

który włącza się w debatę filozoficzną. H. de Lubac prezentuje się zawsze jako teolog. Zauważając etapy i ewolucję w historii myśli, interpretuje je jako teolog. Do tego wymiaru teologicznego należy koniecznie dołączyć wymiar apologetyczny. Dla jezuitę, jak to już wspominaliśmy, apologetyka i teologia pozostają w swoistej wzajemnej i określonej relacji. Odrzucił charakter defensywny i racjonalizujący apologetyki, na rzecz przejścia w kierunku teologii fundamentalnej. Jednocześnie broni racji teologicznych czy tzw. logiki teologicznej, wskazując na dystans, jaki dzieli go od teorii Kanta, dziedzictwa Oświecenia i racjonalizmu nowożytnego (ss. 148-150).

W przedostatniej, czwartej części, Autor przedstawia główne problemy podejmowane i opracowane przez francuskiego jezuitę, nazywając ją geografiami dzieła. Sam stwierdza, że nie jest łatwo uporządkować w grupy tematyczne jego myśli, ze względu na jej złożoność, bogactwo i różnorodność. Wśród podejmowanych kwestii zostały wyakcentowane: katolicyzm, problem Boga i ateizmu, problematyka nadprzyrodzoności, wkład jezuitę do eklezjologii, komentarze do Vaticanum II, wielkie rozprawy historyczne, pisma dotyczące myśli P. Teilharda de Chardin. Nie można zapomnieć jeszcze jednego aspektu działalności jezuitę, mianowicie przygotowania korespondencji do publikacji. Wystarczy wspomnieć tutaj 3 tomy korespondencji między M. Blondem i A. Valensin, czy też między Blondem i Wehrle oraz przygotowanie do publikacji korespondencji P. Teilharda de Chardin.

Piąta część zawiera antologię tekstów jezuitę. Są to najciekawsze fragmenty, które niejako potwierdzają to, co Autor napisał na temat osoby i dzieła H. de Lubac'a. Co więcej, teksty te są ponumerowane i Autor co pewien czas odwołuje się do konkretnego fragmentu, co pozwala jeszcze bardziej wejść w tok jego myśli i refleksji.

Podsumowując, J.P. Wagner stwierdza, że H. de Lubac był rzeczywistym *vir ecclesiasticus*, zresztą było to pragnieniem samego jezuitę. Postać i dzieło tego wielkiego dwudziestowiecznego myśliciela może zauroczyć i zachęcić do przeżycia autentycznej przygody teologiczno-filozoficznej i duchowej. Książka J. P. Wagnera to przede wszystkim zachęta do sięgnięcia do pism jezuitę, aby tam odnaleźć piękno chrześcijaństwa, zachwycić się nim, odkryć nowe inspiracje i włączyć swe własne poszukiwania w całokształt misji Kościoła.

Ks. Sławomir Zieliński

Claude Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris 2001, ss. 173.

Powszechny kryzys prawdy jest zjawiskiem bardzo wyraźnym naszej współczesności. Dotyczy on także i to w pełnym wymiarze teologii chrześcijańskiej, której zasadniczym zadaniem jest głoszenie Prawdy. Z jednej strony pojawiają się zwolennicy zaprzeczający możliwości istnienia prawdy normatywnej, z drugiej, ci, którzy na przekór pierwszym absolutyzują prawdy zwane obiektywnymi. W tej złożonej perspektywie chodzi o nową interpretację prawdy, która jest nam powierzona w Objawieniu, mając jednocześnie na uwadze współczesne wyzwania, nowy kontekst filozoficzny i obecne doświadczenie historyczne ludzkości.

Oto francuski dominikanin Claude Geffré podejmuje się tego trudnego i nader delikatnego zadania, nakreślając w swej książce wielkie linie, składające się na projekt teologii hermeneutycznej.

Autor jest postacią znaną w świecie teologii fundamentalnej i hermeneutycznej: dawny profesor teologii w centrum dominikańskim *Saulchoir*, a następnie w Instytucie Katolickim w Paryżu. Były rektor Szkoły Biblijnej w Jerozolimie. Autor wielu publikacji teologicznych, m.in. *Le Christianisme au risque de l'interprétation* (Cerf 1983), *Théologie et choc des cultures* (Cogitatio fidei, nr 121, 1983), *Passion de l'homme, passion de Dieu* (Cerf 1991), *Un espace pour Dieu* (Foi vivante 1996) i *Profession théologien* (Albin Michel 1999).

