

La relación entre literatura y teología: hitos y problemas actuales visto desde la literatura (comparada)

Clemens August Franken Kurzen
Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen

Luego de mencionar la función subordinada de la literatura a la teología y filosofía hasta la segunda mitad del siglo XVIII, la relación entre una literatura más autónoma y la teología se da en los últimos dos siglos según los métodos de la 'confrontación' (S. Kierkegaard y K. Barth) o 'correlación' (R. Guardini, H. U. v. Baltasar, Vat. Concilio II).

Actualmente surge la pregunta si hubo realmente un diálogo entre ambas esferas y K.-J. Kuschel sostiene al respecto que tanto en Guardini como en Baltasar hay cierto grado de instrumentalización de la literatura que él intenta superar mediante su búsqueda de analogías estructurales, una metodología recomendada ya hace tiempo por el comparatista francés René Etiemble.

George Steiner, otro especialista en Literatura comparada, comparte con Kuschel el rechazo de las teorías deconstructivistas que postulan una ruptura entre palabra y mundo cuestionando así, según Steiner, 'los cimientos del edificio hebraico-helénico-cartesiano' de la tradición occidental y negando la posibilidad de avanzar en la búsqueda del significado de las cosas y experiencias humanas.

Al final es expuesta la tesis de Georg Langenhorst de que el paradigma del diálogo se reveló más como un concepto ideal de utilidad estratégica que como un concepto de análisis adecuado, dado que la invitación a este diálogo fue extendida generalmente por parte de teólogos. De diálogo verdadero se puede hablar solamente en el interior de personas que aman y estudian tanto la literatura como la teología.

La relación entre la literatura y la teología tiene un prelude importante en el siglo V antes de Cristo cuando los filósofos griegos, en nombre de la razón, comienzan a cuestionar la mitología creada, ante todo, por Homero, el padre literario y cultural de Grecia. Más adelante Platón acusará a los escritores de su época de ser mentirosos, acusación que parece haber encontrado dos mil años después un eco tardío en las afirmaciones casi idénticas del filósofo alemán Federico Nietzsche en su famosa obra *Así habló Zaratustra*. De esta forma, gran parte de la historia de la cultura occidental parece estar marcada por la duda de los filósofos sobre la capacidad de los poetas de encontrar y decir la verdad. Pero vamos

por parte. A pesar de que en la Edad Media la filosofía perenne de Santo Tomás de Aquino, siguiendo y transformando el ideal griego de la kalogathia, convierte la belleza en parte trascendental del ser, sosteniendo que toda la creación es verdadera, buena y bella por el puro hecho de haber sido creada por Dios, no cabe duda, al mismo tiempo, que hay una clara jerarquización entre estos tres trascendentales. Lo primero es la verdad establecida por los filósofos y teólogos iluminados por la fe quienes definen la esencia de las cosas. Luego, aplicando el axioma medieval tomista “agere sequitur esse”, e.d. el actuar debe seguir al ser, se establece la bondad de aquellas acciones humanas que respetan la esencia o, con otras palabras, la naturaleza de las cosas. Por ejemplo, el hombre definido como ser racional, no puede dejarse llevar por sus pasiones, sino que debe dominarlas y actuar siempre en forma prudente. La función del arte es ahora mostrar el “splendor veri” (San Agustín), el esplendor y la belleza de esta verdad y bondad inherentes a los fenómenos ya encontrados y definidos por los filósofos y teólogos. Hasta el período del barroco predomina, por tanto, el topos de la literatura como “ancilla theologiae” o como “teologia escondita”. Dante y Calderón son probablemente los máximos representantes literarios de esta cercanía y amistad subordinada entre teología y literatura. Ellos aparentemente lograron ser grandes poetas y piadosos fieles al mismo tiempo.

La relación entre literatura y teología cambia radicalmente a fines del siglo XVIII cuando tanto en los autores clásicos alemanes Goethe y Schiller como más radicalmente aún en jóvenes autores románticos surge el anhelo de la emancipación de la literatura que ya no quiere ser servidora de la teología sino un camino autónomo e independiente de búsqueda de la verdad. De ahí en adelante, los poetas comienzan a criticar las posturas ortodoxas católica y protestante desde sus propias convicciones teológicas que a menudo parecen más bien heréticas. Goethe y Schiller, por ejemplo, consideran al poeta – y no al

filósofo o teólogo - como el *verdadero hombre*. En ambos la religión paulatinamente es sustituida por el arte, dándose inicio al proceso de secularización tan característico para los siglos XIX y XX. Poco a poco los mundos ficticios de los poetas comienzan a competir con el mundo creado por Dios y a subvertirlo. Así surge el concepto del artista como “homo secundus deus”, un segundo dios que cuestiona y desafía al Dios Creador. Según Benno von Wiese (11), uno de los más relevantes germanistas del siglo XX, desde comienzos del siglo XIX

