

Straipsniai

LITERATŪROS MOKSLAS IR TEOLOGIJA: DIALOGIŠKO SANTYKIO REALIJOS IR KRIKŠČIONIŠKOS MISTINĖS TRADICIJOS LAUKAS

Dalia Jakaitė

Šiaulių universiteto

Literatūros istorijos ir teorijos katedros docentė

Literatūros (mokslo) ir krikščioniškos teologijos dialogas – šiuolaikinės humanistikos srityse įvairia-lypiai tiriama ir vertinama interdisciplininė literatūros mokslo problematika, kuri ypač ryški vokiečių kalba rašytuose filologijos, teologijos ir kitų sričių specialistų tyrimuose. Iš hermeneutinės teorijos perspektyvos straipsnyje nagrinėjamos tokios abipusio santykio kategorijos, kaip antai teopoetika (teopoezija), teologinė recepcija, literatūros teologija ir kita. Analizės pagrindas – K. J. Kuschelio, D. Sölle's, D. Mietho, W. Braungarto ir kitų autorių koncepcijos. Šiuolaikiniam literatūros (mokslo) ir teologijos dialogo tyrimui pasitelkiama ne tik XX a. pradžios (H. U. Balthasaras), bet ir gilesnė – ankstyvosios krikščionybės ir viduramžių minties tradicija (Aurelijus Augustinas, Klemensas Aleksandrietis, Bonaventūra). Mistikos teologija, būdama aktuali skirtingų literatūros kūrinių recepcijoje, leidžia geriau suvokti bendrąjį teorinį nagrinėjamo dialogo funkcionavimą. Gilinantis į literatūros (mokslo) ir teologijos dialogą, reikšmingos pasirodo esančios tokios krikščioniškos mistikos realijos, kaip antai meilės pokalbis, meno dieviškumas ir žmogiškumas, mistikos ir mito bendrumas, kita.

Įvadas: dar kartą prie apaštalo Pauliaus poetų

Literatūros (mokslo) ir krikščioniškos teologijos (religijos) *dialogas* – skirtingais diskursais besireiškiantis interdisciplininės prasmės laukas, kuriam nusakyti pasitelkiamos ir susitikimo, konkurencijos, mainų, įtampos, abipusės sąveikos ir kitos sąvokos. Ši problematika, Lietuvoje apmąstoma maždaug dešimtmetį, remiasi vokiečių teologų ir filologų mokslinė mintimi, kuriai apskritai galima priskirti šiuolaikinės dialogo sampratos (teorijų) ištakų

vaidmenį. Būtent ši priežastis skatina vis iš naujo, keliant konkrečias dialogiško santykio problemas, grįžti prie vokiškos tradicijos, sustoti prie naujai leidžiamų studijų vokiečių kalba. Šio *straipsnio tikslas* yra dvejopas: pirma, iširti kelias šiandien aktualias nagrinėjamo dialogo kategorijas ir koncepcijas; antra, parodyti mistikos teologijos (konkrečiau – ankstyvosios krikščioniškos minties) reikšmingumą šio dialogo sampratai ir tyrimams. Pirmoje straipsnio dalyje nagrinėjamos koncepcijos yra įvadas į tolesnį komparatyvistinį tyrimą (Bažnyčios tėvų, viduramžių ir šiuolaikinių

teologų bei filologų minties sąsajos). Kita vertus, pats mistinės patirties laukas yra tam tikras istorinis įvadas, siekiant geriau suprasti dviejų mokslinių disciplinų ryšį. Iš šiuolaikinių pozicijų įvairovės siekiama sisteminti tai, kas atrodo ypač reikšminga tokiai literatūros mokslo kryptiai kaip teologinė literatūros recepcija. *Tyrimo objektas* – ne pati literatūra, bet konceptualios ir apžvalginės teorinės studijos, kelios literatūros kritikos pozicijos. Tyrimo akiratyje – Karlas Josefus Kuschelis, Dorothee Sölle, Dietmaras Miethas, Wolfgangas Braungartas, Wolfhartas Pannenbergas ir kiti, šio dialogiško rūpesčio lauke matomi autoriai. Dėl mistinės tradicijos refleksijos, dėmesio viduramžių ir vėlesnei mistikai ir dėl galimybės pasiaiškinti tam tikrus terminus detaliau sustosime ir ties literatūros ir teologijos dialogo ištakose pripažįstamo Hanso Urso von Balthasaro literatūros teologija („Literaturtheologie“), o tiksliau, ties šiuolaikine jos darbų recepcija.

Tiek teoriniu, tiek praktinės recepcijos lygmeniu literatūros mokslo ir teologijos ryšiui šiuolaikinėje nacionalinės humanistikos srityje atstovauja Gedimino Mikelaičio, Dalios Čiočytės ir kitų autorių studijos¹. Jose ne tik formuluojama individuali metodo kryptis, bet dėmesio tenka ir mistinei literatūros kūrinio pasaulėvokai. Panašiai kaip ir europietiškoje humanistinės minties tradicijoje, literatūrinė mistinė patirtis analizuojama skirtingais – ne tik teologijos, bet ir filosofijos bei estetikos rakursais. Savo vaidmenį šiame problem-

niame lauke atlieka ir Elinos Naujokaitienės studija apie Oskarą Milašį, kiti tyrimai. Reikėtų kalbėti ne tik apie šiuolaikinę, bet ir apie pakankamai ilgą, teologinės recepcijos pėdsakų turinčią lietuvių literatūros kritikos tradiciją. Vienu iš daugelio pavyzdžių panašaus tyrimo motyvacijai būtų poezijos refleksija Prano Gaidos-Gaidamavičiaus studijoje *Didysis nerimas*, autoriui grįžtant ir prie tradicijos – poeziją „laikyti mistika ar beveik religija ir ją lyginti su malda“². Mistinei patirčiai atviros literatūros mokslo ir teologijos dialogo ištakose vertėtų matyti ir tokius tarpukario kritikos bei religinės minties autorius, kaip antai Antaną Vaičiulaitį, Antaną Maceiną ir kitus. Vis dėlto išsiplėtus dabartinio tyrimo laukui, lietuvių literatūrologinei ir teologinei minčiai turėtų būti skirtas atskiras straipsnis.

Daugelis minėtų šiuolaikinių aptariamų autorių galėtų būti siejami su *hermeneutikos teorija*, kurios metodologiniame akiratyje yra ir šis straipsnis. Metodologiškai reikšminga atrodo Hanso Georgo Gadamerio dialogiškumo ir bendroji hermeneutikos samprata³; Hanso Roberto Jausso este-

² Pranas Gaida-Gaidamavičius, *Raštai. Išblokštas žmogus. Milžinas, didvyris, šventasis. Didysis nerimas*. Vilnius: Mintis, 1996, 435–436.

³ M. Buberio ir kitų autorių dialogo filosofijos, H. G. Gadamerio hermeneutikos reikšmingumas, siekiant perprasti literatūros (mokslo) ir teologijos santykį, detaliau buvo aptartas kitame mano straipsnyje. (Dalia Jakaitė, „Literatūros ir teologijos santykio beiškant: dialogiškumas ir hermeneutika, metafizika ir filosofija, krikščioniškoji literatūra ir skaitytojas, transparencija ir analogijų įvairovė“, Dalia Jakaitė, Juldita Nagliuvienė, *Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai*. Mokymo priemonė, Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 10–12 [žiūrėta 2011-08-29]. Prieiga per internetą: http://hu.su.lt/bylos/fakultetai/humanitarinis/litk/jakaite_nagliuviene_literatura_ir_teologija_2008.pdf.)

¹ Pvz.: Gediminas Mikelaitytis, *Šatrijos Raganos literatūros teologija*: daktaro disertacija, Kaunas: VDU, 2010; Dalia Čiočytė, „Dosnūs literatūros ir teologijos paribiai“, *Sambalsiai*: studijos, esė, pokalbis, Vilnius: Vilniaus dailės akademijos leidykla, 2005, 396–418.

tinės patirties ir hermeneutinio dialogiškumo koncepcija: hermeneutinis supratimas yra *Kito* supratimas savo individualybėje, savęs supratimas *Kitame*, savasties svetimybėje; supratimas kaip dialektika tarp *savo* ir *svetimo* implikuoja klausimą, kaip *svetimas* apskritai gali būti *savas*⁴. Jausso mintį, kad tam tikras supratimo horizontas iš esmės gali suspenduoti mene manifestuojamus metafizinius tiesos klausimus⁵ (o tai atrodo nepalanku teologinei literatūros recepcijai), galima suprasti nepamirštant bendros dialogiško supratimo horizonto koncepcijos, pavyzdžiui, grįžtant prie autorius minties apie skirtingų horizontų apykaitą, jų atvirumą ir lūkesčių horizonto (akiračio) dinamiką⁶. Rašyti apie mistiką interdisciplininio dialogo požiūriu gali atrodyti rizikinga dėl tos priežasties, kad vienovę implikuojanti pasaulėvoka tarsi savaime priešinga dialogiško santykio tikrovei. Anot Jausso, tai, ką mums atveria estetinė patirtis, yra ne tokia svetimosis esaties intuicija kaip mistinė patirtis, bet ji mus atgręžtas *Kito* horizontas⁷. Iš tiesų mistinė patirtis – viena iš esminių kategorijų kalbant apie krikščionišką mistiką. Kita vertus, apie krikščioniškos mistikos tradiciją mąstant iš teologijos perspektyvos, į hermeneutinio dialogiškumo akiratį ją „sugražina“ tokia teologo Josepho Schumacherio nuoroda, kad krikščioniškai mistikai reikia tam tikrų racionalumo rėmų ir kad *mistikos teologija* neapsiriboja *mistikos patir-*

*timi*⁸. Tam tikra metodologinė ir objekto dviprasmybė atsiranda ir turint galvoje kritišką Jausso požiūrį į George`ą Steinerį („meno reteologizacijos“ ir misteriško ironiškas vertinimas)⁹. Tačiau *Tikrosiose esatyse* vis dėlto matant dialogiškumo, kurio pasigenda Jaussas ir kiti Steinerio kritikai, pastarasis filologas ir filosofas atrodo esantis viena iš svarbiausių atramų bandant suvokti šiuolaikinę literatūros ir teologijos atvirumą viena kitai, galvojant apie (meta) fizinę vieno ir kito diskurso prigimtį.

Mistika bendriausiu požiūriu gali būti nusakyta kaip vienovės su šventa (aukštesne nei empirinė, nepriklausoma nuo socialinių aplinkybių) tikrove ženklas¹⁰. Kadangi mistika domisi ne tik teologija, viena iš atraminių pozicijų šiame straipsnyje pasirenkama Schumacherio minties kryptis, išryškinanti tiek diskursyvų teologijos racionalumą, tiek intuityvų panašumą į Dievą¹¹. Fundamentinę teologiją pirmiausia domindama dėl susitikimo su transcendencija diskurso, *mistikos teologija* reikalingai apima skirtingas sisteminės teologijos disciplinas (teologinė antropologija kaip teologinis mokymas apie žmogų, ekleziologija kaip teologinis mokymas apie Bažnyčią ar soteriologija kaip teologinis mokymas apie išlaisvinimą); ir

⁴ Hans Robert Jauss, *Wege des Verstehens*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, 17, 23.

⁵ *Ten pat*, 15.

⁶ Hans Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literaturische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, 663–666.

⁷ *Ten pat*, 17–18.

⁸ Joseph Schumacher, *Die Mystik in Christentum und in der Religionen*. Vorlesung im WS 2003/2004, 36 [žiūrėta 2011-08-29]. Prieiga per internetą: <http://www.theologie-heute.de/MystikvorlesungI.pdf>.

⁹ Hans Robert Jauss, *Wege des Verstehens*, 359–363.

¹⁰ Irmtraud Höhn, „Mystik. A. Religionsgeschichtlich“, Volker Drehsen, Herman Häring, Karl Josef Kusche (Hrsg.), *Wörterbuch des Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn; Zürich: Benzinger, 1988, 849.

¹¹ Joseph Schumacher, 36. Savo paskaitose J. Schumacheris nemažai remiasi A. Stolzo *Mistikos teologija* (1936), bet ir kitomis panašaus laikotarpio bei šiuolaikinėmis studijomis.

tai vyksta pabrėžiant dvasinę teologijos pusę, pavyzdžiui, kalbant apie moralinį tikėjimo įtikrovinimą asketikoje ir maldoje¹². Pagal vieną iš daugelio mistikos skirčių¹³, šio straipsnio akiratyje – ne tik *didžioji*, bet ir *mažoji mistika dvasingumo prasme*¹⁴. Vieno ar kito teologo (ir religijos filosofo) koncepcijoje išskirtinis dėmesys vis dėlto tenka patirčiai¹⁵. Patirties fenomeną, be kita ko, iškelianti Karlo Rahnerio teorija šiuo atveju ypač reikšminga atrodo dėl joje funkcionuojančio daugiaaspekčio mistikos ir įvairių gyvenimo sričių atvirumo viena kitai, dėl savitos kasdienybės mistikos sampratos („Kasdienybės mistika ir šventosios dvasios patirtis“ iš studijos apie tikėjimo problematiką)¹⁶. Teigdamas, kad mistinis branduolys glūdi kiekvieno žmogus savimonės ir patirties gelmėje, Rahneris (Schumacherio pastebėjimu) šį branduolį iš esmės suvokia kaip trans-

¹² *Ten pat*, 30, 38.

