

Adolphe Gesché, *Le sens*, Les Editions du Cerf, Paris 2003, Seria *Dieu pour penser* cz. VII, ss. 188.

Zmarły w 2004 roku, emerytowany profesor Wydziału Teologicznego w Louvain, Adolphe Gesché¹ podejmuje w swej publikacji próbę odpowiedzi na pytanie dotyczące sensu, rozumienia, znaczenia... Jako teolog stawia zwłaszcza pytanie czy Bóg jest strażnikiem sensu, znaczenia, czy jest ostatecznym i jedynym kluczem do rozumienia? Z ogromnym wyczuciem i delikatnością, Autor wprowadza czytelnika we wstępie w zagadnienie, które przedstawia z całą jego złożonością i oryginalnością. Sens może istnieć i być uznany bez koniecznego odwołania się do Boga. Cieszy się on swoją autonomią i nie potrzebuje boskich sankcji do swego uwierzytelnienia. Bóg nie jest jedynym sensem istniejącej rzeczywistości. Nie można więc poprzestać na równaniu: sens = Bóg. Wymaga to gruntownej refleksji. Znaczyłoby to bowiem, że poszukiwanie sensu jest automatycznie poszukiwaniem Boga. Bóg natomiast nie zastępuje sensu. Czy uprawianie teologii jest wkładem w poszukiwanie sensu? Sens jest tam, gdzie jest. Nie chodzi zatem o mnożenie refleksji dotyczących czym jest sens. Według Autora, celem powinno być raczej odkrywanie sensu, tam gdzie on jest. Chodzi więc o odkrycie tzw. *les lieux du sens* (s. 10). A. Gesché proponuje pięć „miejsc”, które pozwalają odkryć, odczytać, zrozumieć sens. Są nimi: wolność, nadzieja, tożsamość, przeznaczenie, wyobraźnia. Na bazie tych pięciu „miejsc” Autor buduje swoją refleksję. Pięć wspomnianych miejsc jest bazą dla pięciu rozdziałów omawianej publikacji. Całość kończy indeks cytowanych autorów oraz spis treści.

I rozdział przedstawia wolność jako inwencję i stworzenie. „Wolność” jest terminem przynależącym w pierwszym rzędzie do słownictwa filozoficznego. Czy teologia może wnieść rozwiązanie dotyczące wolności, jakkolwiek nie jest to jej podstawowy obiekt zainteresowania?

Najprzód Autor zastanawia się w perspektywie filozoficznej nad inwencją niechrześcijańską wolności, ukazując jej trzy główne figury historyczne. W pierwszym spojrzeniu wolność jawi się jako „zdobycz”, (*la liberté comme conquête*, s. 20). Oznacza to, że wolność nie jest dana. Ona musi być zdobywana. Jest ona zarazem prawem ale i jednocześnie obowiązkiem. Człowiek jest bytem, który „staje się” wolnym (*devenir libre*). W drugim spojrzeniu wolność jawi się jako „istota” (*essence*, s. 20). W tym ujęciu wolność nie jest zdobywana, lecz ona w punkcie wyjścia definiuje naturę, istotę człowieka. Człowiek jest tu bytem, który „jest” wolny, (filozofia klasyczna, Arystoteles, scholastyka).

¹ Omawiana publikacja jest siódmym tomem w serii wydawniczej *Dieu pour penser*. Wcześniejsze tomy przedstawiały: I. *Le Mal* (1993); II. *L'Homme* (1993); III. *Dieu* (1994); IV. *Le Cosmos* (1994); V. *La Destinée* (1995); VI. *Le Christ* (2001); w przygotowaniu tom VIII. *La Foi*.

Trzecie ujęcie określa wolność jako „istnienie” (*existence*, s. 20). Tu wolność należy przede wszystkim do porządku egzystencji. W tej koncepcji człowiek określa siebie jako byt powołany „do wolności” (*pour la liberté*, s. 20). Człowiek powinien „zdobywać” swą istotę „istniąc” (Sartre, egzystencjalizm).

Po refleksji filozoficznej, Gesché przechodzi do wymiaru teologicznego. Teologia posługuje się przede wszystkim kategorią „stworzenia”. Stąd w koncepcji judeochrześcijańskiej, człowiek to byt „stworzony” jako wolny. To ostatnie stwierdzenie zdaniem Autora domaga się pięciu konkretnych uściśleń. 1) Wolność nie jest czymś, co człowiek mógłby wykraść Bogu, jak Prometeusz. 2) Idea stworzenia oznacza, że wolność jest pragnieniem (*voeu*) Boga, odpowiadającym na powołanie człowieka. 3) Jest darem Boga. 4) Poprzez swą wolność, człowiek jest zaproszony do współdziałania w Bożym planie. 5) Jest to aspekt złożony i nader delikatny, a mianowicie, idea stworzenia zakłada, że omawiana wolność uległa tajemniczemu osłabieniu i ograniczeniu jako rezultat upadku pierwszych rodziców. Pięć wspomnianych elementów może złożyć się na chrześcijańską koncepcję wolności.

