

Przedstawiona zawartość publikacji precyzuje podstawy oraz trudności i problemy, jakie są do przezwyciężenia na dalszym etapie uprawiania katechezy rodzinnej. Całość książki odzwierciedla interesujące kompendium wiedzy dla zainteresowanych poruszaną tematyką. Ujęte zagadnienia zarysowują doskonale pole do dalszych pogłębionych badań oraz bardziej szczegółowych monografii, zajmujących się wyżej omówionymi tematami. Dzięki różnorodności specjalistów, którzy zaprezentowali swoje stanowiska i opinie, książka nie przedstawia omawianych treści w sposób jednostronny i zawężony do sztywnego wykładu naukowego, lecz ukazuje zagadnienia w sposób przystępny i zrozumiały dla szerokiego kręgu odbiorców. Omawiana praca jest następnym wielkim krokiem naprzód, ku wyjściu do rodzin z konkretną pomocą, jaką daje refleksja o katechezie rodzinnej. Wywody autorów są precyzyjne, przejrzyste i ciekawe. Napisane są komunikatywnym językiem i zachęcają do dalszego zgłębiania omawianych tez. Całość pracy oddaje bogactwo różnych aspektów wiążących się z procesem katechezy rodzinnej na przestrzeni dziejów Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem czasów współczesnych oraz wielości modeli katechetycznych proponowanych środowiskom rodzinnym.

Ks. Andrzej Żądło

Adolphe Gesché, *Chrystus*, przeł. Agnieszka Kuryś, W drodze, Poznań 2005, ss. 278, ISBN 83-7033-526-8.

Publikację o powyższym tytule wydało w języku polskim Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” w roku 2005. Choć minęło już kilka lat od jej ukazania się w druku, to ze względu na nowe podejście do dyskursu teologicznego oraz – jak oceniam – wysoką wartość merytoryczną zaprezentowanej chrystologii i antropologii teologalnej, warto raz jeszcze o niej przypomnieć (tym razem przez biblistę), szerokiemu gronu polskich czytelników, z tego mianowicie powodu, że Adolphe Gesché swój wykład głęboko osadza w bogatym już dorobku naukowym egzegezy narracyjnej. Obecnie egzegeza narracyjna z dużym powodzeniem stosowana jest również przez biblistów polskich w badaniach tekstów biblijnych, zwłaszcza Ewangelii. Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* zachęca do jej stosowania, zwracając uwagę na korzyści, jakie wnosi ona do katolickiej egzegezy (Pallotinum 1994, s. 36 n.).

Niniejsza publikacja, zgodnie z intencją autora przedstawioną we wprowadzeniu, ma na celu zaproponowanie nowego sposobu mówienia o Bogu, człowieku i o związku między nimi we współczesnym dyskursie chrystologicznym (odwołując się właśnie do osiągnięć egzegezy narracyjnej). Cel

ten autor zamierza osiągnąć, mówiąc o Chrystusie inaczej niż dotychczas, tzn. chce pokazać takiego Chrystusa, który sam nie tylko mówił o Bogu i człowieku, ale nade wszystko odsłonił związek między nimi „w samej swej osobie” (s. 6). Zatem chce ukazać związek między Bogiem i człowiekiem urzeczywistnionym i ukazaniem ludzkości w samym Chrystusie – Synu Bożym. Zaproponowane podejście wymaga, według autora, przyjrzenia się na ponownie chrystologii i zadania jej nowych pytań, po to, aby otworzyć ją na nowo dla „zbiorowej pamięci, gdyż zasługuje na to, żeby się nią dzielić” (s. 6). To właśnie we Wcieleniu Chrystus stał się zwierciadłem ukazującym prawdziwy związek między Bogiem a człowiekiem, jedynym zwierciadłem, w którym człowiek może prawdziwie rozszyfrować samego siebie (s. 9). Dlatego też człowieka nie można zrozumieć nie tyle bez historycznej postaci Jezusa, co raczej bez teologicznej postaci Chrystusa. Gesché chce pokazać współczesnemu czytelnikowi, że teologiczna postać Chrystusa jest w stanie zmierzyć się i dziś z innymi teoriami na temat człowieka i zaprezentować właściwą sobie treść. „Jest jednak oczywiste – stwierdza – że w tym celu trzeba ukazać teologiczną postać Jezusa w sposób czytelny i zrozumiały” (s. 10). Dotychczasowa chrystologia – w jego opinii – zbudowana na zwyczajach i powtórzeniach już nie jest w stanie ożywiać wiary współczesnego człowieka, gdyż on pragnie w niej nade wszystko „rozumiałości”. Absolutnie nie wolno przy tym nowym podejściu – jak sam zastrzega – „deptać tradycji”, jednak należy uwolnić ją od zbędnych naleciałości oraz odkryć i przemyśleć, co tradycja może oznaczać w sytuacji, gdy zostanie na nowo skupiona we współczesnym kręgu kulturowym (s. 11). Przebudowanie dyskursu chrystologicznego autor proponuje zacząć od wejścia w *sacra ignorantia*, czyli w „pewnego rodzaju niewiedzę, która nie przesądza o poszukiwaniu ani o odpowiedzi” (s. 11). Dzisiaj człowiek pragnie

pokładać nadzieję w takim Bogu, który prawdziwie byłby Bogiem, a nie takim, jakiego chciano niegdyś – rządcą świata, pochmurny gwarant moralności, udzielona z góry odpowiedź na wszystkie pytania. A także czegoś innego niż często i chętnie dzisiaj przedstawiany Bóg sentymentalny, „kumpel” czy „towarzysz”, jak ośmielano się pisać o Chrystusie (s. 11 n.).

