

nych. W ten sposób starano się wykazać wiarygodność tradycji doktrynalnej właściwej katolicyzmowi. Teologia współczesna dąży do zrozumienia sposobu, w jaki uprawiali teologię ojcowie Kościoła. Chodzi przede wszystkim o całościową wizję teologii oraz o umieszczenie wszelkich wypowiedzi teologicznych w kontekście historii zbawienia.

Podsumowując, powiemy, że teolog, który ma „podejście” historyczne, zawsze powróci do pism ojców Kościoła. Biblioteka Ojców Kościoła wzbogaciła się o nową pozycję przedstawiającą teologię wczesnego okresu chrześcijaństwa. Czytając antologię tekstów I–III w. o chrzcie i pokucie w Kościele starożytnym, możemy przedstawić sobie obraz Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa, jego zmagania się o prawdę w przekazie Ewangelii oraz kształtowanie się nauki o sakramentach chrztu i pokuty. Studiując sakramentologię, nie sposób nie skorzystać z lektury umieszczonych w omawianej publikacji tekstów źródłowych. W serii wydawniczej Biblioteka Ojców Kościoła otrzymujemy więc nową pozycję pożyteczną dla wszystkich zainteresowanych teologią pierwszych wieków Kościoła oraz dla tych wszystkich, którzy pragną skorzystać z materiałów źródłowych dostępnych w naszym rodzimym języku. Należy mieć nadzieję, że znajdzie się ona również na półkach teologów-dogmatyków, uprawiających teologię w duchu Soboru Watykańskiego II.

**Ks. Grzegorz Kucza**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 2, s. 495–500

**Adolphe Gesché**, *Chrystus*, przeł. A. Kuryś, Poznań, Wyd. W drodze 2005, 278 s.

Krótki tytuł omawianej książki pozwala snuć rozmaite przypuszczenia związane z jej spodziewaną zawartością. Adolphe Gesché daje czytelnikowi do ręki pracę, która rzeczywiście jest otwarta na dalsze poszukiwania i szczegółowe rozwinięcia. Jest ona bowiem swoistym szkicem przebudowy chrystologii, poszukiwaniem uzasadnień dla chrystologii na miarę współczesności, chrystologii wychodzącej poza zapiekłe dylematy ostatnich wieków.

Rozdziałem pierwszym autor otwiera problem, który będzie mu towarzyszył do końca pracy: chrześcijaństwo ma głosić Boga żywego, a nie zasłoniętego sztyfrem dogmatów czy też filozofią teistyczną, odsuwającą Go w nieskończony dystans transcendencji. Tajemnica Chrystusa nie ma zastąpić odniesienia do Boga, ale wprowadzić w poznanie Boga i zarazem człowieka. Gesché stara się pokazać, że to odkrywanie Boga i człowieka nie jest nigdy gotowe, ale dzieje się w ciągłej relacyjności: człowiek rozumie siebie przed Bogiem, Boga rozumiemy w Jego relacji do człowieka. W tym sensie Chrystus nie zatrzymywał słuchaczy na sobie, lecz głosił królowanie Boga, odsyłał do Boga, przychodzącego w Jego słowie i działaniu. Podobnie chrystologia nie może być skoncentrowana jedynie na analizie tożsamości Chrystusa, ale ma być teo-logią, a zarazem antropologią. Zatem musi też wykroczyć poza zatrzymujące ją immanentne problemy: tu Gesché rozpoczyna szersze omówienie dylematu „Jezus historii – Chrystus wiary”, wskazu-

jąc na konieczność syntezy, przywracającej koncentrację uwagi na Bogu głoszonym przez Jezusa.

Drogę do takiego celu wskazuje Gesché w rozwinięciu „chrystologii narracyjnej”. Przede wszystkim w niej upatruje on możliwość przezwyciężenia problemu „Jezus historii – Chrystus wiary”, który rozwiązywany bywa tylko powierzchownie, przez wskazanie na sensowność rozróżnienia, ale też konieczność utrzymania razem obu członów dylematu.