¡(s)e trasciende lo terrenal y se expresa una verdad religiosa bajo el velo de la literatura, pero esta es, ante todo en el tiempo moderno, casi siempre herejía en comparación con la teología cristiana! ¡Cuanto hay de sibilínico y pagano en la literatura de la *Droste* lo que contra su propia voluntad la hizo entrar en conflicto con la seriedad de su fe católica! *Goethe* decía que como poeta no era monoteísta sino politeísta. *Novalis* y *Hölderlin* no desacreditaron la figura de Cristo pero la transformaron de tal manera que ningún cristiano puede confiar en ella. Para *Hölderlin*, Cristo es el último de los dioses griegos, y justamente su último himno concluye con la frase provocadora: ‘Los poetas deben también / los espirituales ser mundanos’¹ (‘Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich sein’). *Novalis* amalgamó de tal manera el mensaje de la salvación con el del poeta que en primer lugar no es Cristo el misionero del misterio de la noche sino el poeta mismo.

A comienzos del siglo XX, Rilke elabora una dudosa religión privada y luego la lírica de Georg Trakl es una única discusión con un Dios que al mismo tiempo es cercano y lejano. Recuerdo, finalmente, el poema “Tenebrae” de Paul Celan escrito a mediados del siglo pasado, en el cual no somos nosotros los que debemos rezar a Dios, sino es Dios a quien el poeta llama a rezar a nosotros.

Este carácter desafiante e inquietante de la literatura para la teología probablemente ha provocado, por lo menos en forma parcial, la crítica reacción estética protestante de un Sören Kierkegaard o de un Karl Barth, cuya teología dialéctica le otorga a la palabra revelada en la Biblia una estimación tan alta que frente a ella cualquier otro tipo de discurso

¹ Esta traducción del alemán al español y las que siguen son mías.

humano pierde todo su valor. Según este ‘método de confrontación’ entre literatura y teología, la crítica al cristianismo expresada por los literatos se considera individualista, ecléctica y subjetivista (cfr. Kuschel, 1991: 380s) y es tomada en cuenta únicamente como trasfondo negativo para hacer brillar con más esplendor la verdad de la revelación divina en Jesucristo.

A diferencia de estos últimos teólogos y anticipando, en cierta medida, la postura del Concilio Vaticano II, teólogos católicos como Romano Guardini y Hans Urs von Baltasar han aplicado lo que Kuschel llama un ‘método de correlación’, según el cual “la teología se autocomprende como una ciencia experimental dialógica que busca escudriñar el misterio de la realidad humana en el horizonte de la revelación cristiana” (Kuschel, 1991: 381). Guardini, por ejemplo, concibe a los poetas como vates y profetas visionarios, es decir como testigos religiosos que son capaces de ver y expresar la realidad en forma más clara y nítida. A este teólogo le interesaba especialmente la fuerza visionaria de poetas y escritores como Hölderlin, Dostoievski y Rilke, buscadores limítrofes de las profundidades de la existencia humana que estaban convencidos de tener que entregarle a la humanidad un mensaje profético. Según Langenhorst, “Guardini, pues, se atreve a confrontar a la literatura con la pregunta por la verdad y de evaluarla desde allí” (31).

También Hans Urs von Baltasar usa la categoría de lo profético para caracterizar la tarea y la función del poeta. Según Cecilia Avenatti, este

pensador suizo asume una larga tradición en la que la teología no solo es inseparable de la metafísica, sino también del mito y de la literatura puesto que [...] son primero los poetas y sacerdotes videntes y después los filósofos los que anuncian la belleza, la bondad y la verdad’ [...]. En efecto, la visión griega fundacional interpreta al mundo como una epifanía de lo divino, y en este sentido:

‘[...] presenta también al arte (- ... -) como trascendiendo siempre hacia lo divino, como homenaje a la divinidad.’ [...]

