem zaś była próba poszukiwania usprawiedliwienia dla ułomnej duszy ludzkiej, o ile ta dostrzegła swoją małość i zwracała się ku Bogu. Tym samym pisarze z tego kręgu nie zgadzali się z romantykami niemieckimi, których błędny sposób myślenia zaowocował angelizacją człowieka, tzn. traktowaniem go jako istoty absolutnej i w swojej duchowo-metafizycznej samowystarczalności równej Bogu. Co więcej, katolicycy odnowiciele, jak: Gertrud von le Fort (*Das Schweiß Tuch der Veronika*, 1928; wyd. polskie *Chusta Weroniki*, 1959) oraz Elisabeth Langgässer (*Das unauslöslche Siegel*, 1946; Nieusuwalna pieczęć) czy Stefan Andres (*Wir sind Utopia*, 1943; wyd. polskie *Utopia jest w nas*, 1982), wykazywali, że skażona potęgą natury to jedynie negatyw łaski Bożej – akcentuje ona tylko wyraźniej moc rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nurt niemieckiego odrodzenia katolickiego nie stworzył żadnego programu estetycznego, ani nie związał się z żadną tradycją. Był on raczej oddolną inicjatywą katolickich twórców, wśród których dosyć znaczącą liczbę stanowili neofici, konwertycy<sup>28</sup> oraz katolicy, którzy odeszli od religii w latach młodości i dopiero później do niej powrócili.

Ciągle żywe i na nowo powracające dyskusje o problemie estetycznej wartości tekstu literackiego w służbie ewangelizacji koncentrowały się – szczególnie w okresie międzywojennym w Niemczech – wokół pytania o konsekwencje przyjęcia koncepcji religijnej człowieka i o jej zasięg. Nurt *renouveau catholique* zakładał, że dzieło, będące pochodną kultury duchowej konkretnej epoki, jest również przedmiotem artystycznym, zachowującym autonomię wobec zjawisk społecznych oraz – co dotychczas było lekceważone – wobec doświadczenia religijnego autora. Wymaga ono zatem uznania swojego suwerennego istnienia, tzn. odczytania zawartych w nim treści ideowych w kategoriach literackich. Pytano też, o ile ta koncepcja wzbogaca formy ekspresji językowej. Zwracano uwagę na postać bohatera, którego osobowość u autorów chrześcijańskich jest wyrażana również poprzez wymiar duchowo-religijny<sup>29</sup>. Pisarze odnowiciele uważali, że kształt literatury katolickiej wiąże się ściśle z rozwojem języka

<sup>27</sup> Por. E. Krebs, *Von deutscher Frömmigkeit. Eine Selbstbesinnung über die Aussichten des kirchlichen Lebens in Deutschland*, „Hochland“ 1915, r. 13, s. 49–60, tu s. 52–53.

<sup>28</sup> Gisbert Kranz wymienia 32 konwertytów, którzy znaleźli drogę do Kościoła katolickiego w I połowie XX w. Największą grupę wśród nich stanowili pisarze. Por. G. Kranz, *Europas christliche Literatur 1500–1960*, Aschaffenburg 1961, s. 342. Anna Tomczyk, autorka rozprawy o literackim *renouveau catholique* w Anglii, znalazła wśród XX-wiecznych literatów angielskich 13 konwertytów. Por. A. Tomczyk, *Katholischer Diskurs im Zeitalter der Moderne. Englische Schriftsteller des „Catholic Literary Revival“ von 1890–1940*, Frankfurt am Main 2007, s. 17.

<sup>29</sup> Por. D. Hoffmann, *Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen*, Paderborn 1998, s. 115.

religijnego, który to uwarunkowany jest formami pobożności i zmianami duchowych praktyk ludzi wierzących. Argumentowali oni swoje racje, przytaczając np. triumfalny i patetyczny język kaznodziejski i modlitewnikowy, pozbawiony prostoty i daleki od języka codziennego. Przedstawiciele odnowy katolickiej uważali ponadto, że relacja człowieka z Bogiem nie jest jedynie tylko czymś całkowicie prywatnym i ukrytym, lecz także wartością przejawiającą się w życiu wspólnotowym. Owa manifestacja przybierać może różne formy religijne, jak osobista modlitwa i uczestnictwo w celebracji liturgicznej. By jednak ta ostatnia nie była pustym rytuałem lub sposobem ucieczki od wyzwań dnia codziennego, potrzebna jest żywa świadomość związku życia z liturgią. Innymi słowy, pisarze ukazujący w swoich utworach głębię i znaczenie nabożeństw oraz celebracji liturgicznych wychodzili naprzeciw powszechnemu niezrozumieniu podstawowych kategorii i symboli chrześcijańskiego wyrazu wiary.

Jak wygląda dzisiaj problem literatury ewangelizacyjnej? Wydaje się, że przestał on zaprzętać głowę hierarchom kościelnym w takim stopniu, jak to się działo dawniej. Ale jeszcze w 1955 roku Episkopat Niemiec wystosował list pasterski, w którym ostrej krytyce poddano utwory takich pisarzy, jak: Beatrix Beck, Heinrich Böll, Julien Green, Graham Greene, Robert Morel, Dyk Ouwendijk i Elisabeth Langgässer<sup>30</sup>. Temat związku literatury pięknej z postulatem przekazywania wartości i treści ewangelicznych raz po raz pojawia się również obecnie w różnego rodzaju dokumentach kościelnych. Kościół dostrzega chrześcijańskie inspiracje dzieł literackich oraz zachęca do wykorzystania ich dla duchowego dobra wierzących<sup>31</sup>. Jednak taki dyskurs w obrębie Kościoła, który polega na ustaleniu pewnego wzorca dla całej społecznej komunikacji i na decydowaniu o tym, co wolno, a czego nie wolno pisać, przestał być aktualny. Kościół nadal rości sobie prawo do uniwersalności, ale nie traktuje już literatury pięknej jako narzędzia legitymizującego jego naukę. Porzucił także funkcję cenzora kontrolującego rozwój życia literackiego. Jeśli już zabiera głos w sprawie konkretnych dzieł literackich, to czyni to najczęściej ustami pojedynczych hierarchów, którzy zwracają uwagę na (rzekome) zagrożenia płynące z kreowania i recepcji (ponoć) niewłaściwej wizji świata połączonej z upłynnieniem kategorii moralnych, z propagowaniem permissywizmu, demoralizacji oraz zamazania religijności<sup>32</sup>. Oficjalne i coraz rzadziej spotykane już piętnowanie konkretnych dzieł nie przynosi najczęściej zamierzonych efektów, a paradoksalnie przyczynia się raczej do większego zainteresowania nimi przez rzesze czytelników. Kościół przestał również w znacznym stopniu – pomimo częstego odwoływania się do sakralnego wymiaru kultury – oficjalnie pełnić funkcję mobilizacyjną, polegającą na zachęcaniu do tworzenia tekstów literackich, które konfrontują np. dziedzictwo papieskiego nauczania z praktyką życia codziennego i które zdominowane są przez pierwiastek dydaktyczny, religijno-moralny i (w przypadku polskiego rynku wydawniczego) narodowy.

<sup>30</sup> Por. W. Frühwald, *Das Gedächtnis der Frömmigkeit. Religion und Literatur in Deutschland*, Leipzig 2008, s. 231.

<sup>31</sup> Por. np. konstytucje II Soboru Watykańskiego: *Gaudium et spes* nr 62 oraz *Sacrosanctum Concilium* nr 122. Do tego problemu nawiązywał niejednokrotnie również Jan Paweł II, choćby w przemówieniu *Do przedstawicieli świata nauki i sztuki* (Wiedeń, 12 września 1983).

<sup>32</sup> Por. np. § 823 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku: „Dla zachowania nieskazitelności wiary i obyczajów, pasterze Kościoła mają prawo i są zobowiązani czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu. Przysługuje im również prawo domagania się, aby przedkładano do wcześniejszej oceny to, co ma być wydane przez wiernych na piśmie, a dotyczy wiary lub obyczajów, a także odrzucania pism przynoszących szkodę prawdziwej wierze lub dobrem obyczajom”. Z uprawnienia tego skorzystali polscy biskupi, publicznie piętnując *Kod Leonarda da Vinci* autorstwa Dana Browna. Por. [www.e.kai.pl](http://www.e.kai.pl) z 30.04.2005.

Autorzy niemieccy – również ci okreśłani mianem intelektualistów katolickich<sup>33</sup>, jak obsypywani nagrodami literackimi Martin Mosebach (ur. 1951) czy Arnold Stadler (ur. 1954) – nie dają się wpasować w standardy literatury ewangelizacyjnej, mając przy tym poczucie, że formuła ta wykazuje tendencję do zbyt łatwego stawiania się hasłem bojowym. Zresztą nie czują się zbyt dobrze w takim pojęciowym gorsecie, który eksponuje ich „katolickość”. Reprezentują oni model kultury i literatury, która rezygnuje z „powinności”, z autorytetu oraz z ambicji ideologiczno-dydaktycznych, oraz protestują przeciw interpretacji ich utworów jedynie przez pryzmat dyskursu ideologicznego i politycznego. Chociaż żywo komentują publicznie sprawy dotyczące Kościoła powszechnego, w swojej twórczości nie narzucają się ze swoim katolickim rodowodem i kontekstem. Czynią to z różnorodnych pobudek. Po pierwsze, współczesny czytelnik z trudnością odnalazłby się w tego rodzaju literaturze czytanej jako „instrukcja życia w warunkach zagrożenia”. U pisarzy średniej i młodej generacji o proweniencji chrześcijańskiej daje się raczej zauważyć rozliczenie się z wiarą i religią, z uwikłaniem Kościoła w polityczne spory, pytania o katolickie zasady obyczajowe. Stadler preferuje czytelnika wybrednego, lubującego się w konwencji gry lub farsy. A stereotypy dotyczące Kościoła pisarz ujmuje w przekorny cudzysłów, stawiając tym samym odbiorcę wobec jego własnych doświadczeń i wyobrażeń odnośnie do tej problematyki. A wszystko to, co wiąże się z ironią i pastiszem, z kwestionowaniem przywoływanych konwencji, jest przez Kościół i czytelnika przywiązane do tradycji skrzętnie pomijane. Mosebach natomiast nadaje swoim tekstom status równy traktatom filozoficznym, podnosząc mądrość potoczną do poziomu metajęzyka. W tekście *Was ist katholische Literatur?* (2006, Co jest literaturą katolicką?) koncentruje się na kwestii poszukiwania odpowiedniego kontekstu kulturowego lub perspektywy, z których i przez które dzisiejsza literatura mogłaby wprowadzić czytelnika w przestrzeń wiary. Pytając o możliwość estetycznej rehabilitacji dzisiejszego katolicyzmu, zwraca uwagę na postulaty odnoszące się do tekstów inspirowanych chrześcijańską perspektywą. Według niego powinny one podejmować próbę przedstawienia duchowej diagnozy katolicyzmu i mieć egzystencjalne odniesienie do Boga. Będąc znakiem niezgody na procesy dechrystianizacji i laicyzacji, mogą takie teksty sięgać po nowoczesne i ponowoczesne techniki literackie, jak np. po konwencję humoreski, dzięki której łatwiej będzie wyjść naprzeciw wrażliwości współczesnego czytelnika nieobytego z językiem religijnym<sup>34</sup>. Utwory Mosebacha prezentują radykalny punkt widzenia, który pomaga dostrzec problemy Kościoła i wyobrazić sobie alternatywne rozwiązania bez uciekania się do narzuconej odgórnie „poprawności” i omnipotencji nakazu moralnego wobec wykreowanego świata. Z powodu trwającego już długo – zarówno w Niemczech, jak i w Polsce – impasu na linii Kościół – kultura brak jakiegokolwiek dialogu w tej kwestii. Kościół bowiem, postrzegając w tekstach literackich formę satyryczną, widzi w niej atak na prawdy wiary, odrzuca również – obecne w utworach obu niemieckich pisarzy – pozostawienie niedopowiedzeń, tolerancji dla eksperymentu, poszukiwania inspiracji w innych ideowo światach. Jednak wydaje się, że to właśnie w Niemczech bardziej prawdopodobna jest możliwość zaistnienia

<sup>33</sup> Por. *Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert. 39 Porträts*, red. H.-R. Schwab, Kevelaer 2009.