Interesująca nas publikacja składa się z 7 rozdziałów poprzedzonych wstępem. Genezą powstania książki jest wykład monograficzny dla studentów świeckich przygotowujących magisterium z teologii w Instytucie Katolickim w Paryżu. Jak wspomina sam Autor, hermeneutyka jako problematyka nie jest czymś nowym w jego dziedzictwie pisarskim. W 1983 r. przedstawił on bowiem główne idee programowe tzw. teologii hermeneutycznej w książce *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. Wspomina-ny z naciskiem „zwrot hermeneutyczny” teologii nie jest tylko jedną z istniejących tendencji, lecz przeznaczeniem, a wręcz koniecznością całej refleksji teologicznej w kontekście współczesnej myśli, zwłaszcza filozoficznej. Obecnie nastąpiło tzw. pęknięcie w dziedzinie epistemologii. Pociąga to za sobą ważne konsekwencje w kształtowaniu modelu teologii, który dzisiaj ma wyraźny charakter hermeneutyczny. Jak wyjaśnia sam Autor, posługuje się głównie metodą syntezy, zostawiając nieco na boku precyzyjne analizy. Nie znajdziemy też przypisów i odnośników. Jest to jednak zamierzone, gdyż po każdym rozdziale Autor prezentuje bibliografię ogólną dotyczącą omawianej kwestii a także swój własny dorobek poświęcony tej problematyce, co pozwala na pogłębienie i poszerzenie prezentowanego tematu. Całość zamyka szczegółowy spis treści.

W I rozdziale Autor stara się ukazać podstawowe zręby teologii jako hermeneutyki. Można mówić o teologii hermeneutycznej w sensie ogólnym, raczej opisowym. Istnieją więc różnego rodzaju teologie hermeneutyczne, podobnie jak istnieją teologie o zabarwieniu politycznym, czy teologie wyzwolenia. Autor uważa hermeneutykę jako jeden z wielu możliwych prądów w teologii (s. 11).

Teologia rozumiana jako hermeneutyka staje się dla francuskiego dominikanina nowym paradygmatem, nowym modelem czy nowym sposobem uprawiania teologii. Stąd nie waha się on mówić o tzw. zwrocie hermeneutycznym teologii (s. 11).

Hermeneutyczny aspekt teologii to nie sprawa epoki nowożytnej. Hermeneutyka jako interpretacja tekstów współistnieje wraz z teologią chrześcijańską od samego początku. Z tą różnicą, że koniec XX wieku przyniósł wspomniany już wyraźny zwrot hermeneutyczny.

Wiąże się to z nowym sposobem argumentacji filozoficznej. Współczesna filozofia przybiera dystans nie tylko wobec klasycznej ontologii, ale także wobec filozofii podmiotu i filozofii głębi. Ujmuje ona byt w jego rzeczywistości językowej (lingwistycznej). Autor stawia pytanie: jaki będzie sposób argumentacji teologicznej, gdy także teologia odetnie się od starożytnej metafizyki, zwłaszcza od metafizyki substancji, także od filozofii podmiotu, stając w perspektywie filozofii współczesnej, a jest to głównie filozofia języka. Oto problem w punkcie wyjścia, który staje się przyczyną pojawienia się idei zwrotu hermeneutycznego teologii (s. 11-12).

Jako dyscyplina hermeneutyczna, teologia ma swą specyfikę i oryginalność. Autor prezentuje to w trzech etapach:

- 1) rozumowanie teologiczne jako rozumowanie hermeneutyczne. W ciągu wielu stuleci model rozumowania teologicznego był identyfikowany z rozumowaniem spekulatywnym, gdzie *ratio* było rozumiane w sensie arystotelesowskim. Obecnie sposób rozumowania teologii jest zbliżony do rozumienia historii w wydaniu M. Heideggera, H.G. Gadamera czy jeszcze P. Ricoeura. Chodzi tu o wyciągnięcie konsekwencji z porównania rozumienia rzeczywistości w aspekcie metafizycznym i historycznym.
- 2) akcentowanie niektórych konsekwencji modelu hermeneutycznego w teologii w odniesieniu do Pisma św., do nowego odczytania Tradycji, do rozumienia teologii, która przekracza opozycję między wiedzą teoretyczną i wiedzą praktyczną.
- 3) próba ukazania konsekwencji dla teologii hermeneutycznej wpływających z hermeneutyki tekstualnej P. Ricoeura, zwłaszcza stawiając sobie pytanie czy można pogodzić teologię narracyjną z teologiami hermeneutycznymi. Zgodnie z dialektyką P. Ricoeura należy skoncentrować się na trzech czasownikach: *décrire, raconter, prescrire* (s. 36). W tym rozumieniu tekst biblijny nie jest tylko zwykłym opisem wydarzeń, lecz jest historią, która się ukazuje. Ponieważ jest to historia, która się opisuje, stąd historia ta ma wydzźwięk powszechny. Znaczy to, że każdy człowiek może rozpoznać swą historię w historii Jezusa z Nazaretu.