¹³ Sistemindamas mistikos istorijos raidą skirtingomis epochomis, J. Schumacheris daug dėmesio skiria mistikos skirtumams, kurių aktualizacija leidžia svarstyti vienos arba kitos srities reikšmingumą interdisciplininio dialogo požiūriu: praktinė ir spekuliatyvioji mistika (*teologinės refleksijos apie patirtį*), *įprasto krikščioniško gyvenimo* ir ypatingos mistinės malonės mistika, mistika kaip *vaizdavimas bei mokymas* ir mistika kaip išgyvenimas bei Dievo poveikis sieloje, *natūralioji* (dvasinis Dievo veikimo apčiuopimas sieloje) ir *antgamtinė* (antgamtinis Dievo veikimas malonės nušviestoje sieloje) mistika. (Žr. *Ten pat*, 36, 37, 78, 154.) Vienai iš skirties dalių labiau priklausant pačios literatūros sričiai, antroji (paryškinta), galima sakyti, atsiduria teologijos ir literatūros mokslo dialogo akiratyje.

¹⁴ *Ten pat*, 96.

¹⁵ Visai *Kito* patirtis mistikoje naikina skirtumus tarp laikiško ir amžino, žemiško ir antgamtinio; o *patiriamas* neįprastas džiaugsmas (susizavėjimo kupinas susitikimas) ar skausmas yra pilni tiek ekstensyvumo, tiek intensyvumo. (Žr. *Ten pat*, 28, 91, 93).

¹⁶ „Mūsų kasdienybės sąmonės viduje mes esame palaiminti arba prakeikti bevardės, nesuvokiamos amžinybės“. (Karl Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, Zürich: Benzinger; Freiburg i. Br.: Herder, 1979, 256).

endentę patirtį¹⁷. *Kiekvienam prieinamos mistikos* (aukščiausio lygio vidinės patirties sudvasinimo) ir visų gyvenimo fazių sąsaja – tokio požiūrio tradicija fiksuojama ir viduramžių mistinės teologijos tradicijoje¹⁸, kuri ne vieno autoriaus tiriama analizuojant ir dar vieną ne mažiau svarbų fenomeną – poetinę mistikų kalbą. Kalbinės poezijos ir mistikos struktūras Schumacheris aptaria remdamasis Balthasaro, Josepho Zahno, Engelberto Krebso ir kitų autorių teologine mintimi apie mistinę malonę, apie glaudų mistikų ir menininkų ryšį maldos pagrindu¹⁹.

Į tolesnį komparatyvistinį tyrimą (antrojoje straipsnio dalyje) įtraukiant žodžio meistras vadinamų mistikų Klemenso Aleksandriečio, Aurelijaus Augustino, Bernardo Klerviečio ir Bonaventūros išvalgas, verta sustoti ir ties krikščioniškos mistikos ištakomis. Naujojo Testamento mokymo pagrindu išgryninamas ekstatinis Dievo regėjimas ir mistinėje vienovėje (*unio mystica*) sielos patiriamas nušvitimas; bažnytinė hierarchija suvokiama kaip dangiškos dvasios pasaulio atspindys ir taip toliau²⁰. Pabrėždamas, kad pagal Biblijos tradiciją mistika yra giliausia apreiškimo tikrovė ir kad Naujojo Testamento mistika iš esmės yra priesakas sekti Kristumi, šiame kontekste Schumacheris daugiausia dėmesio skiria evangelistui Jonui

¹⁷ Pažymėdamas mistikos reikšmę tikėjimo patirčiai ir susitikimui su Dievu, K. Rahneris jos neatsieja nuo moralinio tobulumo – pasparties galutiniam tikslui (Žr. Joseph Schumacher, 17, 30, 85–97, 347).

¹⁸ *Ten pat*, 151, 155.

¹⁹ Autorius primena, kad apie poezijos ir mistikos santykį rašė dar Novalis, poeziją suvokęs kaip praktinę religiją. (*Ten pat*, 50.)

²⁰ Gustav Adolf Benrath, „Mystik“, Erwin Fahlbusch (Hrsg.), *Taschenlexikon Religion un Theologie*, Vol. 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 299.

ir apaštalui Pauliui. Būtį Kristuje įkūnijęs asmeniniu pavyzdžiu ir kreipimusi, savo mokyme Paulius atskleidžia išskirtinę vidinio susijungimo su Dievu ir Kristaus meilės patirtį²¹. Biblinės mistinės patirties erdvėje stabtelėti prie šio apaštalo skatina garsioji jo ištara apie poetus. Poetai apaštalui tampa išskirtiniu ženklu, kviečiant atsiverti vieninteliam Dievui – kuriame „gyvename, judame ir esame, kaip yra pasakę kai kurie jūsų poetai“ (Apd 17, 28). Galima teigti, kad ši išvalga turi to paties mistinės patirties intencionalumo, kaip ir visas jo mokymas apie Bažnyčią²². Ši vieta Kuscheliui leidžia patikimai apibendrinti ir įtvirtinti teopoetikos sąvoką²³. Pauliaus pasakyme „jūsų poetai“ išvelgdamas ne nuotolio, bet gilaus išmanymo išraišką, teologas tai vadina *biblinę teologijos ir literatūros dialogą pateisinančiu sakiniu*. Dialogiška tai, kad „Paulius gali remtis literatūrinės tradicijos išmanymu, remtis kultūra ir švietimu, sau būdinga forma skelbdamas apie Dievą“; o cituodamas Jürgeną Roloffą, Kuschelis priduria: „Poetų žodžiai įgyja rašytinio įrodymo funkciją!“²⁴ Su apaštalo kvietimu Areopage atsiveria Dievo tikrovė, „vientisumas ir nedalumas tiesos, per kurią Dievas kalbėjo savo kūriniams – žmonėms“²⁵. Remdamasis Kuschelio išvalgomis, Pauliaus kalbą Thomas Krenski mato Balthasaro tiriamos literatūros teologijos ištakose. Beje, tame pačiame biblinės literatūros (literatūrinės)

teologijos lauke Krenski mato ir kituose laiškuose išsakytą apaštalo savivoką: vienoje iš jų Paulius save įvardija kaip „reginį pasauliui, angelams ir žmonėms“ (1 Kor 4, 9)²⁶.

Interdisciplininio pokalbio sklaida ir teopoetika

Straipsnių rinktinė *Rašyti reiškia pažadinti mirusius. Teologija ir literatūra* (2005) buvo sudaryta 2004-aisiais Vokietijoje vykusio kongreso pagrindu ir ženklina antrą ryškų šiuolaikinio problematikos tyrimo etapą. Pirmasis sisteminis žvilgsnis – 1984-aisiais įvykusio simpoziumo pagrindu išleista studija *Literatūra ir teologija. Apie dialogo būklę* (1986). Teologė Franzcizka Loretan-Saladin Kuschelį motyvuotai yra pavadinusi jungiamąja abiejų kongresų grandimi²⁷. Šio teologo studijose išskylančios teorinės atramos, formuluojamos sąvokos siekia sujungti abiejų disciplinų interesus, reaguoja į vienos ir kitos perspektyvos autorius. Minėtos autorės teigimu, Kuschelis yra atkreipęs dėmesį į šiuolaikinėje situacijoje vykstančią gyvenimo estetizaciją ir išsiplečiantį teologijos recepcijos lauką²⁸. Dialogo ištakas tradiciškai siejant su Sørenio Kierkegaard'o, Paulio Tillich'o ir kitų autorių pozicijomis,

²⁶ Thomas Krenski, *Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2007, 17, 22, 28.

²⁷ Franziska Loretan-Saladin, *Dass die Sprache stimmt – eine homiletische Rezeption der dichtungstheoretischen Reflexionen von Hilde Domin*, Freiburg: Paulusverlag, 2008, 61.

²⁸ *Ten pat*, 61. Teologijos atsinaujinimui paliudyti dažnai pasirenkamas K. Rahnerio mąstomas dialogiškas, jo teologijai būdingas antropologinis pobūdis. Santykio su kultūra plotmėje tikėjimas K. Rahnerio nusakomas atsakomybe Dievui už pasaulietinę ir pasaulietiška išliekančią kultūrą. (Žr. Karl Rahner, 425.)

²¹ Joseph Schumacher, 175–179.

²² Žr. *Ten pat*, 135.

²³ Karl Josef Kuschel, „Kelyje į teopoetiką“, Dalia Jakaitė, Jūldita Nagliuvienė. *Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai*, 30.

²⁴ Žr. *Ten pat*.

²⁵ *Ten pat*, 30–31.

teopoetika formuluojama kaip viena iš esminių abipusio santykio kategorijų (greta struktūrinės analogijos ir kitų). Straipsnyje „Kelyje į teopoetiką“ (studija *Galbūt Dievas turi keletą savo poetų. Literatūriniai – teologiniai portretai*, 1991) Kuschelio ji suvokiama kaip šiandienei kalbos ir laiko sąmonei adekvataus kalbėjimo apie Dievą stilistika²⁹. Studijoje *Poetų veidrodyje* (paantraštė – *Žmogus, Dievas ir Jėzus 20 a. literatūroje*, 2000) teopoetikos samprata tęsiama ir atnaujinama Sölle's klausimų perspektyvoje: jos dėka apmąstomos literatūrinį akiratį išplečiančios teo-poezijos (*Theo-poesie*) galimybės, kurios implikuoja laisvą dialogo ar net teologijos kūrybiškumą³⁰. Meninė žodžio kūryba suvokiama aktualizuojant poetinio rašymo pagrindų išreikštą ir įprasmintą teologijos klausimų lauką, šiame raiškos procese išskirtinį vaidmenį teikiant poezijos kūrybiškumui ir laisvei. Svarbiausiu atraminiu tašku Kuschelio teorinėse ar konkrečių autorių kūrybos studijose galima pavadinti Jėzaus Kristaus dievišką asmenį ir jo literatūrinį vaizdavimą bei meninę tikrovę. Tai, kad Kristaus teopoetika yra centrinis sąvokų tinklas, patvirtina religijos pedagogikos autorius Georgas Langenhorstas, tiesa, turintis kritišką požiūrį į dialogą, jo tinkamumą kalbant apie literatūros ir te-

²⁹ Karl Josef Kuschel, „Kelyje į teopoetiką“, 26, 28. Apie K. J. Kuschelio teopoetikos sampratą taip pat žr.: Henning Schröer, „Poesie und Theologie zwischen Theorie und Praxis“, Henning Schröer, Gotthard Fermor, Harald Schroeter (Hrsg.), *Theopoesie. Theologie und Poesie in hermeneutischer Sicht*, Rheinbach: CMZ Verlag, 1998, 134.

³⁰ Karl Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2000, 15–16.

ologijos santyki³¹. Teologas Henningas Schröeris, Kuschelio požiūrį aiškindamas integraliai kartu su Balthasaro teodramatikos bei Sölle's teo-poezijos koncepcijomis, teopoetikos esmę aptaria pradėdamas nuo pirminės „theopoiē“ reikšmės (sudievinėti, padaryti dieviškai ir Dievop / „göttlich machen, vergöttlichen, zum Gott machen“)³². Teologas Janas Bauke-Rüeggas primena apie sąvokos kilmę dar Augustino raštuose, „theologia poetica“ reikšmių lauke pabrėždamas pasakojimą, mitą ir poeziją³³. Pagrindo šiuolaikinei hermeneutinei ir literatūrinei teopoetikos sąvokos sklaidai Schröeris ieško Gadamerio mintyje (prie-laida, kad teo-poezija realizuojama žaidimu, švente ir simboliu³⁴) ir rašytojo Paulio Konrado Kurzo koncepcijoje, kurioje, be kita ko, teigiama, kad teopoetiniai tekstai („theopoetische texte“) parodo *Dievo misteriją*, artimiau ar tolimiau susijusių su dabartiška situacija³⁵. Literatūros, jos teorijų ar teologijos dabartiškumą (šiuolaikiškumą) savo lūkesčių horizonte pabrėžia ir formuluoja ne vienas dialogo koncepcijas kuriantis autorius. Na o teopoetika, re-

³¹ Georg Langenhorst, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, 69. Atskirame knygos skyriuje pabrėžiamas „atsisveikinimas su dialogo paradigma“ kaip alternatyvą iškeliant *susitikimo, mainų* ir kitas sąvokas (Georg Langenhorst, 214–235.) Tačiau suprantamas yra abejojimas šia pozicija: F. Loretan-Saladin teigia, kad G. Langenhorsto iškeliami diskursų skirtumai neprieštarauja dialogui, kurio turi ir vietoj dialogo siūlomos kategorijos (Franziska Loretan-Saladin, 166–167). Išties viena ar kita, pavyzdžiui, M. Buberiu pagrįsta, dialogo koncepcija, kalbant apie moderniąją literatūrą, atrodo neišvengiama.

³² Henning Schröer, 132.