Por eso, solo si se recupera '[...] la alianza entre la estética metafísica y teológica mantenida durante dos milenios [...]' se puede restablecer el diálogo entre teología y literatura. (44)

Baltasar cree que los poetas están dotados para expresar en forma profunda y auténtica problemas fundamentales de la relación entre Dios y el hombre. En su libro sobre Georges Bernanos, dice poder encontrar pensamientos más originales en las obras de grandes autores católicos, por ejemplo los del 'renouveau catholique', que en tratados teológicos. De esta forma, los poetas, ante todo, cristianos, pueden servirle para confirmar determinadas posiciones teológicas. En el prólogo de su *Teodramática*, Baltasar precisa así el aporte de la literatura a la teología: "El mundo del teatro no nos entregará más que un instrumental que más adelante, en lo teológico, será utilizable sólo en una profunda transposición" (11). Karl-Josef Kuschel (1992: 113) sostiene, por eso, que en la obra teológica balthasariana la literatura cumple solamente la función de inspirarlo en la forma, es decir en la creación de nuevas formulaciones retóricas, pero sin enriquecer sus conocimientos teológicos, es decir el contenido. Por eso, su teología no sería auténticamente dialógica en el sentido de una búsqueda de la verdad solidaria con testimonios no teológicos y no cristianos, dado que a Baltasar le resultaría imposible pensar una estética autónoma ya que, según él, recibiría su verdadero destino de parte de la teología (cfr. Langenhorst 35s).

Al contrario, Kuschel, probablemente el más influyente protagonista de habla alemana del encuentro entre literatura y teología, concibe este diálogo bajo el signo de una mutua autonomía y rechaza cualquier tipo de instrumentalización, hablando más bien de un mutuo desafío y considerando la literatura y la teología como 'hermanas amigables' que se enriquecen mutuamente tanto en la creación verbal como en la percepción de la realidad

(cfr. Langenhorst 68). A diferencia de los ya arriba mencionados métodos de la confrontación y correlación, los que aceptan la literatura solamente como folia contrastiva para la teología, el método de la analogía estructural aplicado por Kuschel toma en serio a las obras literarias como “testimonios auténticos de los poetas” frente a las cuales la teología no debería presentarse como “poseedora de todas las respuestas a preguntas existenciales”. Su meta es una “teología con un estilo diferente” (1991: 385s). Ya a mediados del siglo pasado el comparatista francés René Etiemble recomendó comparaciones dentro de un determinado género las que “se basan solamente en analogías estructurales” (citado en Fügen, 1973: 95). Si entendemos con Henry Remak la literatura comparada como la elaboración de semejanzas y diferencias entre textos literarios y textos de otras ciencias humanas como historia, filosofía, sociología y también teología, la búsqueda de analogías estructurales entre obras literarias y teológicas fomentada por Kuschel parece totalmente legitimada también desde la literatura comparada.

También el compromiso de Kuschel con el espíritu de la modernidad y con las grandes obras de la literatura universal es compartido por George Steiner, uno de los comparatistas más relevantes de las últimas décadas. Ambos confían en la fuerza iluminadora de la razón y en la posibilidad de hallar el significado de los textos y rechazan, por tanto, las teorías postmodernas de los deconstructivistas franceses. Según Steiner y Kuschel, todas las grandes obras artísticas tienen un carácter trascendental y escrutinan el misterio del hombre y de su verdad, es decir, son “el lugar de lo vero-símil cuya verdad parcial requiere de la suspensión, confirmación, crítica y superación por parte de la verdad plena que es Dios mismo” (Kuschel citado en Langenhorst 73). Steiner y Kuschel apuestan también a favor de “la confianza entre la palabra y el mundo” y en la

'decibilidad y transmisión del significado'. Esa confianza, no puesta en duda en la historia de Occidente, estriba en la seguridad de que el mundo es expresado y es expresable a través del lenguaje, de que existe una correspondencia entre lenguaje y mundo, o dicho de otro modo, se da una relación natural entre la palabra y el mundo. Esta confianza está sustentada en el presupuesto ontológico de que el Logos y el Cosmos se corresponden. (Peña Vial 54s)

La ruptura entre palabra y mundo como la sostiene por ejemplo Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* (1966) constituye para George Steiner “una verdadera revolución del espíritu que no tiene parangón con otras crisis precedentes en la historia” (Peña Vial 56). Según Steiner, Mallarmé y Rimbaud son los dos protagonistas y gestores de esta desconstrucción del orden logocéntrico, los padres de la modernidad literaria. Cito al respecto un trozo de su libro *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*:

Esta mudanza se declara por primera vez en la separación del lenguaje de la referencia externa hecha por Mallarmé y en la desconstrucción que hace Rimbaud de la primera persona del singular. Estos dos procedimientos, y todo lo que comportan, astillan los cimientos del edificio hebraico-helénico-cartesiano en el que se han alojado la *ratio* y la psicología de la tradición comunicativa occidental. (124)

