

Robert BARRON, *The Priority of Christ. Toward a Postliberal Catholicism*, Grand Rapids: Brazos Press 2007, ss. 352.

Robert Barron jest kapłanem archidiecezji Chicago. Studiował na Katolickim Uniwersytecie Ameryki a następnie w Instytucie Katolickim w Paryżu. Obecnie kieruje Katedrą Wiary i Kultury w ramach University of St. Mary of the Lake/Mundelein Seminary. Jego praca stanowi owoc poszukiwań nowego modelu uprawiania teologii, który pozwoliłby na stworzenie przeciwwagi dla wpływowej nie tylko w USA teologii liberalnej. Stanowi ona teoretyczny odpowiednik liberalnego chrześcijaństwa – owej trzeciej drogi, która miałaby unikać skrajności zarówno konserwatywnej ortodoksji jak i kompletnej sekularyzacji. Teologia liberalna koncentruje się zatem na kwestiach wynikających z oświeceniowej krytyki religii, zaś jej celem jest uczynienie chrześcijaństwa maksymalnie wiarygodnym dla nowoczesnego człowieka żyjącego w sekularyzującym się społeczeństwie i doświadczającego dynamiki procesów industrializacyjnych.¹⁰

W przeciwieństwie do wielu współczesnych chrystologii Autor świadomie nie próbuje odnajdywać historycznego Jezusa ani nie proponuje analizy ponadkulturowego doświadczenia religijnego, natomiast stawia na chrystologię ikoniczną. Chodzi o taki rodzaj lektury wielkich ewangelicznych narracji, dzięki któremu można będzie pisać ikonę Jezusa zapraszającą do wejścia w autentyczną, zbawczą relację międzyosobową.

Praca proponuje kilka takich narracji, zebranych wokół trzech głównych motywów. Pierwsza seria narracji akcentuje misję Chrystusa gromadzącego w jedno rozproszone dzieci Boże; znalazły się tu gody w Kanie Galilejskiej, przypowieść o synu marnotrawnym oraz spotkanie z Samarytanką. Seria druga ma za temat Chrystusa Wojownika – należy do niej historia narodzin Jezusa, kuszenie na pustyni oraz męka. Seria trzecia zbiera narracje opowiadające o Chrystusie Królu: wielowymiarowa historia spotkania Zmartwychwstałego z uczniami wędrującymi do Emaus oraz ukazanie się Apostołom zgromadzonym w wieczerniku.

Po naszkicowaniu narracyjnej ikony Chrystusa Autor rozwija konsekwentnie tezę, iż teologia, czyli wiedza o charakterze dystynktywnym pozostaje w fundamentalnej zależności od narracji dotyczących osoby Jezusa Chrystusa – jako epistemologicznej bazy. Jeśli świadomość tej zależności pozostaje wśród chrześcijan wciąż niedostateczna, to wynika to z faktu prowadzenia przez długi czas poszukiwań teologicznych na gruncie epistemologii neutralnej. Barron uzasadnia swą epistemologię chrystocentryczną skryptyrystycznie, koncentrując się na pawłowym summarium z listu do Kolosan (1,15-20). Skoro wszystko w Nim [Chrystusie] ma istnienie, to również wszystko staje się w pełni inteligibilne jedynie przez Chrystusa. W opozycji do owego chrystocentryzmu jest – według amerykańskiego teologa – nie tylko kartezyjuszowski subiektywizm bądź locke'owski empiryzm, lecz także zapoczątkowany przez F. Schleiermachera nurt teologii liberalnej, w którym sytuują się takie postaci, jak E. Troeltsch i P. Tillich, ale także K. Rahner i E. Schillebeeckx. Dominantą epistemologiczną owego nurtu jest bowiem korelacyjizm, poprzez który czyni się Boga zakładnikiem własnego stworzenia: miałby On być jedynie odpowiedzią na pytanie, któremu na imię człowiek.

Osobnym zarzutem, na jaki może napotkać radykalnie rozumiana epistemologia chrystocentrycznej, jest fakt istnienia teologii naturalnej. Otóż wydawać by się mogło, iż tekst Rz 1, 20 stanowi uzasadnienie dla uznania dwoistej natury poznania teologicznego: opartego wyłącznie na zdolnościach rozumu oraz opartego na nadprzyrodzonym objawieniu. R. Barron twierdzi, iż tego rodzaju wizja teologii naturalnej to nieporozumienie, wynikające z niezrozumienia nauki

¹⁰ G. DORRIEN, "American Liberal Theology. Crisis, Irony, Decline, Renewal, Ambiguity", <http://www.crosscurrents.org/dorrien200506.htm>

Akwiny. Określenie światła rozumu interpretował on bowiem w kontekście Janowego Prologu, który w Chrystusie sytuuje źródło wszelkiego poznania (J 1, 9).