³³ Jan Bauke-Rüegg, *Theologische Poetik und literarische Theologie? Systemisch-theologische Streifzüge*, Zürich: Theologischer Verlag, 2004, 203–204.

³⁴ Henning Schröer, 147.

³⁵ *Ten pat*, 134–135.

miantis šiomis išvalgomis, pasirodo kaip viena iš esminių literatūros ir teologijos dialogo sąvokų, kurios pačioje esmėje glūdi ir mistinės patirties laukais.

Straipsnyje „Dievo dabartis?..“ (kelių autorių studija *Teologija ir estetinė patirtis*, 1994) Kuschelis kėlė klausimą, kodėl literatūros ir teologijos dialogo problematikai teologai skiria kur kas daugiau dėmesio nei filologai, o kaip filologinio suinteresuotumo pavyzdį greta Steinerio yra nurodęs germanistą Richardą Brinkmanną, kuris mato abipusio teologijos ir literatūros mokslo apvaisinimo galimybę ir pabrėžia substancinę visų teologijos disciplinų pagalbą literatūros interpretacijoje³⁶. Humanitarinei dialogiškai suvokiamos problematikos sklaidai (ir ne tik dėl šios priežasties) šiandien atrodo verta detaliau sustoti prie vienos literatūrologo Wolfgango Braungarto pozicijos. Jo teigimu (straipsnis „Literatūros mokslas ir teologija“ iš kongreso medžiagos *Rašyti reiškia pažadinti mirusius*), estetika pastaraisiais metais sulaukė stipraus ir svarbiausia – nuo pragmatinio-didaktinio intereso toli esančio teologijos dėmesio³⁷. Toks pastebėjimas iš esmės atitinka Kuschelio fiksuotas pokyčio tendencijas, pasireiškiančias žvelgiant tiek iš vienos, tiek iš kitos interdis-

ciplininio dialogo pozicijos. Iš abipusio susidomėjimo kylanti sąveika Braungartui leidžia pabrėžti egzistuojant *estetinę teologijos kryptį* ir kalbėti apie tokį literatūros mokslą, kuris reikalingas *estetiškai ir egzegetiškai – hermeneutiškai orientuotos teologijos* („ästhetisch und exegetisch – hermeneutisch orientierte Theologie“)³⁸. Būtent taip suvokiama teologija patenka į *svetingą* santykį su literatūra ir jos mokslu (parafrazuojant Steinerio terminiją). Reikšmingas atrodo ir kitas Braungarto sąvokų tinklas. Vienoje plotmėje matydamas *literatūros* ir religijos santykį, kita vertus, tarp teologijos ir *literatūros mokslo* vykstantį dialogą Braungartas vadina *teologiniu literatūros mokslu*, varijuoja ir teologizuojančio literatūros mokslo („theologisierende Literaturwissenschaft“) sąvoką, leisdamas suprasti jo reikšmingumą moderniajai literatūrai³⁹. Braungartas pažymi, kad literatūros mokslas negali būti tiesioginė teologija. Iš esmės tą patį nurodo Mietho mintis, kad literatūra nėra tiesioginis raginimas⁴⁰ arba Bauke’s-Rüeggio pabrėžiamas *teologijos kitoniškumas* – būtinas kalbant apie literatūrinės teologijos („literarische Theologie“) arba poetinės teologijos („poetische Theologie“) galimybes: išlikdama savimi, tuo pat metu ji yra kita teologija – dabartiška, šiuolaikinė, neignoruojanti literatūros tvarkos ir laisvės⁴¹. Tačiau toks netiesiogiskumas (teologiją kartais imant ir į kabutes) ne apriboja, bet dar labiau sustiprina prielaidą apie teologinės etinės perspekty-

³⁶ Karl Josef Kuschel, „Gegenwart Gottes? Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George Steiner“, Walter Lesch (Hrsg.), *Theologie und Ästhetische Erfahrung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, 149. Nepaisant straipsnyje pateiktos ironiškos bei skeptiškos kritikos G. Steinerio atžvilgiu, *Tikrosios esatys* K. J. Kuschelio vertinamos kaip vaisinga provokacija ir pačiam teologui tampa patikima instancija formuluojant savišką, modernizmui atvirą literatūros ir teologijos dialogo poziciją.

³⁷ Wolfgang Braungart, „Literaturwissenschaft und Theologie“, Erich Garhammer, Georg Langenhorst (Hrsg.), *Schreiben is Totenerweckung. Theologie und Literatur*, Würzburg: Echter Verlag, 2005, 47.

³⁸ *Ten pat*, 48.

³⁹ *Ten pat*, 49, 60.

⁴⁰ Dietmar Mieth, „Braucht die Litertur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz, literaturtheologischer Methoden“, *Theologie und Literatur: Zum Stand des Dialogs*, 170.

⁴¹ Jan Bauke-Rüegg, 222–223, 581–582, 588.

vos būtinumą literatūros recepcijoje (Miethas) arba apskritai hermeneutinėje perspektyvoje suvokiamą (teo)loginės literatūros teoriją (Bauke-Rüeggas)⁴². Ne vienas panašiam probleminiam lauke mąstantis autorius vis primena ir pabrėžia literatūros autonomiškumą, šiai meno formai būdingą kūrybiškumą, formas ir kitų realiųjų specifiką. Iš esmės taip – jų užmarštis būtų kliūtis dialogiškai mokslinei recepcijai. Pagal Theodore Ziolkowski išsakytą poziciją, kūrinio „kaip“, o tiksliau, formos interesus, turi užimti aukščiausią vietą kūrinio recepcijoje. Šiam autoriui mąstant pagal savitą „arba / arba“ logiką („estetiniai arba teologiniai lūkesčiai“), šalutinėje vietoje paliekamas kūrinio „kas“ ir religinis interesus (straipsnis „Teologija ir literatūra: polemikos požiūris į literatūros mokslo problematiką“, simpoziumo medžiaga *Teologija ir literatūra*)⁴³. Tačiau kažin ar šiuolaikinės interdisciplininės literatūros sampratos požiūriu visada tikslingas toks pasirinkimas arba panašiai sistemingai nubrėžtas (hierarchizuotas) literatūros mokslininko kelias nuo kalbinių elementų funkcijų prie galimų neestetinių funkcijų? Galima sakyti, nesilaikydamas panašios hierarchijos ar suspensijų, Braungartas siekia išryškinti, kad literatūros mokslo netiesiogiskumas ir jo suponuojamos įtampos iš esmės yra ne konkurencingo dialogo trūkumas, bet jo laimėjimas (pelnas)⁴⁴. Tarsi patikslindamas Steinerio ir Kuschelio vartotą ginčo sąvoką (dėl ko ir kaip tarpusavy ginčijasi

⁴² *Ten pat*, 209.

⁴³ Theodore Ziolkowski, „Theologie und Literatur: eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problem“, Walter Jens, Hans Küng, Karl Josef Kuschel (Hrsg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München: Kindler, 1986, 126.

⁴⁴ Wolfgang Braungart, 54.

literatūra ir teologija, teologas rašė straipsnyje „Kelyje į teopoetiką“, Braungartas literatūros mokslui numato bent kelias konkurencingo dialogo sritis, o tiksliau, galimybę domėtis teologija tada, kai ši yra savita tiekėja („Zulieferer“), atsiverianti *religijos istorijos, Bažnyčios istorijos, pamaldumo istorijos* perspektyvose⁴⁵. Tai, kaip funkcionuoja šios perspektyvos, ir kuria prasme jos teikia teologinės išminties, mums leidžia suprasti krikščioniškos mistikos diskursas.

Literatūros teologija ir patirtis dialogo akirtyje

Dialogiška pozicija Braungartui būdinga ir *literatūros teologijos* („Literaturtheologie“) atžvilgiu. Nors ir kvestionuojant jos pačios dialogiškumą ir jai priskiriant pėdsakų bei veidrodžio modelį („Spuren- und Spiegelmodel“), kuris taikomas ieškant Biblijos bei krikščioniškos religijos literatūroje, vis dėlto tokia literatūros teologija pasirodo esanti įmanoma, reikalinga tam tikro apibrėžtumo. Anot Braungarto, teologija, kuri nori būti literatūros teologija, turi būti orientuota *literatūros teorijų* linkme, tai reiškia, kad ji negali mokslinių literatūros teorijų bei modelių perimti jų nepatikrinusi ir kritiškai nediskutuodama⁴⁶. Taip apibūdinamas recepcijos modelis, atrodo, pirmiausia suvokiamas kaip pačių teologų ir literatūrologų veiklos sritis. Tačiau tam tikrais atidais, metodologiškai pagrįsto skaitymo atvejais šios sritys suartėja, o pats Braungartas ir iš literatūros teologijos tikisi *konkurencingų*, mainais pagrįstų santykių. Braungarto nuostata vėlgi primena teolo-

⁴⁵ *Ten pat*, 56.

⁴⁶ *Ten pat*, 67.

go Mietho poziciją, kuri buvo išspausdinta dar pirmojo simpoziumo medžiagoje *Teologija ir literatūra* ir kuri, atrodo, nebuvo apribota tik teologų veiklos sritimi. Ką reiškia diskusijose numatyta prasminė euristinė literatūros teologijos sąvokos funkcija⁴⁷, suprasti galima iš Mietho straipsnio „Ar reikia literatūros (mokslui) teologinio pokalbio? „Literatūros teologinių“ metodų aktualumo tezės“. Autorius rašė apie literatūrinę teologinę perspektyvą, iš kurios žvelgiant tiriamos *teologinės skaitymo partitys*⁴⁸. Teigdamas, kad be poezijos autonomijos literatūros teologija yra neteisėta, ideologinį teologijos pavojų matė tiek pat, kiek kitą literatūros mokslui būdingą – *tuščios ideologijos grėsmę*⁴⁹. Ši grėsmė atsiranda tuo atveju, kai teologinis pažinimas ir kompetencija nerealizuojami, nors tai, kaip galima suprasti, yra būtina – nes literatūros religingumas yra nei savaime suprantamas, nei išvestinis. Miethas leidžia suprasti, kad tiek pat, kiek autonomijos, reikia tikėtis ir atitinkamos kompetencijos⁵⁰.

Be abejo, svarbi ir iškeliamą *literatūros teologijos* rizika. Paskata siūlant atsisakyti ar vengti šios sąvokos – realus ir numatomas teologijos požiūrio į literatūrą dogmatizmas, anksčiau jau aptartas teologijos tiesiogiškumas ir literatūros instrumentalizavimas. Prieš šią sąvoką pasisakyta joje matant teologinį imperializmą literatūros atžvilgiu ir grėsmę nepaisyti estetinės tik-

rovės⁵¹. Nors ir dėl kitų interesų panašiai šią sąvoką vertina Langenhorstas, vadinamas ją dirbtinai sukurta ir teigdamas, jog Balthasaro literatūros teologijoje vyksta literatūros instrumentalizacija (pastarąją įtraukiant į uždarą teologinio mąstymo sistemą)⁵². Reikia pažymėti, kad ir Miethas, literatūros autonomiškumo požiūriu stabtelėdamas ties Balthasaro *meno (kuris leidžia „nušvisti“) metafizika*, teigia, jog *grožis* pasirodo tik kaip *likutis*. Dar radikalesniu Mietho sprendimu, „kai šiuolaikinė literatūra atsiduria didingoje Balthasaro apžvalgoje, iš jos nieko nebelieka“⁵³. Vis dėlto Balthasarą skaitant šiuolaikinėje perspektyvoje, atsiranda skirtingas šio autoriaus veikimo spektras, jo aktualumas išryškėjo nepamirštant vieno ir kitų literatūros aiškinimo grėsmių (teologijos tuštuma ar užmirštas *meno* autonomiškumas). Pats Balthasaro pavartotą (1937-ųjų studija) ir pirmiausia su (apokaliptinės) literatūros esme susijusią, bet ir – jos kritikai taikomą sąvoką Krenski lygina su kitų tuometinių ir jau šiuolaikinių autorių pozicijomis. Greta neigiamo požiūrio (įžvelgiant imperialistinius sąvokos kėslus) primenamas ir siekis suderinti abiejų sričių kompetencijas (Ernstas Josefas Krzywonas), kuris lyginamas su Sölle's teologiniu interesu (ispėjančiu ir neapsiriboti vien religiniu turiniu). Vietos sąvokai paliekantis literatūrologas, filosofas ir, beje, viduramžių mistikos tyrėjas Alois Maria Haasas literatūrą

⁴⁷ „Diskussionsbericht“, Walter Jens, Hans Küng, Karl Josef Kuschel (Hrsg.), *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, 181–182.

⁴⁸ Dietmar Mieth, 167.

⁴⁹ *Ten pat*, 168–169.

⁵⁰ D. Miethas yra pareiškęs, kad literatūros moksle esama klaidingo teologinės etikos supratimo – pavyzdžiui, pabrėžiant bendrą taisyklių sistemą (*Ten pat*, 170)

⁵¹ Tiesa, atmesdamas šią sąvoką, Th. Ziolkowski iš dalies ją ir legitimuoja – vartoja vertindamas R. Guardini, D. Sölle's darbus (Theodore Ziolkowski, 115, 119.)