Żeby o takim Bogu mówić, Gesché odrzuca niektóre wcześniejsze koncepcje Chrystusa, a w ich miejsce wprowadza nowe – jak to określa – „przywracające nam – w naszym czasie i w naszej kulturze – żywotność pierwszej instancji” (s. 13). Dokonując tego, chce nadać nową strukturę dyskursowi chrystologicznemu opartemu na teologii narracyjnej, na chrystologii dającej się opowiedzieć, chrystologii nie nadętej, lecz „szczęśliwej, którą uważnie śledzimy po śladach tego, co było objaśnieniem i nowiną dającą szczęście” (s. 13).

W pierwszym rozdziale (*Miejsce Chrystusa w wierze chrześcijańskiej*) Gesché uzasadnia zaproponowaną przez siebie przebudowę dotychczasowej chrystologii. Przeprowadza tu, jak sam to określa, „ześrodkowanie chrystologii”, pytając na

nowo o miejsce Chrystusa we współczesnej wierze chrześcijańskiej. W odpowiedzi stwierdza, że choć Chrystus nadal zajmuje w niej centralne miejsce,

to sam owego centrum nie zajmuje. Znajduje się w centrum, gdyż chrześcijanin widzi w Nim kamień, *który stał się głowicą węgla* (Dz 4, 11; Ef 2, 20), Chrystus jest tym, wokół którego artykułuje się jego wiara. Natomiast Jezus nie stanowi centrum wiary w tym sensie, że podstawowym znaczeniem Jego misji nie jest przedstawienie swej osoby (s. 19).

Przyszedł On na ziemię przede wszystkim po to, aby mówić o Bogu i człowieku oraz o związku między nimi, i dlatego właśnie znajduje się w centrum wiary chrześcijańskiej. Stąd też – w opinii Gesché – najpierw „chrystologia powinna być teo-logią i antro-po-logią, a dopiero w dalszej kolejności chrysto-logią” (s. 20). Postawione tezy uzasadnia w czterech punktach tegoż rozdziału, korzystając bardzo szeroko z tekstów Nowego Testamentu: *Chrystologia bez chrystologii*, *Chrystologia jako teologia*, *Chrystologia jako antropologia* i *Chrystologia jako chrystologia*. Ześrodkowuje on zatem chrystologię na Chrystusowej teologii i antropologii, tzn. na Jego nauce o Bogu Ojcu i człowieku, aby następnie, na takiej właśnie drodze, dojść do nowej chrystologii, tj. Chrystusowej chrystologii, mającej swe źródło w Jego Ewangelii. Cały ten rozdział jest silnie zakorzeniony w tekstach biblijnych, co pokazuje, że Pismo Święte jest rzeczywiście dla Gesché fundamentem, „duszą” prezentowanej przez niego chrystologii, a pierwszorzędnymi przewodnikami w ich interpretacji są dla niego Orygenes, Marcin Luter, Blaise Pascal, René Girard i Paul Ricoeur.

Punkt *Chrystologia jako chrystologia* pełni właściwie funkcję wprowadzenia do drugiego rozdziału zatytułowanego: *Jezus historii a Chrystus wiary*.

W punkcie *Historyczna tożsamość Chrystusa* autor nakreśla sylwetkę ziemskiego Jezusa, którą wydobywa z dotychczasowych osiągnięć nauk biblijnych i historycznych. Ze zrozumiałych względów nie wchodzi on w szczegóły wszystkich publikowanych prac na ten temat, lecz ogranicza się do przedstawienia samych ich wniosków, co czyni w sposób godny uznania. Podkreśla istnienie konsensusu środowiska naukowego, że historycznej osoby Jezusa nie da się już dziś zakwestionować i że istnieje możliwość określenia Jego historycznej sylwetki, zakorzenionej w świecie żydowskim swojej epoki, ale też przerastającej go w wielu aspektach, co również jest częścią Jego postaci historycznej, a nie jakieś legendarnej czy pobożnej konstrukcji. Niezwykle istotne w mówieniu o Jezusie jest to, że wraz z Nim zarysowała się nowego rodzaju więź między Bogiem a ludźmi, mniej nacechowana skrupulantstwem i mniej obciążona, a bardziej oparta na wielkoduszności i ufności, z fundamentem znajdującym się w samej świadomości Boga, którą miał Jezus. Współczesny człowiek – w opinii Gesché – nie może pomijać historii, a współczesna teologia nie może nie brać pod uwagę wymogów historycznych, gdyż samej postaci Jezusa groziłoby roztopienie się w micie; teologia nie może zamykać oczu na badania historyczne i pogrążać się w ten sposób w fideizmie.