Idąc za myślą szeregu autorów, a zwłaszcza P. Ricoeura, Gesché wskazuje na możliwość pojednania „tożsamości historycznej” i „tożsamości dogmatycznej” Jezusa przez Jego „tożsamość narracyjną”. Pokazuje, że to, co składa się na „Jezusa historycznego”, jest otwarte na przyjęcie i interpretację; zatem nie można przecinać linii wybiegającej w przed historii, w stronę „Chrystusa wiary”. Zaś „tożsamość dogmatyczna” Jezusa, czyli to, jak On został przyjęty, zrozumiany i wyznany w następnych pokoleniach, też należy do historii. Piętno nadane przez „Chrystusa wiary” naszej historii nie może być stawiane w opozycji do „Jezusa historii”, choć – Gesché zastrzega się – nie można w tej płaszczyźnie jeszcze pytać, „czy wiara miała rację” (s. 73). „Tożsamość dogmatyczna” Jezusa jest więc wielkością dynamiczną, wyrastającą z doświadczenia wiary Kościoła, wspólnoty osób artykułujących swoje zawierzenie Jezusowi w kontekście własnych, specyficznych doświadczeń. Uwzględnia nie tylko konieczność odniesienia do źródeł, ale i proces twórczej recepcji dokonywanej przez ludzi. Tu właśnie Gesché znajduje miejsce dla tożsamości narracyjnej Jezusa, która pozwala pojednać zdysocjowane przez wieloletni dyskurs teologiczny bieguny „Jezus historii” i „Chrystus wiary”. Wspierając się na analizach P. Ricoeura i odwołując się do szeregu innych autorów, Gesché uzasadnia mówienie o tożsamości narracyjnej, odróżnionej od statycznej tożsamości kartezyjskiego, indywidualistycznego ego. „Ja opowiedziane” (przez innych) to, zdaniem Geschégo, tożsamość, którą pozwala i wręcz poleca budować Jezus, który nie definiuje siebie sam, a wzywa innych do zajęcia stanowiska wobec Niego. Tym kluczem tożsamości narracyjnej tłumaczy się zarazem wspomniana postawa Jezusa i Jego słowa: „pożyteczne jest dla was moje odejście” (J 16,7). Odkrycie prawdy dane jest w procesie opowiadania, interpretacji.

Na tym tle Gesché spostrzega, że jedyną formą Jezusowego „samookreślenia” jest „oto jestem” – wyraz tożsamości etycznej (s. 111 nn.). Ale i ta tożsamość znowuż tak naprawdę nie jest samookreśleniem, ale wydaniem siebie dla określenia przez innych (tu: Boga i ludzi). W ten sposób narracyjna tożsamość Jezusa, przeprowadzona, współkształtowana przez doświadczenia wiary świadków łączy bieguny historii Jezusa i formuł wiary w Niego i tworzy całość, która w pojedynczych częściach (historia, dogmat) byłaby niedostępna. „Historyk [...] nie może przeskoczyć konstrukcji zbudowanego opowiadania, jak gdyby istniała historyczna zewnętrzność w stanie czystym [...] wypowiedź dogmatyczna pozostawiona samej sobie w końcu nie chce nic powiedzieć” (s. 130 n.).

Zarysowaną koncepcję chrystologii narracyjnej Gesché zastosuje w następnych dwóch rozdziałach do przedstawienia dwóch typowych tematów z obrębu chrystologii: zmartwychwstania Chrystusa i tytułu „Syn Boży”. W przypadku pierwszego zagadnienia stwierdza on, że odwołujący się do metody historyczno-krytycznej, systematyzujący wykład problematyki zmartwychwstania Chrystusa wkleja się łatwo w problem sprzeczności relacji ewangelijnych, a skłaniając się ku zestawianiu zmartwychwstania z „powrotem do życia” (bios zamiast zoe) zawęża już u progu zakres jego rozumienia. Tymczasem Gesché z uwagą analizuje różne for-

