

Stefan Moysa

"Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott", Richard Schaeffler, Freiburg-Basel-Wien 1982 : [recenzja]

Collectanea Theologica 53/1, 165-166

1983

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

tradycję tę kontynuuje i homogenicznie rozwija, i w pewnej mierze krystalizuje i utrwała (s. 228). W perspektywie nauki o łasce i Odkupieniu upadek Adama i grzech pierwородny harmonijnie umiejscawia w historii zbawienia. Patrząc na winę Adama i jej katastrofalne skutki w świetle dzieła drugiego Adama, tę bądź co bądź mroczną i trudną prawdę o grzechu pierwородnym integruje szczęśliwie z nadprzyrodzoną ekonomią zbawienia. Pawłowy antyetyczny paralelizm Adam — Chrystus jest niewzruszonym fundamentem całej teologicznej myśli i wiary Augustyna pod tym względem, co wyraża krótko w zdaniu: *In horum duorum hominum causa proprie fides christiana consistit* (*De pecc. orig.* 24, n. 28). W żaden sposób biskupa z Hippony nie można uważać za „wynalazcę” grzechu pierwородnego ani za twórcę nowej tradycji. Chyba sam Augustyn nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo tradycyjne elementy w nowy sposób zaakcentował, nadał im nowy ciężar i wytyczył określony kierunek. Podkreślając teologiczne znaczenie grzechu Adama jako odwrócenie się od Boga i zwrócenie się ku doczesnym znikomosciom, kładąc nacisk na solidarność wszystkich ludzi z Adamem, a zwłaszcza charakter winy grzechu pierwородnego, w perspektywie Odkupienia tę ponurą prawdę wynosi na taki poziom teologiczny, jakiego ona przedtem nigdy nie osiągnęła (s. 225). Ale i Augustyn nie jest tutaj pionierem, bo *felix culpa* pojawia się już u Ambrożego. Chodzi tu o chrześcijańską myśl, która z jednej strony świadoma jest grozy grzechu obciążającego każdego człowieka, ale z drugiej uwydatnia przepiętne znaczenie Odkupienia. Ostatecznie cała ta dialektyka, znajdująca swe rozwiązanie w Chrystusie, w gruncie rzeczy opiera się na Pawłowej nauce o łasce, która w Augustynie znalazła żarliwego obrońcę. Wprawdzie nie wszystkie elementy, dotyczące grzechu pierwородnego, udało się Augustynowi naleźć do pracować i z sobą zharmonizować, z czego sobie zresztą Augustyn zdaje sprawę, ale ogólnie rzecz biorąc, tradycyjne elementy zsyntetyzował i wytyczył drogę, po której dalej kroczyć będzie zachodnia teologia.

W ostatnim paragrafie omawia autor pierwsze interwencje Kościoła, które w istotnych punktach potwierdzają myśl Augustyna: synod kartagiński (r. 411), synod kartagiński i w Milewie (r. 416), *Epistola tractatoria* papieża Zozyma (r. 418), synod kartagiński (r. 418), określający naukę o grzechu pierwородnym, którą Sobór Trydencki powtórzył i uczynił swoją, list papieża Celestyna I do biskupów Galii (r. 431), *Indiculus* (r. 430?) przypisywany dawniej Celestynowi I, obecnie zaś Leonowi I względnie Prosperowi Akwitańskiemu.

Książka L. Scheffczyka przedstawia pokazną wartość naukową. Autor umie się ograniczyć do tematu, nie jest rozwlekły i skupia się na istotnych zagadnieniach. Poszczególne rozdziały i paragrafy poprzedza bogatą i najnowszą bibliografią, w której się dobrze orientuje, jak to widać z licznych cytatów w tekście i z odnośników. W komentowaniu odnośnych wypowiedzi nie tylko daleki jest od „naciągania”, ale cechuje go ostrożność i powściągliwość. Szkoda tylko, że brakuje indeksu rzeczowego i imiennego. W czterech rozdziałach śledzi dobrze udokumentowany rozwój nauki o grzechu pierwородnym, wykazując, że nie narzucił jej katolickiej teologii Augustyna, ale tkwi ona głęboko swymi korzeniami w chrześcijańskiej Tradycji powołującej się na św. Pawła.

ks. Ignacy Bieda SJ, Warszawa

RICHARD SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1982, Verlag Herder, s. 126 (*Quaestiones disputatae*, t. 94).