Z drugiej jednak strony Gesché podkreśla, że samo podejście historyczne nie wystarcza, aby zrozumieć osobę i dzieło Jezusa, stąd też istnieje konieczność odczytania na nowo Jezusa w wierze chrześcijańskiej, czego dokonuje on w punkcie drugim rozdziału: *Dogmatyczna tożsamość Jezusa*. Gesché wykazuje, że dogmatyczna tożsamość Jezusa nie pozostaje bez ścisłego związku z Jego historyczną tożsamością. W każdym wydarzeniu historycznym istnieje także coś, co przychodzi dopiero później, co „jest przepojone sensem wykraczającym zawsze poza jego doraźność” (s. 71). Pierwsze pokolenia chrześcijan patrzyły na Jezusa inaczej niż historycy, oceniały Go „miarą swojej wiary” (s. 71), ale nie oznacza to wcale, że sposób, w jaki Jezus został zrozumiany przez wiarę jako Chrystus i Syn Boży, nie jest w pewien sposób również faktem historycznym: „To, co jest historyczne, co należy do historii, to również to, co ludzie widzieli i pojęli z rzeczy, które się wydarzyły” (s. 73). Zdaniem Gesché, dogmatyczna tożsamość Jezusa dokonała rozłamu w koncepcji więzi między Bogiem a człowiekiem, rozłamu, który ma w sobie coś ostatecznego i konstytutywnego. We wcieleniu Syna Bożego Bóg i człowiek stali się sobie tak bliscy, że

Bóg już nie jest Bogiem oddzielnym, oddalonym czy zazdrosnym (bóg Prometeusza) – jest Bogiem spragnionym człowieka. Już nie jest pograżającym i niszczącym bóstwem. Wręcz sugeruje się, że Bóg może rozpoznać siebie w człowieku i ujrzeć w nim swoje własne oblicze (s. 76).

W Chrystusie stało się jasne, że Bóg i człowiek są sobie nawzajem przeznaczeni – twierdzi Gesché, ich spotkanie ze sobą jest możliwe i przynosi dobro, więź między nimi nie jest już „więzią lęku i strachu (*Timor fecie deos*), jest więzią, w której człowiek znajduje swoją wielkość z Bogiem (Pascal), a Bóg – mieszkanie wśród ludzi, *u swoich* (św. Jan). Bóg i człowiek stają się dla siebie nawzajem metaforą” (s. 77). To wiara w Jezusa jako Chrystusa i Syna Bożego odkryła i pozwoliła zrozumieć ten związek Boga i człowieka. Każdy z nich jest lepiej rozumiany i szanowany, gdy jest odczytywany w tajemnicy drugiego. W ten sposób chrześcijańska dogmatyka daje do myślenia nie tylko Jezusa, ale daje też do myślenia człowieka w Jezusie. W tym to właśnie Gesché dostrzega nowość przedstawianej przez siebie chrystologii, a w niej tego, co nazywa „dogmatyczną tożsamością Jezusa”.

Jednak tych dwóch tożsamości nie da się – zdaniem Gesché – tak po prostu zestawić obok siebie, gdyż istniejąc rozdzielnie, nie dają się właściwie „wyartykułować”, tzn. same w sobie będą zawsze pozostawać niekompletne i skostniałe, a przez to nieczytelne i niezrozumiałe. Musi zaistnieć między nimi pewna więź, „jakakolwiek racjonalność stanowiąca pomost” (s. 59). Jako pomost między nimi Gesché wprowadza trzecią kategorię, tj. pojęcie tożsamości narracyjnej, gdyż – jego zdaniem – jest ona w stanie przywrócić tym tożsamościom sens i wolność, wypełnić przepaść pomiędzy widzialnym i niewidzialnym, czyli historyczną i dogmatyczną tożsamością Jezusa. Całemu temu zagadnieniu poświęca trzeci punkt rozdziału, zatytułowany *Narracyjna tożsamość Jezusa*. Korzysta w nim szeroko z najnowszych osiągnięć egze-

gezy biblijnej, nauk o języku, hermeneutyki, fenomenologii i filozofii. Omawiając kolejno problem samego pojęcia tożsamości narracyjnej, następnie kwestie narracyjnej tożsamości Jezusa, narracyjnej wiary utożsamiającej, tożsamości etycznej oraz zagadnienie tożsamości narracyjnej czytelnika, dochodzi do wyszczególnienia (w ostatnim punkcie) pozytywów teorii narracyjnej tożsamości Jezusa w jej relacji do tożsamości historycznej i dogmatycznej. Dla Gesché stanowi ona

węzeł, pierwszy *analogon* wszelkiego rozszyfrowania Jezusa, i gdyby trzeba było wybierać między wszystkimi tożsamościami, jej właśnie należałoby dać bezwzględne pierwszeństwo. Rzeczywiście jednak pozwala ona przywrócić kwestię historyczną i kwestię dogmatyczną im samym i ich prawom (s. 127).