⁵² Georg Langenhorst, 61, 192–193, 196.

⁵³ Dietmar Mieth, „Teologinės etikos pažinimo siekis literatūroje“, Dalia Jakaitė, Jūldita Nagliuvienė, *Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai*, 44.

suvokia kaip „locus theologicus“ ir iš tokios koncepcijos tikisi ne literatūrą uzurpuojančio ir pagalbinį vaidmenį jai priskiriančio intereso, bet konceptualizuoto krikščioniško žvilgsnio į kultūrą⁵⁴. Monografijos apie Balthasarą autoriui Haasas (beje, jo tyrimais remiasi ir anksčiau cituotas Schumacheris) tampa ypač svarbia atrama kalbant apie mistinę pasaulėvoką, pasireiškiančią *Vokiečių sielos apokalipsėje* ir kitose studijose. Tiesa, Krenski pripažįsta Kuschelio mintį, jog Balthasaro literatūros teologija nėra dialogiška⁵⁵. Iš esmės tai reiškia teologinį literatūros interesą. Tačiau galima svarstyti ir dialogiško pobūdžio autorines intencijas; tam teikia pagrindo Balthasaro teatro teologija, kurioje žmogus suvokiamas kaip Dievo partneris, o drama (Paulio Claudelio misterijos) geriausiai išreiškianti dialogišką žmogaus ir Dievo charakterį⁵⁶. Įdomus ir mistinės minties turintis Balthasaro meno metafiziko žvilgsnis į Rainer Maria Rilke, Hermaną Hesse (apie tai kiek vėliau).

Vienai ar kitaip vertinant šią sąvoką, su grėsmėmis siejamą teologijos dogmatizmą šiandien iš dalies neutralizuoja estetizacijos ir antropologijos tendencijos teologijoje, šiuolaikinė estetinės ir teologinės (religinės) patirties savimonė. Galima teigti, kad teologinei recepcijai iš esmės artimos literatūros teologijos variantiškumą išsaugo metodologinėje literatūros recepcijos istorijoje Mietho aktualizuoti egzegetiniai Biblijos analizės metodai ir jų dėka keliami literatūrinių teologinių metodų („literaturtheologischer Methoden“)

klausimai⁵⁷. Be to, Miethas leidžia suprasti, kad visa jo svarstoma problematika yra daugiau nei metodo klausimai; tai atitinka, pavyzdžiui, Loretan-Saladin poziciją, jog iš esmės nesant aiškiai profiliuotos metodologijos literatūros ir teologijos srityje, kiekvienu atveju reikalinga susikurti savo metodą⁵⁸. Sölle's „literatūros teologija“ – taip įvardijama šios autorės kryptis ne vienoje jos darbų recepcijoje. Autorėi būdingas hermeneutinis mąstymo pagrindas leidžia suprasti, kodėl nuolat pabrėžiamas estetiškas literatūros vertinimo kriterijus ir koku būdu jo neuzurpuoja stiprus teologinis interesas, kaip dviejų disciplinų konvergencijos paieškos iš esmės neprieštarauja nuolatiniam literatūrinio autonomiškumo rūpesčiui. Teologinį literatūros interesą savo koncepcijoje Sölle pirmiausia nukreipia ne į kūrinio turinį, bet į jo stilių, struktūrą, formą. Tačiau toks pradžios taškas veda ir prie platesnių abipusio suinteresuotumo klausimų, pavyzdžiui – kokį vaidmenį literatūroje atlieka Biblijos kalbos sritis arba religingumas, kaip tai perkeičia ir kuria tekstą, kokį vaidmenį tekste vaidina teologija, kokiai teksto tendencijai tarpininkauja teologija⁵⁹. Šių klausimų esmė aiškėja, Sölle'i tarsi iš naujo siekiant apibrėžti pačią teologiją – taip implikuojant savišką dialogiško santykio poziciją. Studijoje *Suskaldyti sielos ledą: teologija ir literatūra bekalbiame laike* (1996) teigiama, kad teologija turi užduotį atskleisti tai, kas paslėpta. Įsitraukdama į Martino Buberio klausimą, teologė ne tik primena apie pačios teologijos literatūrinę

⁵⁷ Dietmar Mieth, 166.

⁵⁸ Franzcizka Loretan-Saladin, 65.

⁵⁹ Dorothee Sölle, *Das Eis der Seele spalten: Theologie und Literatur in sprachloser Zeit*, Mainz: Matthias-Grünewald, 1996, 11.

⁵⁴ Žr. Thomas Krenski, 11–12, 23.

⁵⁵ *Ten pat*, 22.

⁵⁶ *Ten pat*, 386–387.

prigimtį, bet ir naujai motyvuoja abipusio dialogo pagrindą. „Kodėl apskritai yra teologija, o ne teo-poezija (*Theo-poesie*)? [...] Kas nustato skirtumus tarp teo-loginių ir teo-poetinių tekstų?“⁶⁰ Ši ir tolesnė literatūrinė teologijos sąvokos interpretacija įprasmina tam tikras ribas naikinančio dialogo ir teo-poezijos (ar teopoetikos) kaip sąvokos reikšmingumą. Thomo Manno ir kitų autorių kūryboje matydama *figūrinio metodo* sklaidą, juo atkurdamą teologinių tekstų naratyvą, Sölle remiasi Ericho Auerbacho alegorine ir tipologine Biblijos reikšmės samprata⁶¹. Šventojo Rašto aiškinimo tradicijoje Bažnyčios tėvų naudotas *figūrinis metodas* – šis tyrimo objektas *Mimezyje* (1946) aktualizuoja teologines (egzegetines) hermeneutikos ištakas. Iš esmės tą patį, teologinei literatūros recepcijai patikimą, egzegetinį pagrindą atnaujino Miethas, Braungartas. Šio metodo, krikščioniško realizmo ir kitos koncepcijos bei išvalgos Auerbachą leidžia suvokti kaip vieną iš literatūros ir teologijos dialogo pirmtakų modernistinėje pirmosios XX a. pusės mintyje. Dialogo sąmonės turi ne vienas *Mimezio* žvilgsnis į viduramžius, pavyzdžiui, dievišką anapusybę suvokiant kaip žmogaus teatrą⁶². Apie vienaip ar ki-

⁶⁰ *Ten pat*, 75.

⁶¹ *Ten pat*, 38. Šio metodo formuluotė *Mimezyje*: „Figūrinis aiškinimas nustato ryšį tarp dviejų įvykių arba asmenų, kurių vienas reiškia ne tik pats save, bet ir antrąjį narį, o antrasis, atvirkščiai, arba apima pirmąjį, arba jį savimi papildo. Abu figūros poliai laiko požiūriu yra atsiskyre, tačiau abu kaip tikri įvykiai ar asmenys priklauso laiko plotmei; abu jie gyvuoja toje tėkmėje, kuri sudaro istorijos laiką, ir tik jų ryšio suvokimas, *intellectus spiritualis*, yra dvasios aktas“. (Erich Auerbach, *Mimezis: tikrovės vaizdavimas Vakarų pasaulio literatūroje*, Vilnius: Baltos lankos, 2003, 80)

⁶² „Anapusyje visiškai individualiai išsikildžiusių žemiškųjų aistrų poveikslas smarkiai pranoksta kolektyvinės baudmės poveikslą, ir ši baudmė labai dažnai tik

taip „pasislėpusią“ literatūros recepcijos teologiją galima kalbėti skaitant ne tik Auerbachą, bet ir kitus jo amžininkus ar vėlesnius autorius. Pavyzdžiui, Theo de Boeris prisipažįsta, kad filosofija, filosofinė teologija ir teologija jo studijoje apie *teologų ir Blaise'o Pascalio Dievą* kartais vartojamos pramaišiu, tačiau: „taip daroma ne norint sukelti sumaištį; taip atspindimas faktas, kad mūsų patirtis nesiduoda suskirstoma į paskiras dalis.“⁶³ Ne tik šio autoriaus minties pagrindu *patirtis* pasirodo kaip visai įtikinamas pagrindas „maišyti“ kelis bendrumo turinčius diskursus, nyderlandų filosofui – pagrindinis mokymo vedlys. „Mokymas vairuoja patirtį, tačiau, kita vertus, jis gali būti ir patirties tikrinamas ir mėginamas“⁶⁴. Stabtelėti prie šio jau ne vokiečių autoriaus impulsu teikia ne tik ypatingas dėmesys literatūriniam mąstymui ir poezijos esmei (visa tai mąstant minėtoje diskursų įvairovėje), bet ir teologijos, pavyzdžiui, išganymo ir malonės, išvalgos literatūroje, naratyvinės teologijos krypties (tai ir Sölle's dėmesio laukas) ir literatūrinio pasakojimo lyginimas⁶⁵. Būtent teologinis rūpestis, o ne tik tam tikros religinės tradicijos rekonstrukcija matyti iš tikėjimo, Dievo karalystės ir kitų konkrečių fenomenų paieškos, filosofi-

sustiprina pirmojo paveiklo poveikį. Tai pasakytina net apie Skaistyklos ir Rojaus išrinktuosius. [...] Tačiau didis Dante'ės menas taip įsismagina, kad poveikis persimeta į žemiškąjį pasaulį ir išsipildymą pasiekusi figūra, pirmavaizdis pernešyga pagauna klausytoją; Anapusis tampa žmogaus ir jo aistrų teatru. [...] Dante'ė, kuris figūriniuose rėmuose įkvėpia gyvybę visam istoriniam pasauliui ir kiekvienam į jo rankas patekusiam šio pasaulio žmogui!“ (*Ten pat*, 212–213).

⁶³ Theo de Boer, *Filosofų Dievas ir Pascalio Dievas*, Vilnius: Aidai, 2006, 8–9.

⁶⁴ *Ten pat*, 171.

⁶⁵ *Ten pat*, 188.

niais klausimais apie teologiją ir literatūrą įsitraukiant į hermeneutinį tikėjimo ir supratimo ratą⁶⁶. *Patirtis* iškyla kaip viena iš esminių problemų literatūros ir teologijos srityje. Walterio Lescho straipsnis „Meno autonomija ir kultūros teologija“ (straipsnių rinktinė *Teologija ir estetinė patirtis*, 1994) pradamas nuo to, kad patirties sąvoka teologijai, taigi ir jos dialogui su menu, atveria ištiesą konfliktų lauką. Savitas teologijos nepatyrimiškumas⁶⁷ Leschui tampa viena iš esminių priežasčių kalbėti apie kovą dėl patirties laisvės ir autentiškumo tokiu atveju, kai į tekstą žvelgiama teologijos požiūriu⁶⁸. Tokią iš esmės dialogiškos kovos nuostatą atitinka ir Kuschelio pozicija, patirties pagrindu pabrėžianti *nekūrybingos* ir *neoriginalios* krikščioniškos teologijos ir meno kūrinio skirtumus. Tiek vienam, tiek kitam autoriui šis skirtumas skatina ne atsisakyti patirties tarpininkavimo, bet priešingai – įtraukti ją į istoriškai tradicinį dieviškos tikrovės vaizdavimo problemos sprendimą. Dialogiškai kovingas abipusio santykio intencijas, pavyzdžiui, literatūros recepcijoje siekiant išsaugoti, reprezentuoti ir atskleisti estetinės patirties esmingumą, sakytume, legitimuoja ir šiai kovai padeda toks Kuschelio „pa-

⁶⁶ *Ten pat*, 170.

⁶⁷ „Jei apreiškimas interpretuojamas kaip objektivus ir definicinis įvykis, tai automatiškai sumažėja autentiškų religinių patirčių veikimo erdvė, nes šios patirtys siekia būti kažkas daugiau nei jau pateiktos prasmės išdėstymas“. Taip teigdamas, W. Leschas remiasi D. Mietho straipsniu „Was ist Erfahrung?“ (*Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*). (Walter Lesch, „Meno autonomija ir kultūros teologija“, Dalia Jakaitė, Juldita Nagliuvienė, *Literatūra ir teologija: XX a. I pusės lietuvių, prancūzų, vokiečių modernizmo autoriai*, 32.)

⁶⁸ *Ten pat*, 31–32.

tikslinimas“, iškeliantis savitą teologijos kūrybingumą.

Kitaip tariant, krikščioniškoji teologija nekuria patirčių, bet padaro patirtis įmanomas per patirtis, t. y. šiandienines patirtis susieja su Naujojo Testamento liudininę patirtimis. [...] Krikščioniškosios teologijos kūrybingumas pasireiškia tuo, kad ji turi išmatuoti pirmuosiuose dokumentuose užfiksuotos dieviškosios patirties plotį ir gylį ir visa tai kūrybingai perteikti pasikeitusiomis laiko sąlygomis⁶⁹.

Taigi literatūros ir teologijos dialogo akirtyje patirties problema atsiveria dvi-prasmėškai, tačiau neišvengiamai, o ypač – šiame probleminiame lauke ieškant krikščioniškos mistinės tradicijos ir mistikos teologijos pėdsakų.

