

**RICHARD SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg – München 2006, ss. 189, ISBN 13: 978-3-495-48238-4**

Zasadniczym tematem książki jest relacja między filozoficznym dyskursem o Bogu a dyskursem chrześcijańskiej wiary w Boga i jej teologii (między teologią filozoficzną a teologią wiary chrześcijańskiej). Pytanie o istotę tej relacji ma dialektyczną strukturę. Z jednej strony jest to pytanie o to, czy filozof, mówiąc o Bogu (o tym, co boskie), mówi o tej rzeczywistości, która w języku wiary jest nazywana Bogiem. Jeżeli tak, to w jakim zakresie uzasadniona jest filozoficzna krytyka religijnej mowy o Bogu? Z drugiej strony jest to pytanie o to, czy teolog, zajmując się Bogiem wiary i zakładając tożsamość Boga wiary i Boga filozofii, może — i jeżeli tak, to w jaki sposób i w jakim zakresie — wykorzystać filozoficzne pojęcie Boga w swojej refleksji; w tym wypadku ważne jest także pytanie o strukturę i charakter filozoficznej mowy o Bogu. Książka Schaefflera to zapis rozważań związanych z poszukiwaniem odpowiedzi na powyższe pytania.

*Czy wiara, filozofia i teologia mówią o tym samym Bogu?* Tak zatytułowany jest pierwszy rozdział książki (s. 23–60); dotyczy on wprost relacji między teologią

filozoficzną a teologią wiary. Punktem wyjścia zamieszczonych w nim rozważań jest rekonstrukcja sygnalizowanego problemu, połączona z opisem metody jego rozwiązania. Uwagę zwraca przyjęta przez autora forma dyskursu, nawiązująca do średniowiecznych *Quaestiones disputatae* (z ich kolejnymi etapami argumentacji: *videtur quod, sed contra, respondeo dicendum*); zwiększa ona przejrzystość wykładu. Sygnalizowany problem można przedstawić przy pomocy konkretnych pytań. Czy wiara i filozofia (język religijnej wiary w Boga i język filozoficznego teizmu) to dwa różne sposoby mówienia o tym samym Bogu? Czy raczej Bóg filozofów jest innym Bogiem niż ten, o którym mówi wiara (z jej teologią)? Jakie znaczenie ma w tym wypadku sam sposób mówienia? W jakim stopniu determinuje on przedmiotowy sens i przedmiotową ważność wypowiedzi o Bogu? Stwierdzając, że poszukiwanie odpowiedzi na te pytania wiąże się z koniecznością analizy faktycznego dyskursu wiary i filozofii, Schaeffler wskazuje trzy etapy owej analizy. Pierwszy etap to analiza logicznej spójności religijnych i filozoficznych wypowiedzi o Bogu. W ramach drugiego etapu chodzi o poprawną interpretację biblijnej tezy o „fałszywych bogach” oraz o sprawdzenie — w świetle biblijnych założeń i kryteriów — prawdziwości filozoficznej idei Boga. Trzeci etap to analiza struktury religijnej i filozoficznej mowy o Bogu, pozwalająca ukazać zasadniczą (przede wszystkim semantyczno-pragmatyczną) odmienność (i specyfikę) jednego i drugiego sposobu mówienia oraz, jednocześnie, ustalić zbieżność bądź rozbieżność przedmiotowego odniesienia jednego i drugiego rodzaju wypowiedzi.