W dalszej części Autor wskaże na „miejsca teologiczne” chrześcijańskiego odkrywania wolności. Najprzód wskaże pojęcie wolności w wymiarze „poszerzonym”. To pojęcie skierowane jest zarówno do wierzących, jak i niewierzących, którzy stawiają sobie pytanie o sens włączania Boga w problematykę człowieka, co mogłoby „zagrozić” jego niezależności i autonomii. Drugim miejscem odkrywania wolności w wymiarze religijnym jest etyka, która w perspektywie wolności domaga się ukierunkowania na drugiego człowieka. W końcu, Autor proponuje aspekt wolności, którą należy na nowo zdobywać. Mówi to w perspektywie osłabienia wolności przez grzech pierworodny. Kończąc Autor dołącza jeszcze jedno, czwarte miejsce teologiczne: chodzi o wzięcie pod uwagę elementów irracjonalnych. Pojęcie irracjonalności zaczyna odnajdywać swoje właściwe miejsce w naukach humanistycznych. Może również wnieść swój wkład w rozumienie wolności.

II rozdział dotyczy tożsamości człowieka w konfrontacji z Bogiem. Człowiek nieustannie poszukuje swej tożsamości. Nie wystarcza mu już fakt, że istnieje. Człowiek chce także wiedzieć, kim jest. W jaki sposób należy postawić pytanie o tożsamość? W perspektywie czego czy też kogo? Autor proponuje, by poszukując odpowiedzi dotyczącej tożsamości człowieka posłużyć się kryterium „odmienności” czy „inności” (*par le ministère de l'altérité*, s. 49). Temat „inności” plasuje się w centrum debaty dotyczącej tożsamości. Jaki związek z kwestią tożsamości człowieka ma pytanie o Boga i o relację Bóg – człowiek? Pytanie, jakie stawia Mojżesz Bogu dotyczące imienia Boga (Wj 3,13) umieszcza się w perspektywie pytania o tożsamość. W takim kontekście belgijski Teolog rozwija swą refleksję w trzech wymiarach:

1) Kryzys tożsamości wobec Boga. Przez wieki relacja Bóg – człowiek była postrzegana jako szansa dla rodzaju ludzkiego. Obecnie, Bóg staje się

przedmiotem podejrzeń, tym, który zagraża człowiekowi. Chętnie odwrócono by dziś słynne słowa B. Pascala, że wielkość człowieka bez Boga, zaś jego bieda z Bogiem. Od pojawienia się modernizmu postawiono wiele pytań dotyczących Boga i jego istnienia. Ogólnie dotyczyły one samego Boga. Dzisiaj pytania dotyczące Boga są przenoszone także na człowieka. Pojawia się m.in. pytanie jaką wartość przynosi dla mnie idea Boga? Z pytania o „istnienie” akcent został przeniesiony na pytanie o „wartość”. Współczesna kontestacja Boga charakteryzuje się mniej protestem przeciwko samemu Bogu stając się jednocześnie protestem na rzecz człowieka. Stąd pojawiają się opinie, że Bóg musi umrzeć, aby człowiek mógł być sobą. Podstawą odrzucenia Boga jest tu roszczenie autonomii człowieka. Idea Boga jest przeszkodą, aby człowiek mógł „być sobą przez samego siebie” (*être lui-même par lui-même*, s. 52). W tym kryje się współczesna podstawa dla ateizmu i antyteizmu. Autonomia współczesna jest rozumiana jako budowanie „siebie przez samego siebie”. Wobec Boga człowiek traci swą tożsamość i skazany jest na samego siebie. W tej perspektywie istnienie Boga jest śmiercią człowieka. W tej sytuacji łatwiej jest ogłosić śmierć Boga, niż swoją własną.