my głoszenia zmartwychwstania Chrystusa, nie przystawiając do nich krytycznego aparatu demitologizacji i nie ograniczając się do poszukiwania historycznego jądra opisów, które to zabiegi z definicji zacieśniają horyzont rozumienia wydarzenia wielkanocnego. Przystaje tak na przykład przy wczesnochrześcijańskiej mowie o zstąpieniu do piekieł czy też przy obrazie przebudzenia ze snu, by wskazać, że język mitu bądź metafory przekazuje „więcej”, odsyła do rzeczywistości „nowej”, nienazwanej wprost i nienazywalnej, jeśli tylko nie zostanie „zneutralizowany” w procesie racjonalistycznej analizy. Ujmując rzecz najkrócej, Gesché stawia od nowa pytanie o rzeczywistość, która, nazwana „zmartwychwstaniem”, zbyt łatwo przez swą nazwę wydaje się być zrozumiana, i odwołując się do narracji świadków Chrystusa zmartwychwstałego i do narracji pierwszych wieków chrześcijaństwa, dąży do uwrażliwienia czytelnika na głębię i absolutną nowość tego „wydarzenia”. Nie zapomina przy tym o podkreśleniu historyczności zmartwychwstania Chrystusa, wskazując formułą „wydarzenie-objawienia” (s. 163) od razu na jego wykroczenie poza historyczność.

W rozdziale czwartym Gesché, pozostając w obrębie chrystologii narracyjnej, podejmuje interpretację tytułu „Syn Boży”. Zgodnie z zamysłem narracyjnego pojednania Jezusa historii i Chrystusa wiary chce pokazać, że tytuł ten nie może być wykorzystywany do przeciwstawiania sobie doświadczenia z Jezusem „historycznym” i spekulacji dogmatycznej o helleńskiej proveniencji. Źródłem nauki o Synu Bożym byłoby tu istotowo chrześcijańskie doświadczenie synostwa Bożego, jakie przekazuje uczniom Jezus. Nieco precyzyjniej rzecz ujmując, Gesché odwołuje się do świadectwa św. Pawła i znajduje w nim uzasadnienie swojej tezy, iż tytuł „Syn Boży” przyznany Jezusowi wyrasta pierwotnie z doświadczenia wolności, które staje się udziałem ludzi dzięki więzi z Jezusem. To zaś doświadczenie objawia dopiero sam w sobie niemożliwy do doświadczenia fakt synostwa Bożego, podarowanego w Jezusie – odkrywanym w ten sposób jako Syn Boży. To doświadczenie i odkrycie jest przedmiotem narracji, która wciąga wreszcie w swoją orbitę konfrontację z pytaniem, kim jest Jezus.

Swą argumentacją za soteriologiczną genezą tytułu „Syn Boży”, przeciwstawianą koncepcji „helleńskiej spekulacji”, Gesché zdaje się wyważać otwarte drzwi. Przecież nie ma wątpliwości, że tytuły chrystologiczne mają źródłowo charakter soteriologiczny. Dodać tu można jedynie, że Gesché broni treść zawartą w tym tytule przed pewnym spekulatywnym skostnieniem, które przedkładałoby formułę ponad żywą treść wyznania wiary.

Wskazaniem na ten doświadczeniowy punkt wyjścia nauki o Synu Bożym Gesché otwiera perspektywę ostatniego, najbardziej nowatorskiego rozdziału swojej pracy. Skoro człowiek w spotkaniu z Bogiem w Jezusie doświadcza (przez wyzwolenie) daru synostwa, to wskazuje to na głębokie „pokrewieństwo” między Bogiem a człowiekiem. W ostatnim rozdziale Gesché podejmuje się właśnie argumentacji za hipotezą, że nie tylko można mówić o człowieku otwartym na Boga, ale i odwrotnie, o *Deus capax hominis*. Nie idzie tu więc o podjęcie prachrześcijańskiej nauki o człowieku jako obrazie Boga, spełniającym swój byt dopiero w zjednoczeniu z Bogiem. Teza Geschého zmierza do stwierdzenia dokładnie odwrotnego, choć, jak zastrzega autor, trzeba przy tym respektować „transcendencję i różnicę” (s. 241): Bóg posiada w sobie zdolność do stania się człowiekiem, która jest czymś więcej niż tylko możliwością Wszechmocnego. Gesché odstępuje od takiej nominalistycznie brzmiącej tezy i skłania się ku intuicjom Congara, iż możliwość Boga do Wcielenia musi być interpretowana bardziej zdecydowanie ja-