Klarowna ekspozycja problemu i wszechstronny opis metody jego rozwiązania wyznaczają ramy i porządek dalszych rozważań (w obrębie pierwszego rozdziału). Autor koncentruje uwagę na kwestii semantyczno-pragmatycznej struktury religijnej i filozoficznej mowy o Bogu oraz na zagadnieniu ich wzajemnej relacji. Formuluje przy tym — i szczegółowo objaśnia — następujące tezy. (1) W ramach religijnego dyskursu pierwotną i właściwą kategorią określającą Boga nie jest pojęcie, lecz imię; imię konstytuuje bezpośrednio, wzajemne odniesienie między wzywającym a wzywaniem; w obrębie religii wezwanie osoby po imieniu, w tym także podobne zwrócenie się do Boga, jest podstawowym aktem mowy; znaczenie imienia ukazują i objaśniają stosowne „opowieści”, będące pierwotną formą (pierwotnym „gatunkiem”) mowy religijnej; odnosząc się do pewnych historycznych zdarzeń, do dawnych ingerencji Boga, konstytuują one strukturę heurystyczną, umożliwiającą poznanie (doświadczenie) Boga w Jego obecnym działaniu; zatem religijny dyskurs o Bogu obejmuje dwa podstawowe akty mowy: przywołanie imienia i objaśniającą imię opowieść; obydwa implikują osobowe odniesienie między człowiekiem a Bogiem i są wyrazem wiary w zbawcze działanie Boga. (2) Dyskurs charakterystyczny dla biblijnego modelu wiary to dyskurs o Bogu objawiającym swoje imię i zawierającym przymierze z człowiekiem (z „narodem wybranym”); przymierze jest relacją między boską i ludzką wolnością; zakłada wzajemne zaufanie i wierność; szczególnym wyrazem owej relacji są dwa akty mowy: przykazanie i modlitwa; dyskurs charakterystyczny dla chrześcijańskiej wiary w Boga to dyskurs o Bogu,

który w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa „wypełnia przymierze”; jest to dyskurs związany z odniesieniem do Boga zapośredniczonym w relacji do Jezusa; ma on eschatologiczną strukturę. (3) Religijne wypowiedzi o Bogu — wypowiedzi wiary — wymagają krytycznej interpretacji, której celem jest rozumiejąca ekspozycja ich sensu, połączona z rozpoznaniem i krytyką fałszywych ujęć; zadanie to podejmuje teologia; teologiczny dyskurs o Bogu jest poprawny, o ile respektuje wskazane wyżej kryteria (reguły) dyskursu wiary. (4) Teologia wykorzystuje w swojej refleksji filozoficzne kategorie i metody filozoficznej argumentacji; przy ich pomocy formułuje ogólnie ważne wypowiedzi o Bogu wiary religijnej; dobrze „służy” teologii taka filozofia, która współkształtuje nie tylko obiektywno-przedmiotowy, lecz także osobowo-egzystencjalny (osobowo zaangażowany i egzystencjalnie ważny) dyskurs o Bogu; mowa o filozofii ukazującej związek prawdy i wolności oraz obejmującej uniwersalną hermeneutykę dziejów i hermeneutykę konkretnego doświadczenia; jednym słowem: dobrze „służy” teologii (krytycznej interpretacji wiary i jej wypowiedzi o Bogu) taka filozofia, która potwierdza przedmiotową ważność idei Boga, ontologiczną możliwość, osobową strukturę i historyczny porządek objawienia Bożego oraz osobowo-egzystencjalną otwartość człowieka na Boga i na objawienie Boże. (5) Słowo „Bóg” jest wyrażeniem języka religijnego, ale występuje ono także w języku filozofii; przejmując je, filozofia uzyskuje dostęp do doświadczenia religijnego i podejmuje stosowną refleksję nad tym doświadczeniem; można wskazać dwa zasadnicze typy tej refleksji (dwa sposoby mówienia o Bogu); pierwszy jest związany z klasyczną metafizyką, drugi — z filozofią transcendentálną; klasyczna metafizyka mówi o Bogu, identyfikując poznaną w ramach swojej refleksji rzeczywistość absolutną (nazywaną „czystym aktem”, „pierwszą przyczyną”, „bytem koniecznym”) z Bogiem wiary religijnej (*Et hoc est quod omnes dicunt Deum*); natomiast filozofia transcendentálna mówi o Bogu, wskazując na tożsamą z Bogiem wiary religijnej rzeczywistość nieskończonej, osobowo pojętej tajemnicy, będącej apriorycznym warunkiem możliwości, trwałym horyzontem i ostatecznym spełnieniem duchowych aktów i dążeń człowieka; w jednym i drugim przypadku filozoficzny dyskurs o Bogu jest ważnym narzędziem interpretacji doświadczenia religijnego, w tym także świadectw chrześcijańskiej wiary w Boga.