W odniesieniu do tożsamości historycznej pozwala ona sprzeciwić się idealistycznemu ahistorycyzmowi. Podczas gdy tożsamość historyczna pozostawia nas w przeszłości, tożsamość narracyjna pozwala zachować dynamiczny charakter identyfikacji Jezusa, która dokonuje się nieustannie w teraźniejszości i będzie się dokonywać w przyszłości. Ponadto w tożsamości narracyjnej odnajdujemy wciąż żywe i oryginalne źródło tego, co stało się doświadczeniem chrystologicznym, podczas gdy tożsamość historyczna może zanegować prawo do kontynuacji ustalenia tożsamości Jezusa, która na zawsze jest nam powierzona.

Pierwsze przejście przez tożsamość narracyjną pozwala też podejść do kwestii historycznej z większą swobodą. Badane przez nas teksty nigdy nie rościły sobie prawa do wyczerpania treści historycznych czy do precyzji dokumentu: chciano zachować tylko najbardziej znamienne fakty rozstrzygające o wierze. Teksty te nie tyle dostarczają informacji, ile opowiadają o drodze wiary (s. 129 n.).

Choć historia zachowuje swoje prawa i obowiązki, to nie jest jedyną ostoją prawdy; „rozpoznajemy siebie nie tylko w zwierciadle czystej historii. Może nam zostać dane drugie imię, imię przeznaczenia (Abram staje się Abrahamem, Jakub Izraelem, Jezus – Chrystusem). Szczególnie prawdziwe było to w starożytności” (s. 131). Tożsamość dogmatyczna odczytana ponownie w swym pierwotnym źródle, tj. w narracji – według Gesché – nie umiera przez powtarzalność i oderwanie od swego pierwszego odkrycia, lecz odzyskuje dźwięczność i staje się na nowo tym, co możliwe do odczytania (s. 132). Dzięki niej dogmatyczna wiara Kościoła można stać się na nowo żywą dogmatyką, dzięki której znacznie łatwiej jest odnaleźć bezpośredni przystęp do Chrystusa. Teoria tożsamości narracyjnej wprowadza „w tożsamość dogmatyczną, zachowując jej charakter pośredni i dynamiczny, a nie bezpośredni i statyczny” (s. 132). Narracja poprzedza dogmat i powinna towarzyszyć mu dalej; musi pozostać względem niego współekstensywna i współistotna.

Bez tożsamości narracyjnej przestajemy być zaintrygowani i szybko przestajemy być otwarci na wyznanie wiary. Wtedy zaś wiara zastyga w zwykłym, zaklasyfikowanym stwierdzeniu („dogmatyczny sen” Hegla), z którego już nie rozumiemy

żywego pytania i żywej odpowiedzi, ożywiających wiarę i sprawiających, że jest ona pojmowalna, słyszalna i czytelna (s. 133).

Reasumując całość rozważań drugiego rozdziału, Gesché stwierdza:

Tożsamość historyczna i tożsamość dogmatyczna łączą się więc w tożsamości narracyjnej i opozycja zostaje zniesiona. Ta opozycja zachowuje swój sens i swoją prawdę, ale staje się dialektyczna, już nie redukująca (s. 134).

W drugiej części książki autor zwraca swą uwagę ku fundamentalnym dla wiary chrześcijańskiej prawdom: zmartwychwstaniu i synostwie Bożym Jezusa. Gesché interesuje jednak bardziej odpowiedź na pytanie o sposób głoszenia tych prawd współczesnemu człowiekowi, tj. nie tyle *co* głosić, ale *jak* głosić.