2) Antropologia tożsamości. Konstrytywnym faktorem tożsamości człowieka jest według Autora termin *altérité*. Drugi, inny (*alter, heteros*) nie jest jedynie moim wrogiem. On mnie wzywa, powołuje i w ten sposób pomaga mi wyjść z mojego zamknięcia, jak ukazywali to Lévinas i Ricoeur. Nikt nie buduje się i nie rozumie się sam, w swej samotności. Człowiek musi poczuć się wezwany, powołany, wezwany do rozpoznania nie tylko tego, że „jest”, ale także „kim jest”. Chodzi więc tu o tzw. „*philosophies de l'altérité*” (s. 53), gdzie drugi człowiek nie jest agresorem, lecz podstawą. Autor zwraca także uwagę na rozróżnienie występujące między *altérité* i *aliénation*. Jeśli drugi pojawia się jako *alienus*, ma miejsce wrogość, opuszczenie, izolacja, utarta tożsamość. Natomiast *alter* nie pojawia się jako przeciwnik, lecz jako świadek, który daje mi nazwę, identyfikuje mnie, przedstawia mnie. Tak jak to miało miejsce na drodze do Emaus. Nieznany spotyka dwóch mężczyzn, którzy stali się obcymi dla samych siebie, stracili swą tożsamość. Otóż ów Nieznajomy jest rozpoznany w swej pełnej tożsamości, co pozwala im jednocześnie rozpoznać swą własną tożsamość. Podobnie sprawa wygląda z nadaniem imienia i nazwy. Jestem ponieważ otrzymałem imię. A „drugi” czyż nie jest tym, który mnie nazywa? Nadać imię, nazwać, to tak jakby „stworzyć” osobę. Imię nie jest czymś wykorzystywanym tylko do komunikacji, do porozumiewania się. Jest to jakby instytucjonalne powołanie jego osoby. Świadczy o tym cały Stary Testament. Belgijski teolog zwraca także uwagę na relację występującą między *alter* i *augere*. Drugi człowiek pozwala mi wzrastać, rozwijać się, wstępować na wyższy poziom egzystencji. Im jest „większy” ten, który mnie prowadzi, tym bogatsza jest moja tożsamość. We współczesnej myśli drugi człowiek nie jest uważany jako zagrożenie dla mojej pełnej autonomii. Po „epoce podejrzeń”

(Freud, Marx, Nietzsche), Autor proponuje by nastąpiła epoka, którą nazwałby „podejrzeniem podejrzenia” (*soupçon du soupçon*, s. 59), z głównymi przedstawicielami, takimi jak: Ricoeur, Lévinas, Kristev, którzy wyzwalają człowieka z jego osobistego wewnętrznego zamknięcia.

3) Teologia tożsamości. Autor wychodzi od pytania czym będzie tożsamość, jeśli ten „drugi” będzie nosił imię Bóg? Człowiek powinien postawić tego rodzaju pytania i szukać odpowiedzi dotyczące tożsamości człowieka wobec Boga. Tę ważną kwestię antropologiczną Autor przedstawia w kilku perspektywach: w odniesieniu do transcendencji Boga, w perspektywie Boga jako osoby trzeciej (człowiek – człowiek – Bóg), w jego kenozie i perspektywie daru.

III rozdział przedstawia przeznaczenie jako „miejsce” poszukiwania sensu. Autor stawia tu pytanie: co powinienem zrobić ze swym życiem? Pragnie określić swoje własne przeznaczenie. Belgijski Teolog wyraźnie podkreśla, że nie wystarczy się tylko narodzić. Chodzi także, aby dać sens i kierunek swej egzystencji. Powyższy problem rozwija Autor w czterech odsłonach. Najprzód dotyka kwestii czego człowiek pragnie, oczekuje (*Qu'est-ce que l'homme désire?*). Zarysowuje tu podstawowe elementy tzw. „fenomenologii pragnienia” (*phénoménologie du désir*). Chodzi bowiem o przedstawienie tego, czego człowiek oczekuje wymawiając takie terminy jak: *destin, destinée, fin, finalités*. Następnie Autor wskaże jak i dlaczego człowiek natrafia na przeszkody, które mogą spowodować poważne obawy w poszukiwaniu własnego przeznaczenia (*Qu'esct-ce que l'homme redoute?*). W kolejnej odsłonie, wykorzystując tzw. antropologię przesytu (*anthropologie de l'excès*), Autor przedstawia w jaki sposób człowiek może jednocześnie połączyć razem swoją pozytywną intuicję ze znalezieniem przyczyn przezwyciężenia własnego lęku. Kończąc proponuje refleksję na płaszczyźnie typowo teologicznej. Chodzi bowiem o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co teologia może zaproponować w poszukiwaniach sensu i wolności, zwłaszcza w perspektywie ludzkiej intuicji i jednocześnie biorąc pod uwagę Słowo, jakie zostało dane człowiekowi i które poszerza perspektywę ludzkiego przeznaczenia (*Qu'est-ce que l'homme se voit offert?*). W tej ostatniej odsłonie Autor przypomina, że antropologia przeznaczenia teologalnego jest potwierdzona w Ewangelii. Ponadto przeznaczenie typu teologalnego jest darem, niezależnym od odbiorcy. Przytoczone przed chwilą elementy prowadzą do stwierdzenia, że realizacja ludzkiego przeznaczenia zawiera w sobie wymiar etyczny.