W odniesieniu do rozważań (i ustaleń) omówionego rozdziału można sformułować następujące uwagi. (1) Autor wnikliwie bada i rzeczowo opisuje odmienność religijnej i filozoficznej mowy o Bogu; w klasycznym ujęciu odmienność ta przejawia się m.in. w tym, że filozofia eksponuje ontyczną transcendencję, czystą inteligibilność i statyczny charakter boskiej natury, podczas gdy wiara religijna mówi o Bogu objawiającym się (i działającym) w historii oraz o osobowo-egzystencjalnej relacji między Bogiem a człowiekiem. (2) Pozytywna odpowiedź na tytułowe pytanie jest odpowiedzią warunkową; Schaeffler wykazuje, że wiara i filozofia mówią o tym samym Bogu, o ile respektują podstawowe kryteria drugiej strony i są zainteresowane możliwością wzajemnej transpozycji swych kategorii, jak również potwierdzeniem swojej przedmiotowej korelacji. (3) Autor książki trafnie wska-

zuje najważniejsze konteksty (i konkretne formy) udziału filozofii (filozoficznej mowy o Bogu) w teologii; wyróżnia dwa z nich: krytykę fałszywych przedstawień Boga oraz systematyczną interpretację wyobrażeń i przekonań wiary; dostrzega przy tym możliwość (niebezpieczeństwo) redukcji: „zniesienia” wyobrażeń religijnych w języku pojęć filozoficznych. (4) Charakterystyczną cechą jego stylu jest umiejętność wykorzystanie przykładów; trafnie dobrane i komunikatywnie przedstawione, ułatwiają one rozumiejącą lekturę tekstu; w odniesieniu do rozważań dotyczących religijnej mowy o Bogu są to przykłady biblijne, przykłady czerpane z języka liturgii chrześcijańskiej oraz przykłady z historii religii; w odniesieniu do analizy filozoficznej mowy o Bogu są to przykłady z historii filozofii. (5) Na uwagę zasługuje obiektywna (wyważona) ocena metafizycznego sposobu mówienia o Bogu; wskazując na dyskurs transcendentálny jako bardziej stosowny i lepiej służący interpretacji konkretnych świadectw wiary, Schaeffler nie neguje wartości dyskursu metafizycznego; co więcej, podkreśla, że również dyskurs transcendentálny implikuje stosowne momenty metafizyczne.

Cztery pozostałe rozdziały książki dotyczą wprost filozoficznej mowy o Bogu. Autor analizuje konkretne elementy jej kontekstu i struktury; wskazuje także jej religijne (i teologiczne) implikacje. Rozdział poświęcony dialektyce i historyczności rozumu i religii (*Die Dialektik der Religion und die Geschichte der reinen Vernunft oder: Kann die Lücke im kantischen System geschlossen werden?*, s. 61–93) jest interesującą rekonstrukcją poglądów KANTA. Schaeffler wykazuje, że właściwe dla tradycyjnej filozofii rozumienie rozumu i religii było ujęciem formalno-abstrakcyjnym i „ahistorycznym”; dopiero Kant, badając podstawy moralnej motywacji, odkrył dialektyczną strukturę rozumu, a następnie wskazał na podobną strukturę religii oraz, nie wprost, na historyczność rozumu i religii. Autor książki wnikliwie i z właściwą sobie precyzją rekonstruuje kolejne kroki argumentacji Kanta. Formułuje przy tym i szczegółowo objaśnia następujące tezy. (1) Dialektyka rozumu (praktycznego) polega na wzajemnym uwarunkowaniu i na „uzgodnieniu” dwóch odmiennych (lub wręcz rozbieżnych) funkcji, jakimi są: osiągnięcie czystości usposobienia oraz zapewnienie skuteczności działania; można ją wyjaśnić, formułując postulat Boga jako Tego, który ustanowił i prawo moralne, będące warunkiem (apriorycznym założeniem) czystości usposobienia, i prawo natury, będące warunkiem (apriorycznym założeniem) skuteczności działania. (2) To oznacza, że moralność ma religijne uprawomocnienie; warunkiem jej niesprzeczności jest wiara w Boga — nadzieja, w jej religijnym rozumieniu. (3) Istotnym aspektem dialektyki rozumu praktycznego jest wzajemne odniesienie między czystością usposobienia a wolnością; również tę współzależność można wyjaśnić, formułując postulat Boga tym razem jako prawodawcy, który jednocześnie — już wyprzedzająco — „usprawiedliwia grzesznika”, stwarzając mu możliwość nawrócenia. (4) Dialektyka rozumu konstytuuje możliwość postulatywnej mowy o Bogu; dyskurs postulatyczny ma religijno-teologiczne uzasadnienie, ponieważ jest aktem człowieka, który mówi