Współczesna krytyka religii nie tyle stara się wykazać nieistnienie Boga, a więc fałszywość zdania „Bóg istnieje”, ile podtrzymuje, iż niepodobna mówić o Bogu w zdaniach sensownych. Według niej bowiem w kontekście

dzisiejszego świata mówienie o Bogu nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz pozbawione sensu. Kto na przykład przyczynę klęski żywiołowej upatruje nie w warunkach meteorologicznych, ale w grzechach, za które Bóg karze człowieka, ten — według owych krytyków — nie wygłasza zdania sensownego. Odpowiednio do takiego postawienia problemu autor nie stawia sobie za cel wykazania prawdziwości mówienia o Bogu, ale chce pokazać warunki, pod jakimi możemy mówić o Bogu w sposób sensowny. Jest to według autora zadanie skromniejsze, ale konieczne.

Swój wywód myślowy przeprowadza Schaeffler w trzech tezach, które tutaj jedynie nieco wyjaśnimy, nie mogąc wchodzić w szczegółowy dowód ani tym bardziej sprawdzać jego prawdziwości.

Po pierwsze autor stwierdza, że w dzisiejszych warunkach filozoficzno-historycznych, teologia filozoficzna musi być teologią transcendentálną. Przez dzisiejsze warunki filozoficzno-historyczne autor rozumie stwierdzenia krytyki religii, które nie mówią wprost o fałszywości twierdzeń religijnych, ale starają się je wytłumaczyć w ateistycznym kontekście. Według Feuerbacha na przykład, człowiek wierzący naprawdę naprawdę w Boga, ale jego wiara jest projekcją jego osobistych tęsknot za absolutem. Otóż w takich warunkach filozoficzne mówienie o Bogu musi się dokonywać w terminach teologii transcendentálnej. Przez teologię transcendentálną zaś rozumie autor mówienie o Bogu w kategoriach doświadczalnego poznania.

Po drugie, teologia transcendentálna musi się sprawdzić przez to, że umożliwi hermeneutykę transcendentálną mówienia o Bogu. Hermeneutyka transcendentálna zaś to jest taki sposób wyjaśniania nauki o Bogu, który czyni zrozumiałe samo jej znaczenie, nie przesądzając o prawdziwości czy fałszywości treści podawanych przez poszczególne religie.

Po trzecie wreszcie transcendentálna refleksja teologiczna musi zostać odpowiednio rozwinięta przez konfrontację z historycznymi wypowiedziami teologicznymi. Autor ma tu szczególnie na myśli wypowiedzi Pisma Świętego. Konfrontacja ta następuje przez to, iż formuły transcendentálne o Bogu i formuły historyczne będą się nawzajem wyjaśniać.

Wywody autora są bardzo przekonujące, filozoficznie precyzyjne i podane niezwykle jasnym i zrozumiałym językiem, tak że bieg jego myśli może być śledzony również przez niefachowca. Jest to też na pewno refleksja oryginalna, wyrastająca z potrzeb, jakie stwarza konfrontacja między teologią i filozofią przez nią inspirowaną z jednej strony, a współczesną krytyką religii z drugiej. Książka ma też pośrednio duże znaczenie praktyczne. Podejrzenie bowiem bezsensowności w zdaniach o Bogu nie dotyczy tylko systemów krytyki religii, ale jest też doświadczeniem przeżytym przez wielu ludzi współczesnych. Teolog i filozof chrześcijański winien dopomóc w rozwiązaniu tych problemów.

ks. Stefan Moysa SJ, Warszawa

JOACHIM GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1980, Verlag Herder, s. 264 (*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, t. X/1).

Autor tego nowego komentarza do Listu do Kolosan jest profesorem egzegezy Nowego Testamentu na uniwersytecie w Monachium i członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej. We wprowadzeniu na szczególną uwagę zasługuje sprawa autentyczności listu, której autor poświęca wiele miejsca. Wraz z wieloma egzegetami stoi on na stanowisku, że jest to wczesny list deuteropauliński, choć przyznaje, że nie brak uczonych, którzy utrzymują iż sam Paweł jest autorem pisma. Przeciw temu jednak przemawiają zdaniem Gnilkę zbyt duże różnice stylistyczne, które nie znajdują innego wystarczającego uzasadnienia. Wiadomo, że zarówno w czasie niewoli Apostoła, jak i po jego śmierci nie brakowało uczniów, którzy troszczyli się