Mistinis meilės pokalbis ir poetinės mistikų *vilionės* kaip šiuolaikinių teorijų akiratis

Mistinė patirtis Schumacherio nusakoma kaip į misteriją orientuotas, neišreiškiamas pažinimo ir (arba) meilės tarp žmogaus ir Dievo įvykis, kitaip dar – Dievo ir žmogaus susijungimas, išgyvenamas kaip maloninga dovana⁷⁰. Literatūros ir teologijos dialogo akirtyje ieškant mistinės patirties lauko, iš ankstyvosios Bažnyčios istorijos dėmesį patraukia II–III a. mistiko Klemenso Aleksandriečio filosofinė ir poetinė teologija. Viena pirminių šio intereso priežasčių yra „Giesmė apie Kristų gelbėtoją“ – savo „modernistiniu“ skambėjimu įdomus teopoetikos tekstas. Turbūt svarbiausia jo ašis – meilės teologija, krikš-

⁶⁹ Karl Josef Kuschel, „Kelyje į teopoetiką“, 24.

⁷⁰ Žr. Joseph Schumacher, 79–80. Kaip primena paskaitų autorius, misterijai ženklinant eucharistijos, krikšto ir apskritai kulto paslaptį, centrinė misterija yra dieviškas *Logosas*. (*Ten pat*, 68–70.)

čioniškas meilės realizmas, perteikiamas Giesmių giesmės aliuzijomis, dieviškojo eroso vaizdiniais⁷¹. Žmogaus ir Dievo *susijungimas meilėje*, tikėjime įvykstantis *mistinis susitikimas* su amžinu ir nesuokiamu Dievu (*Tu*) Schumacherio apskritai nusakomi kaip esminiai krikščioniškos mistikos tradicijos bruožai, kad ir kokia ji būtų – intelektualiai ar valinga, abstrakti dvasinė arba konkreti kūniška, bevaizdė ar matoma bei girdima, ekstatinė ar kasdienė, susijusi su išoriniais fenomenais ar grynai vidinė mistika⁷². Taigi pamatinis meilės ir susijungimo mistikos ryšys – pati krikščioniško mokymo esmė ir istorinės jo ištakos, o tai galėtų būti suvokiama kaip šiuolaikinei minčiai būdingo literatūros ir teologijos dialogo istorinis akiratis, juo labiau kad susijungimas kontempliuojamas susitikimo ir pokalbio dvasia bei kategorijomis. Cituota Klemenso Aleksandriečio giesmė persmelkta ne tik meilės, bet ir *pokalbio dvasios*. Dieviškoji meilė kitame Klemenso tekste vadinama „šventesne ir viršesne už bet kokį mokslą“⁷³. Šiame pokalbyje su Dievu galima išgirsti šiuolaikinei teopoetikai artimą intymų meilės santykį. Pokalbio dvasioje įmanomas judėjimas Dievo link yra žinančiojo privilegija: „Taigi drįskime pasakyti, malda – pokalbis

⁷¹ „Neišsenkantis Žodis, / Nesibaigiantis Amžius, / Amžinoji Šviesa, / Gailėsčio Versmė, / Dorybės Dirbėjas / rimtu gyvenimu / Dievui giedančiuose. / *Kristau Jėzau, / Dangaus Piene, / Ištryškęs iš Tavo nuotakos / saldžių krūtų / Tavo išminties*“ (išryškinta – D. J.). (Klemensas Aleksandrietis, „Giesmė apie Kristų Gelbėtoją“, Darius Alekna, Vytautas Ališauskas (sud.), *Bažnyčios tėvai: nuo Apaštališkųjų tėvų iki Nikėjos susirinkimo*, Vilnius: Aidai, 296–298.)

⁷² Joseph Schumacher, 90, 128, 183.

⁷³ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, Darius Alekna, Vytautas Ališauskas (sud.), *Bažnyčios tėvai: nuo Apaštališkųjų tėvų iki Nikėjos susirinkimo*, 374–376.

su Dievu: net jei ir kreipiamės į jį tyliai, pašnibždom, nė nepraverdami lūpų, tai yra vidinis šauksmas. Mat Dievas nenutrūkstamai išgirsta kiekvieną vidinį pokalbį.⁷⁴ Meilės įtvirtinta *aš* ir Dievo vienovė ir Aurelijaus Augustino raštuose iškyla kaip centrinis mistikos įvykis, visų žmogiškų paskatų tikslas⁷⁵. Su Klemensu Aleksandriečiu Augustiną sieja ir žmogaus vidujybėje fiziškai regima Kristaus šviesa, jutiškai ir kartu dvasiškai išgyvenamas pats asmeniškiausias Dievo žvilgsnis. Mistinį atverties įspūdį implikuoja ne tik balsas iš aukštybių, bet ir siaubo persmelkta meilės būseną patekus į mitiškai (erdvės požiūriu nevienalytę) ir misterišškai išsakytą tolimą erdvę – *nepanašumo šali*⁷⁶. Būdamas joje, „aš“ yra susiliejęs su Dievu ir taip patyręs dieviškos tikrovės kitoniškumą.

Bažnyčios tėvams artimos pokalbio dvasios turi ir netiesioginis XIII a. pranciškono Bonaventūros kvietimas atsiliiepti į visos kūrinių *šūksnius* (kreipimąsi), nes tik taip įmanomas Dievo šlovinimas. „Tad aklas tas, kurio neapšviečia toks kūrinių spindesys, kurčias, kurio nepažadina tokie šūksniai, nebylys, kuris nešlovina Dievo dėl visų šių darbų, kvailas, kuris iš tokių nuorodų nepastebi Pirmojo Prado“⁷⁷. Augustiną su Bonaventūra suartina ne tik susitikimo, bet ir šviesos dvasioje kontempliuojamas kūrinių grožis, mistinė Dievo artumo ir malonės patirtis, džiaugs-

⁷⁴ *Ten pat*, 362, 363.

⁷⁵ Joseph Schumacher, 101.

⁷⁶ „Tu apakinau mano silpnas akis, leidamas į mane galingus spindulius, ir aš sudrebėjau iš meilės ir siaubo; radau save esant toli nuo tavęs nepanašumo šalyje, tarytum būčiau girdėjęs tavo balsą iš aukštybės“ (Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 2004, 335.)

⁷⁷ Šv. Bonaventūra, *Sielos vadovas į Dievą*, Vilnius: Aidai, 2009, 15.

mas Dievo akivaizdoje, juslinio pasaulio integralumas. Meilės tikrovė – pamatinis dydis Auerbacho tiriamo (viduramžių) krikščioniško realizmo bruožas. Kalbėdamas apie Dante, Auerbachas pažymi: „Mat visa kūrinija yra nuolatinis dieviškojo meilės judesio dauginimasis ir spinduliavimas [...], o šis judesys yra belaikis ir bet kuriuo metu veikia visuose reiškiniuose.“⁷⁸ Nagrinėdamas XII a. mistikui Bernardui Klerviečiui būdingą žaidimą *humilitas* (žemasis stilius) ir *sublimitas* (iškilnisusis stilius) antitezę, autorius atskleidžia pamatinės jo sąsajas su Kristumi, nurodo ištakas Augustino ir kitų ankstyvosios Bažnyčios autorių raštuose. „Gražiausia Bernardo mistikos stiliaus vieta“ (kasdienybės grožio ir Dievo kontempliacijos pilna ištrauka iš *Giesmių giesmės* komentaro) pirmiausia suvokiama ne kaip estetinė literatūrinė, bet kaip etinė teologinė tikrovė⁷⁹. „Meilė yra sau pakankama“ – Bernardo komentarą *Giesmių giesmei* cituoja Schumacheris, pabrėždamas, kad šio teksto komentaras krikščioniškoje viduramžių mistikoje užima centrinę vietą. Esminė to priežastis – mylinčios sielos sąjunga su Dievu arba su Kristumi, o meilė ir santuoka – geriausias šio susitikimo vaizdinys⁸⁰. Sekant Auerbacho mintimi, „juslinis suvokimas kuo dailiausiai jungėsi su mistika“⁸¹. Taigi Kle-

⁷⁸ Erich Auerbach, 205.

⁷⁹ *Ten pat*, 160–162.

⁸⁰ Kaip teigia J. Schumacheris, Bernardas Klervietis – ne tik kontempliatyvios, asketinės, bet ir aktyvios mistikos autorius, kuriam mistinė patirtis atveda iki kasdieninės tarnystės. (Joseph Schumacher, 52, 203–204.)

⁸¹ Erich Auerbach, 163. Dar vienas Bernardo Klerviečio kvietimas: „Jei junti gundymo gylius, įsižiūrėk į iškeltą ant stulpo varinį žaltį (Sk 21, 8; Jon 3, 14); ir žišk ne tiek Nukryžiuotojo žaizdas, kiek jo krūtis. Pats jis bus tau ir už motiną, tu gi jam būsi už sūnų; ir viny negalės sužeisti Nukryžiuotojo tol, kol per jojo rankas ir kojas

menšą Aleksandrietį ir Bernardą Klervietį jungia panaši erotiškai vaizduojama Kristaus mistika („dvasinė erotika“⁸² – išskirtinis jų tekstų simbolikos ženklas). Visa tai išryškina su stipria poetine jėga perteiktą patirtinį teologinio pokalbio intymumą, atskleidžia šiandienei dialogo problematikai svarbias teologines žemiškumo ir kūniškumo implikacijas.

Visas šis kontekstas gali būti suvokiamas kaip teologinės literatūros recepcijos akiratis. Svetingo meilės santykio fenomenologija Steinerio meno metafizikoje primena įvairioms gyvenimo sritims ir kontekstams (kaip nurodo Schumacheris – ir riterių meilės istorijoms⁸³) Bernardo taikomą Dievo ir sielos meilės istorijos modelį. Steineris, interpretuodamas Dante's mistikos ir viduramžių riterių gyvenimo tradiciją, savąją koncepciją formuluoja apmaštydamas tvirčiausios ir subtiliausios *kurtuazijos, atsakomybės ir laisvės, iš širdies į širdį perduodamų nepažeidžiamų slapybių kalbą*⁸⁴. Tokios kalbos ir paties metafizinio atvirumo Steineris tikisi iš skaitytojo dialogo su kūriniumi, taigi – maštydamas susitikimo dvasia. Ankstyvosios krikščionybės ir viduramžių mistikoje išskirtinis vaidmuo tenka ne tik meilės pokalbio dvasiai, bet ir Kūrėjo bei kūrinio skirtumui ir mistikos asketizmui, o tai parengia kelią Steinerio refleksijai apie tai, kas yra ir kaip naujam būties perskaitymui gali padėti kūrėjo varžymasis su pavydžiu Kūrėju, pirmajam besąlygiškai pripažįstant antrojo pirmumą⁸⁵.

nepasieks ir tavųjų“ (Žr. *Ten pat*, 173.)

⁸² Dėl šio termino vartojimo žr.: Joseph Schumacher, 199.

⁸³ *Ten pat*, 53.

⁸⁴ George Steiner, *Tikrosios esatys*, Vilnius: Aidai, 1998, 139, 146.

⁸⁵ *Ten pat*, 194–195.

„Nušviesti žmogaus egzistencijos paslaptis“ – taip Kuschelis formuluoja literatūros ir teologijos (kuriai rūpi daugiau nei bendras religingumas) pokalbio tikslą, pabrėždamas, kad dialogas įmanomas tik matant krikščioniškos tikrovės prieštarumą⁸⁶. Dialogo abipusiškumas Kuscheliui reiškia siekį nepervertinti tiek literatūrinės religijos kritikos, tiek teologinės estetikos kritikos. Pokalbis šio teologo suvokiamas kaip ginčas dėl tinkamesnio būdo paaiškinti esmines žmogaus patirtis⁸⁷.

Anot Schumacherio, susijungimas su Dievu, Klemenso Aleksandriečio supratimu, vyksta per aukščiausią *gnozi*, kuris *Logoso* yra auginamas Kristų tikinčiojo sieloje⁸⁸; o toks dvasinių dalykų pažinimas, asmenišką pokalbį su Dievu įmanomas tik mįslėmis ir slėpiniais⁸⁹. Taigi simboliškai suvokiamas slėpingumas pilnas ne tik mistikos, bet ir poezijos. „*Poetinė vilionė* yra juos nuo daugumos dengianti uždanga“ – apie pašvęstuosius rašo Klemensas (išryškinta – D. J.)⁹⁰. Taip suvokiama ir išreiškiama teo-poezija gali būti priskirta *negatyviosios mistikos* bei *negatyvios teologijos* ištakoms, kurios atpažįstamos Bažnyčios tėvų ir viduramžių mintyje⁹¹. Ši poetinė religinė sąmonė leidžia spręsti apie krikščioniškos mistinės tradicijos įnašą į šiandien apmąstomą dialogo problematiką, modernistinėje teopoetikoje atsiveriant daugiaspektei negatyvumo strategijos sėmantikai. Mąstyti apie Bonaventūros tradi-

ciją šiuolaikinio abipusio dialogo akiratyje leidžia nuo kasdienio juslinio pasaulio ir žmogaus vidujybės neatsiejamo pažinimo refleksija, Dievo ir žmogaus meno lyginimas, metafizinės Dievo galios išvalgos meniniame veikime⁹², apskritai – meno ir teologijos samprata pranciškono filosofijoje. „Teologiją vadindamas simboline, Bonaventūra nori pasakyti, kad Šventasis Raštas leidžia pasaulio daiktuose įskaityti Gilesnes, dvasines pasaulyje esančių dalykų prasmes“, – teigia komentatorius⁹³. Mistinių apsivalymo, nušvitimo ir vienovės kelią siedamas su kiekvienu tikinčiuoju, sielos kilimą prie Dievo Bonaventūra atpažįsta tiek išorinėje kūrinyje, tiek vidujybėje⁹⁴. Visa regima kūrinyje „šviesos, pavidalų ir spalvų“ įvairovė viduramžių autoriaus matoma išskirtinai kasdienėje tikrovėje – „paprastuose, sumišusiuose ir sudėtinuose kūnuose, pavyzdžiui, dangaus šviesuliuose ir mineraluose, akmenyse ir metaluose, augaluose ir gyvūnuose“⁹⁵. Be paslėptos simbolinės kalbos neįmanomas pašvęstas žinojimas, mistinė kūrinyje kontempliacija, meno ir teologijos kategorijomis išryškėjanti *pažinimo ir meilės mistika* atsinaujina XX a. autorių meno metafizikoje, šiuolaikinėje teologinėje literatūros refleksijoje.