II rozdział prezentuje elementy hermeneutyki soborowej. Autor poszukuje statusu tzw. hermeneutyki soborowej. Wpierw jednak ukazuje specyfikę tradycji jako aktu przekazu wiary apostoelskiej. Przypomina trzy znaczenia terminu tradycja (1. jako *traditionalité*; 2. w sensie zawartości, treści, jaka jest przekazywana i tu proponuje, by mówić raczej o tradycjach; 3. tradycja jako roszczenie docierania do prawdy. Są to trzy znaczenia terminu tradycja w rozumieniu P. Ricoeura) (s. 39-40). We współczesnej, zróżnicowanej sytuacji Kościoła, klasyczna definicja dogmatyczna nie pojawia się jako fałszywa czy nieaktualna. Może ona natomiast uzyskać nowy sens w stosunku do rozumienia pierwotnego, jakie zostało zdefiniowane przez konkretną potrzebę eklezjalną. Tak więc dana prawda dogmatyczna, należąca do skarbcza Kościoła, może spełniać rolę zupełnie inną w ogólnej ekonomii wiary.

Kolejnym krokiem Autora jest podanie zasad hermeneutyki soborowej. Aby znaleźć właściwą reinterpretację formuł dogmatycznych Cl. Geffré podaje 4 pryncypia:

- 1) Aby zrozumieć nośność danego twierdzenia dogmatycznego należy ukształtować „właściwą sytuację hermeneutyczną” (*la bonne situation herméneutique*) określona przez grę słów: pytanie – odpowiedź.
- 2) Definicje soborowe powinny być odczytywane w świetle krytycznej lektury Pisma świętego.
- 3) Definicje soborowe powinny być interpretowane w świetle wzajemnej relacji między fundamentalnym doświadczeniem chrześcijańskim a naszymi współczesnymi i nowymi doświadczeniami ludzkimi.
- 4) W pewnych przypadkach reinterpretacja twierdzenia dogmatycznego może prowadzić do nowego sformułowania. Czasem terminy i pojęcia używane do sformułowania definicji dogmatycznych mają dzisiaj inną nośność semantyczną i nowe znaczenie. Być może znajdujemy się w sytuacji konieczności zmiany sformułowania, aby zachować wierność wierze.

Jednym słowem, odczuwa się w tekście postulat, aby hermeneutyka soborowa była bardziej otwarta na wzór hermeneutyki biblijnej.

Kolejny III rozdział poświęcony jest zjawisku neofundamentalizmu w Kościele. W rozdziale tym Autor zastanawia się nad rolą fundamentalizmu w dzisiejszym świecie oraz nad problemem wciąż bulwersującym i zasadniczym relacji między prawdą i historią, opierając się na rozumieniu Pisma św.

Sam termin fundamentalizm jest obecnie używany w różnych znaczeniach. Najczęściej mówi się o fundamentalizmie muzułmańskim, chociaż w kontekście islamu, termin ten nie ma zabarwienia pejoratywnego. Można także przywołać fundamentalizmy amerykańskie, czyli postawy niektórych odłamów protestantyzmu, zwłaszcza tzw. krecjonistów, którzy interpretują dosłownie pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, odrzucając całkowicie hipotezę ewolucji. Cl. Geffré wspomina też pewne ruchy fundamentalistów we Francji oraz w łonie Kościoła katolickiego. Gdy chodzi o ten ostatni, używa on raczej terminu integryzm niż fundamentalizm (s. 56).

Następnie Autor ukazuje pochodzenie historyczne fundamentalizmu i jego przyczyny (reakcja na odnowę biblijną, doświadczenie nawrócenia, podszyta strachem potrzeba pewności).