Jaka jest natura owego chrystopodobnego myślenia, które stanowi istotę epistemologii chrystocentrycznej? Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o uznanie, iż wszystko, cokolwiek poznajemy, oraz każdy sposób, w jaki poznajemy, uwarunkowane jest tym, co zostało objawione w Chrystusie. Natomiast w ujęciu szczegółowym, przejawia się to w kilku aspektach. Pierwszym jest inteligibilność rzeczywistości przyrodzonej – praktyczne przekonanie o dostępności poznawczej wszystkich rzeczy stworzonych. Drugim jest poznanie partycypacyjne oparte o zasadę *simile similibus cognoscitur*. Wymiar trzeci stanowi intersubiektywność, rozumiana jako przeciwieństwo kartezjańskiej skrajnej subiektywizacji poznania opartego o *cogito*. Czwarty wymiar można ująć hasłem poznanie-w-miłości, przy czym chodzi o najgłębsze znaczenie tej formuły: poznanie współbrzmiące (-tomaszowa *consonantia*) z twórczym poznaniem wszechrzeczy przez Boga. Aspekt piąty to poznanie upadłe – jedynie w świetle chrystopodobnego myślenia da się odkryć i uznać ograniczenia ludzkiego poznania, to zaś stanowi istotny składnik procesu poznawczego w ogóle. Szósty aspekt można nazwać inkarnacyjnością myślenia, to znaczy akceptacją złożoności świata i samego podmiotu poznającego jako bytu cielesno-duchowego. Ostatnim, siódmym wymiarem jest profetyzm – przyjęcie możliwości istnienia uprzywilejowanego wglądu w rzeczywistość, a zatem akceptacja pewnej nierówności poznawczej.

Dysponując tak określoną epistemologią, przyjmującą osobę Jezusa Chrystusa jako uniwersalny klucz hermeneutyczny, Autor przystępuje do formułowania wniosków dogmatycznych i etycznych. Część dogmatyczna wydaje się stosunkowo mniej spójna niż wcześniejsze wywody metodologiczne. Najbardziej oryginalną część tych rozważań stanowi analiza wizji Boga jako Dawcy i Miłośnika stworzenia. Stosunek Boga do świata, całkowicie wyzbyty konkurencyjności, stanowi niezwykle ważny punkt odniesienia zarówno dla chrześcijańskiej ontologii jak i etyki. Jeśli chodzi o wnioski etyczne wynikające z proponowanych założeń chrystologicznych, to Autor ucieka się konsekwentnie do metody narracyjnej. Przenosi jednak swe rozważania na płaszczyznę eklezyjalną. Przedstawia po prostu cztery postaci świętych – Edytę Stein, Teresę z Lisieux, Katarzynę Drexel i Matkę Teresę z Kalkuty – jako przykłady skuteczności bosko-ludzkiej współpracy.

Lektura pracy R. Barrona przekonuje, iż jest on teologiem kompetentnym w poszukiwaniu nowych dróg dla współczesnej myśli teologicznej. Pokazuje, iż może ona zachować swą tożsamość a jednocześnie krytycznie asymilować elementy kultury współczesnej, ale jedynie pod warunkiem jasnej świadomości swych pryncypiów – treściowych i formalnych.

Książka w sposób szczególny skłania do refleksji na temat natury związku łączącego teologię moralną z chrystologią. Zawarta w 16. punkcie Dekretu o formacji kapłańskiej Soboru Watykańskiego II wskazówka metodologiczna inspiruje kolejne pokolenia moralistów, by w większym stopniu posiłkowali się nauką Pisma Świętego i ukazywali chrystocentryczny wymiar życia chrześcijańskiego. Czy nie jest to nade wszystko zaproszenie do eksplorowania wielkich narracji Nowego Testamentu? To dzięki nim zaczynamy rozumieć własne życie w kontekście historiozbowym, to poprzez nie możemy otwierać się na osobowy kontakt z Jezusem Chrystusem. Tymczasem współczesna chrystologia operuje wciąż – jak to ukazuje R. Barron – bądź to scholastycznymi, bądź też liberalnymi schematami – i ma to również przełożenie na kondycję teologii moralnej.

Z drugiej strony wydaje się, iż ambicje teologii postliberalnej w zakresie radykalnej rewizji dotychczas stosowanych języków dyskursu chrystologicznego są zbyt daleko idące. Niemożliwe jest bowiem pozbycie się (bądź zmarginalizowanie) instrumentarium filozoficznego w uprawianiu teologii – mogłoby to narazić doktrynę chrześcijańską na nadmierne rozchwianie interpretacyjne. Może to bowiem prowadzić do zanegowania wielowiekowego wysiłku zmierzającego do zdefiniowa-

nia podstawowych tez chrześcijańskiej wiary i etosu, a więc i do określenia granic ortodoksji i ortopraksji. Uznając centralną rolę funkcji hortatywnej w uprawianiu teologii systematycznej (*nota bene*: w ten sposób każda teologia staje się poniekąd teologią moralną), nie należy zapominać o funkcji deklaratywnej oraz dyskrejonalnej. Oznacza to, iż oprócz umiejętności posługiwania się językiem narracji, który najlepiej zdaje się służyć zaproszeniu do wejścia w historię zbawienia, teologia musi umieć posługiwać się językiem dogmatu z jego scholastyczną precyzją i ograniczonością, a także językiem instytucji, który nie wpadając w pułapki legalizmu chroniłby spoistość widzialnej wspólnoty wiary.

Ks. Wojciech BARTKOWICZ