<sup>34</sup> Por. M. Mosebach, *Was ist katholische Literatur?*, [w:] idem, *Schöne Literatur. Essays*, München–Wien 2006, s. 105 i 113. Szerzej na ten temat: M. Jakubów, „Spuren von Gottes Wirklichkeit begegnen”. *Martin Mosebachs Auffassung von der katholischen Literatur*, [w:] „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe”. *Die christliche Botschaft in der deutschsprachigen Literatur nach dem Zweiten Weltkrieg*, red. A. Chylewska-Tölle, Nordhausen 2011, s. 225–236.

w przyszłości czegoś na wzór dawnej literatury ewangelizacyjnej. Istnieje tam mianowicie – posiłkując się terminologią Cezarego Kościelniaka – pewnego rodzaju literatura „strefy buforowej”, autonomiczna, uniezależniona od władzy Kościoła i ideologicznych programów, która dotyka prawdy ewangelicznej w sposób pośredni, nie dając się zamknąć w getcie „literatury katolickiej”<sup>35</sup>. Kreowane przez artystów światy są tam w dużym stopniu wyjęte spod dyskusji merytorycznej dotyczącej propagowanego światopoglądu. Z drugiej strony literacka afirmacja chrześcijaństwa i twórczość inspirowana Kościołem nie budzą u zachodnich sąsiadów żadnego większego zainteresowania.

Inaczej sytuacja ta wygląda w Polsce. Mimo wielu pytań i obaw dotyczących statusu współczesnej literatury katolickiej i w obliczu braku koniunktury na teksty wpisane w katolicką duchowość daje się jednak zauważyć pewnego rodzaju oczekiwanie na nie. Tak przynajmniej wynika z dyskusji zamieszczonej na łamach „Dekady Literackiej” (nr 5/6 z 2007 roku) i zatytułowanej *Między satyrą a moralistyką*<sup>36</sup>. Pozostałe głosy sceptyczno-krytyczne obecne w przytoczonym numerze czasopisma<sup>37</sup> również wyrażają te same lub podobne zastrzeżenia wobec literatury ewangelizacyjno-katolickiej, jakie ponad sto lat temu wysuwał w swoich pismach Karl Muth. Odpowiedź na pytanie, skąd biorą się tak podobne wnioski, jest dosyć prosta. W ciągu ponad dwudziestu lat od odzyskania suwerenności politycznej nie nastąpiło w Polsce zdystansowanie się od ideologii, również w obrębie sztuki i kultury. Ciągłe pojawiają się pytania o status autora – czy jest on człowiekiem wierzącym, praktykującym, czy głęboko i szczerze angażuje się w szerzenie idei katolickich. Taki „sprawdzian” miał miejsce np. w wypadku związanego z dominikańskim wydawnictwem Jana Grzegorzycy, autora trylogii *Przypadki księdza Grosera* (2003–2007), któremu przeciwnicy zarzucili niemalże zdradę Kościoła. W Niemczech natomiast rzadko kto obstaje przy istotnej zależności między wiarą autora a jakością wyrażanej przez niego prawdy, stąd nie ma większego znaczenia np. przynależność konfesyjna Petry Morsbach, autorki powieści o życiu kapłana *Der Gottesdiener* (2004, wyd. polskie *Śługa Boży*, 2009). Nie ciąży bowiem na tej autorce ani lojalność wobec Kościoła, pojmowana jako bezdyskusyjne przyjęcie jego nauki, ani obowiązek dawania świadectwa, ani też opowiedzenia się w kategoriach światopoglądowych. Inaczej rzecz ujmując – Kościół polski i krytyka katolickich publicystów bądź pisarzy opiera się w znacznie większym stopniu na mechanizmach kontrolujących i (nierzadko również) dyscyplinujących. U schyłku XX wieku rolę Richarda von Kralika, oponenta Karla Mutha, przejął poniekąd w Polsce głoszący bezwzględną pochwałę średniowiecza i klasycystycznej formy Wojciech Wencel. W zbiorze esejów zatytułowanych *Zamieszkać w katedrze* (1999) głosi on konieczność powszechności chrześcijańskiej kultury i ogólnospołecznego zaangażowania w krzewienie katolicyzmu. Tym samym radykalnie sprzeciwia się twórcom, którzy – podobnie jak tytułowa postać książki Andrzeja Horubały *Farciarz* (2003) – „swój katolicyzm wprawiają do walki podjazdowej, partyzanckiej”<sup>38</sup>. Projekt sztuki zaangażowanej autorstwa Wencela, nakierowany na wskrzeszenie nowoczesnego pisarstwa religijnego, obejmuje również duchowość i postawę wewnętrzną danego autora, który poprzez swoją twórczość przyczynia się do odnowy religijności, jej pogłębienia czy urefleksyjnienia:

<sup>35</sup> Por. C. Kościelniak, *Nowe krytyki Kościoła*, Kraków 2010, s. 86–101.

<sup>36</sup> W dyskusji wzięli udział: Marek Kozicki, Robert Ostaszewski, Maciej Urbanowski i Teresa Walas. Rozmowę skomentował ks. Adam Boniecki, do 2011 r. redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego”.

<sup>37</sup> Por. W. Rusinek, *Coś więcej. O „możliwościach literatury religijnej dzisiaj”* oraz P. Śliwiński, *Wiersze, które wiedzą (kilka domysłów)*.

<sup>38</sup> A. Horubała, *Farciarz*, Warszawa 2003, s. 29.



Powinność chrześcijańskiej sztuki opiera się [...] na dawaniu świadectwa, głoszeniu prawdy w świecie skażonym ‘cywilizacją śmierci’. Jeśli artysta chce ocalić religijną wrażliwość swoich braci i, co nie mniej ważne, również siebie samego, musi poddać się temu nakazowi i pojąć, że funkcją twórczości jest w pierwszym rzędzie kształtowanie duchowości (dzięki Duchowi Świętemu), apologia wiecznego porządku jako ilustracji stałej obecności Boga w świecie, nie zaś proste odbijanie rzeczywistości społecznej, poza wszelką oceną, poza dobrem i złem. Kultura nie ma przecież cech bóstwa, które należałoby przyjmować bez zastrzeżeń; jest raczej żywym organizmem, pełnym ziaren i plew, który domaga się od nas ciągłej weryfikacji<sup>39</sup>.

Ostatnie lata, obfitujące w literaturę skrzętnie wytykającą Kościołowi w Polsce jego słabości, świadczą o braku zainteresowania tak pojętą donkiszoterią i takim radykalizmem, który nakierowany jest na ortodoksję kościelno-obyczajową i na obronę tożsamości twórcy wierzącego<sup>40</sup>. Nie od wczoraj wiadomo przecież, że – odwołując się do słów Arnolda Stadlera – uprzywilejowane są postawy konformistyczne, a literaci już dawno temu zostali zwolnieni z funkcji pełnienia roli strażników wartości<sup>41</sup>. Brakuje utworów o strategiach życia religijnego, paradoksach chrześcijaństwa, granicach poznania oraz takich, które kreśliłyby obraz wewnętrznego napięcia człowieka, który na swojej drodze życiowej spotkał Boga.