Rozdział trzeci (*Zmartwychwstanie Jezusa*) autor rozpoczyna od analizy terminologii zmartwychwstania. Zastanawia się nad tym, co właściwie chciano powiedzieć o wydarzeniu, jakie miało miejsce w trzy dni po śmierci Jezusa oraz coś takiego wydarzyło się, co uzasadniło użycie tych słów? Po kolei omawia więc następujące kwestie: *Zmartwychwstanie jako wydarzenie słowne*, *Zmartwychwstanie w wielości określeń*, *Uprzywilejowane słownictwo*, *Historyczne miejsce zmartwychwstania*. Problem zmartwychwstania omawia w sposób bardziej teologiczny, odwołując się w dalszym ciągu do teorii narracji, gdyż szuka w niej nowych dróg dla prezentowanej chrystologii. W związku z tym w kolejnych punktach omawia następujące zagadnienia: *Teologiczne miejsce zmartwychwstania*, „*Fakt*” *tej tradycji*, „*Teologia*” *tej tradycji*, *Osobiste zmartwychwstanie Jezusa*. Zauważa, że niewiasty nie doświadczyły wydarzenia zmartwychwstania, lecz usłyszały stwierdzenie niebiańskiego posłańca, że Jezus *zmartwychwstał*. Ich zadaniem nie było przekonywanie innych, że zastały pusty grób, lecz miały oznajmić uczniom fakt zmartwychwstania Jezusa. Przy grobie nie mamy zatem do czynienia z empirycznym doświadczeniem, lecz objawieniem w słowie. Stąd też jeśli ma być mowa o jakimś wydarzeniu, to najpierw należy mówić o „wydarzeniu słowa” (s. 141). Zmartwychwstanie Jezusa zostało wypowiedziane za pomocą wielorakiego słownictwa. Pierwsze pokolenie używało następujących sformułowań: *doxa*, *doxadzein*, *hypsoo*, *hypsothai*, *hyperhypsoo*, *dzao*, *dzoë*, *ho doon*, *Kyrios*. Później jako określenia główne i dominujące upowszechniły się terminy: *egeiro*, *anistamai*, *anastasis*. Tak bogate słownictwo świadczy o pewnej swobodzie w opisywaniu tego, co wydarzyło się z Jezusem po śmierci i złożeniu Jego ciała do grobu. Najwyraźniej nie trzymano się jakichkolwiek wąskich i kurczowych ustaleń. Nie istniało – konstatuje Gesché – „słowo właściwe i wystarczające samo w sobie, słowo w jakimś sensie magiczne i oczywiste, które wyrażałoby zmartwychwstanie” (s. 147). To, co należy z całą pewnością odnotować, to fakt, że Pismo Święte interesuje się przede wszystkim „teologiczną sytuacją Jezusa, stanowiącą szczytowy punkt orędzia: przejściem Jezusa do Ojca (J 13,1), który ustanowił Go Panem żywych i umarłych (Dz 5,31)” (s. 152). Nie oznacza to jednak, że nie należy w tej

sytuacji pytać o kwestię historyczną, o wydarzenie, na podstawie którego apostołowie dają świadectwo o zmartwychwstaniu. Obok wydarzenia chrystologicznego teksty Pisma Świętego informują bowiem o „wydarzeniu apostołskim”, czyli o tym, co przydarzyło się apostołom. Wielokrotnie byli oni świadkami chrystofanii, Jezus był przez nich widziany, spotykany i rozpoznawany w swojej nowej kondycji. Apostołowie mieli więc do czynienia z „wydarzeniem objawienia”. Pusty grób i ukazywanie się Jezusa były dla nich znakami wskazującymi na objawienie. Wprowadzenie kategorii „wydarzenia objawienia” pozwala – w opinii Gesché – uniknąć oskarżeń o odwoływanie się w chrystologii do języka mitycznego. Pomagają mu w tym osiągnięcia współczesnej hermeneutyki i fenomenologii, reprezentowanej m. in. przez Henry’ego, Ricoeura, Lévinasa, Arendt, Benjamina, Derridę. To dzięki ich przemyśleniom słowo „objawienie” przestało być dziś słowem mitycznym, a stało się terminem fenomenologicznym. Objawienie to już nie jakaś czysta wewnętrzna inspiracja, lecz wydarzenie, „zewnętrzność”, nawiedzenie przez nieskończoność, to otwarcie przestrzeni i wytryśnięcie czasu, gdzie odkrywa się rzeczywistość niewidzialna, ukryta w widzialnym (s. 166, 168). Kategorie fenomenologiczne pozwalają – zdaniem Gesché – lepiej dostrzec istotę narracji ewangelicznej. Dzięki nim staje się bardziej widoczne doświadczenie apostołów, że to wszystko, co widzieli i dobrze znali – słowa i czyny Jezusa, a szczególnie Jego śmierć – kryje głębszy sens i wypływa z ostatecznego znaczenia, które przeżyli po zmartwychwstaniu. Wyjaśniając teologiczne miejsce zmartwychwstania, Gesché odwołuje się do schematu zstąpienia i wyjścia Jezusa z piekieł (ziemia – piekła – niebo; por. Dz 2, 15-36). Jak sam zauważa, takie podejście kryje w sobie ryzyko oskarżenia o naiwną kosmologię i popadnięcie w mitologię. Niebezpieczeństwo jest jednak tylko pozorne, bowiem schemat ten pozwala lepiej zrozumieć, że język kosmologii i mitologii stwarza takie możliwości, jakich nie daje czysto racjonalny rozum. Tradycja o zstąpieniu do piekieł – zdaniem Gesché – „umożliwia nam znacznie bogatsze niż to, do którego przywykliśmy, rozumienie zarazem śmierci Jezusa, Jego osobistego zmartwychwstania, ukazywać i wniebowstąpienia, i wreszcie zmartwychwstania jako aktu zbawczego” (s. 180). Rzeczywiście, należy z uznaniem przyznać, że zaproponowana przez niego teologia zmartwychwstania pozwala jeszcze raz przemówić tradycji biblijnej językiem pierwotnie wypowiedzianej prawdy, bardziej zrozumiałym i przystępnym, mającym moc ożywić i umocnić wiarę współczesnych chrześcijan, a nie jedynie ubogacić ich intelektualne poznanie i wiedzę dogmatyczną.