⁸⁶ Karl Josef Kuschel, „Kelias į teopoetiką“, 26, 29–30.

⁸⁷ *Ten pat*, 25, 30.

⁸⁸ Joseph Schumacher, 186.

⁸⁹ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, 2003, 333.

⁹⁰ *Ten pat*, 335.

⁹¹ Joseph Schumacher, 129, 185.

⁹² „Menas“, Bonaventūros teigimu, apima visa, ko reikia kam nors padaryti – tiek išmanymo, tiek valios srityse. [...] Kadangi Dievas pasaulį sukūrė vadovaudamasis išmintimi ir laisva valia, galima kalbėti ir apie Dievo meną, kuris skiriasi nuo žmogaus meno, nes jam jau duota pirma esanti medžiaga ir jos dėsniai.“ (Darius Alekna, „Lietuviškojo teksto komentaras“, Šv. Bonaventūra, *Sielos vadovas į Dievą*, 145)

⁹³ *Ten pat*, 151.

⁹⁴ J. Schumacheris daugiausia dėmesio skiria Bonaventūros mistikos centru vadinamoms septynioms šventosios dvasios dovanoms, kurios yra siejamos su krikščionimis dorybėmis. (*Ten pat*, 113–114, 206–207, 216).

⁹⁵ Šv. Bonaventūra, 14.

Poezijos simboliuose, žydų „uždangoje“ ir egiptiečių „šventovėse“ (anot Klemenso)⁹⁶ glūdinti dvasinių dalykų pažinimą galima palyginti su šiuolaikinės humanistikos terpėje, hermeneutikos akiratyje aktualizuota ne tik literatūros ir teologijos dialogo, bet ir apskritai meno pažinimo problematika. Garsioji Steinerio frazė, jog didis meno kūrinys yra teologinės tikrovės analogija, anot Kuschelio, reiškia siekį, kad pirminiai religiniai didžiojo meno klausimai išsaknytų žmogiškos egzistencijos „misterijoje“ – skausmo ir mirties egzistencijoje⁹⁷. Svarbiausias tradicijos atsinaujinimo įvykis *Tikrosiose esatyse* yra gilia istorine atmintimi ir mistiniu turiniu pagrįsta literatūros ir teologijos dialogo refleksija. Kiekvieno didžiojo meno esmė – *metafizinė ir teologinė*: „Klausimai ‚Kas yra poezija, muzika, dailė?‘, ‚Kaip jos galėtų neegzistuoti?‘, ‚Kaip jos veikia mus ir kaip aiškiname jų poveikį?‘ galiausiai yra teologiniai klausimai.“⁹⁸ Tokia meno prigimtis suteikia jam galimybę mus tiesiogiai sujungti „su mums nepriklausančiu būties aspektu“. Menui priskiriamas aukščiausias ir kartu mįslingiausias tikslas, koks tik gali būti siejamas su kultūra, apskritai su laikiška žmogaus būtimi. „Paprastai sakant, meno užduotis ir privilegija – tąsą tarp laikishkumo ir amžinybės, tarp materijos ir dvasios, tarp žmogaus ir ‚kito‘ paversti apšviesta esatimi“, – teigia Steineris⁹⁹. Būtent todėl kritikos abejingumas teologinei arba metafizinei plotmei reiškia radikalų ato-

trūkį nuo estetinės kūrybos ir recepcijos. Metafizinę meno prigimtį padeda paaiškinti ir meno kūrinio ribiškumo bei tarpiškumo refleksija, priartinanti prie mistinio mąstymo tradicijos. Didžioji poezija, kaip kiekvienas kitas meno kūrinys, Kuschelio suvokiami kaip ypatingos rūšies tikrovė, tarpinis pasaulis tarp empirinio (kurį galima paaiškinti mokslo dėka) ir metafizinio-religinio pasaulio (kurį mąsto filosofija ir teologija)¹⁰⁰. Remdamasis Steinerio *Tikrųjų esančių* minties plėtote ir kurdamas savąją literatūros teologiją, Kuschelis meno kūrinį apibūdina kaip *žmogaus misterijos ir tiesos paslapties nušvietimą*¹⁰¹. Tiesos klausimas Kuschelio studijoje įgyja kone augustiniską erdvės matmenį: „Menas – su niekuo nesulyginamas žmogaus kūrinys, kuriame kaip nė viename kitame kūrinys ne nušvinta tiesa. Meno kūrinys – ne daugiau ir ne mažiau kaip tiesos pasirodymo vieta, tiesos, kuri yra pats nesuvokiamas Dievas.“¹⁰² Kuschelio aptarta struktūrinė literatūros ir teologijos analogija (dar labiau turbūt – Balthasaro analogija) iš esmės primena *analogijos* santykį, kuris mistikų tekstuose egzistuoja tarp *poetinių išgyvenimų* ir *mistinės patirties*. Schumacheris pažymi, kad abiem atvejais kalbama apie vaizdus, kurie pajėgia peržengti racionalumą jo nepaneigdami¹⁰³. Beje, augustiniskos perspektyvos išpūdį implikuoja ir veidrodžio metafora cituotoje Kuschelio knygoje (*Poetų veidrodyje*). Veidrodžio kaip Kristaus atspindžio simbolika at-

⁹⁶ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, 333.

⁹⁷ Karl Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter*, 16, 27.

⁹⁸ George Steiner, 213.

⁹⁹ *Ten pat*.

¹⁰⁰ Karl Josef Kuschel, *Im Spiegel der Dichter*, 16.

¹⁰¹ *Ten pat*, 22, 28.

¹⁰² *Ten pat*, 27.

¹⁰³ Cituojamas W. Böhme teigia, kad abu jie veda „žmogišką pažinimą nuo paviršinės Taip-Ne-logikos į egzistencijos gelmę“. (Žr. Joseph Schumacher, 49).

sveria ir Klemenso Aleksandriečio, kitų Bažnyčios tėvų ir viduramžių autorių tekstuose, jos esama ir poetu teologu („Dichtertheologie“) vadinamo Efrema Siriečio poezijoje¹⁰⁴.

Steineriui ir Kuscheliui būdinga meno, dialogiško jo pokalbio su teologija problematika leidžia geriau suprasti ir kitas to paties akiračio koncepcijas. Pavyzdžiu galėtų būti teologo bei literatūrologo Peterio Tschuggnallo straipsnis „Literatūra ir kiti menai“, kuriame plėtojama teomeno („Theoart“) samprata. Eschatologija grindžiamas *menas kaip misterija* apmąstomas bendrame teologijos ir estetikos dialogo lauke, tiesiogiai remiantis Steinerio mintimi bei Rahnerio teologija, bet ir naujai aktualizuojant lyginamojo literatūros mokslo principus¹⁰⁵. Mistinei tradicijai yra atviras ir Pannenbergo formuluojamas tiesos ir fikcijos santykis, kurio samprata vaisingai suartėja su Auerbacho koncepcija. Straipsnyje „Tikėjimo irealumas“ (straipsnių rinktinė *Tekstas ir aplikacija. Teologija, jurisprudencija ir literatūros mokslas hermeneutiniame pokalbyje*, 1981) mąstydamas apie religinę patirtį ir tikėjimą, Pannenbergas tai nusako kaip aukščiausią vizionierišką realizmą, nes tikėjimo irealumas glūdi pačioje Dievo tikrovėje¹⁰⁶. Nagrinėdamas Biblijos literatūriškumą,

savitu struktūrinės analogijos principu į dialogišką santykį autorius suveda *poetinę ir religinę sąmonę* – jas suvokdamas kaip aukščiausią realybę. Tai, kad viena ir kita, būdamos realios, vis dėlto peržengia pasaulietinę realybę, reiškia ne meno esmės ignoravimą, bet menui nesvetimą metafizinę prigimtį. Literatūrinė fikcija (pirmiausia kalbant apie Biblijos literatūriškumą) patenka į savitus konkurencijos santykius – siekiant išreikšti tikėjimo slėpinius ir atitinkamos šios išraiškos jėgos¹⁰⁷. Fikcijos konkurencingumą ir produkuojančią vaizduotės galią, anot Pannenbergo, lemia jos galimybės *išplėsti realybės suvokimą* ir taip atskleisti giliają tam tikrų įvykių reikšmę¹⁰⁸. Visame šiame literatūriškumo procese svarbus vaidmuo tenka *ribinei patirčiai*, kuri savo samprata priartėja ir prie mistinės patirties lauko.

Maldos ir mito diskursas mistinės teo-poezijos įžvalgose

Krenski, Balthasaro literatūros teologiją parafrazuodamas kaip teologinę literatūros transkripciją, neatsitiktinai tiek daug dėmesio skiria šio teologo ir filologo mistinei savimonei bei mistikos tyrimams, aktualizodamas šventojo Ignaco dvasingumą, primindamas apie Claudelio, kitų *Renouveau catholique* autorių ir viduramžių mistikų vertimus¹⁰⁹. Svarbiausia ašimi monografijoje atkuriant mistinę sąmonę yra pažintis ir bendradarbiavimas su Adrienne von Speyr ir jos mistinės teologijos recepcija. Mistikoje atsiveriantis Dievo naujumas, su šia patirtimi išsiplečiantis, dan-

¹⁰⁴ Dorothea Forstner, Renate Becker, *Neues Lexikon christlicher Symbole*, Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag, 1991, 165.

¹⁰⁵ Peter Tschuggnall, *Literatur und andere Künste im Kontext einer „TheoArt“* [žiūrėta 2011-08-29]. Prieiga per internetą: http://www.theologie-und-literatur.de/fileadmin/user_upload/Theologie_und_Literatur/Theoart_Studien_zur_Deutschkunde.pdf.

¹⁰⁶ Wolfhart Pannenberg, „Das Irreale des Glaubens“, Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauss, Wolfhart Pannenberg (Hrsg.), *Text und Applikation: Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*, München: Fink Verlag, 1981, 30.

¹⁰⁷ *Ten pat*, 32.

¹⁰⁸ *Ten pat*, 33.

¹⁰⁹ Thomas Krenski, 17, 249.

guje ir žemėje įtikrovinamas krikščioniškas gyvenimas, Dievo svorį turintys daiktai – šios mistikės mintys aktualizuojamos ieškant jų bendrumo su ne tik vėlyvąja, bet ir ankstyvąja Balthasaro teologija (~1930–1960-ieji). Mistikos teologijos reikšmingumas atskleidžiamas aptariant Rilke's receptiją dar ankstyvuojų Balthasaro kūrybos laikotarpiu¹¹⁰: poeto lyrika buvo reflektuojama *Kito* filosofijos, tapsmo metafizikos („Metaphysik des Werdens“) požiūriu. Krenski primena ir Grigorijaus Nysiečio („Viduje tekantis Dievo gyvenimas“) skaitymų reikšmingumą šiame teologinės mistinės receptijos kontekste¹¹¹. Galima pripažinti ir vertėtų pabrėžti, kad nors ir atsiveriantis skirtingose plotmėse, *būties tapsmas bei potencialumas* (apie kuriuos rašė Balthasaras) – esmiška Rilke's poezijos tikrovė. Poetinės autentikos išvalgos mus sugrąžina prie klausimo, kiek Balthasaro teologinėje literatūros receptijoje esama dialogiškumo. Ir kitų, ne tik Rilke's, rašytojų kūrybos receptiją Krenski aptaria atkurdamas Balthasaro santykį su mistine tradicija¹¹². Įvairiais būdais ir skirtingose studijose pasireiškusi mistinė mintis Balthasarui teikė impulsų apmąstyti romantinę, moderniąją poeziją ir patį kūrybos procesą. Krenski teigimu, Balthasaras kaip „literatūros teologas“ bandė priartinti nesuvokiama Dievo tikrovę. Tai įvyksta autentiškoje, modernistinės literatūrinės sąmonės neapeinančioje apokalipsės, tikėjimo ir kitų teologijos tiesų refleksijoje.