ko pewna *humanitas* w Bogu samym. Gesché zastrzega się, że temat ten jest mało przebadany, i deklaruje próbę poszukiwań prowadzonych „zakolami”, a więc mało systematycznie. Z uwagą osłuchuje więc wybrane głosy Tradycji – od ojców Kościoła po współczesnych teologów, by poprzeć swą hipotezę, że kościelna nauka o *Verbum incarnandum* szuka zaczepienia w pewnej zdolności Boga do stania się człowiekiem, obecnej jakoś w samej Jego naturze. W znaczący sposób Gesché odnosi się do nasuwającego się tu zarzutu projekcji – aposteriorycznej argumentacji z punktu widzenia dokonanego faktu Wcielenia. Stwierdza, że to właśnie objawienie Wcielenia pozwoliło wyzwolić myśl o Logosie ze spekulacji kosmicznych, a pokazać Go jako Boga szczególnie bliskiego człowiekowi. Tu pojawia się wskazówka, po co Gesché przeprowadza tę ryzykowną refleksję o *Deus capax hominis*. Od pierwszej strony swej książki Gesché dopomina się o odnowę obrazu Boga w teologii w zgodzie z nowością Jego samoobjawienia w Jezusie. Trochę po pascalowsku nawołuje do porzucania zniekształceń przynoszonych przez spekulację filozoficzną tradycji teistycznej (a raczej deistycznej), a do zwrócenia się ku Bogu Objawienia, który rozsądza schematy myślowe próbujące go przywiązać do pojęć takich jak niecierpielność czy niezmienność. Taki Bóg nie pociąga. Tylko Bóg objawiający się światu w Jezusie jako Bóg nieodwołalnie zatroskany o człowieka może być przyjęty jako źródło nadziei.

Książka Geschégo tchnie żarem chrześcijańskiej refleksji płynącej z głębi wiary i wielkiej erudycji. Choć nie jest to opracowanie ściśle naukowe, autor w imponujący sposób wpisuje swoją myśl w szeroki horyzont przedstawianych poglądów szeregu teologów. Register cytowanych autorów jest niemały jak na wymiary i charakter całej pracy. Szacunek dla myśli ojców Kościoła, nieskrywana sympatia dla tradycji wschodniej, dyskusja poglądów wielkich klasyków teologii, uważne wsluchiwanie się w refleksję filozoficzną, zarówno tę z progu nowożytności, jak i najnowszą (silny wpływ Ricoeura, ale i konfrontacja z myślą Derridy) – to wszystko nadaje książce klimat intelektualnej uczyty, który wzmacnia zaangażowany sposób przedstawiania myśli przez autora.

Z drugiej strony jednak to tu właśnie rysują się wahania czytelnika przywykłego do spokojnego dyskursu, zważającego na ścisłość terminów i czytelność metafor. Oto kilka przykładów sformułowań, które nawet w umieszczone swoim kontekście w książce budzą niepokój:

Opisując Pawłowe doświadczenie wyzwolenia przez Chrystusa, Gesché pisze z emocją: „ośmielmy się powiedzieć: chodzi o wyzwolenie od Boga!” (s. 228) Tylko z trudem można tu dokonać samodzielnej interpretacji intencji autora, że chodzi o zerwanie z fałszywym obrazem Boga, zniewalającym człowieka.

Teraz trochę dłuższy cytat: „To przecież właśnie ów szalony i niezrozumiały Bóg Jezusa [...] źródło całkowicie nowej mądrości, zbija z tropu mędrców, ale oświeca maluczkich [...] – i objawia nam również prawdziwe zrozumienie człowieka. Chrystus wprowadza niezrozumiałość Boga jako klucz do zrozumienia człowieka. Istotnie, Bóg jest Miłością, czyli szaleństwem. Atrybut niemożliwy do rozszyfrowania ani do zrozumienia, gdyż jest »irracjonalny« (miłość nie jest racjonalna), lecz właśnie owa nierozszyfrowalność Miłości umożliwi rozszyfrowanie człowieka. Tutaj zawiera się całe poznanie człowieka na drodze chrześcijaństwa” (s. 43 n.). Czyż teologia nie znalazła się już dalej w opisywaniu Boga pozytywnym językiem tajemnicy „zawsze większej”, w której człowiek odnajduje siebie, a który to język nie stawia siebie na antypodach racjonalności? Wydaje się też, że autor przerysowuje niektóre tezy, polaryzuje poglądy, by znaleźć miejsce dla swojej interpre-