Po wtóre, uprawiając literaturę zaangażowaną (pomagającą „drogę wewnętrzną niejednego człowieka wyprostować i wygładzić, niejednego zachwianego w wierze umocnić, niejednemu wątpiącemu na wiele pytań dręczących odpowiedzieć”<sup>42</sup>) potrzebna jest świadomość języka, formy, dążenie do artystycznej doskonałości. Kryzys języka wynika ponieważ z dążenia Kościoła do kontroli sfery moralnej i publicznej. Z drugiej strony utwory pełne teologicznych terminów sprawiają, że odbiorca musi być wyposażony w duży potencjał wiedzy, aby móc podążyć za teoretycznym wywodem autora. Stąd ambitna powieść poznańskiego teologa Tomasza Węclawskiego zatytułowana *Sieć* (1997) nigdy nie będzie w stanie wyjść poza hermetyczny krąg czytelnicy. W takiej sytuacji powstają raczej utwory będące próbą literackiej diagnozy polskiego katolicyzmu widzianego jako fenomen społeczno-polityczny<sup>43</sup>. Na polskim rynku wydawniczym pojawiają się również teksty literackie mniej lub bardziej krytykujące – także za pomocą groteski, uproszczeń i języka łączącego elementy biblijne i wulgaryzmy<sup>44</sup> – Kościół i jego nauczanie. W całej tej literaturze powstałej w ostatnich dekadach brakuje werbalizacji doświadczenia duchowego oraz egzystencjalnego odniesienia do Boga i wiary. Niesłusznie bowiem stawia się znak równości między chrześcijaństwem postrzeganym w kategoriach religii i obyczajowości – obrzędami, obyczajami, folklorem dewocją, zachowaniami społecznymi i politycznymi.

<sup>39</sup> W. Wencel, *Zamieszkać w katedrze*, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>40</sup> W kolejnym zbiorze szkiców *Przepis na arcydzieło* (2003) Wencel bada na podstawie konkretnych dzieł relacje między wiarą a pięknem, tradycją a nowoczesnością, sztuką a etyką. W tomie tym zauważyć można pewną ewolucję poglądów na służebną rolę sztuki jako najbardziej trwałego nośnika Ewangelii. Odnosząc się do listu Jana Pawła II do artystów, będącego zachętą do tworzenia arcydzieł ilustrujących „tajemniczą jedność rzeczy” (s. 108), Wencel dochodzi do następującego wniosku: „Wcale nie oznacza to jednak, że należy podporządkować sztukę ewangelizacji, która niekiedy przybiera formę perswazji ideologicznej” (s. 109). Ewangelizacja nie może zatem sprowadzać się do prac propagandowych, lecz do dzieł łączących w sobie piękno i dobro.

<sup>41</sup> Por. I. Scheidgen, *Fünfuhrgespräche. Zu Gast bei Günter Grass, Peter Härtling, Herta Müller, Peter Rühmkopf, Dorothee Sölle, Arnold Stadler, Carola Stern, Martin Walser, Gabriele Wohmann, Eva Zeller*, Lahr 2008, s. 123f.

<sup>42</sup> K. Górski, *Rola pisarza katolickiego w dobie współczesnej*, [w:] idem, *Literatura i katolicyzm*, wybór, wstęp i komentarz A. Bielak, Lublin 2004, s. 29–38, tu s. 37.

<sup>43</sup> Por. np. wspomnianą już trylogię J. Grzegorzycy *Przypadki księdza Grosera* (Poznań 2003–2007), jak również powieści: M. Grabskiego *Ksiądz Rafał* (Kraków 2010) oraz P. Kobzy *Polskie rekolekcje* (Kraków 2010).

<sup>44</sup> Najłośniej przykładem takowej ostrej krytyki jest *Katoniela* E. Madeyskiej (2007).