Remiantis Schumacheriu, Bažnyčios tėvai maldą suvokė kaip mistinio išgyvenimo erdvę, o mistiką – kaip aukščiausią

maldos tašką; kita vertus, pati malda – mistinio gyvenimo branduolys¹¹³. Šis akiratis iš esmės funkcionuoja Sölle's *poezijos bei maldos vienovės* refleksijoje. „Kas tiksliai žino, kas yra poezija, o kas yra malda?“ – klausia Sölle, savo *metafizine – estetinė svajone* pavadindama tobulą poeziją, kuri tuo pat metu yra malda¹¹⁴. Ką tai reiškia, galima suprasti išsiskaitant į tolesnį paaiškinimą: „Poezija ir malda yra bandymas taip kalbėti, kad nereikalingi skirtumai tarp atviro ir privataus, tarp vidaus ir išorės nevaidintų daugiau jokio vaidmens“¹¹⁵. Šios vienovės nepaliekant tik subjektyvumo ir privatumo sričiai, joje esama ir tokio mistinio intencionalumo, kuris neignoruoja Sölle's rūpimo literatūros autonomiškumo. Kaip pažymi Schröeris, be teo-poezijos ir jai būdingos mistinio ribos peržengimo teologijos, Sölle'i teologija beveik ir neegzistuoja¹¹⁶. Poezija ir jos peržengta mistinės teologijos riba, taigi – mistinės patirties akiratis literatūros ir teologijos dialogo erdvėje, pasirodo kaip palanki *kitos* teologijos galimybė. Friedrichas Hölderlinas Sölle'i yra vienas iš ryškiausių autorių, realizuojančių maldos ir poezijos vienovę. Panašios žiūros įspūdį sustiprina ir Paulio Celano refleksija, kurioje išskirtine poezijos aiškinimo prieiga tampa teologinės, o tiksliau, judėjiškos mistinės, tradicijos pažinimas. Laikydamosi svarbiausių savo principų, Celano mistiką Sölle aptaria išskeldama tokius kalbinės raiškos elementus, kaipantai: paradoksai, kalbos neigiamumas, simboliai ir pakartojimai. Einant šiuo keliu, išryškėja ir tokia teologinė se-

¹¹⁰ *Ten pat*, 275–277.

¹¹¹ *Ten pat*, 278–279.

¹¹² *Ten pat*, 364, 381.

¹¹³ Joseph Schumacher, 44, 66, 117.

¹¹⁴ Dorothee Sölle, 75.

¹¹⁵ *Ten pat*.

¹¹⁶ Henning Schröer, 135.

mantika kaip pasaulio paneigimas ir kartu jo pašlovinimas, mistinis poezijos pamaldumas, pasislėpusio Dievo tamsa; eilėraščių suvokiamas kaip tobula malda¹¹⁷. Beje, Celano kūryba išskirtinė ir dėl tos priežasties, kad biblinės ir kitos literatūrinės psalmės ne vienoje refleksijoje pasirodo kaip ryškiausias teo-poezijos pavyzdys¹¹⁸. Beje, Pascalio Dievo paieškos Boerio studijoje „išprovokuoja“ mistinio regėjimo išvalgas Celano bei Dante's tekstuose¹¹⁹. Prie mistinės tradicijos šis filosofas priartėja kalbėdamas apie filosofijos ir teologijos buvimą paribyje ir ribas naikinančią patirtį; kaip riba suvokiama pati poezija – įprasminanti būtį ir nebūtį¹²⁰. Ribines patirtis galima laikyti viena iš esminių literatūros ir mistikos susitikimo ašiu, kuri neatsitiktinai patraukia ir literatūros tyrėjų dėmesį, pavyzdžiui, kalbant apie nykstantįs ribas tarp maldos ir poezijos. Be abejo, tai tik keli kritikos diskurso pavyzdžiai iš daugelio galimų, kai mistinės patirties laukas literatūroje nagrinėjamas su daugmaž stipriu teologijos akiračiu¹²¹. Iš lietuvių

¹¹⁷ Dorothee Sölle, 224–226.

¹¹⁸ Tam tikras literatūrinės psalmės (pavyzdžiui, su pasikartojančia „žiema“ pavadinime) H. Schröeris aptaria, remdamasis P. K. Kurzo požiūriu. (Žr. Henning Schröer, 140) Beje, teopoetinis, mitologinės vaizduotės ar istorinės atminties persmelktas psalmių pasaulis gerai pažįstamas ir lietuvių poezijoje (A. Miškinis, A. Nyka-Nilūnas ir kiti); apie tai buvo rašyta aktualizuojant ir mistinės patirties momentą.

¹¹⁹ Theo de Boer, 142–144.

¹²⁰ T. Boerio pozicija primena mistinės patirties ribiškumą, apie kurį kalba A. Jacopozzi: „Mistiškumas yra vidinis gebėjimas apčiuopti ribą, išlaikant tokią jos suvokimo įtampą, kurioje gali rasti tikėjimo ir vilties erdvę.“ (Alfredo Jacopozzi, *Religijos filosofija*, Vilnius: Aidai, 1998, 126)

¹²¹ Šįkart labiau aktualizuojant tik literatūros ir teologijos dialogo (teologinės literatūros recepcijos) autorių kritikos diskursą, iš gerantistinio lauko galima stabtelėti ir ties kitokia – modernizmo mistikos lauką tiriančia M. Wagner-Egelhaaf studija. Teologijai nesant pagrindine šios knygos kategorija, vis dėlto ši sri-

literatūros kritikos vertėtų bent pažymėti, kad mistinė patirtis ar jai artimas laukas funkcionuoja Milašiaus meilės teologijos, Jurgio Baltrušaičio religinės metafizikos, Šatrijos Raganos literatūrinės teologijos, Bernardo Brazdžionio bei Antano Vaičiuliaičio biblinio pasaulėvaizdžio, Alfonso Nykos-Niliūno poetinių psalmių ar kitų rašytojų recepcijoje (Viktorijos Daujotytės, Silvijos Rakutienės-Naujokaitienės, Mikelaičio, Čiočytės ir kitų autorių studijos).

Atrodo visai dėsninga, kad prasidėjusi anksčiau cituotais klausimais apie teologiją ir teo-poeziją Sölle's studija baigiasi skyriumi „Pasakos ir mistika“. Pabrėždama ir mitinį naratyvą, brolių Grimmų ir kitose pasakose Sölle analizuoja mistinį panirimą į kitą laiką, Absoliuto siekį, visų įmanomų baigtinumo aplinkybių transcendavimą, galiausiai – religinės tikrovės išskirtinumą¹²². Į savišką koreliaciją įtraukdama skirtingai suvokiamą mistikų ir rašytojų kūrybos dvasingumą, pasakų recepcijoje Sölle kalba ir apie patį kūrybos procesą, kuriam nusakyti vėlgi pasitelkiamos mistinio mąstymo apie Absoliuto ilgesį (kuris perkeičia mūsų gyvenimo ribotumą) ar apie Būtį (turinčią savaiminį pateisinimą) kategorijos¹²³. Kūryba pasirodo kaip begalybę galintis apčiuopti baigtinumas. Praktinė ir gyvenimiška, nuo grynojo spiritualizmo ir spekuliatyvumo atsiribojanti mistikos samprata išryškėja remiantis viduramžių

tis pasirodo esanti neišvengiama: skyrius apie mistinę hermeneutiką iš esmės pagrįstas teologine Augustino ir kitų autorių mintimi, o R. M. Rilke's kūrybos mistinė patirtis atsiveria per teologines aluzijas į tėvo ir sūnaus santykius, Bažnyčios teologinę tradiciją. (Žr. Martina Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne: die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20 Jahrhundert*, Stuttgart: Metzler, 1989, 67, 76).

¹²² Dorothee Sölle, 245, 262.

¹²³ *Ten pat*, 276–277.

mistikų Heinricho Seuse's, Meistro Eckharto, Angelus Silesius ir kitų mistikų mintimi, atkuriant negatyvumu žymėtas ir kitas kalbinės raiškos formas¹²⁴. *Gyvenimiškos mistikos* (Sölle's tiriama problema) patirtimi pasižymi ir dar viena viduramžių figūra, Bonaventūros pirmtakas – šventas Pranciškus, Auerbacho vadinamas ne tik atsidavusiu kontempliatyviu mistiku, bet ir tuo, kuris – „vis dėlto buvo liaudiškas, tiesioginis ir julslems prieinamas“¹²⁵. Iš tiesų pranciškonišką (ir ne tik) kūniškumą galima pavadinti viena iš ryškiausių gyvenimiškos (*natūraliosios*) mistikos ypatybe, kuri suartina moderniąją ir viduramžių teopoetiką. Panašiai kaip ir Klemensui Aleksandriečiui, kuriam pažinimas eina „ne iš kūninės galios“¹²⁶, Bonaventūros pažinimo kelionėje kūnas yra simboliškai iškalbingas: julslemis išgyvenamas mėgavimasis viduramžių autoriui tampa nuoroda į kitą, aukščiausią, džiaugsmo pavidalą¹²⁷. Remiantis José Antonio Merino, visas žmogaus gyvenimas – su kūnu ir siela – Bonaventūros suvokiamas kaip Dievo patirtis: kūnas kaip Dievo atvaizdas ir mistinio susijungimo su juo vieta išskirtinai svarbūs sielai jungiantis į pažinimo ir būtent meilės tobulybę¹²⁸. Gyvenimišką mistikos pobūdį ir apskritai ankstyvosios krikščioniškos mistikos tradiciją Sölle's studijoje integruoja ne tik mistinės vienvės, bet ir religinių-erotinių patirčių aktualizacija mistikų laiškuose¹²⁹, literatūroje

glūdinčios individualizuotos ir įdvasintos erotinės meilės tyrimas¹³⁰.

Į literatūros ir teologijos dialogo paieškas Sölle įtraukia ne tik mistinę tradiciją, bet ir *mitą*. Iškeldama svarbiausius teologijos raiškos mitus, pirmiausia – išėjimo ir prisikėlimo, autorė pabrėžia, kad be naratyvinio elemento teologija neįmanoma, kad mitinis-naratyvinis yra trečia svarbiausia religinės kalbos raiškos sritis greta religinės-konfesinės ir argumentų-refleksijos¹³¹. Prisimenant anksčiau pateiktas mistikos skirtybes, galima teigti, kad prie mitologinės vaizduotės mistika ypač priartėja kaip *vaizdavimas ir mokymas*. Teigdama, kad „didžioji teologija visada praktikuoja pasakojimą ir maldą“¹³², Sölle leidžia suvokti organišką mitinio aspekto dalyvavimą ne viename teologinės literatūros receptijos tyrime. Mitinis naratyvas viena iš pagrindinių ašių tampa ir Mietho teologinės etikos studijose, skirtose Mannui (tai ir Sölle's tiriamas autorius), kitiems autoriams. Beje, šiuo požiūriu reikšmingas yra Schumacherio siekis etiškai kryptingos Johannes'o Taulerio ir kitų autorių mistikos pagrindu pabrėžti išskirtinę *mistikos teologijos* ir *moralės teologijos* sąsają (krikščioniško gyvenimo ir etinių pamatų turinčios veiklos perspektyvos)¹³³. Tai leidžia suprasti, kodėl būdami atviri teologinei etikai, literatūros tyrėjai dažnai įsitraukia ir į poetinį krikščioniškos mistikos akiratį. Kaip būdas parodyti vienintelio *Logoso* tiesą, atskleisti kristologinį pasaulio suvokimą, mitinis mąstymas ir mitinis pasaulio vaizdavimas teopoetikoje veriasi,

¹²⁴ *Ten pat*, 263, 270.

¹²⁵ Erich Auerbach, 171.

¹²⁶ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, 360.

¹²⁷ Šv. Bonaventūra, 8.

¹²⁸ José Antonio Merino, *Pranciškonų filosofijos istorija*, Vilnius: Aidai, 2000, 80, 90, 71.

¹²⁹ Dorothee Sölle, 272.

¹³⁰ *Ten pat*, 49.

¹³¹ *Ten pat*, 76.

¹³² *Ten pat*, 78.

¹³³ Joseph Schumacher, 44, 96.

pradedant Bažnyčios tėvų raštais. „Pagaliau ir slėpiningų apeigų steigėjai, būdami filosofais, savo mokymą pridengė mitais, idant visi negalėtų jų matyti“ (Klemensas Aleksandrietis)¹³⁴. Ryškios mitologinės vaizduotės (jos konkretumo ir simbolikos) turi šviesos ir ypač vietos vaizdiniai Augustino *Išpažinimų* mistikoje, pavyzdžiui, kaip beribę šventovę apibūdinant atminties pasaulį, kurio dėka galima susiliesti su visa kūrinija¹³⁵.