o Bogu dlatego, że doświadcza siebie jako grzesznika żyjącego w grzesznym świecie; jest to zatem dyskurs zakorzeniony w egzystencjalnie uwarunkowanym doświadczeniu wiary w Boga. (5) Kluczowym (z religijnego punktu widzenia) momentem dialektyki rozumu jest współzależność moralnej powinności człowieka i nakazu Bożego; autonomia rozumu praktycznego, będąca warunkiem doświadczenia powinności moralnej, umożliwia rozpoznanie Bożego nakazu (odczytanie powinności moralnej jako nakazu Bożego); religijną transpozycją tej współzależności jest wzajemne zaufanie między Bogiem a człowiekiem; w tym sensie dialektyka rozumu ujawnia dialektyczną strukturę religii. (6) Egzystencjalną postacią — będącą apriorycznym założeniem dialektyki rozumu — wiary w Boga jest nadzieja; ona, wiążąc obecne doświadczenie egzystencjalne człowieka z perspektywą ostatecznego sensu i ostatecznego celu dziejów, konstytuuje historyczny horyzont rozumu i religii.

Będąca osnową rozdziału ekspozycja powyższych tez jest przykładem rzeczowej, systematycznej i źródłowo udokumentowanej prezentacji poglądów Kanta. Uwagę zwraca doskonała znajomość Kantowskiej filozofii praktycznej. Również w tym wypadku należy podkreślić przejrzystość argumentacji oraz klarowny i sugestywny sposób przekazu. Zasługą Schaefflera jest to, że obiektywną rekonstrukcję poglądów Kanta łączy on z interpretacją ukazującą możliwość odpowiedniego rozwinięcia (i uzupełnienia) Kantowskiego systemu. Możliwość ta dotyczy sposobu ujęcia relacji między rozumem, prawem Bożym oraz wielością (i różnorodnością) form moralnego obowiązku. Autor książki pokazuje, że rozwijając myśl Kanta, należy dostrzec następującą zależność: prawo Boże, poznawane w normatywnych aktach rozumu praktycznego, jest powszechne i niezmienne; ale to, że Bóg kieruje światem poprzez swoje nakazy, poznawane jako konkretne powinności moralne, jest (i musi być) czymś ciągle na nowo odkrywaniem w naszym doświadczeniu moralnym, w różnych kontekstach naszej historycznej (indywidualnej i społecznej) egzystencji; zadaniem rozumu jest stymulować i wyjaśniać to doświadczenie, i tym samym ukazywać ciągle nowe możliwości czynienia dobra, w tym także możliwość zmiany sposobu myślenia i działania. Zaletą przedstawionej przez Schaefflera interpretacji jest także to, że eksponuje ona religijne implikacje powyższej zależności; zgodnie z tą interpretacją rozum praktyczny w doświadczeniu moralnym rozpoznaje wyzwajające (zbawcze) działanie Boga, odczytuje zawarte w tym działaniu wezwanie Boże i jednocześnie ustanawia horyzont suwerennej i możliwej tylko w duchu wiary odpowiedzi na to wezwanie. Takie (dialogiczno-soteriologiczne) ujęcie stwarza (bądź przynajmniej pokazuje) możliwość teologicznej aplikacji filozofii praktycznej Kanta.

W pewnym sensie rozdziałem komplementarnym do omówionego jest rozdział poświęcony myśli (stanowisku) HEIDEGGERA (*Heideggers „Beiträge” — oder: Führt ein geschichtliches Verständnis der Vernunft zum Abschied vom „christ-*

*lichen Gott*”?, s. 95–122); dotyczy on ontologicznych założeń i ontologicznego wymiaru idei Boga i mowy o Bogu. Również w tym wypadku mamy do czynienia i z obiektywną rekonstrukcją, i z krytyczną reinterpretacją źródłowych poglądów. W punkcie wyjścia swoich rozważań Schaeffler nawiązuje do kontrowersyjnej tezy Heideggera o „pożegnaniu chrześcijańskiego Boga” (o „rozstaniu z chrześcijańskim Bogiem”), o „przejściu ostatniego Boga”; objaśnia jej znaczenie, rekonstruuje założenia, wskazuje możliwość odmiennych (niespójnych z sobą) interpretacji; omawia także ewolucję związanych z nią poglądów samego Heideggera. Podstawowym założeniem Heideggerowskiej „filozofii Boga” jest pojęcie różnicy ontologicznej. Schaeffler wskazuje kontekst genezy i ogólnie ważny sens tej kategorii, po czym analizuje przyjęty przez Heideggera sposób jej rozumienia oraz jej rolę w Heideggerowskiej refleksji o Bogu. Rezultat jego rozważań można przedstawić w postaci koniunkcji następujących twierdzeń; w przyjętym przez Heideggera rozumieniu różnica ontologiczna jest różnicą między bytem — byciem — o którym człowiek „zapomniał” a „bytującym” — konkretnym bytem — którym człowiek się zajmuje, traktując go przedmiotowo, całkowicie nim rozporządzając; „zapomnienie bycia”, będące, jednocześnie, aktem człowieka i konsekwencją „odmowy” (obiektywnej „skrytości”) samego bytu, określa kontekst mowy o „ostatnim Bogu”, o „przejściu Boga” (i tym samym o braku odniesień do tego, co boskie i święte); sposobem, w którym człowiek doświadcza „ostatniego Boga”, nie jest „przyjście”, lecz „przejście obok”; takie rozumienie różnicy ontologicznej eksponuje roszczenia bytu, nie uwzględnia natomiast roszczeń bytującego, pomija jego rolę w poznaniu i myśleniu; jest ono ujęciem jednostronnym, wymagającym stosownej rewizji.

W drugiej części rozdziału Schaeffler przedstawia nowy sposób rozumienia różnicy ontologicznej. Istotą nowej interpretacji jest zrównoważenie roszczeń bytu i roszczeń bytującego. W proponowanym przez Schaefflera ujęciu konkretne — np. moralne, estetyczne i religijne — roszczenia bytującego (dochodzące do głosu w naszym doświadczeniu moralnym, estetycznym i religijnym) to konieczne formy, w których przejawia się (i jest dostępne) roszczenie samego bycia. W ramach takiej (i tylko takiej) zależności „bytujący” zachowuje należną mu pozycję ontologiczną i odgrywa aktywną rolę w poznaniu i myśleniu; nie jest tylko biernym przedmiotem, znajdującym się w arbitralnej dyspozycji podmiotu, lecz stroną uczestniczącą w obiektywnie ważnym doświadczeniu rzeczywistości, ujawniającą roszczenia samego bycia, z roszczeniem do absolutnej prawdy i do absolutnego dobra włącznie. W nowym ujęciu różnicy ontologicznej dyskurs o „przejściu Boga” nie jest już dyskursem o Bogu „przechodzącym obok”, o „ostatnim Bogu”, lecz dyskursem o Bogu przychodzącym i zwracającym się do człowieka, udzielającym się człowiekowi otwartemu na Jego wyzwalające (zbawcze) działanie; podstawą takiego dyskursu jest doświadczenie Boga zakładające uprzednią otwartość człowieka na rzeczywistość nieskończoną, na nieskończony horyzont bytu, prawdy, dobra i sensu.

Omówiony rozdział to bez wątpienia ważny przyczynek do badań nad myślą Heideggera. Autor wnikliwie i twórczo analizuje ontologiczne poglądy filozofa; koncentruje uwagę na ich merytorycznej stronie, ale jednocześnie w interesujący i zarazem odkrywczy sposób objaśnia kontekst ich genezy i wewnętrzną logikę; pokazuje przy tym towarzyszące im niedopowiedzenia i niekonsekwencje oraz możliwość i kierunek stosownej rewizji. Szczególną wartość przedstawia wypracowana w rzeczowej dyskusji z Heideggerem nowa interpretacja różnicy ontologicznej. Ale omówiony rozdział to także ważny przyczynek do badań z zakresu teologii filozoficznej. Schaeffler dokonuje krytycznej oceny Heideggerowskiej filozofii Boga. Jednocześnie, powołując się na nowe pojęcie różnicy ontologicznej, wskazuje właściwy sposób rozumienia formuły mówiącej o „przechodzącym Bogu”; i — co istotne — wykazuje, że w poprawnym ujęciu dyskurs odwołujący się do tej formuły jest spójny z dyskursem biblijnym, dokładniej — z przekazem o paschalnym samoobjawieniu się Boga; to oznacza, że filozoficzna refleksja o Bogu inspirowana myślą Heideggera może być przydatna w teologii; może ona być narzędziem użytecznym w rekonstrukcji biblijnej wiary w Boga i biblijnej mowy o Bogu.

Następny rozdział książki (*Die Wiedergewinnung der Frage nach dem Seienden*, s. 123–141) jest rozwinięciem rozważań ontologicznych nawiązujących do myśli Heideggera. Schaeffler analizuje w nim bliżej zagadnienie „bytującego”. Wskazuje również na związek między tym zagadnieniem a kwestią Boga. Pierwsza część rozdziału to systematyczny wykład teorii bytującego. Autor szczegółowo opisuje kontekst i strukturę doświadczenia tej sfery rzeczywistości; w przystępny sposób tłumaczy, na czym polega jej podmiotowo-przedmiotowe odniesienie. Roszczenia bytującego dochodzą do głosu w aktach, w których człowiek odnosi się do rzeczywistości: w teoretycznym poznaniu oraz w doświadczeniu moralnym, estetycznym i religijnym; w tych aktach — w spotkaniu ze światem rzeczy i osób, w dialogu z rzeczywistością, zakładającym wzajemną otwartość i wzajemne odniesienie przedmiotu i podmiotu (aktywny udział jednej i drugiej strony) — człowiek odczytuje wezwanie do poszukiwania prawdy i do czynienia dobra oraz podziwia to, co piękne, i wyraża szacunek wobec tego, co święte. Schaeffler wykazuje, że spotkanie z bytującym jest doświadczeniem przygodności; jest ono konkretnym (możliwym, uwarunkowanym i nieostatecznym) ujęciem tego, co możliwe, uwarunkowane (zależne) i nieostateczne. Tego typu doświadczenie implikuje wolność — zarówno po stronie bytującego, który, ukazując się podmiotowi, ujawniając swoje roszczenia, wywiera na nim wrażenie i skłania do odpowiedzi, jak i po stronie podmiotu, który owe roszczenia odczytuje jako wezwanie.

W drugiej części rozdziału autor ukazuje filozoficzno-religijne implikacje powyższej koncepcji. Rezultatem jego dociekań jest teza, zgodnie z którą w roszczeniach bytującego (dochodzących do głosu w dialogu z rzeczywistością i stanowiących kontekst ekspozycji roszczeń samego bycia) możemy rozpoznać zobowiązująco-wyzwalające wezwanie Boga; w tym wezwaniu ujawnia się nieskończona wolność Boga, stanowiąca ontologiczny fundament i konieczny warunek naszej wolności.

W powyższym znaczeniu przedstawiona koncepcja ontologiczna określa ważny kontekst zarówno filozoficznej, jak i religijnej mowy o Bogu.

Również w tym wypadku wartość ustaleń (rozwiązań i propozycji) Schaefflera należy widzieć w podwójnej perspektywie. Po pierwsze, wskazał on ważny kierunek analizy ontologicznej — analizy skupionej na roszczeniach bytującego, opartej na doświadczeniu pojętym jako dialog z rzeczywistością; podejmując ten rodzaj analizy, odkrył, że kluczowym warunkiem dialogu z rzeczywistością jest wolność, przysługująca i bytującemu, i podmiotowi, oraz wykazał, że ostateczną racją tej wolności jest wolność absolutna, będąca atrybutem Boga. W tym sensie koncepcja Schaefflera jest współczesną formą teistycznej ontologii. Po drugie, tego typu ontologia to projekt mający teologiczne znaczenie; może ona być narzędziem weryfikacji wiary w Boga, tym bardziej, że w biblijnym modelu tej wiary wolność jest przymiotem charakteryzującym i samoobjawienie się Boga, i odpowiedź człowieka (na objawienie Boże).

„Świat jest księgą, daną do czytania” — rekonstrukcja i interpretacja tej metafory jako programu filozoficznej mowy o Bogu to temat (i przedmiotowy cel) rozważań ostatniego rozdziału (*Lesen im Buche der Welt — ein Weg philosophischen Sprechens von Gott?*, s. 143–182). Schaeffler przedstawia ów program jako możliwość nowego ujęcia tradycyjnej nauki o naturalnym poznaniu Boga i zarazem jako projekt ważny dla teologii. W tradycyjnym ujęciu naturalne („dowodowe” w formie) poznanie Boga było częścią przyczynowego lub teleologicznego wyjaśnienia świata. W proponowanym przez Schaefflera ujęciu punktem wyjścia jest doświadczenie, w którym odkrywamy, że rzeczy „mają nam coś do powiedzenia”; rozumienie ich „mowy” jest możliwe dlatego, że „dają nam one do myślenia”. Takie ujęcie implikuje „mowę” pewnego „autora”; jest ono analogiczne do schematu, w którym lektura książki pozwala rozpoznać „charakter pisma” (tożsamość) jej autora. Schaeffler przyjmuje, że relację Boga do świata można przedstawić jako relację autora do jego książki: jest on, atematycznie, obecny na każdej stronie swego dzieła; uważna, rozumiejąca lektura umożliwia rozpoznanie tej obecności.

Omawiany rozdział obejmuje trzy części. W pierwszej autor objaśnia ontologiczno-hermeneutyczny sens metafory przyrównującej świat do księgi. W drugiej i trzeciej analizuje ten aspekt hermeneutyki, w którym rozumienie tekstu (rekonstrukcja zawartych w nim idei, znaczeń i wartości) łączy się z poznaniem autora. W odniesieniu do formalnej strony tematu przedstawione rozważania są rzeczowym, logicznie uporządkowanym i erudycyjnym wykładem teorii interpretacji. Schaeffler wykazuje doskonałą znajomość epistemologiczno-metodologicznych problemów hermeneutyki; w klarowny sposób omawia jej założenia i strukturę, precyzyjnie wyjaśnia różnicę między interpretacją psychologiczną i gramatyczną, przystępnie tłumaczy na czym polega krytyczne i zarazem zaangażowane rozumienie tekstu, przekonująco dowodzi, że poznanie gramatycznej struktury tekstu jest wystarczającym warunkiem poznania „charakteru pisma” — tożsamości — autora (autor nie jest tutaj wskazywany poza tekstem, jako jego zewnętrzna przy-



czyna, lecz zwraca się do czytelnika w ramach struktury tekstu, mówi poprzez tekst). W merytorycznym aspekcie osnową rozważań ostatniego rozdziału jest hermeneutyka ontologiczna, wiążąca rozumienie świata z poznaniem (doświadczeniem) Boga. Schaeffler w twórczy sposób nawiązuje do średniowiecznych źródeł metafory ujmującej świat jako księgę, w ramach wnikliwej analizy rekonstruuje ontologiczny kontekst i ontologiczne znaczenie tej metafory, w przejrzystym rozumowaniu uzasadnia możliwość aplikacji założeń i reguł hermeneutyki tekstu do hermeneutyki rzeczy, do hermeneutyki związanej z rozumiejącym doświadczeniem świata. Rezultat jego dociekań można przedstawić w postaci tezy będącej koniunkcją następujących twierdzeń; świat jest „księgą”, daną do czytania, „tekstem”, ujawniającym mowę (i tożsamość) pewnego „autora”; rozumienie świata jest rozumiejącym ujęciem owej mowy; realizuje się ono w doświadczeniu, w którym podmiot nie tylko kształtuje swój obraz świata, lecz także, w spotkaniu ze światem, pod wpływem obiektywnych idei, znaczeń i wartości, dokonuje krytycznej oceny i rewizji swoich wyobrażeń i przekonań oraz swojej postawy wobec świata; tego rodzaju doświadczenie jest dialogiem z rzeczywistością, analogicznym do lektury tekstu: wsłuchiwanie się w mowę autora i formułowanie odpowiedzi na zawarte w niej wezwanie; normatywna struktura i wyzwalająca moc tego doświadczenia to „charakter pisma”, po którym poznajemy boskiego autora (i jego wyzwalające działanie). Schaeffler wskazuje nie tylko pewien ważny sposób doświadczenia Boga, lecz także interesujący sposób reinterpretacji założeń, struktury i funkcji tradycyjnych argumentów za istnieniem Boga; w ramach przedstawionej koncepcji argumenty te są nie tyle teoretyczno-dowodowym poznaniem Boga, ile raczej rekonstrukcją warunków możliwości doświadczenia Boga — i Jego wyzwalającej mocy — w doświadczeniu świata i w samodoświadczeniu człowieka. Taka koncepcja filozoficzna ma istotne znaczenie dla teologii; wskazany kontekst poznawczy wyznacza ramy twórczej refleksji o Bogu wiary biblijnej: o suwerennym, wyzwalającym samodzieleniu się Boga człowiekowi oraz o stosownej odpowiedzi człowieka.

*Filozoficzny dyskurs o Bogu. Rozważania o relacji między teologią filozoficzną a chrześcijańskim przepowiadaniem wiary.* Mający postać takiej formuły tytuł książki dobrze oddaje intencję i zarazem istotę zawartych w niej przemyśleń. Autor analizuje różne konteksty i formy filozoficznej mowy o Bogu, pokazując jej ontologiczne założenia, logiczną strukturę i praktyczno-egzystencjalne znaczenie. Ale nadrzędnym rezultatem jego analiz jest ekspozycja wzajemnych odniesień i powiązań między filozoficzną a religijną (i teologiczną) mową o Bogu. Schaeffler w rzeczowy i wyjątkowo kompetentny sposób ukazuje otwartość filozoficznego teizmu na horyzont religijnych wyobrażeń i przekonań z jednej strony oraz możliwość i potrzebę teologicznej recepcji pewnej filozofii Boga z drugiej. W tym sensie książka wpisuje się w nurt mający na celu uprawomocnienie syntezy filozoficznych i teologicznych rozważań o Bogu. Jest ona jednocześnie prezentacją interesującego modelu tej syntezy.