Zaangażowanie ideowe autora, jednoznaczne wyrażanie przez niego światopoglądu chrześcijańskiego, jasność i prostota przedstawienia i czytelność języka, prymat mimesis nad kreowaniem rzeczywistości alternatywnych – wszystkie te kwestie jeszcze dzisiaj mieszczą się w horyzoncie sztuki popieranej przez Kościół. Ale mimo tego rzadko kto obecnie dopomina się o literaturę o ścisłym przeznaczeniu ewangelizacyjnym. Owszem, czytelnik szuka metafizycznej (najczęściej łatwej i taniej) wzniosłości, poszukuje prostych i twierdzących odpowiedzi na pytanie egzystencjalne. Stąd zapotrzebowanie na literaturę, która postrzegana jest jako balsam dla duszy i pocieszenie duchowe. Konfesyjne deklaracje autorów, pragnących wydobyć literaturę ewangelizacyjną z pozycji niszowych, nie mogą być prezentowane w sposób natrętny i arbitralny, a sposób wyrażania religijności nie powinien dyskredytować ładu sytuującego się również poza danym wyznaniem. W przeciwnym razie nie uda się przezwyciężyć stygmatu drugorzędności w odniesieniu do tego rodzaju literatury. Laureaci nagród literackich przyznawanych przez gremia kościelne w Polsce do dzisiaj nie potrafią przebić się do szerszych kręgów czytelniczych. Jedynym wyjątkiem w tym względzie są powieści nawiązującego do francuskiego *renouveau catholique* Władysława Jana Grabskiego (1901–1970) – *W cieniu Kolegiaty* (1939)<sup>45</sup> oraz *Konfesjonał* (1948), za które pisarz otrzymał w 1949 roku nagrodę literacką Episkopatu Polski.

Nie do pominięcia jest problem istnienia pewnego (mniej lub bardziej artykułowanego) konfliktu na linii religia – nauka w świecie współczesnym. Stąd zasadność podjęcia tematu sprzężenia nowoczesności nauki z refleksją nad konsekwencjami tegoż sposobu myślenia dla nowoczesnego statusu religii i literatury oraz wobec czytelników z pokolenia nieprzyznającego się do etyki chrześcijańskiej i nieutożsamiającego się z polską bądź niemiecką tradycją kościelną. Na koniec jeszcze jedna uwaga dotycząca możliwości restytucji literatury ewangelizacyjnej. Wydaje się, że – posługując się określeniem Mariana Maciejewskiego – literatura podejmująca „przeklęte tematy” jest dla czytelnika bardziej interesująca, gdyż to ona głębiej ujawnia prawdę o ludzkiej egzystencji w przeciwieństwie do literatury o pozytywnym wydźwięku kerygmaticznym, która to – chcąc nie chcąc – powiela schematy przywołaniem biblijnych paradygmatów zdarzeniowych i biblijnych wzorców osobowych<sup>46</sup>. Pisarze polscy i (w dużej mierze) niemieccy jeszcze nie potrafią sprostać tej potrzebie, nie są w stanie wypracować równowagi między komunikatywnością i artystycznymi aspiracjami oraz wykorzystać całego „ewangelizacyjnego potencjału popkultury”<sup>47</sup>, stąd to nie ich książki, lecz np. Williama Whartona czy Paula Coelho trafiają na listy bestsellerów. Kto będzie w stanie przełamać ten impas? I czy Karl Muth znajdzie kiedyś godnego kontynuatora swojej misji?

<sup>45</sup> W roku 2004 ukazało się nakładem Wydawnictwa Światło-Życie (Kraków) VI wydanie tej powieści.

<sup>46</sup> Więcej na ten temat w: M. Maciejewski, *„ażeby ciało powróciło w słowo”: próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991. Por. również: M. Maciejewski, *Literatura w świetle kerygmatu*, „Personalizm” 2003, nr 4, tu: [www.personalizm.pl/polrocznik/numer-4/literatura-w-swietle-kerygmatu/](http://www.personalizm.pl/polrocznik/numer-4/literatura-w-swietle-kerygmatu/) (data dostępu: 5.02.2010).

<sup>47</sup> Zwraca na to uwagę A. Sosnowska w artykule poświęconym analizie pisarstwa Sz. Hołowni. Por. A. Sosnowska, *Popteologia czy pseudoteologia? O pisarstwie religijnym Szymona Hołowni*, „Więź” 2011, nr 2/3, s. 69–76, tu s. 76.