IV rozdział poświęcony jest kolejnemu „miejscu” poszukiwania sensu, jakim jest nadzieja. W tytule Autor zaznacza, że chodzi o nadzieję jako mądrość. Nadzieja jest w centrum ludzkiej egzystencji. Ona popycha do życia i ukazuje sens na przyszłość. Ma ona swą szczególną rolę zwłaszcza w perspektywie wiary. Wymiar eschatologiczny tradycji judeochrześcijańskiej daje jedno z poczesnych miejsc nadziei. Wspomniana tradycja przedstawia czło-

wieka jako byt nadziei. Nawiązywał do tego E. Bloch, a wcześniej E. Kant w swych słynnych pytaniach: co mogę poznać?, co powinienem czynić?, czego mogę oczekiwać? Pierwsze pytanie dotyczy nauki, drugie moralności, trzecie otwiera się na bogactwo religii. Teolog ma więc prawo do zabrania głosu w kwestii dotyczącej sensu człowieka i jego egzystencji w perspektywie problematyki nadziei.

Autor zauważa, że obecny kryzys wiary dotyka także kwestii nadziei. Pojawia się także kryzys nadziei. Dzisiejsze kataklizmy, wykorzystywanie jednych przez drugich, trudne doświadczenia współczesnego świata, brak perspektyw na jutro (*Perspektivlosigkeit, No Future*, s. 119), otaczająca pustka, nihilizm itd. bardzo wyraźnie opisują wspomniany kryzys nadziei. Nic więc dziwnego, że Autor pisze o swoistego rodzaju „erozji nadziei”, czy jej degradacji. Kryzys nadziei jest wyzwaniem dla chrześcijanina, który w centrum orędzia ewangelicznego odnajduje wezwanie do nadziei i do szczęścia. Stąd chrześcijaństwo jest wezwane, aby w tym czasie naznaczonym bezsenssem i brakiem nadziei mówić tzw. „językiem nadziei” (*le langage de l'espérance*, s. 119).

W kolejnym etapie Autor odwołuje się do mądrości formułując jedną hipotezę (wyjście z zamknięcia), proponując analizę (mądrość i tożsamość nadziei) i poddając propozycję dla naszych czasów (niezbędne pogaństwo).

Ostatni rozdział ukazuje wyobraźnię i jej rolę w poszukiwaniu rozumienia. Autor zauważy, że jest ona świętem sensu. Aby odkryć lub nadać sens, człowiek nie może zdać się tylko na rozum. Potrzebna jest jeszcze wyobraźnia. Wyobraźnia jest jednym z tych „obszarów”, gdzie człowiek poszukuje własnego rozumienia i pragnie nadać sens swej własnej egzystencji. Wyobraźnia zagnieżdża się w całej tradycji, posługując się mitami, bajkami, legendami. Jest to wszystko to, co człowiek zbiera od swego dzieciństwa, ze swymi marzeniami, swą wyobraźnią i swą własną poufnością. Wyobraźnia to życie, które jest w nas z naszą wrażliwością, uczuciowością i emocjami. Wyobraźnia jest przestrzenią w której człowiek ma możliwość tworzenia, inicjowania. Wprawdzie nasz rozum też mógłby tego dokonać, lecz jego głównym zadaniem jest wprowadzić porządek, zrozumieć, interpretować. Możliwości wyobraźni są tu zdecydowanie szersze. Wyobraźnia jest jako nieograniczone źródło, w którym możemy się nieustannie zanurzyć. Królestwo wyobraźni jest wciąż na wyciągnięcie naszej ręki i obok człowieka. Jest ono jak wspaniała liturgia, która jest celebrowana w nas i wobec nas. Intencją Autora jest pokazanie, że wyobraźnia teologiczna może pomóc człowiekowi w poszukiwaniu samego siebie. Na pierwszym miejscu Autor proponuje refleksję dotyczącą wyobraźni literackiej. Ta ostatnia jest w bliskiej relacji do wyobraźni, z jaką spotykamy się w Piśmie świętym. Ostatnie poszukiwania w dziedzinie retoryki, sztuki narracji i teorii narracji ukazują doskonale to pokrewieństwo.