Ciekawa jest także interpretacja teologiczna fundamentalizmu wyrażająca się w naiwnej koncepcji natchnienia, odrzuceniu roli hermeneutyki w rozumieniu Pisma świętego, nieznamomości historii i niebraniu pod uwagę wpływu Ducha Świętego.

Jaka jest więc relacja między prawdą, którą prezentuje Biblia a całością wiedzy naukowej i historycznej? – stawia pytanie francuski dominikanin. Problem ten wygląda zupełnie inaczej w perspektywie Starego Testamentu a inaczej gdy chodzi o Nowy Testament. Problematyka relacji prawdy i historii w Starym Testamencie jest bardzo delikatna. W każdym bądź razie Autor stwierdza, że to, co jest rzeczywiste w historii ludu Starego Przymierza to historia świadomości Izraela, który rekonstruuje swoją przeszłość, podobnie jak inne ludy. Niewłaściwym byłoby używanie tu terminu mit historyczny, ani nawet opowiadanie etiologiczne, mające charakter wyjaśniający i przyczynowy, odnoszące się głównie do relacji o stworzeniu i upadku człowieka.

Gdy chodzi o relację prawdy i historii w Nowym Testamencie, to fundamentaliści widzą ją jako bezpośrednią relację wynikającą z gestów Jezusa. Chcą więc powrócić do źródła tak, jakby tekst Ewangelii był stenografią słów Jezusa. Zapominają, że historia to już pewna rekonstrukcja. Historyk bowiem „tworzy” historię. Stąd należy pamiętać o rozróżnieniu między historią (przebieg wydarzeń) i historiografią (późniejsze świadectwo dotyczące omawianych wydarzeń).

Istnieje więc krąg hermeneutyczny historii i wiary. Wiara odsyła do historii i historia odsyła do wiary. Z jednej strony wierzący odczytuje wydarzenie biblijne w świetle wyznawanej wiary a z drugiej strony ubogaca, potwierdza lub w razie potrzeby koryguje tę wiarę w świetle wydarzenia. To właśnie tu rezultaty egzegezy historyczno-krytycznej są nader cenne.

Wydarzenie Jezusa z Nazaretu nabiera sensu tylko w odniesieniu do wiary. Jest to wiara w Boga, wiara w Jezusa i wiara pierwszych świadków. Krąg hermeneutyczny opiera się na samej naturze Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym Bogiem i zarazem prawdziwym człowiekiem. Mówiąc Chrystus rzeczywisty (*le Christ réel*) nie mamy na myśli Jezusa ziemskiego. Chrystus rzeczywisty to Jezus głoszony w wierze pierwotnego Kościoła. To Ten, do którego odsyła świadectwo apostołskie. Chrystus rze-

czywisty jest różny jednocześnie od Jezusa ziemskiego i Jezusa historycznego (takiego, jakiego nam odtworzyli pierwsi świadkowie).

W kontekście powyższych refleksji, Autor stawia pytanie końcowe: co mamy na myśli mówiąc prawdą Ewangelii? Albo czym jest słowo Ewangelii? Problemem jest tu kwestia prawdy orędzia ewangelicznego o Jezusie. Nie chodzi więc o dokładność historyczną. Cała pedagogia Ewangelii zawiera się w głoszeniu znaczenia Jezusa Chrystusa dla pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej i dla późniejszych pokoleń. Autor przywołuje tu myśl Grahama Stantona, wskazując, że Ewangelisci zostawili 4 portrety Jezusa, które objawiają Go nieskończenie lepiej niż 4 jego fotografie.

Kolejnym krokiem, jaki podejmuje Cl. Geffré, jest przedstawienie zjawiska pluralizmu religijnego jako paradygmatu teologicznego (rozdz. IV). Hermeneutyka oznacza reinterpretację orędzia chrześcijańskiego w kontekście naszego doświadczenia historycznego. W obecnym doświadczeniu końca XX i początku XXI wieku pojawia się nowy i ważny fakt, jakim jest zjawisko pluralizmu religijnego. Ten ostatni fakt to także zaproszenie do reinterpretacji fundamentalnych prawd chrześcijaństwa. Jeżeli mówi się o zwrocie hermeneutycznym teologii, to dzieje się tak, ponieważ pluralizm religijny zaczyna odgrywać rolę nowego paradygmatu teologicznego, co potwierdza jednocześnie słuszność podejmowanego wymiaru hermeneutycznego teologii.