W rozdziale czwartym (*Jezus, Syn Boży*), Gesché podejmuje kwestę rozumienia synostwa Bożego Jezusa i synostwa człowieka (tego, w które On go wprowadził), obierając – oczywiście – za punkt wyjścia dla swojej refleksji tożsamość narracyjną zawartą w nauczaniu Pawła Apostoła, uwzględniając szczególnie doświadczenie wolności w relacji człowieka z Bogiem. Stawia on hipotezę, że podczas gdy w Ewangeliach mamy do czynienia z narracyjną tożsamością Jezusa, to poza nimi (Dzieje Apostolskie, listy Pawła) spotykamy się z „narracyjną tożsamością

pierwszej wspólnoty” (s. 210). Słuszność przyjęcia tej hipotezy za punkt wyjścia do dyskursu o synostwie Bożym Jezusa uzasadnia w punkcie zatytułowanym *Odkrycie zbawienia*. Tym, co wyróżnia nauczanie Pawła, jest bardzo mocne podkreślanie motywu przybrania za synów, chrześcijańskiego statusu dzieci Bożych i ich współdziedzictwo z Chrystusem. W tym Paweł widzi – zdaniem Gesché – najdoskonalszy i w pełni pozytywny wyraz chrześcijańskiej nowości. Wychodząc z tego zbawczego doświadczenia wspólnoty wierzących, Gesché zmierza do wyjaśnienia synostwa Bożego Jezusa. Swoją argumentację rozwija na silnych podstawach tradycji nowotestamentalnej. To sprawia, że trudny problem synostwa Bożego Jezusa dla chrystologii spekulatywnej staje się bardziej zrozumiały i przystępny, ponieważ jest bliższy prawdzie objawionej przez Boga w Jezusie niż pojęciowym dywagacjom chrystologicznym odwołującym się do czysto racjonalnego poznania, czy też pojęć mitycznych religii pogańskich świata grecko-rzymskiego. Całość refleksji tego punktu kończy następującą konstatacją:

Dla niego zaś [Pawła] zbawienie człowieka przyniesione w Chrystusie jest zbawieniem udziału osoby ludzkiej w osobie Boga, w relacji synowskiej, która nie usuwa naszej natury. Właśnie w tym praktycznym doświadczeniu, w soteriologicznym doświadczeniu naszego synostwa, i nigdzie indziej, Paweł odkrył Jezusa jako Syna Bożego (s. 225).

Mówiąc o doświadczeniu, Gesché ma na myśli objawienie synostwa człowieka, objawienie, które samo przecież opiera się na doświadczeniu. Na tej drodze jego zdaniem można jeszcze lepiej rozumieć głębię synostwa człowieka, „a zatem także teologiczną wagę imienia i mocy Syna Bożego, danych Jezusowi” (s. 225). Temu zagadnieniu Gesché poświęca następny punkt, zatytułowany *Doświadczenie wolności*. Paweł, mówiąc o synostwie człowieka w Chrystusie, często wspomina o wolności i wyzwoleniu, ściśle je ze sobą splatając. Głosi on wolność od Prawa, grzechu, śmierci, znaków niewoli lub alienacji. Człowiek może przeżywać swoją relację z Bogiem już nie w niewolniczym posłuszeństwie, lecz w radykalnie odmiennym posłuszeństwie ludzi wolnych i wyzwolonych; wolnych przed Bogiem.

Odtąd nie będziemy już przeżywać naszej relacji z Bogiem jako niewolnicy, lecz jako synowie. A to dlatego, że Bóg pozwolił nam być synami w swoim Synu. Miejsce *nomo-thesia*, zasady prawa, zajęła *huio-thesia*, zasada przybrania za synów. Jesteśmy wolni, bo jesteśmy synami. A jesteśmy synami, bo Jezus jest Synem Bożym (s. 229).

W punkcie zatytułowanym *Poznanie pojęciowe* Gesché wyjaśnia, co mogło znaczyć bycie Synem Bożym dla samego Jezusa, prowadząc refleksję bardziej filozoficzną i konceptualistyczną niż soteriologiczną. Odwołuje się do chrystologicznych debat prowadzonych przez Ojców Kościoła, szczególnie w wiekach IV i V, i wypracowanych wówczas pojęć, takich jak: dwie natury, jedna hipostaza, współistotność, unia hipostatyczna. Domaga się jednak, by wypracowane wówczas

pojęcia chrystologiczne nie hamowały dziś tchnienia wiary. Pojęcia te – twierdzi – muszą pozostać żywe, twórcze, heurystyczne, czynne. Wspólnota wiary nie może żyć „pod tyranią pojęcia” (s. 233). „Dogmat (*dogma*) musi pamiętać, że najpierw jest uwielbieniem (*doxa*)” (s. 234). W ostatnim punkcie rozdziału, zatytułowanym *Uznanie, które jest wyznaniem*, Gesché zaprasza do cierpliwego wyznawania uznanego synostwa Bożego, aby wyznanie mogło odsłonić przed nami swoją czytelność. „Wyznania wiary nie można wydrzeć, ono wymaga tego, by w nim przebywać, nie można chcieć go zbyt pospiesznie i raz na zawsze ustalić” (s. 236). „Miejsce narodzin tytułu Syna Bożego ma charakter w pewnym sensie antropologiczny. Czyż nie cudowne jest przekonanie, że Bóg nie boi się człowieka (wcielenie), a człowiek nie jest niegodny Boga (synostwo Boże)?” (s. 239). Takim pytaniem Gesché kończy chrystologiczny dyskurs rozdziału czwartego i jednocześnie wprowadza do rozdziału następnego, ostatniego.