tacji chrystologii. Tak na przykład stwierdza: „Istnieje obawa o przesadne wyolbrzymianie wielkości Boga kosztem człowieka, co stoi w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską logiką Boga. Oczywiście, między Bogiem a człowiekiem istnieje konieczny dystans [...] Czy jednak o tym koniecznym dystansie trzeba myśleć jako o niewybaczalnej barierze?” (s. 266 n.). Zamysł jest jasny: Bóg Objawienia to nie czysta Transcendencja filozofów. Ale czy trzeba dziś tak ostro stawiać problem, który z wielką wrażliwością jest podejmowany właśnie w chrystologii współczesnej widzianej zarazem w perspektywie trynitarnej, jak i antropologicznej?

Gesché twierdzi, że chrystologia musi najpierw być teo-logią i antro-pologią, zanim stanie się chrysto-logią (s. 55, ale to właściwie przedmiot rozważań całego rozdziału I). Jezus nie koncentrował uwagi na sobie, lecz na królestwie Bożym. Także pytania ludzi mają najpierw charakter antropologiczny, o człowieka samego – i soteriologiczny, o Boga jako zbawienie człowieka. Dopiero potem kierują się na pośrednika zbawienia. Ujmując rzecz z grubsza, Gesché słusznie sprzeciwia się spekulacji chrystologicznej zapominającej o egzystencjalnym zaczepieniu nauki o pośredniku zbawienia. Wydaje się jednak, że także tu można twierdzić, że Gesché przerysowuje problem, bo został on już zidentyfikowany i współczesna chrystologia jest nie do pomyślenia bez ścisłej łączności z soteriologią, czy szerzej – antropologią.

Dużym uproszczeniem, jeśli nie nieprawdą, wydaje się prosto brzmiąca teza, że odkrycie, kim jest Bóg, zawdzięczamy Staremu Testamentowi, a kim jest człowiek – kulturze greckiej i że te dwa odkrycia spotykają się w Chrystusie (s. 9, 79). To teza, która brzmi wręcz przeciwnie do końcowych akapitów książki, w których autor tak mocno podkreśla wzajemną otwartość Boga i człowieka, że jasne staje się, iż odkrycie Boga nie jest możliwe poza pytaniem o człowieka, a odkrycie człowieka poza pytaniem o Boga.

Najważniejsze, naszym zdaniem, pytanie odnosi się o tyle do samej książki Geschégo, o ile można je stawiać pod adresem koncepcji teologii narracyjnej w ogólności. Przedstawiając książkę, zwróciliśmy uwagę, że konieczność i możliwość przekroczenia dylematu „Jezus historii – Chrystus wiary” Gesché widzi m.in. we wskazaniu na *Wirkungsgeschichte*, która budując „tożsamość dogmatyczną”, też należy do ciągu dalszego historii. O ile raz podkreśla on, że z tej historii oddziaływania nie można wywnioskować, „czy wiara miała rację”, to dalej właśnie ta kwestia kryterium zachowania tożsamości w ciągu interpretacji pozostaje niejasna. Gesché deklaruje na przykład: „Interpretacja (refiguracja, transgresja) przekracza przedmiot, lecz bynajmniej go nie porzuca. Interpretacja to walka z aniołem, podczas której Jakub staje się Izraelem, lecz nadal nosi imię Jakub” (s. 106). Za tym założeniem ciągłości tożsamości nie idzie jednak wskazanie jej kryteriów. Rozwijane przez Geschégo tłumaczenie chrystologii narracyjnej przekonująco pokazuje żywotną potrzebę „transfiguracji”: wiara pozwala ludziom na interpretację, w której przepowiadanie Jezusa żyje zachowaniem i poszukiwaniem głębszych sensów, które w innym przypadku łatwo zamierają zamknięte w formułach. Jednak koncepcji tej brakuje zarazem kryteriów opisujących granice poprawności tak rozumianego procesu narracyjnego.

