

ta duchowego niż materialnego. Przyjęcie realności człowieczeństwa pociągało za sobą oczywiście konieczność jednoczesnego podkreślania jedności boskości i człowieczeństwa w Chrystusie. Alexandre wykazuje, że Tertullian rozumiał tę jedność epifanijnie: objawiła się ona w konkretnym, działającym podmiocie, Jezusie Chrystusie. Wobec tej historycznej oczywistości konieczność precyzyjnego metafizycznego wyjaśnienia łączności między naturami schodziła na plan dalszy.

Wreszcie rozdział czwarty omawia polemikę Tertuliana z Prakseaszem. Choć wydawać się może, że miała ona bardziej trynitarny niż chrystologiczny charakter, to jednak stanowiła naturalne zwieńczenie chrystologii afrykańskiego autora. Alexandre postuluje, że dla właściwego zrozumienia tertulianowej interpretacji relacji Ojca i Syna wychodzić należy od stoickiego rozumienia kategorii przyczynowości (bardziej niż od arystotelesowskiego rozróżnienia substancji i przypadłości): tło stoickie miałyby być, zdaniem autora, naturalnym środowiskiem rozwoju myśli Tertuliana.

Przyjęta przez autora *Le Christ de Tertullien* metoda ukazywania myśli Tertuliana niejako w kolejnych kręgach uwikłań wydaje się sprawdzać znakomicie. Poszczególne kręgi uzupełniają i rozwijają intuicje poprzednich, a konstrukcja nie rozpada się na autonomiczne kwestie. Alexandre bardzo sprawnie uwydatnia elementy kluczowe dla chrystologii Tertuliana: wycucie chrystocentrycznej jedności ekonomii zbawienia, soteriologiczne znaczenie realności chrystusowego człowieczeństwa (ciała!), sprzężenie wątków chrystologicznych i trynitarnych.

Niejakim zaskoczeniem dla czytelnika zorientowanego w literaturze poświęconej Tertulianowi może być fakt, że Alexandre najwyraźniej nie zna dotyczących chrystologii Afrykańczyka prac R. Cantalamessy (chodzi zwłaszcza o uznaną niemal za klasyk pracę *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo (CH) 1962, ale i o późniejsze jego studia), uznanego za jeden z najważniejszych autorytetów w tej dziedzinie. Jako że interpretacje obu autorów nieco się różnią zarówno w szczegółach, jak i w podejściu do syntezy, żałować należy, że nie doszło do bezpośredniej – poprzez tekst oczywiście – ich konfrontacji. Przyjemność krytycznego porównania obu dróg interpretacji pozostaje zatem czytelnikom.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2006, t. 39, z. 1, s. 201–203

Emmanuel Durand, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle. Réciprocité et communion*, Paris 2005, 409 s.

Ktokolwiek mierzył się w swej teologicznej pracy z problematyką jedności i wielości w Bogu, miał okazję doświadczyć, jak bardzo obiecująca, a zarazem trudna i nie do końca jasna jest koncepcja perychorezy. Przypomina nieco wiecznie ponawiającą się i nigdy niespełniającą obietnicę: kiedy wydaje się, że za jej pośrednictwem zbliżamy się już do ukojenia niepokojącego napięcia pomiędzy jednością i troistością, okazuje się, że właśnie dynamiką owego napięcia posługiwaliśmy się, szukając ukojenia... E. Durand, podjąwszy wyzwanie rzucone przez koncepcję

perychorezy na kartach obszernej monografii (tom 243 serii *Cogitatio fidei*) daje zatem dowód wielkiej teologicznej odwagi, tym bardziej że będzie usiłował ją ukazać jako dość uniwersalny klucz do wyjaśnienia wielu niejasnych miejsc teologii trynitarniej. Niestety będzie to w wielu momentach – naszym zdaniem – wyjaśnianie jaśniejszego przez ciemniejsze, ale do krytyki przyjdzie nam jeszcze powrócić. Najpierw krótkie omówienie zawartości.

Durand porządkuje materiał w trzech częściach poprzedzonych krótkim *dossier* dotyczącym patrystycznego stosowania terminu „perychoreza”. Poszczególne części podejmują: pierwsza – współczesne nazywania, jakie stają przed koncepcją perychorezy trynitarniej; druga – wkład średniowiecza w rozwój tej koncepcji; trzecia – teologię perychorezy boskich osób.

Część pierwsza składa się z czterech rozdziałów sądujących miejsce perychorezy we współczesnej refleksji trynitarniej. Pierwszy omawia rolę, jaką odgrywa ona w wybranych systemach teologicznych (Barth, Torrance, Moltmann). Drugi bada ideę wzajemnej obecności osób (Barth, Rahner, Moltmann, von Balthasar, Pannenberg). W trzecim sądowane są konsekwencje pneumatologiczne perychorezy na tle współczesnej dyskusji ekumenicznej wokół *filioque*. W czwartym wreszcie Durand wskazuje na wybrane zastosowania perychorezy na gruncie eklezjologicznym i antropologicznym (Mühlen, Boff, Johnson).

Część druga zwraca się ku historii, przy czym w dość wąskiej perspektywie, w pięciu rozdziałach, rozpatrywana jest praktycznie wyłącznie myśl Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu i Bonawentury. Rozdział pierwszy (V pracy) wykazuje, w jaki sposób koncepcja perychorezy służyć może (służyła?) do podkreślenia nierozdzielności wewnątrztrynitarnych pochodzeń. Drugi (VI) omawia średniowieczną koncepcję *circumcessio*. Trzeci (VII) poświęcony jest pochodzeniu Ducha Świętego jako miłości (rozwiniecia średniowieczne idei Augustyna). W czwartym (VIII) Durand bada Tomaszową interpretację immanencji pochodzenia Ducha Świętego. Rozdział piąty (IX) wreszcie przynosi szkic syntezy dotyczącej pochodzenia Ducha i wskazuje na niektóre trudności związane z podporządkowaniem relacji Ojciec (i Syn) – Duch w stosunku do relacji Ojciec – Syn.