Pluralizm religijny stawia chrześcijaństwo w sytuacji niezwykle delikatnej: koegzystencja chrześcijaństwa z wielkimi tradycjami religijnymi jawi się jako problem poważniejszy niż sam ateizm czy obojętność religijna. Trzeba sobie bowiem postawić pytanie jak utrzymać wyjątkowość chrześcijaństwa jako prawdziwej religii odwołującej się do Jezusa Chrystusa? Co zrobić, by nie popaść w relatywizm? Jak pogodzić wymogi dialogu z wymogami wierności jedyności chrześcijaństwa pośród religii świata? Vatican II przynosi koniec absolutyzmu katolickiego. To właśnie tam w sposób oficjalny Kościół wyraził się w sposób pozytywny odnośnie do wielkich religii niechrześcijańskich. Termin *dialog* stał się terminem kluczowym refleksji i praktyki Kościoła. Deklaracja soborowa o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* przynosi ewolucję o charakterze wybitnie rewolucyjnym. 20 lat później, w 1986 r., spotkanie w Asyżu potwierdza to, co zapoczątkował sobór. Dopowiedzmy ze swej strony, że spotkanie Papieża Jana Pawła II przygotowywane pod koniec stycznia 2002 r. w Asyżu, potwierdza wolę Kościoła trwania na drodze dialogu i właściwie pojętego pluralizmu religijnego.

Według Autora, pluralizm religijny staje się obecnie kwestią teologiczną, do której Kościół musi się coraz częściej odnosić. Nasza współczesność charakteryzuje się z jednej strony przez postępujące procesy sekularyzacji, ateizmu i obojętności religijnej, a z drugiej następuje powrót sacrum i tego, co religijne oraz zainteresowanie duchowością Wschodu itp. W każdym bądź razie, opierając się na wypowiedzi P. Tillicha sprzed sześćdziesięciu lat, Geffré wskazuje na pluralizm religijny jako na horyzont teologii XXI wieku. W niedługiej przyszłości Kościół będzie postawiony przed poważnym i delikatnym zadaniem reinterpretacji swych postaw i pryncypiów vis a vis wielkich tradycji religijnych świata. Jest to wielkie zadanie dla współczesnej teologii religii, która stawia sobie pytania odnośnie do znaczenia pluralizmu religijnego w jedynym planie Bożym. Znaczy to, że zjawisko pluralizmu religijnego można traktować jako przewidziane w Bożym planie zbawienia i mające swoje miejsce w całej ekonomii Bożej. Ponadto pluralizm religijny jest zaproszeniem do przekraczania teologii

religii w kierunku teologii międzyreligijnej (*la théologie interreligieuse*) (s. 9). Teologia religii zajmowała się głównie problemem zbawienia niechrześcijan. Obecnie to już nie wystarcza. Akcent został przesunięty na uświadomienie sobie sensu pluralizmu religijnego dla chrześcijaństwa a zwłaszcza odczytanie jego znaczenia dla głównego fundamentu, jakim jest Chrystus, jedyny pośrednik między Bogiem i ludźmi.

Jakie są więc kryteria ekumenizmu międzyreligijnego? Nie chodzi tylko o ekumenizm wyznaniowy, między wyznaniem chrześcijańskimi. Autor wskazuje na ekumenizm międzyreligijny, który winien kierować się następującymi czterema kryteriami:

- 1) Szacunek dla drugiego respektując jego pełną tożsamość.
- 2) Wierność swej własnej tożsamości.
- 3) Konieczność pewnej równości między partnerami, aby mógł zaistnieć dialog.
- 4) Ekumenizm planetarny.

V rozdział dotyczy zbawienia w Jezusie oraz sensu i charakteru współczesnych misji Kościoła. Teologia katolicka powoli przechodzi z etapu wąskiego eklezjocentryzmu w kierunku chrystocentryzmu. Stąd przywołuje się często postawę inkluzywistyczną lub teologię wypełnienia, która została wypracowana m.in. przez takich teologów wielkiego formatu jak H. de Lubac czy Y. Congar. Nie tylko ludzie dobrej woli mogą znaleźć zbawienie w swych systemach religijnych, ale te religie są przygotowaniem ewangelicznym dla tych, którzy jeszcze nie spotkali Jezusa Chrystusa. Autor wskazuje na religie jako pośrednictwo zbawienia. Sam używa tu sformułowania *médiation dérivée* (s. 115). Znaczy to, że tradycje religijne są jakby *quasi sakramentami* obecności zbawienia zrealizowanego i wypełnionego przez Jezusa Chrystusa.