Wyobraźnia literacka ma swoje ważne miejsce w poszukiwaniu sensu. Autor doceniając tę rolę ośmielił się wprowadzić termin „antropologia literac-

ka" (s. 146). Antropologia ta oznacza rozumienie samego siebie, jakie człowiek może uzyskać poprzez kontakt z literaturą, zwłaszcza z powieścią i literaturą fikcji. To, co proponuje literatura, może być w pewnych przypadkach bogatsze, niż to co oferuje filozofia czy fenomenologia, zajmujące się z natury poznaniem. Literatura może być uważana za rzeczywisty *locus*, jako miejsce epistemologii człowieka. Ponadto Autor wskazuje na pewną więź istniejącą między literaturą i teologią. Pisze o analogii między odkryciem romantycznym a tym, co teologia nazywa Objawieniem (s. 154). Mówią także o tym Ricoeur i Lévinas. Nic więc dziwnego, że w tej perspektywie ukazany jest paradoks literatury fikcji, wyrażający się w tym, że same tylko „słowa” mogą otworzyć człowieka na rzeczywistość. Literatura może więc stać się rzeczywistą antropologią, pomagającą teologowi w poszukiwaniu teologii właściwej dla człowieka.

Po uwagach dotyczących wyobraźni literackiej, Autor proponuje refleksje dotyczące wyobraźni teologicznej. Skoro fikcja literacka może stać się „miejscem”, dzięki któremu człowiek zrozumie samego siebie, czy teologia może odegrać taką samą rolę? Czy teologia odwołuje się podobnie jak literatura do wyobraźni, fikcji literackiej? Wstępnie może to pytanie okazać się śmieszne a nawet bluźniercze, zwłaszcza gdy spoglądamy na teologię w perspektywie wiary. W jaki sposób przemawia wiara? Korzysta z różnych obrazów, przedstawień, aby przy ich pomocy wydobyć właściwy sens. Czym byłoby chrześcijaństwo bez wyobrażeń i obrazów? W nich i poprzez nie przemawia wiara. Od opowiadań mitycznych, do których się odwołuje Stary Testament, aż do żywych metafor rozsianych w Nowym Testamencie, kerygmat judeochrześcijański jest wielkim zaproszeniem do odwołania się do naszej wyobraźni. Wiara chrześcijańska poprzez swoje treści i gesty liturgiczne oraz teologia w swych żywych metaforach mogą stać się miejscem szczególnym, w którym człowiek będzie odkrywał i rozumiał samego siebie. Nic więc dziwnego, że teologia podobnie jak literatura ma swoje słowo do wypowiedzenia w kwestii antropologii, gdzie może odegrać szczególną rolę. Co zatem teologia wnosi nowego do tego rodzaju ludzkiego poznania? Problem ten porusza Autor w perspektywie dwóch terminów: Objawienie i idea Boga. Konsekwencją tego podejścia jest podwójna refleksja dotycząca teologii: teologia jako antropologia Objawienia (chodzi o odpowiedź na pytanie co teologia mówi człowiekowi o nim samym, odwołując się do jego wyobraźni?) oraz teologia jako antropologia teologalna (co przynosi człowiekowi w procesie rozumienia samego siebie nieskończona idea Boga?). Jak stwierdza Autor, teologia zajmuje się człowiekiem. Jej pryncypium jest jednak Bóg. Tu tkwi jej definicja i jej główne przeznaczenie. Czy tam gdzie teologia mówi bezpośrednio o Bogu można dopatrzeć się również antropologii? Możliwa jest zatem antropologia teologalna, która mówiąc o Bogu, jednocześnie przedstawia prawdę o człowieku? Czy Bóg istnieje czy nie, należy postawić podstawowe pytanie: proponując Boga,

co teologia ma do zaproponowania człowiekowi? Czy jest to Bóg, który przyćmiewa człowieka, czy go promuje? Pojawia się więc podstawowa tajemnica człowieka. Jeśliby nawet człowiek wymyślił Boga, tzn. Bóg byłby tylko ideą, byłoby to „pięknym ryzykiem” ludzkiej myśli, bo przez samą tylko ideę, człowiek nadałby sens swemu życiu, poprzez otwarcie na tajemnicę, ryzyko i możliwość. Między człowiekiem i Bogiem istnieje nierozwiązywalna tajemnica, która postuluje poszanowanie jednego i drugiego a także jednego przez drugiego. Znaczący to, że Bóg jest tajemnicą dla człowieka, ale i człowiek jest zagadką dla Boga. Autor kończy swą refleksję odwołując się do *Myśli* Pascala: „Na to, aby religia była prawdziwa trzeba, aby poznała nasza naturę” (nr 426/456/).

Ks. Sławomir Zieliński