Dėmesį kreipiant į mito ir mistikos paribuose suvokiamą literatūrą, svarbus išlieka ir istoriškai platesnis mito bei mistikos kontekstas, pirmiausia – antikinė samprata. Nesileidžiant į ištakų rekonstrukcijas, norėtusi stabtelėti ties vienu – katarsio fenomenu, kurio apraiškų aptinkama ne vieno mums rūpimo dialogo autoriaus studijoje. *Katarsis* atrodo ne mažiau svarbus nei, pavyzdžiui, *symbolis* – turbūt labiausiai kultūros ir literatūros diskurse nagrinėtas fenomenas, išreiškiantis tiek mitinę, tiek mistinę sąmonę ir jos raišką. (Simbolio refleksijai prisimintina Tilicho kultūros teologijos ir Paulio Ricoeuro religijos fenomenologija.) Antikinį katarsio fenomeną nagrinėjančios Svetlanos Makurenkovos teigimu, mitu ir jame glūdinčia katarsio patirtimi pasauliui atsiveria misterija – amžino atsinaujinimo paslaptis. Įdaiktinantis misteriją mitas suvokiamas kaip metaforiškas jos kūnas¹³⁶. Šiuolai-

kinei misterinei katarsio patirčiai artima tiek augustinė *nepanašumo šalies* kontempliacija, tiek Klemenso Aleksandriečio mintis, jog meilės pradžia yra prie tikėjimo priartinanti baimė: „Kaip dienos yra pirmyn žengiančio gyvenimo dalys, taip ir baimė yra meilės pradžia: augdama ji virsta tikėjimu, paskui meile.“¹³⁷

Nuo religinės patirties neatsiejama meno misteriškumą jau XX a. Steineris atkuria atsigręždamas į būtent mito ir religijos lydinį senojoje literatūroje ir dailėje. Jis teigia: „Mitas turi potencialą iš savo religinės kilmės *mysterium*, ‚iracionalumo‘ suformuoti tai, kas yra kitaip ‚įspūdinga ir keista‘, ‚nepaaiškinama‘, – sakau aš, paveiktas tamsios šviesos, kurią skleidžia Franco Kafkos mito apibūdinimas parabolėje apie Prometėją.“¹³⁸ Pagrindiniu argumentu, kodėl, autoriaus manymu, psichoanalitinė mito recepcija yra klaidinga, tampa misterinė religinio ritualo prigimtis: „Šitaip mąstymas ir jausena atkertami ne tik nuo neapčiuopiamo religinio-ritualinio šaltinio, bet ir nuo niekada neišsemiamo susilaikymo nuo aiškinimo, nuo galutinio parafravavimo – atkerta nuo mums pažįstamo mito įveiksinimo ir įkūnijimo dramoje.“¹³⁹ *Tikrųjų esacių* teologinis mito ir mistikos akiratis ryškėja ne tik literatūros, bet ir kristologijos kaip mito, Evangelijoms būdingo mitinės kalbos dramatismo sampratoje. Mistinė katarsio patirtis atsiskleidžia Didžiojo Šeštadienio kontempliacijoje. Komentuodamas šį Steinerio fragmentą, Kuschelis teigia, jog tikėjimas spinduliuoja *conditio humana* –

¹³⁴ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, 342.

¹³⁵ „Tai aš darau viduje, milžiniškoje savo atminties menėje. Juk ten man po ranka yra dangus, žemė, jūra kartu su visu tuo, ką įstengiau patirti jusliškai juose, išskyrus tai, ką užmiršau“. (Aurelijus Augustinas, 14).

¹³⁶ Светлана Макуренкова, „Катарсис: к первоосновам понятия“, *Катарсис. Метаморфозы трагического сознания*. Состав. В. П. Шестакова. Санкт-Петербург: Алтейя, 2007, 35–37.

¹³⁷ Klemensas Aleksandrietis, „Tikrosios filosofijos pažinimo užrašų stromatai“, 326.

¹³⁸ George Steiner, 207.

¹³⁹ *Ten pat*, 207–208.

žmogaus misterija Dievo žodžio šviesoje. Lietuviškame vertime pasirinkus ne lotynišką, bet lietuvišką atitikmenį („žmogaus dalia“ vietoj *conditio humana*), Velykų laiko slėpinys lieka tas pats. Su Didžiuoju Penktadieniu siejant „brutalų baigmės slėpinį“, Didysis Šeštadienis – tarpinis Prisikėlimo laukimo laikas primena mistinę (Balthasaro) meno metafiziką, pilną mįslingo žmogiškumo, vienatvės ir niekio patirties¹⁴⁰. Galima prisiminti, kad kryžiaus ir kančios mistika yra viena iš esminių krikščioniškos tradicijos ypatybių, o sekti Nukryžiuotuoju – išskirtinis Bažnyčios tėvų mistikos kvietimas, ir būtent tai yra svarbiausias askezės pagrindas¹⁴¹. Kaip jau sakytą, literatūros ir teologijos dialogo lauke teologija nedalyvauja tiesiogiai. Tačiau akivaizdu, kad netiesioginė, transformuota mistinė askezė reiškiasi tiek pačios literatūros, tiek jos recepcijos diskurse. Kančios mistikos diskursą literatūroje įmanu suvokti kaip tam tikrą teologinės askezės formą, dažnai įgyjančią katarsio bruožų ir išreiškiamą mitinės pasaulėvokos vaizdiniais, leidžiančiais išsakyti tai, kas neišsakoma arba net nepatiriama. Mitas ir mitologija yra ne retesnis literatūros (mokslo) ir teologijos dalyvis nei filosofija.

Išvados

Literatūros mokslo ir teologijos dialogas formuojamas tiek vienos, tiek kitos disciplinos tyrėjų. Nors ir vertinamas kontroversiškai, Steineris Kuscheliui ir kitiems autoriams tampa viena iš patikimų atramų ieškant dialogo galimybių. Panašiai kaip Steinerio meno metafizika bei teologinės

meno prigimties samprata, interdisciplininio dialogo akiratyje atsiduria Auerbacho figūrinis metodas – viena iš atramų Sölle's literatūros teologijoje, kurioje teologinis interesas derinamas su pirminiu estetiniu literatūros vertinimo kriterijumi, aktualizuojant dėmesį stiliui ir formai. Ką reiškia literatūrinė, į dialogą su religija (ar teologija) įsitraukusi tikrovė, suprasti padeda Kuschelio ir Sölle's varijuojamos teopoetikos ir teo-poezijos sąvokos; su jomis išryškkinamas į santykį (su religija) patenkančios literatūros kūrybingumas, laisvė, poetinio žodžio prigimtis. Miethas, teigdamas, kad be poezijos autonomijos literatūros teologija yra neįmanoma, ideologinį teologijos pavojų mato tiek pat, kiek kitą literatūros mokslui būdingą tuščios ideologijos grėsmę. Egzegetiškai hermeneutinę metodologijos perspektyvą pabrėžiantis Braungartas dialogo savimonę realizuoja teologinės literatūros recepcijos sampratoje.

Jau literatūros mokslo ir teologijos dialogo ištakose esanti XX a. pradžios mintis (Balthasaras, Auerbachas ir kiti) įsitraukia į dialogą su mistikos teologija. Ankstyvosios Bažnyčios ir viduramžių tradicijos mintis leidžia geriau pažinti literatūros ir teologijos dialogą, atskleidžia metafizinę abipusio santykio prigimtį. Be paslėptos simbolinės meilės kalbos neįmanomas pašvęstas žinojimas, mistinė pokalbio dvasia ir „poetinių vilionių“ misterijos (Klemensas Aleksandrietis) atsinaujina ne tik Balthasaro, bet ir Steinerio bei Kuschelio meno metafizikoje, šiuolaikiniame literatūros ir teologijos dialogo akiratyje. Egzistencinis literatūros ir teologijos ginčas (Kuschelis), maldos ir poezijos vienovė (Sölle) ar meninio įkvėpimo ir pranašystės sąveika

¹⁴⁰ *Ten pat*, 217–288.

¹⁴¹ Joseph Schumacher, 182, 197.

(Pannenbergas) – šios koncepcijos patenka į platų krikščioniškos mistikos akiratį, kuriame savo pėdsakų turi poezijos simboluose glūdintis dvasinių dalykų pažinimas ar Dievo ir žmogaus meno paralelė, metafizinės Dievo galios išvalgos (Bonaventūra). Į teologijos ir literatūros (mokslo) paieškas Sölle įtraukia ne tik mistikos tradiciją, bet ir mitinį naratyvą. Tiek literatūros, tiek jos

receptijos lygmeniu atsiveriantis mitologijos kontekstas, mitologinė savimonė yra itin svarbi nagrinėjamo dialogo sritis, kelias į konkretesnę ir dalykiškesnę mistinės patirties savimonę literatūros mokslo diskurse. Mistinė patirtis ir tradicija ryški ne tik teorinėse literatūros ir teologijos dialogo paieškose, bet ir kritikoje (Celano ir kitų autorių kūryba).

LITERATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE: REALIEN DES DIALOGISCHEN VERHÄLTNISSSES UND DAS FELD DER MYSTISCHEN ERFAHRUNG

Dalia Jakaitė

Zusammenfassung

Das wichtigste Ziel des vorliegenden Artikels ist eine Bedeutung der Mystik für die Autoren des Dialogs zwischen der Literatur(wissenschaft) und Theologie zu zeigen. Dabei wird die Tradition der frühchristlichen Kirche aktualisiert. Die christliche Tradition der Mystik kommt schon in der Bibel zum Vorschein, so z. B. in der Paulusrede auf dem Areopag, die mit der Literaturtheologie in Beziehung gesetzt wird. Als Untersuchungsgegenstand dienen theoretische Studien und einige Arbeiten der Literaturkritik. Die Erfahrung erscheint als ein wesentliches Problem im Bereich der Literatur und Theologie.

Kuschel, als Verbindungskette zweier bedeutungsvoller Forschungsetappen des Dialogs zwischen Literatur und Theologie in Deutschland, formuliert einen sich dynamisch verändernden Netz der strukturellen Analogien, der Theopoetik und anderer Begriffe. Als eine der wichtigsten Säulen dient in seinen Arbeiten die Steiners Konzeption der Kunstmetaphysik, die auch für andere nach einem interdisziplinären Dialog suchenden Autoren aktuell ist. Braungart betont die ästhetische Richtung der Theologie, die Literaturwissenschaft wird laut Braungart in Zusammenhang mit ästhetisch und exegetisch-hermeneutisch orientierter Theologie gesetzt. Das ästhetische Kriterium für die Bewertung der Literatur wird in Arbeiten von Sölle durch ein starkes theologisches Interesse ergänzt. Diese

Autorin sucht nach Unterstützung des dialogischen Denkens und bedient sich der figurischen Methode in Auffassung von Auerbach. Im Rahmen dieser Problematik wird kontraverse Betrachtung des Begriffs der Literaturtheologie deutlich, zum Verständnis dessen Mieths Ansicht von großer Bedeutung ist. Seiner Meinung nach sei die Literaturtheologie ohne Autonomie der Poesie nicht zu gerechtfertigen, Theologie sei genauso viel ideologisch gefährlich wie gefährlich eine für die Literaturwissenschaft typische leere Ideologie sei.

Die Mystik der Kirchenväter und des Mittelalters weist Gemeinsamkeiten im Bereich der Weltauffassung und des Stils auf und kann mit der Kunst- und Poesieauffassung moderner Autoren verglichen werden. Das Verständnis der Mystik der „poetischen Versuchung“ und des mystischen Wissens in Arbeiten von Clemens von Alexandria erscheint erneut in der Kunstmetaphysik von Steiner und Kuschel, in der Reflexion der Beziehung zwischen der Literatur und Theologie. Für die moderne Problematik der Beziehung zwischen Literatur und Theologie sind wichtig die metaphysische Raum- und Lichtsymbolik in Schriften von Augustinus, der Vergleich Gottes und der menschlichen Kunst, die Anpreisung Gottes und seiner Schöpfung in der Theologie von Bonaventura. Das Offensein für die mystische Tradition ist im Begriff der Theoart bei Tschuggnall sehr deutlich, die Kunstkonzeption

von Pannenberg weist bestimmte Ähnlichkeiten mit Auerbach auf: die Zusammenwirkung der Inspiration und der Prophezeiung, der Kreativität und der visionären Ansicht. Durch Aktualisierung der mittelalterlichen und modernen Mystikquellen zeigt Krenski die Rolle der mystischen Tradition in der Balthasars Poesiereflexion. Die Wichtigkeit der mystischen Einheitlichkeit wird in Sölles Versuchen Beziehung zwischen Gebet und Poesie zu finden erkennbar. In die Suche nach Dialog zwischen

der Literatur und Theologie zieht Sölle auch die Problematik des mytischen Narrativs heran. Die Zusammenwirkung der Mystik und des Mythos wird in vielen theoretischen und praktischen Reflexionen der analysierten Autoren erkennbar. Die Mysteriösität der Kunst rekonstruiert Steiner durch die Wende zur Verschmelzung von Mythos und Religion in der Kunst. Die für die Kunstmetaphysik aktuellen Grenzzonen von Mythos und Mystik werden in der Kontemplation des Karsamstags deutlich.

Gauta 2011 08 26

Priimta publikuoti 2011 09 14

Autorės adresas:

Literatūros istorijos ir teorijos katedra

Šiaulių universitetas

P. Višinskio g. 38, LT-76352 Šiauliai

El. paštas: dalia.jakaite@gmail.com