Autor umieszcza samego siebie i swoją wizję teologii religii w perspektywie inkluzywistycznej, czy jak nazywa się to inaczej w teologii wypełnienia. Pojęcie wypełnienia może być rozumiane i pogłębione tylko w tajemnicy Chrystusa jako „powszechnego konkretnego” (*universel concret*).

Uznając wartości pozytywne innych religii i ich pośrednictwo zbawcze, Cl. Geffré stawia pytanie czy działalność misyjna ma dziś jakikolwiek sens? Mimo pojawiających się obiekcji Autor uważa, że tak. Proponuje, aby jeszcze bardziej skoncentrować się na działalności misyjnej poprzez lepsze przemyślenie i zrozumienie potrzeb misji. Proponuje, aby obecna działalność misyjna składała się z trzech etapów: 1) głoszenie nadziei Królestwa Bożego i wezwanie do nawrócenia, aby żyć wartościami tego Królestwa bez odwoływania się do wydarzenia Jezusa Chrystusa; 2) ukazywanie wydarzenia Jezusa Chrystusa, który w swoim człowieczeństwie zainauguował Królestwo Boże i objawił prawdziwy obraz Boga; 3) odkrycie tajemnicy Kościoła, jako miejsca, gdzie Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi i gdzie zrealizowało się poszukiwanie Rzeczywistości Najwyższej, której inne tradycje religijne wciąż poszukują.

W kontekście proponowanej teologii międzyreligijnej, ostatnie dwa rozdziały, VI i VII, stanowią praktyczną próbę reinterpretacji chrześcijaństwa w kontekście dwóch religii monoteistycznych: judaizmu i islamu.

Gdy chodzi o reinterpretację teologii judaizmu, w przedostatnim rozdz. VI, Autor przekonuje czytelnika, że teologia chrześcijańska nie wypowiedziała jeszcze ostatniego słowa w swej refleksji dotyczącej tajemnicy Izraela. Jest ona zaproszona do reinterpretacji swych pojęć wspólnego dziedzictwa, idei wypełnienia, czy wzajemnej kontestacji. Dziś coraz bardziej się dostrzega, że judaizm nie jest tylko zwykłą pedagogią w stosunku do chrześcijaństwa. Judaizm powinien zostać odnowiony w Jezu-

sie Chrystusie w całej swej odmienności. Stary Testament zawiera Słowo Boga, które nie da się zredukować do Nowego Testamentu. Stąd należy podjąć refleksję nad tą częścią nieredukowalną Izraela we wspólnej przestrzeni żydowsko-chrześcijańskiej, a tą wspólną przestrzenią jest oczekiwanie Królestwa Bożego.

Ostatni, VII rozdział dotyczy relacji do islamu. Dla chrześcijanina, Objawienie zawarte w Koranie pozostanie zawsze dziwną zagadką. Otóż siedem stuleci po zamknięciu Objawienia w Jezusie Chrystusie, pojawia się nowe Słowo Boga. Wprawdzie Koran uznaje autentyczność Objawienia realizującego się w Abrahamie, Mojżeszu i Jezusie, to jednak należy dostrzec formalną różnicę między Słowem Bożym kierowanym przez Jezusa a Słowem Bożym w Koranie. W każdym bądź razie Koran może być przyjęty jako słowo Boga przez wszystkich prawdziwych synów Abrahama, chociaż konstytuuje prorocstwo, które jest wyzwaniem dla judaizmu i chrześcijaństwa. W kierunku judaizmu stawia islam pytanie odnośnie do nieokreślonego bliżej oczekiwania mesjańskiego. Chrześcijaństwu zaś stawia pytanie o kwestię synostwa Bożego Jezusa, niemożliwą przez nich do przyjęcia oraz związaną z nią tajemnicę trynitarną Jedynego Boga.

Cl. Geffré adresuje swą publikację do szerokiego kręgu odbiorców. Jego szczytną ambicją jest wprowadzenie czytelnika w najbardziej obiecujące orientacje teologii XXI wieku.

Ks. Sławomir Zieliński