El resultado de este proceso de desconstrucción iniciado por Rimbaud y Mallarmé es, según Steiner, que “[e]l lenguaje ha perdido su propia capacidad para la verdad, para la honestidad política o personal. Ha comercializado y masificado sus misterios de intuición profética, su capacidad para responder al recuerdo preciso” (1997: 55). Por eso, Steiner considera a nuestra cultura “una civilización ‘después de la palabra’” (1997: 56). Detrás de las posturas deconstructivistas cree poder vislumbrar repudios teológicos y metafísicos que llevan al rechazo de la trascendencia dado que “la aceptación de correspondencia entre hablantes, entre escritor y lector, entre significante y significado, entre palabra y mundo, es, en última instancia, se sepa o no, de índole teológica” (Peña Vial 61). En consecuencia no nos debe sorprender que Steiner alabe a Derrida “por haber sabido ver la correspondencia o

reciprocidad entre el signo y Dios” y por realizar “la cópula hebraica-helénica sobre la que se han fundado nuestra historia y práctica del Logos. ‘La era del signo -afirma Derrida- es esencialmente teológica’” (Peña Vial 61s).

Hasta aquí las reflexiones de George Steiner, un comparatista judío de origen austríaco que creció en Francia, cuyas posturas teóricas confirman las aseveraciones del teólogo alemán Karl-Josef Kuschel respecto a la posibilidad de avanzar, en un abierto diálogo con la teología, en la búsqueda del significado de las cosas y experiencias humanas.

Sin embargo, Georg Langenhorst, probablemente el alumno más destacado de Kuschel y quien me ha inspirado mucho en la confección de esta modesta exposición, sostiene en su libro *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, publicado el año 2005, que mirando en retrospectiva los últimos cuarenta años, el paradigma del diálogo se reveló más como un concepto ideal de utilidad estratégica que como un concepto de análisis adecuado. Según Langenhorst (cfr. 214ss), la invitación a este ‘diálogo’ fue casi siempre extendida por parte de teólogos que, inspirados y impulsados por el Concilio Vaticano II, comprendieron la teología como un diálogo con el mundo de hoy. La meta era la apreciación y consideración teológicas de textos literarios aplicando métodos literarios. La ciencia de la literatura era considerada, ante todo, como ciencia auxiliadora y prestadora de métodos de análisis. De esta forma, sigue Langenhorst, no debe sorprendernos el hecho de que los críticos literarios mantuvieran muchas reservas frente a esta oferta de diálogo, temiendo y rechazando especialmente el predominio y el derecho a normar por parte de la teología. Ambas disciplinas, en el mejor de los casos, se respetaban mutuamente sin acercarse demasiado. La teología temía, con razón, las relativizaciones por parte de los críticos literarios y estos, igualmente con razón, temían los marcos limitantes y

constitutivos de los teólogos, a quienes consideraban como una intervención en la autonomía, creatividad y espontaneidad de sus creaciones artísticas. Por eso, concluye Langenhorst que nunca existió ‘un verdadero diálogo’ entre teología y literatura y propone hablar más bien de un ‘encuentro’ o una ‘conversación’ entre ambas. Sin embargo, por otra parte, hace una excepción al reconocer un único auténtico nivel dialógico interior en aquellas personas que al mismo tiempo están “fascinados de la literatura y de la fe” y los que a menudo han estudiado “literatura y teología” (222). Es decir, en personas como muchos de nosotros, admite Langenhorst, la existencia de un auténtico diálogo interior entre literatura y teología. Por lo tanto, la organización de nuestra asociación y de este coloquio queda justificada y podemos seguir dialogando sobre nuestros dos grandes amores: la literatura y la teología.

Bibliografía

- Avenatti de Palumbo, Cecilia I. *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002.
- Kuschel, Karl-Josef. “*Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...*”. *Literarisch-theologische Porträts*. Mainz: Matthias Grünewald, 1991.
- . Theologen und ihre Dichter. “Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar”. *Theologische Quartalschrift* 172 (1992). 98-116.
- Langenhorst, Georg. *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Peña Vial, Jorge. *La poética del tiempo: ética y estética de la narración*. Santiago de Chile: Universitaria, 2002.
- Steiner, George. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?* Trad. Juan Gabriel López Guix. Barcelona: Destino, 1991.
- . “Presencias reales”. *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*. Trad. Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón. Santafé de Bogotá: Siruela, 1997. 49-80.

Wiese, Benno von. "Gedanken zur Dichtung unter den Aspekten von Häresie und Utopie".
Helmut Koopmann y Winfried Woesler eds. *Literatur und Religion*. Freiburg im
Breisgau: Herder , 1984. 9-21.