Popularny czy też raczej szkicowy charakter książki pogłębia zarysowany problem z systematyzacją i krytycznym opracowaniem wspomnianego centralnego zagadnienia. Wydaje się, że autor raczej zaprasza czytelnika do wspólnej medytacji. Budzi przy tym stale czujność na bogactwo tajemnicy Boga, które, nie do ogarnięcia w systemie pojęć, wciąż pragnie się wyrażać w dynamice ludzkiej mo-

wy. Wielokrotnie w całej pracy można odnaleźć deklarowaną przez autora co do ostatniego rozdziału metodę kroczenia „zakolami”: co do treści są to fragmentaryczne analizy myśli sporej liczby autorów, co do formy zaś język wywodu prowokuje niektórymi sformułowaniami, często nie precyzuje, jakby programowo otwarty był na asocjacje i twórcze próby wyrażania głębi przez czytelnika, a więc na język wiary, który sam opisuje.

Książka *Chrystus* jawi się więc w tym świetle jako intrygujące zaproszenie do pogłębionej refleksji nad tajemnicą Boga objawionego w Chrystusie i nad tajemnicą człowieka i jego zbawienia. Tezy autora, o ile mogą szokować, to zapraszają do dalszej pracy duchowej i do zmagania o dobrą chrystologię współczesną. Otwarte problemy, zwłaszcza zaproponowana w ostatnim rozdziale teza, czekają na dalsze rozwinięcia i dyskusje. W tym sensie książka ta sprawdza się również jako dzieło prowokujące do dalszych poszukiwań, a przynajmniej ćwiczące zmysł zadawania krytycznych pytań.

**Ks. Jacek Kempa**

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 2, s. 500–505

**Cataldo Zuccaro**, *Teologia śmierci*, tłum. Krzysztof Stopa, Kraków, WAM 2004 (Myśl Teologiczna, t. 45), 159 s.

Na polskim rynku ukazała się książka *Teologia śmierci*, będąca tłumaczeniem wydanego przez włoskie wydawnictwo Queriniana w 2002 r. dzieła pt. *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*. Autor książki, Cataldo Zuccaro, jest profesorem teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu „Urbanianum” w Rzymie.

Książka składa się z sześciu rozdziałów, poprzedzonych „Przedmową”, w której C. Zuccaro zarysowuje główny cel książki: pragnie przywrócić „jedność śmierci i umierania”, ukazując „głębką więź, łączącą umierającego z doświadczeniem jego śmierci” (s. 7). Autor zauważa, iż w dotychczasowej refleksji moralnej kładło się akcent na samą śmierć i zagadnienia związane bezpośrednio ze śmiercią, takie jak: kryteria śmierci mózgowej, eutanazja, uporeczywa terapia, tzw. „testament życiowy”. W założeniach swoich Autor pragnie zapoczątkować refleksję prowadzącą do stworzenia „teologii moralnej umierania” (s. 8).

W rozdziale pierwszym zatytułowanym „Czy możliwa jest teologia śmierci i umierania” Autor przedstawia skrótoowo stan badań dotyczących ostatnich chwil ludzkiego życia. Podkreśla, iż teologia zajmuje się problematyką tanatologiczną w ramach dogmatyki – przede wszystkim w traktacie soteriologicznym i eschatologicznym oraz w ramach teologii moralnej, gdzie problem śmierci omawia się w kontekście piątego przykazania, szczególnie w związku z zabójstwem oraz samobójstwem. Autor zauważa, iż zagadnienie śmierci zostaje współcześnie zagarnięte przez intensywnie rozwijającą się bioetykę, która interesując się szczególnymi rodzajami śmierci, np. wskutek eutanazji, czy aborcji, właściwie nie podejmuje problemu samego umierania. Dlatego też Autor dostrzega potrzebę spojrzenia