Rozdział piąty, zatytułowany *Bóg otwarty na człowieka*, pełni właściwie funkcję zakończenia i został poświęcony podsumowującej całość refleksji nad zupełnie nową „otwartością” między Bogiem a człowiekiem. Gesché wychodzi od teologicznej tradycji mówiącej o otwartości człowieka na Boga (*homo capax Dei*) i zmierza ku wykazaniu, że zaprezentowana wcześniej chrystologia całkowicie upoważnia do otwartego i uzasadnionego mówienia również o Bogu otwartym na człowieka (*Deus capax hominis*). Taka koncepcja pozwala – w jego przekonaniu – na porzucenie koncepcji metafizycznej, stawiającej mur między Bogiem a człowiekiem. Oczywiście Bóg również w tej koncepcji pozostaje nadal Tym Kimś Innym, ale Jego odmienność nie przekreśla możliwości zaistnienia zażyłej bliskości między Nim a człowiekiem, co więcej, nawet istnienia w Nim czegoś z człowieka. We wcieleniu Syna Bóg udowodnił, że człowieczeństwo nie umiera w spotkaniu z Nim, przeciwnie On sam stał się jednym z ludzi – Jezusem z Nazaretu. Pokazał w ten sposób, że jest Bogiem otwartym na człowieka, a nie Bogiem rezydującym w jakiejś odległej galaktyce. Bez wątpienia Wcielenie jest paradoksem, ale nie jest sprzecznością – stwierdza Gesché. Odsłania, że w Bogu istnieje określona tajemnica bliskości (pokrewieństwo, powinowactwo) z człowiekiem i to ona sprawia, że jest On otwarty na człowieka. W swojej refleksji Gesché szuka wsparcia w bogatej tradycji teologicznej. W pierwszym punkcie (*Precedensy teologiczne*) odwołuje się do teologii Congara i Rahnera. W następnym punkcie, zatytułowanym *Pierwsza refleksja spekulatywna*, pogłębia myśl Rahnera, odwołując się do teologii stworzenia i Wcielenia. Całość wywodu reasumuje tak: „W przedwiecznym Synu mielibyśmy *od założenia świata* (Mt 13,35) logikę Boga, polegającą na tym, że jest On dla siebie i w sobie przede wszystkim tym, czym będzie w nas i dla nas; tym, co uczyni w nas i dla nas” (s. 247). W kolejnym punkcie (*Ze świętym Bernardem*) sięga do myśli tego świętego. Szczegółowej analizie poddaje słowo *incarnandum* i dochodzi do wniosku,

że dla św. Bernarda wcielenie nie jest tylko czymś doczesnym, ale jest ukryte już w wieczności Boga. Czyż św. Bernard nie rozumie przez to, że nie ma innego Słowa przedwiecznego, innego Słowa Bożego niż to właśnie Słowo, to, które stanie się ciałem (*Verbum incarnandum*), a nie „samo” Słowo (*Verbum*)? (s. 249).

W punkcie zatytułowanym *Powrót do teologów* uzupełnia myśl Congara, Rahnera i św. Bernarda wykładem o usprawiedliwieniu Hansa Kunga i dochodzi do przekonania, że sam Bóg w swoim Słowie stał się dogłębnie zdolny do bycia człowiekiem, *capax hominis* (s. 252). W następnym punkcie (*W Piśmie Świętym*) Gesché zastanawia się, czy poczyniona wcześniej spekulacja nie oddala się zbyt od przesłania samego Pisma Świętego. Cytując wybrane nowotestamentalne teksty oraz powołując się na autorytety nauk biblijnych (Cerfaux, Spicq, Mussner, Bonsirven) wyraża przekonanie, że ich sens sięga jeszcze głębiej i z większą śmiałością niż poczyniona wcześniej spekulacja teologiczna (tym samym w pełni ją usprawiedliwiając). Pismo Święte bowiem w wieczności widzi nie tylko Słowo, ale i samego Jezusa Chrystusa. „Tak naprawdę odkrywając wcielenie, chrześcijanie odkryli nie tylko wcielenie, lecz samego Boga, to, czym jest Bóg. Doszli najbliżej jak to możliwe do boskości Boga” (s. 255). W punkcie zatytułowanym *Zastrzeżenie* Gesché zastanawia się, czy to wszystko, co zostało wypowiedziane w Piśmie Świętym, Tradycji i teologii nie jest jedynie jakąś formą projekcji, przypisującej przedwiecznemu Słowu zdolność do wcielenia. W odpowiedzi stwierdza, że nie da się zaprzeczyć, iż ten proces nastąpił, ale zaraz dodaje:

Czy jednak nie powinien nas raczej uspokoić, niż budzić niepokój? Cieszymy się, że odkrycie dokonane w Nowym Testamencie nie jest wynikiem bezpodstawnej i apriorycznej spekulacji intelektualnej, ale wypływa z doświadczenia egzystencjalnego, historycznego, mającego miejsce *a posteriori*. Przecież właśnie w przeciwnym przypadku mielibyśmy podstawy do obaw, że stoimy wobec czystej konstrukcji myślowej. Tymczasem tutaj nie ma żadnego bezzasadnego wymysłu, lecz jest interpretacja faktu. Następuje określenie Słowa na podstawie doświadczenia (s. 256).

W kolejnym punkcie (*Ku nowej transcendencji*) Gesché pyta: „gdzie jest prawdziwa transcendencja?” (s. 259). Pogłębiona refleksja nad sensem tak postawionego pytania – w perspektywie dotychczasowych rozważań – prowadzi go do nowego odkrycia Boga i człowieka, któremu to zagadnieniu poświęca ostatni punkt (*Odkrycie Boga i człowieka*). Gesché dochodzi w nim do przekonania, że we wcieleniu transcendencja Boga stała się transcendencją zdolności do człowieczeństwa i bliskości z człowiekiem. Stąd też obok teologii transcendentnej musi znaleźć swe miejsce teologia immanencji, tj. obecność ludzkiej immanencji w obrębie Boskiej transcendencji. Wcielenie uczy nas, że Bóg ma w sobie otwartość na czas, na odmienność człowieka. „Wieczność nie jest wiecznością rozżarzenia, barierą i przeszkodą między Bogiem a człowiekiem, lecz zdolnością do istnienia w czasie” (s. 261), dlatego też „Bóg przychodzi do nas nie z kresów jakiejś rozżarzonej transcendencji, ale ze swojego tajemniczego człowieczeństwa: *Apparuit humanitas*

Dei nostri (Tt 3,4)” (s. 262 n.). Według Gesché wielkości Boga nie zdobywa się za cenę bezlitosnego dystansu. To właśnie ów dystans doprowadził w pewnym momencie do tego, że jedną z najbardziej niebezpiecznych wad religijności stało się przesadne nadokreślanie Boga, tj. przypisywanie Mu atrybutów ponad miarę, co prowadziło do prawdziwego zabobonu i ateizmu. Z drugiej jednak strony nie wolno też popaść w skrajność przesadnego wyolbrzymiania wielkości Boga kosztem człowieka, co stoi w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską logiką Boga – w takiej sytuacji Bóg przestałby być Bogiem, a ludzie przestaliby być ludźmi. Bóg ukazał się w człowieczeństwie, w kenozie, w uniżeniu swojego Słowa (Flp 2,6-7). Dlatego

na całość relacji Boga ze światem należy patrzeć z punktu widzenia kenozы, czyli umniejszenia, osłabienia, zaprzeczenia tego, co naturalna mentalność religijna uważa za stosowne myśleć o bóstwie. Kenozа ta dotyczy tajemnicy obecnej w Bogu przez całą wieczność (s. 267).

Publikacja kończy się indeksem cytowanych autorów oraz spisem treści.

Otwarcie i z uznaniem należy przyznać, że recenzowana publikacja jest bardzo udaną próbą nowego głoszenia Boga, Boga, który wreszcie zasługuje na miano Boga ludzi – mówiąc językiem Adolphe’a Gesché. Należy w pełni zgodzić się z nim, że najwyższy już czas, by w teologii Zachodu, która – pod silnym wpływem filozofii – tak bardzo przyzwyczaiła nas do widzenia Boga jako absolutnie różnego od człowieka, wreszcie zacząć mówić o Bogu otwartym na człowieka, rozmiłowanym w człowieku, namiętnie pragnącym naszego piękna, naszej wielkości i szczodroblowości (i naszych słabości, i niezręczności, i głupstw), ponieważ taki Bóg jest wreszcie do „przyjęcia i uwierzenia”, w przeciwieństwie do „nieczułego i szczęśliwego” boga, który skłonił Epikura do ateizmu. Należy z odwagą szukać w Bogu siebie, ponieważ Bóg w nas również szuka siebie. „Wiemy to od czasów studni Jakubowej i kobiety cudzołożnej, i spojrzenia rzuconego na Piotra w pretorium” (s. 269).

Ks. Zdzisław Żywica

Ks. Bogdan Biela, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006, ss. 672, ISBN 83-7030-473-7.

Monografia ks. Bogdana Bieli pt. *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*, będąc owocem kilkuletnich badań, stanowi najważniejsze osiągnięcie jego pracy naukowej. Warty zauważenia jest fakt, że wywodzi się ona nie tylko