Część trzecia dzieła Duranda przynosi rozwinięcie wybranych intuicji teologicznych oraz – jak się wydaje – próbę syntezy możliwych zastosowań koncepcji perychorezy. W rozdziale pierwszym tej części (X) badane i pogłębiane są patrystyczne i średniowieczne rozwinięcia janowych formuł o wzajemnej immanencji Ojca i Syna. Rozdział drugi (XI) stanowi właściwy wkład spekulatywny autora, który proponuje reformulację koncepcji perychorezy wokół trzech kluczowych pojęć: nierozdzielności (*inséparabilité*), połączenia (*connexion*) i wzajemności (*réciprocité*). W ostatnim rozdziale (XII) autor opuszcza obszar refleksji trynitarniej i konfrontuje koncepcję perychorezy z ideami przeobstwienia i wspólnoty, szukając w ten sposób jej powiązań i zastosowań na polu antropologii i eklezjologii.

Praca Duranda jest zatem nie tyle studium nad klasyczną koncepcją perychorezy, ile próbą jej spekulatywnej reinterpretacji w świetle niektórych wyzwań stojących przed współczesną teologią (przy czym wydaje się, że dyskusja wokół *filioque* znajduje się nieustannie w tle). Ten rodzaj podejścia stanowi – naszym zdaniem – zarówno o sile, jak i słabościach dzieła. O sile – bo nie pozwala czytelnikowi na traktowanie perychorezy jako marginalnej koncepcji będącej ubocznym produktem (za daleko idących) trynitarnych spekulacji, lecz przekonuje, że problem perychorezy pozostaje centralnym dla chrześcijańskiego rozumienia Trójcy. O słabości – bo Durand zdaje się tak bardzo chcieć przekonać o tym czytelnika,

że – świadomie lub nie – poszerza znacznie zakres stosowania pojęcia „perychoreza” w stosunku do jego klasycznego użycia. Durandowa perychoreza zdaje się zatem wchłaniać coraz to nowe aspekty myśli trynitarnej (i nie tylko: także eklezjologicznej i antropologicznej!), urastając do rangi superklucza, uniwersalnego hasła otwierającego wszystkie dostępy. Naszym zdaniem, autor idzie tutaj zbyt daleko: aktualizacja poprzez zmianę zakresu znaczeniowego bardziej niż poprzez pogłębione wyjaśnienie dotychczasowego jest dość ryzykowną procedurą, zwłaszcza z punktu widzenia ciągłości tradycji teologicznej.

Wydaje się, że głównym brakiem pracy, z którego wskazana wyżej trudność wypływa, jest zbyt wąskie potraktowanie problematyki historycznej. Krótkie i przede wszystkim leksykalne *dossier* patrystyczne nie pozwala bowiem na adekwatne uchwycenie miejsca koncepcji perychorezy w trynitarnej refleksji patrystycznej i tym samym na zarysowanie jej podstawowego zakresu. Co więcej, przyjęcie jako pytań wyjściowych do pracy koncepcji Bartha, Torrance’a, Moltmanna, von Balthasara, które same w sobie można uznać jeśli nie za „eksperymenty w perychorezie”, to dość daleko idące aktualizacje, sprawia, że refleksja Duranda staje się swoistą aktualizacją drugiego stopnia. Środkowa część pracy udziela wprawdzie głosu wielkiemu średniowieczu, ale trudno się oprzeć wrażeniu, że przywołani autorzy nie mają szansy przemówić w pełni swobodnie, a są jedynie „wyrzynani do tablicy” w precyzyjnie zaplanowanych przez Duranda momentach.

Książka może zatem rozczarować tych, którzy poszukiwać w niej będą solidnej syntezy zagadnienia perychorezy. Jej zbudowanie wyraźnie nie leżało w intencjach autora. *La périchorèse des personnes divines* może być natomiast prawdziwie fascynującym wyzwaniem dla tych, którym bliska jest problematyka spekulatywnej aktualizacji klasycznych koncepcji teologicznych, otwiera bowiem olbrzymie wręcz pole do dyskusji. Można się z Durandem nie zgadzać w wielu punktach, trudno jednak pozostać wobec poruszanej problematyki obojętnym.

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2006, t. 39, z. 1, s. 203–212

Francis Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. Bartłomiej Pietrzyk, Kraków, Wydawnictwo Znak 2004, 312 s.

Historię ludzkiej kultury określają między innymi, a może przede wszystkim, dzieła pisane danej epoki, zwłaszcza książki. W gąszczu wydawnictw i publikacji, w kalejdoskopie informacji czerpanych z internetu, należy baczyć, by nie pominąć publikacji na miarę problemów epoki, w której nam przyszło egzystować.

Znakomite krakowskie wydawnictwo „Znak” udostępniło polskiemu czytelnikowi kolejne ważne dzieło Francisca Fukuyamy pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* w przekładzie Bartłomieja Pietrzyka. Francis Fukuyama zaliczany jest do tak zwanych endystów. Dla endystów kres ludzkich możliwości stanowi wolny rynek i demokracja (A. Z w o l i Ń s k i, *Kościół wobec globalizacji*, [w:] *Globalopolis. Kosmiczna wioska. Szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski,