

Ks. JAN CICHON
Opole, UO

O ROZUMIENIU WYPOWIEDZI RELIGIJNYCH Stanowisko Richarda Schaefflera

1. Semiotyczne podstawy rozumienia wypowiedzi religijnych – 2. Transcendentalna hermeneutyka wypowiedzi religijnych – 3. Krytyczne uprawomocnienie tradycyjnych metod interpretacji tekstów religijnych

W życiu wspólnoty kultywującej pewną tradycję religijną rzeczą istotną jest właściwe rozumienie wypowiedzi wchodzących w skład normatywnych treści tej tradycji. Co to znaczy rozumieć wypowiedź religijną? Jakie są warunki możliwości oraz reguły i kryteria poprawnego rozumienia wypowiedzi języka religijnego? Na czym polega specyfika założeń i metod hermeneutyki tekstów religijnych? Klarną odpowiedzią na te — i podobne — pytania znajdujemy w pismach Richarda Schaefflera. Celem niniejszego szkicu jest próba rekonstrukcji stanowiska niemieckiego filozofa religii.

1. Semiotyczne podstawy rozumienia wypowiedzi religijnych

Wypowiedzi religijne wykazują pewien szczególny rodzaj odniesień rzeczowych; należy też mówić o ich szczególnej zawartości znaczeniowej. Prawidłowe rozumienie tych wypowiedzi jest możliwe tylko wówczas, gdy uwzględnia się specyficzny charakter ich kontekstu, struktury i funkcji. Ale aby odpowiedzieć na pytanie: na czym ono polega i jak się dokonuje, należy najpierw odwołać się do wiedzy z zakresu ogólnej teorii znaku, do pojęć i twierdzeń wypracowanych w ramach semiotyki. Zdaniem Schaefflera szczególnie przydatna jest tutaj koncepcja C.W. MORRISA, z jej podziałem ogólnej teorii znaku na trzy traktaty: semantykę, gramatykę (nazywaną też syntaktyką) i pragmatykę. W świetle tej koncepcji rozumieć znak wyrażony za pomocą mowy oznacza poznać semantyczne, gramatyczne i pragmatyczne odniesienia, w których znak ten występuje¹. Dotyczy to także tych znaków, jakimi są słowa i wypowiedzi języka religijnego.

¹ Zob. R. SCHAEFFLER, *Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten*, w: TENZE, *Philosophische Einübung in die Theologie*, t. I: *Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg – Mün-

1.1. Aspekt semantyczny

Zadaniem semantyki jest analiza powiązań zachodzących między znakiem a tym, do czego znak się odnosi. W tej perspektywie rozumienie znaku wyrażonego za pomocą mowy — rozumienie wypowiedzi językowej (tekstu) — określają dwa zadania (i zarazem dwa kryteria)². Zgodnie z pierwszym zrozumieć wypowiedź to oddać jej treść własnymi słowami oraz, jednocześnie, wskazać granice jej przekładu. Zgodnie z drugim rozumienie to możliwość zastosowania poznanych znaczeń. Na ogół zastosowanie to polega na tym, że z danej wypowiedzi wyprowadza się stosowne wnioski; w określonych typach dyskursu pojawiają się one dopiero wówczas, gdy wypowiedź zostanie wpisana w pewien kontekst myślowy, związany z sytuacją egzystencjalną odbiorcy (czytelnika tekstu); można zatem (i należy) mówić o wzajemnym związku — o hermeneutycznej zależności — między rozumieniem wypowiedzi a rozumieniem egzystencjalnej sytuacji jej adresatów.

Podobną strukturę wykazuje semantyczne rozumienie wypowiedzi religijnych³. Również w odniesieniu do komunikatów językowych tej dziedziny (mówiących o naturze Boga i o Jego zbawczych czynach oraz o odpowiednim postępowaniu człowieka) zadaniem odbiorcy jest obiektywne przyswojenie ich treści, połączone z próbą ich przekształcenia we własną wypowiedź oraz, jednocześnie, z próbą determinacji granic możliwego przekładu. Również w tym wypadku rzeczą istotną jest egzystencjalne zastosowanie odkrytych idei, znaczeń i wartości. Rozumienie tekstu religijnego wiąże się z zastosowaniem go do sytuacji własnego życia w taki sposób, że własne doświadczenie egzystencjalne staje się zrozumiałe w świetle tego tekstu; jednocześnie, w tej perspektywie hermeneutycznej, doświadczenie to określa kształt odpowiedzi na roszczenia tekstu. Z drugiej strony egzystencjalne zastosowanie tekstu religijnego odsłania pewien nowy horyzont jego sensu; tekst ten jest rozumiany w świetle swoich zastosowań, w perspektywie egzystencjalnej aplikacji odkrytych w nim idei, znaczeń i wartości. Rozumienie tekstów normatywnych dla wspólnoty kultury mającej pewną tradycję religijną ma zawsze egzystencjalny i historyczny charakter. Dokonuje się ono w porządku wiążącym perspektywę aktualnych — wciąż nowych — zastosowań, z poznaniem sensu określonych wydarzeń historycznych, jak również z przyswojeniem sobie dziejów swej wspólnoty;

chen 2004, s. 334–335. Por. E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970, s. 212–342; A. GRABNER-HAIDER, *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973.

² SCHAEFFLER, *Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten*, s. 335.

³ TENZE, *Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte*, w: TENZE, *Philosophische Einübung in die Theologie*, s. 338–341; TENZE, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*, w: K. MECH (red.), *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, Kraków 1999, s. 16–17. Por. P. RICOEUR, *The Language of Faith*, w: CH. REAGAN, D. STEWART (red.), *Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, Boston 1978, s. 223–238; A. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie*, Wien 1975, s. 42–43; J.M. BOCHENSKI, *Semantyka dyskursu religijnego a hermeneutyka Pism*, w: TENZE, *Logika religii*, Warszawa 1990, s. 71–73.

to, co teksty religijne oznaczają, współokreśla cała historia danej wspólnoty. W związku z powyższym ktoś, kto nie należy do wspólnoty, nie ma bezpośredniego dostępu do idei, znaczeń i wartości, jakie owe teksty odsłaniają przed tymi, którzy do niej należą; może natomiast podjąć (metodologicznie usprawiedliwioną) próbę zrozumienia owych tekstów, pytając, co oznaczałyby one dla kogoś przyjmującego perspektywę obserwatora, gdyby przyswoił sobie historię owej wspólnoty jako swoją własną. Mówiąc o konieczności zachowania obiektywnego charakteru rozumienia wypowiedzi religijnych, Schaeffler zwraca uwagę na „otwarty” horyzont ich sensu, ale mocno podkreśla to, że istnieją nieprzekraczalne granice ich przekładu; świadomość tych granic chroni przed błędną interpretacją, związaną m.in. z niewłaściwym zastosowaniem tekstu; np. w rozumieniu formuł sakramentalnych — przed ich magiczną interpretacją.

1.2. Aspekt gramatyczny

W ramach gramatycznej analizy wypowiedzi chodzi o określenie funkcji pojedynczego znaku w obrębie pewnego układu znaków. Istotą rozumienia jest w tym wypadku uchwycenie związku między postacią językową a zawartością znaczeniową. Powołując się na badania W. VON HUMBOLDTA, dotyczące charakteru przedmiotowych odniesień ludzkiej mowy, Schaeffler podkreśla, że przejście od subiektywnych przeżyć do obiektywnej ważności — do ogólnie ważnego sensu — wypowiedzi jest możliwe tylko wówczas, gdy poszczególnym elementom treści odpowiada określone miejsce w pewnym polu odniesień wyznaczonym przez warunki, założenia i formalny kształt aktów mowy. W świetle tej ogólnej zasady Schaeffler formułuje trzy zadania i zarazem trzy kryteria gramatycznego rozumienia⁴: (1) zrozumieć wypowiedź oznacza odczytać z jej specyficznej formy językowej specyficzną jakość jej roszczeń do obiektywnej ważności; (2) zrozumieć wypowiedź oznacza sprawdzić na niej zakres własnej — aktywnej i biernej — kompetencji językowej i tym samym uczestniczyć w rozwoju danego języka; (3) zrozumieć tekst oznacza ustalić jego funkcję w „sprzężeniu zwrotnym istniejącym pomiędzy językiem i mówieniem” — określić jego rolę w historii danego języka i posługującej się nim wspólnoty.

Wszystkie trzy zadania i kryteria gramatycznego rozumienia odnoszą się także do wypowiedzi religijnych⁵. Również rozumienie tych ostatnich wiąże się (1) z odczytaniem z ich specyficznej formy językowej specyficznego charakteru ich odniesień przedmiotowych i specyficznego charakteru ich struktury znaczeniowej, (2) z doskonaleniem własnej kompetencji językowej, wreszcie (3) z poznaniem funkcji tekstu w historii danego języka i posługującej się nim wspólnoty. W czytelny sposób pokazują to i potwierdzają reguły wypracowane w obrębie języka wiary chrześcijańskiej;

⁴ SCHAEFFLER, *Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten*, s. 335–337.

⁵ TENZE, *Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte*, s. 341–346; TENZE, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*, s. 18–19. Por. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 42; TENZE, *Generative Grammatik und religiöse Sprache*, TThQ 153 (1973), s. 169–183.

jest to język oparty na tekstach Biblii, ukształtowany przez modlitwy, hymny i pieśni kościelne; te (praktyczne) formy religijnego dyskursu od początku stanowiły — i nadal stanowią — naturalny kontekst rozwoju języka wiary chrześcijańskiej oraz — jednocześnie — naturalny kontekst rozumienia jego wypowiedzi. Schaeffler z naciskiem podkreśla specyficzny charakter sensu wypowiedzi religijnych oraz specyficzny charakter ich roszczeń do obiektywnej ważności; wypowiedzi dotyczące natury i zbawczych czynów Boga są oparte na specyficznym doświadczeniu i dlatego wpisują się w specyficzny (jedyne w swoim rodzaju) kontekst odniesień; to determinuje ich zawartość znaczeniową i ważność; niezajomość owego kontekstu jest główną przyczyną ich niezrozumienia.

1.3. Aspekt pragmatyczny

Celem pragmatycznej analizy wypowiedzi jest uchwycenie wzajemnej relacji między mówiącym a słuchaczem, ustanowionej przez tę wypowiedź; chodzi o intersubiektywny kontekst aktu mowy i jego rezultatu. Z pragmatycznego punktu widzenia rozumieć komunikat wyrażony mową to pojmować rolę, którą on wyznacza swemu użytkownikowi (nadawcy i odbiorcy) w ramach pewnej wspólnoty komunikacyjnej⁶; w terminologii WITTGENSTEINA — podjąć, zgodnie z regułami pewnej konwencji, grę językową, zainicjowaną użyciem pewnego tekstu.

W pragmatycznej perspektywie również wypowiedzi religijne zawierają wezwanie do nawiązania wzajemnej relacji pomiędzy nadawcą i odbiorcą wewnątrz pewnej wspólnoty komunikacyjnej (kultywującej własną tradycję religijną) oraz wezwanie do przyjęcia zaangażowanej postawy w ramach tej wspólnoty. W tej perspektywie również rozumienie religijnych wypowiedzi wiąże się z poznaniem i przyjęciem roli, jaką wyznaczają one swoim użytkownikom; zaangażowane uczestnictwo w konkretnych aktach życia religijnego wspólnoty stanowi tutaj istotny kontekst rozumienia⁷.

Schaeffler rzeczowo i precyzyjnie, z właściwą sobie kompetencją, rekonstruuje semiotyczne podstawy rozumienia wypowiedzi religijnych. W odniesieniu do każdego z omawianych aspektów najpierw przywołuje ogólne zasady rozumienia znaków wyrażonych za pomocą mowy, a następnie, w porządku systematycznej analizy, formułując stosowne zadania i kryteria, pokazuje, na czym polega rozumienie wypowiedzi języka religijnego. Potwierdza przy tym prawdziwość tezy głoszącej, że w przypadku tych ostatnich ogólne zasady semiotyczno-hermeneutyczne nie wykluczają zadań i kryteriów właściwych tylko dla religijnego dyskursu. Specyficzna struktura wypowiedzi religijnych przesądza o ich specyficznym rozumieniu, o po-

⁶ SCHAEFFLER, *Allgemeine Aufgaben des Verstehens von Texten*, s. 337–338.

⁷ TENZE, *Spezielle Aufgaben des Verstehens religiöser Texte*, s. 346–348; TENZE, *Co to znaczy: rozumieć wypowiedź religijną?*, s. 19–21. Por. GRABNER-HAIDER, *Glaubenssprache*, s. 43; B. CASPER, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg 1975, s. 186–192.

trzebie specyficznej interpretacji; chodzi o rozumienie uwzględniające transcendentny i zarazem nadprzyrodzony kontekst odniesień, podobną zawartość znaczeniową, doksolologiczne funkcje i zaangażowany charakter owych wypowiedzi; chodzi o rozumienie ukazujące związek poznanych idei, znaczeń i wartości z tradycją i obecnym życiem wspólnoty oraz ich otwartość na horyzont eschatologicznego spełnienia.

Na uwagę zasługuje także to, że w argumentacji Schaefflera znajdujemy odniesienie do naukowej perspektywy rozumienia wypowiedzi religijnych. Rozumienie teologiczne (naukowa hermeneutyka orzeczeń wiary) jest usystematyzowaną transpozycją rozumienia wewnątrzreligijnego; łączy ono zaangażowany charakter z systematycznym i ogólnie ważnym porządkiem interpretacji. Natomiast rozumienie właściwe dla perspektywy religioznawczej oparte jest na spojrzeniu „z zewnątrz”, z pozycji neutralnego obserwatora; w tym wypadku rozumieć wypowiedź religijną oznacza, że wypracowaną w porządku naukowego dyskursu interpretację można przynajmniej na próbę zaoferować członkom danej wspólnoty religijnej jako narzędzie krytycznej oceny uzyskanego przez nich rozumienia.

Tezy Schaefflera są ważnym przyczynkiem do badań nad problematyką semiotycznych podstaw rozumienia wypowiedzi religijnych. Współtworzą one pewien normatywny model rekonstrukcji, opisu i weryfikacji owych podstaw. Wskazują konieczne zadania i kryteria religijnego rozumienia. Stanowią (powinny stanowić) integralną część każdego możliwego systemu hermeneutyki wypowiedzi religijnych.

2. Transcendentalna hermeneutyka wypowiedzi religijnych

Dalszym elementem rozwijanej przez Schaefflera teorii jest odpowiednie uzasadnienie wskazanych zadań i kryteriów (hermeneutycznych). Nie są one formułowane w porządku arbitralnych rozstrzygnięć; nie mają też swojego źródła tylko w przyjętej w ramach danej wspólnoty konwencji. Ich podstawą jest szczególna funkcja, jaką pełnią określone wypowiedzi bądź teksty, o ile konstytuują odniesienie słuchacza bądź czytelnika do rzeczywistości, o której mówią. W grę wchodzi tutaj uzasadnienie odwołujące się do doświadczenia, pojętego jako dialog z rzeczywistością: rozumienie wypowiedzi językowych (ustnych i pisemnych) jest nieodłączną częścią tego doświadczenia, aktem (procesem) nieustającego dialogu z rzeczywistością; wypowiedzi bądź teksty, których słuchamy i które interpretujemy, są świadectwem roszczeń obiektywnego porządku rzeczywistości, na które mówca bądź autor w określony sposób odpowiedział, wzywając także swojego słuchacza bądź czytelnika do udzielenia odpowiedzi⁸. Uzasadnienie zadań i kryteriów her-

⁸ Zob. R. SCHAEFFLER, *Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik*, w: TENŻE, *Philosophische Einübung in die Theologie*, s. 349–350.

meneutycznych, o którym tu mowa, ma transcendentalną postać: odwołuje się ono do apriorycznego warunku możliwości rozumienia wypowiedzi językowych; warunkiem tym jest trwały dialog z rzeczywistością⁹.

Na czym bliżej polega to (transcendentalne) uzasadnienie wskazanych zadań i kryteriów rozumienia? (1) W aspekcie semantycznym rozumienie wypowiedzi jest uzasadnione wówczas, gdy ujmując zakres i jakość jej odniesień przedmiotowych i zawartych w niej znaczeń, odczytując ją przy pomocy własnych słów, określając granice jej przekładu i wiążąc ją z własną sytuacją życiową, odpowiadamy na wyrażone w niej roszczenia rzeczywistości, podejmujemy dialog z rzeczywistością; dialog ten angażuje określone formy oglądu i myśli, ustanawiając przy tym nowy kontekst odniesienia do rzeczywistości¹⁰. (2) W aspekcie gramatycznym rozumienie wypowiedzi jest uzasadnione wówczas, gdy ujmując związek między jej formą językową a znaczeniem, odpowiadamy na wyrażone w niej roszczenia rzeczywistości, podejmujemy dialog z rzeczywistością; w tym wypadku dialog ten ustanawia nowe, bardziej doskonałe formy dyskursu, przyczynia się do rozwoju gramatycznej kompetencji językowej¹¹. (3) W pragmatycznym aspekcie rozumienie wypowiedzi jest uzasadnione wówczas, gdy ujmując ustanowiony przez nią związek między mówiącym a słuchaczem, poznając rolę, jaką ona wyznacza swemu użytkownikowi w ramach pewnej wspólnoty komunikacyjnej, odpowiadamy na wyrażone w niej roszczenia rzeczywistości, podejmujemy dialog z rzeczywistością (w tym także z innymi podmiotami dyskursu); w tym wypadku dialog ten wzmacnia tożsamość wspólnoty¹².

W świetle założeń i tez powyższej teorii rozumienia (obejmującej także rozumienie wypowiedzi języka religijnego) Schaeffler przedstawia program hermeneutyki kanonicznych tekstów religijnych. Chodzi o teksty szczególnego rodzaju: opisujące doświadczenie świętości, zawierające odpowiedź „wybranych świadków” na obecne w tym doświadczeniu wezwanie do wiary. Rozumieć tego typu tekst oznacza poznać jego przesłanie, pojmując go zarazem jako nakaz do dalszego przekazu odkrytych w nim idei, znaczeń i wartości; przekaz ten tworzy nowy kontekst doświadczenia wiary¹³. Tekst kanoniczny mówi o zbawieniu, ukazuje pewien, poświadczony słowem, cel zbawczy. Ale znaczenie tego tekstu nie jest prostą funkcją

⁹ *Tamże*; por. TENŹE, *Der hermeneutische Anspruch der transzendentalen Theologie*, w: TENŹE, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, s. 81–88; TENŹE, *Proben einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Überlieferungstexte*, w: *tamże*, s. 109–110; TENŹE, *Der Aufbau einer Welt religiöser Erfahrung*, w: TENŹE, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg–München 1995, s. 424–433; TENŹE, *Methodische Hinweise für die Analyse der religiöser Sprache*, w: TENŹE, *Religionsphilosophie*, Freiburg – München 1983, s. 230–236.

¹⁰ TENŹE, *Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik*, s. 350–351.

¹¹ *Tamże*, s. 351–353.

¹² *Tamże*, s. 352–353.

¹³ *Tamże*, s. 353–354.

zawartych w nim informacji o zbawczym działaniu Boga, o możliwym i faktycznym zbawieniu świata i człowieka. Odślania się ono w porządku, w którym cel zbawczy realizuje się poprzez odpowiedź (słuchacza bądź czytelnika) na słowo Boże, poprzez świadectwo wiary. Tylko w takiej perspektywie, w świetle własnej odpowiedzi, w ramach własnego świadectwa wiary, możliwe jest ustanowienie właściwego kontekstu rozumienia wypowiedzi mających źródło w doświadczeniu religijnym. Religijny kontekst rozumienia kształtuje się w dialektycznym związku dwóch aktów: recepcji „zewnętrznego słowa” wybranych świadków oraz własnej odpowiedzi na to słowo¹⁴. Transcendentalny moment tej zależności polega na wzajemnym uwarunkowaniu tych aktów. W każdym razie w tym dialektycznym związku słowa Bożego i ludzkiej odpowiedzi wszystkie składniki przedmiotowej struktury i wszystkie formy ekspresji doświadczenia religijnego otrzymują swój właściwy kontekst i swoje właściwe znaczenie.

Tekst kanoniczny jest normatywny dla wspólnoty religijnej; opisując doświadczenie i odpowiedź wiary wybranych świadków, konstytuuje on obiektywny kontekst odniesienia świadomości religijnej i życia religijnego, ukazuje możliwość i jednocześnie granice hermeneutycznej relacji między własnym przesłaniem a doświadczeniem świata i życiem swoich obecnych czytelników. W odróżnieniu od innych tekstów, nie podlega żadnym zmianom redakcyjnym, a wierność jego przesłaniu jest znakiem posłuszeństwa słowu Bożemu. Wierność ta ma stosowne uzasadnienie; jest ona odpowiedzią na udokumentowaną w świętych tekstach, poświadczoną w czynach i słowach, wierność samego Boga; i w porządku tej zależności stanowi źródło nadziei zbawienia. W transcendentalnym ujęciu rozumienie kanonicznych tekstów religijnych zakłada pewien kontekst, horyzont hermeneutyczny, w którym dokonuje się przejście od subiektywnych przeżyć do obiektywnie ważnych przekonań; kontekst ten, jak już wiadomo, jest horyzontem możliwości doświadczenia religijnego; w sytuacji, gdy kształtuje się on (i ujawnia) pod wpływem konkretnych zdarzeń historycznych, formułowanie wiarygodnych przekonań religijnych nie jest funkcją wiedzy, lecz sprawą nadziei, uzasadnionej przez samą możliwość religijnego doświadczenia¹⁵. W filozofii nadzieja znajduje wyraz w postulatach rozumu. W obrębie religijnego dyskursu, w życiu konkretnej wspólnoty religijnej, ma ona źródło i trwałe fundament w zaufaniu do Boga, który w czynach i słowach poświadczyl swoją wierność; w sytuacji historycznego bądź egzystencjalnego kryzysu to zaufanie jest czynnikiem konstytuującym horyzont nadziei.

¹⁴ Tamże, s. 354–357; SCHAEFFLER, *Proben einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Überlieferungstexte*, s. 109–110; TENZE, *Methodische Hinweise für die Analyse der religiöser Sprache*, s. 232–234. Por. G. EBELING, *Die Sprache des Glaubens*, w: TENZE, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen 1971, s. 228–230.

¹⁵ SCHAEFFLER, *Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik*, s. 355–357; por. TENZE, *Theologie und transzendentaler Reflexion: Möglichkeiten und Programme*, w: TENZE, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg 1980, s. 108–114.

Koniecznym warunkiem rozumienia tekstu religijnego jest uchwycenie sposobu, w jaki ów tekst odnosi się do słuchacza bądź czytelnika, wzywając go do odpowiedzi na swoje przesłanie, do świadectwa wiary. W przypadku tekstów kanonicznych istotne znaczenie ma supozycja mówiąca, że są one zapośredniczoną w ludzkim słowie formą przekazu słowa Bożego oraz że słowo Boże uzdalnia do odpowiedzi, do świadectwa wiary, w tym także do pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty religijnej. W takim ujęciu ostatecznym celem religijnego rozumienia jest doksologiczna odpowiedź wiary: uwielbienie Boga dokonujące się poprzez przyjęcie słowa Bożego oraz w porządku osobowej i egzystencjalnej aplikacji odkrytych w nim idei, znaczeń i wartości¹⁶. Ten doksologiczny moment należy do natury religijnego rozumienia.

Transcendentalna hermeneutyka tekstów religijnych (także kanonicznych) zawiera dostateczne uzasadnienie własnych zadań i kryteriów. Należy jednak zapytać, czy w wystarczającym stopniu chroni ona przed fałszywym rozumieniem owych tekstów, przed interpretacją, w której odpowiedź na zewnętrzne świadectwo wiary przyjmuje postać subiektywnego samorozumienia czytelnika. Tradycyjnej filozofii transcendentalnej zarzucano, że zamienia poznanie obiektywnego porządku rzeczy, w tym także poznanie świadectw tradycji wiary, w akt autorefleksji podmiotu, że dialog z rzeczywistością zastępuje monologiem, że rozumienie obiektywnych zdarzeń i faktów oraz wypowiedzi językowych ogranicza do tematykacji apriorycznych struktur świadomości. Zdaniem Schaefflera w ramach nowej, poszerzonej formuły badań transcendentalnych jest możliwa hermeneutyka wolna od sygnalizowanych błędów. Chodzi o porządek interpretacji respektujący obiektywny i dialogiczny charakter doświadczenia, zakładający, że rozumienie zdarzeń, faktów i wypowiedzi łączy podmiotowo uwarunkowaną rekonstrukcję sensu z poznaniem rzeczywistości, z odpowiedzią na jej roszczenia¹⁷. Dotyczy to także interpretacji tekstów religijnych. W ramach nowej perspektywy transcendentalna hermeneutyka językowych świadectw tradycji religijnej, wykluczając idealizm i subiektywizm, wyklucza również błędne ujęcie momentu historycznego; świadectwa tradycji wiary są czymś więcej niż informacja o dawnych sposobach religijnego rozumienia świata i człowieka (o dawnych formach świadomości religijnej) oraz czymś więcej niż wezwanie do rekonstrukcji pewnej wspólnoty w jej pierwotnym kształcie; dlatego wymagają interpretacji uwzględniającej aktualny kontekst kulturowy i egzystencjalno-społeczny oraz potwierdzającej obiektywny charakter faktów i zdarzeń historycznych, jak również przedmiotową ważność poznanych idei, znaczeń i wartości¹⁸; metafizyczną

¹⁶ TENZE, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, w: TENZE, *Philosophische Einübung in die Theologie*, s. 360. Por. E. SCHILLE-BEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, s. 17–19.

¹⁷ SCHAEFFLER, *Chancen und Bewährungsproben einer transzendentalen Hermeneutik*, s. 358–360.

¹⁸ *Tamże*; TENZE, *Der hermeneutische Anspruch der transzendentalen Theologie*, s. 81–88; TENZE, *Proben einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Überlieferungstexte*, s. 109–110. Por. P. RICOEUR,

supozycją tego typu interpretacji jest (poparte odpowiednimi argumentami krytycznego rozumu) przekonanie o realnym istnieniu Boga oraz o historyczno-obiektywnym porządku objawienia Bożego¹⁹.

3. Krytyczne uprawomocnienie tradycyjnych metod interpretacji tekstów religijnych

Dla Schaefflera ważnym zadaniem transcendentalnej hermeneutyki tekstów religijnych jest krytyczne uprawomocnienie tradycyjnych metod interpretacji. Chodzi o metody wypracowane w ramach tradycyjnej egzegezy; są to: rekonstrukcja „duchowego sensu”, metoda historyczno-krytyczna i analiza egzystencjalna. Krytyczne uprawomocnienie tych metod wiąże się z akceptacją (i zastosowaniem) omówionych już założeń semiotycznych i filozoficzno-transcendentalnych, dotyczących związku między znaczeniem a formą i społecznym kontekstem wypowiedzi językowych oraz sposobu ich odniesienia do rzeczywistości; w świetle tych założeń okazuje się, że znaczenie jest uwarunkowane właściwą dla danego aktu mowy formą oglądu i myśli, że kategorie językowe są ekspresją doświadczenia pojętego jako dialog z rzeczywistością, że rekonstrukcja znaczeń ma intersubiektywny charakter — dokonuje się w ramach wspólnoty komunikacyjnej kontrolującej porządek dyskursu i działań hermeneutycznych, wreszcie że poprawność i prawdziwość tej rekonstrukcji zależą od tego, w jakim stopniu odsłania ona warunki możliwości doświadczenia.

3.1. Rekonstrukcja „duchowego sensu”

Jedną z najstarszych metod biblijnej interpretacji jest metoda rekonstrukcji poczwórnego sensu; chodzi o sens historyczny, anagogiczny, alegoryczny i tropologiczny. Łączy ona poznanie historycznej prawdy z „duchowym rozumieniem” tekstu: z hermeneutyką odkrywającą wezwanie do aktu wiary, nadziei i miłości. Dla zwolenników tej metody ustalenie „duchowego sensu” jest celem równorzędnym z ujęciem „sensu naukowego”. W terminach transcendentalnej hermeneutyki metoda rekonstrukcji poczwórnego sensu pozwala na sformułowanie wielu możliwych

Philosophische und theologische Hermeneutik, w: TENZE, E. JÜNGEL, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1974, s. 24–45; E. BISER, *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*, Freiburg 1975, s. 107–190; D. TRACY, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, s. 121–162.

¹⁹ R. SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 97–110; TENZE, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg – München 2006. Por. P. RICOEUR, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, w: TENZE, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg – München 2008, s. 41–83.

odpowiedzi, stosownie do zróżnicowanych form przekazu słowa Bożego oraz do zróżnicowanych kontekstów ludzkiego życia i doświadczenia. Jej kluczowym (choć dawniej nieuświadomionym) założeniem semiotycznym jest supozycja mówiąca, że każda wypowiedź językowa zawiera określone wezwanie: apel skierowany do słuchacza bądź czytelnika, odnoszący się do obecnej sytuacji egzystencjalnej i społecznej oraz otwarty na przyszłość²⁰.

W toku analizy mającej na celu krytyczne uprawomocnienie metody rekonstrukcji poczwórnego sensu okazuje się, że w świetle założeń tej metody jest możliwa hermeneutyka zachowująca wewnętrzną spójność zagadnień, wiążąca poszczególne konteksty i dyscypliny, takie jak nauka o Bogu, etyka, eschatologia czy eklezjologia, w jedną całość, odsłaniająca zintegrowany horyzont sensu. Racją owej spójności są dwa założenia. Pierwsze ma charakter semiotyczny, drugie — hermeneutyczny. Zgodnie z pierwszym (była już o tym mowa) przyjmuje się, że słowo Boże, skierowane do człowieka w konkretnej sytuacji historycznej, egzystencjalnej i społecznej, znajduje wyraz w semiotycznie zróżnicowanych i wewnętrznie złożonych formach dyskursu oraz że jest ono dostępne w porządku wypowiedzi odnoszących się do różnych kontekstów ludzkiego życia i doświadczenia; dlatego ukazuje różne, ale w perspektywie zintegrowanej struktury ludzkiego ducha i ludzkiej egzystencji pozostające w rzeczowym i logicznym związku, wymiary sensu²¹. Zgodnie z drugim założeniem przyjmuje się, że w ramach interpretacji tekstu w odniesieniu do każdej możliwej formy przekazu słowa Bożego należy otworzyć się na integralnie pojęte wezwanie oraz sformułować integralnie pojętą odpowiedź wiary²².

Słabą stroną metody rekonstrukcji poczwórnego sensu jest to, że nie wskazuje ona kryteriów pozwalających rozstrzygnąć, czy ustalony sens duchowy ma obiektywne podstawy. W terminach transcendentalnej hermeneutyki wątpliwość, o której mowa, można wyrazić w następujący sposób: zrozumieć tekst oznacza uznać dochodzące w nim do głosu roszczenia rzeczywistości, odpowiadając na nie w aktach własnego oglądu i własnej myśli; w przypadku tekstu biblijnego chodzi o sformułowaną w aktach własnego doświadczenia i własnej refleksji odpowiedź na wezwanie zawarte w „obiektywnie ujętym” słowie Bożym; możliwy jest jednak, była już o tym mowa, porządek, w którym owe akty wykraczają poza ramy obiektywnej interpretacji tekstu i tym samym poza horyzont wyrażonych w nim roszczeń rzeczywistości, przyjmując postać niezależnego (niezwiązanego z tekstem) samorozumienia podmiotu; samorozumienie to jest aprioryczną formą pobożności, świadectwem wiary, które nie jest odpowiedzią na słowo Boże odczytane w ramach konkretnej (obecnej) lektury tekstu; dla adresatów interpretacji świadectwo to może mieć ja-

²⁰ SCHAEFFLER, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, s. 363–364.

²¹ *Tamże*, s. 364–365.

²² *Tamże*.

kieś znaczenie, ale nie pomaga im ono w słuchaniu słowa Bożego, nie tworzy struktury heurystycznej otwierającej świadomość na rzeczywiste słowo Boże. W ramach transcendentalnej hermeneutyki powyższy mankament metody rekonstrukcji poczwórnego sensu można przezwyciężyć, uwzględniając w należyтым stopniu ontologiczne założenia tekstu, respektując ogólną ważność wyrażonych w nim roszczeń rzeczywistości; odpowiadając na te ostatnie, wykraczamy poza horyzont przyjętych przez autora (bądź redaktora) form oglądu i myśli, konstituujemy nowy porządek doświadczenia i refleksji. W tej perspektywie również rozumienie biblijnych świadectw wiary wiąże się z taką ich funkcją; przekazując historyczną prawdę, ukazując one czytelnikowi także pewien nowy kontekst religijnego doświadczenia i tym samym pewien nowy kontekst odkrycia religijnych idei, znaczeń i wartości, w nowej sytuacji egzystencjalnej (i hermeneutycznej) otwierają podmiot wiary na słowo Boże²³. W ten sposób w świetle założeń i zasad transcendentalnej hermeneutyki obiektywność rozumienia historycznych świadectw wiary implikuje pewien wymiar podmiotowy i eschatologiczny; łączy ona poznanie historycznej prawdy z rekonstrukcją obecnie ważnego sensu i z otwartością na przyszłość, na horyzont pełnej prawdy i ostatecznego sensu.

Wśród trzech odmian sensu duchowego kluczową rolę odgrywa sens anagogiczny, wskazujący horyzont wyższych i ostatecznych wartości, horyzont nadziei. Jego poznanie polega na ujawnieniu obietnic zbawczych, mających się spełnić, i tym samym odsłonić swoje ostateczne znaczenie, w przyszłości. Słabością tradycyjnej egzegezy nastawionej na poszukiwanie sensu anagogicznego była mniej lub bardziej wyraźna dewaluacja historycznych i aktualnych znaczeń tekstu. W ramach transcendentalnej hermeneutyki można tę słabość przezwyciężyć. Narzędziem jest pojęcie „wyprzedzającej obecności”, zgodnie z którym obiektywna prawda biblijnych obietnic wiary, rozumiana w kategoriach *veritas semper maior*, jest nie tylko odległym, dostępnym w asymptotycznym przybliżeniu, celem, lecz także prawdą odkrywaną i ważną już obecnie, w aktualnym doświadczeniu słowa Bożego i w aktualnej refleksji nad nim; poznanie tej prawdy ma charakter antycypacji²⁴. Istotę tej ostatniej dobrze oddają słowa Mojżesza o tym, że droga do „kraju obietnicy” jest drogą ku Bogu, którą można pójść tylko w obecności Boga (Wj 33, 15). W każdym razie idea antycypacji prawdy pozwala na odpowiednią korektę i w konsekwencji na krytyczne uprawomocnienie metody rekonstrukcji anagogicznego sensu biblijnych wypowiedzi wiary.

Powyższa koncepcja anagogicznego rozumienia pozwala również dookreślić wypracowane w ramach tradycyjnej egzegezy reguły interpretacji tropologicznej

²³ *Tamże*, s. 366–367; SCHAEFFLER, *Proben einer transzendentalen Hermeneutik religiöser Überlieferungstexte*, s. 108–110.

²⁴ TENZE, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, s. 368–369; TENZE, *Die Dialektik der religiösen Erfahrung und die antizipatorische Präsenz des Heiligen*, w: TENZE, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, s. 726–730.

i alegorycznej oraz potwierdzić normatywny charakter sensu historycznego. Także w przypadku tych odmian hermeneutyki (w zrewidowanym — transcendentalnym — ich ujęciu) uchwycić właściwe momenty znaczeniowe tekstu oznacza odkryć odpowiadające im momenty znaczeniowe poświadczonego przez tekst doświadczenia wiary i w świetle owego pierwszego świadectwa ukształtować (i zrozumieć) własne doświadczenie religijne. Wiąże się to oczywiście z bezwarunkową akceptacją roszczeń zawartych w słowie Bożym, z jednoznaczną i zaangażowaną odpowiedzią na wezwanie Boga. W tropologicznym rozumieniu wezwanie Boga, na które odpowiedzieli „pierwsi świadkowie”, również czytelnika tekstu (w perspektywie wyznaczonej przez jego własne doświadczenie wiary) skłania do zmiany sposobu życia, do intelektualnego i moralnego nawrócenia, do przyjęcia nowego porządku aksjologicznego i normatywnego²⁵. W alegorycznym rozumieniu wezwanie Boga, na które odpowiedzieli „pierwsi świadkowie”, również czytelnika tekstu (w perspektywie wyznaczonej przez jego własne doświadczenie religijne) skłania do rekonstrukcji ukrytych, metaforycznych znaczeń wiary, do namysłu nad wiarą, do twórczej, aktualnie ważnej i otwartej na przyszłość interpretacji wyobrażeń i przekonań wiary²⁶. W obydwu typach hermeneutyki podstawowym punktem odniesienia jest odpowiedź „pierwszych świadków”; wyraża ona źródłowe doświadczenie wiary i historyczną prawdę tego doświadczenia; jest prawomocną formą ekspresji sensu historycznego; jako normatywne świadectwo, stanowi ostateczne kryterium ważności każdej możliwej interpretacji. Poznać historyczny sens biblijnego przekazu wiary oznacza odkryć i uobecnić pierwotne świadectwo objawienia — spotkania z Bogiem — oraz uznać jego fundamentalny i wiążący charakter²⁷. Uprawiana w ten sposób egzegeza historyczna nie sytuuje się w opozycji do poszukiwań sensu duchowego. I odwrotnie: rekonstrukcja znaczeń duchowych, w ramach egzegezy anagogicznej, tropologicznej i alegorycznej, nie jest alternatywą dla egzegezy typu historycznego. Hermeneutyka transcendentalna, zainteresowana uwyrażnieniem koniecznych — obiektywnych i podmiotowych — założeń interpretacji, pokazująca, że momenty znaczeniowe tekstu mają swój fundament w odpowiadających im momentach znaczeniowych poświadczonych przez tekst doświadczenia, pokazuje zarazem i potwierdza komplementarność wszystkich czterech typów egzegezy.

3.2. Metoda historyczno-krytyczna

Na czym polega, możliwe w ramach transcendentalnej hermeneutyki, uprawomocnienie metody historyczno-krytycznej? Egzegeza poreformacyjna wypracowała nowy program interpretacji; sprawą kluczową było poznanie intencji autora

²⁵ TENZE, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, s. 369–370.

²⁶ Tamże, s. 370.

²⁷ Tamże, s. 371.

poprzez historyczną rekonstrukcję warunków i okoliczności genezy tekstu, ze szczególnym uwzględnieniem egzystencjalnej, społecznej i kulturowej sytuacji jego pierwotnych adresatów; chodziło o ustalenie ich sposobu rozumienia biblijnego przekazu wiary. Tak określony sens historyczny stał się krytyczną normą interpretacji; jego poznanie było równoznaczne z odkryciem rzeczywistych roszczeń słowa Bożego. Należy przy tym dodać, że ów sens historyczny pojmowano jako pozostający w ścisłej korelacji z treścią znaczeń duchowych; również w świetle założeń poreformacyjnej egzegezy oczywistą intencją autorów było wezwanie czytelnika do wiary, nadziei i miłości²⁸. Wartość powyższego programu polegała na tym, że za nadrzedną instancję hermeneutyczną uznawano w nim autorytet słowa Bożego; samo słowo Boże, najpełniej objawione w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, stanowiło ostateczne kryterium sensu. Natomiast słabą stroną poreformacyjnej egzegezy były dwa momenty. Pierwszy miał związek z ideą radykalnej transcendencji słowa Bożego; skutkiem było osłabienie dialogicznego charakteru recepcji. Drugim momentem był zbyt daleko idący wymóg harmonizacji, związany z chrystologiczną hermeneutyką wszystkich składników biblijnego przekazu; jego przyjęcie prowadziło do nieuzasadnionych uogólnień i uproszczeń interpretacyjnych. Transcendentalna hermeneutyka (wiążąca rozumienie tekstu z dialogiczną teorią doświadczenia) pozwala przezwyciężyć te słabości. W jej ramach, respektując nadprzyrodzony charakter i zasadniczą transcendencję słowa Bożego, jednocześnie uznajemy dialogiczny porządek jego recepcji oraz uwarunkowany sposób jego przekazu w różnych formach dyskursu i pozajęzykowego świadectwa; ponadto, respektując normatywny charakter słowa Bożego, uznajemy, że wszystkie możliwe formy jego przekazu wymagają krytycznej analizy i interpretacji; konieczna jest hermeneutyka umożliwiająca poznanie historycznego i zarazem aktualnie ważnego sensu biblijnych świadectw wiary — spełniająca wymogi historycznej rekonstrukcji tekstu i uwzględniająca dzisiejszy kontekst rozumienia²⁹.

Powyższa korekta poreformacyjnej egzegezy wskazuje program badawczy zbliżony do współczesnej metody historyczno-krytycznej. Chodzi o metodę analizy historycznych warunków genezy i recepcji tekstu biblijnego. Jej celem nie jest jednak tylko rekonstrukcja owych warunków. Celem tej metody jest zrozumienie słowa Bożego zapośredniczonego w historycznie uwarunkowanym słowie ludzkim oraz dostępnego i skutecznego w porządku dziejów; słowo Boże każdemu nowemu czytelnikowi ukazuje swoją zbawczą moc i swoje zbawcze znaczenie; i w każdej fazie dziejów jest antycypacją ostatecznego objawienia się chwały Boga³⁰. Wraz

²⁸ *Tamże*, s. 372–373.

²⁹ *Tamże*, s. 373–375.

³⁰ *Tamże*, s. 376–377; R. SCHAEFFLER, *Offenbarungstheologie und historisch-kritische Methode*, w: TENZE, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, s. 70–84. Por. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch kritischen Methode*, Stuttgart 1968.

z rozwojem badań historyczno-krytycznych uwidoczniły się dwa alternatywne stanowiska dotyczące ich metody. Zwolennicy pierwszego utrzymywali, że egzegeza historyczno-krytyczna ukazuje zbawcze działanie słowa Bożego w dziejach, rekonstruując drogę tego słowa od pierwszych świadków, poprzez kolejne etapy przekazu i recepcji, aż do współczesnego czytelnika; kluczową rolę pełni tradycja, obejmująca historyczny proces przekazu, odbioru i rozumienia słowa Bożego. Natomiast zwolennicy drugiego stanowiska uważali, że istotą badań historyczno-krytycznych jest analiza samego procesu redakcji tekstów biblijnych (sama historia redakcji tekstu). Pierwsze stanowisko, eksponując rolę i znaczenie tradycji, pomijało kontekst krytycznych pytań w odniesieniu do historycznych form przekazu i recepcji słowa Bożego. Drugie, ograniczając badania do historii redakcji, pomijało i oddziaływanie tradycji, i obecne samorozumienie czytelnika. Transcendentalna hermeneutyka eliminuje te błędy. W świetle jej założeń dobrze pojęta egzegeza historyczno-krytyczna jest połączeniem historii redakcji, badań nad tradycją i refleksji uwzględniającej samorozumienie dzisiejszego czytelnika³¹.

3.3. W kierunku interpretacji egzystencjalnej

Istotną częścią badań historyczno-krytycznych jest analiza literackiej formy tekstu. Obejmuje ona czynności mające na celu rekonstrukcję warunków, w jakich tekst powstał, sposobu, w jaki został zredagowany, i funkcji, jaką pełnił. Ustalenie tych czynników pozwala poznać proces kształtowania się formy tekstu oraz, tym samym, życie i dzieje wspólnoty traktującej dany tekst jako normatywny składnik swojej tradycji³². Pozostaje oczywiście problem hermeneutyczny: problem właściwego rozumienia historycznie uwarunkowanych znaczeń i funkcji tekstu w nowej sytuacji egzystencjalnej, społecznej i kulturowej, problem zastosowania tekstu w życiu dzisiejszej wspólnoty religijnej. Na początku XX w. próbowano go rozwiązać w ramach egzegezy przyjmującej, że kluczową funkcją tekstu biblijnego jest zastosowanie w przepowiadaniu „Chrystusa wiary”, a nie „Jezusa historii”; w swej podstawowej formie literackiej tekst biblijny nie jest nastawiony na przekaz historycznych informacji; jego funkcją jest wezwanie do nawrócenia i wiary, do nowej formy egzystencji³³. W ten sposób z „metody historii form” wyłoniła się egzegeza egzystencjalna. Stanowi ona ważny nurt współczesnej hermeneutyki biblijnej. W węższym ujęciu określa się ją jako jedną z metod cząstkowych integralnie pojętej egzegezy.

³¹ SCHAEFFLER, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, s. 377–378.

³² *Tamże*, s. 378–379.

³³ *Tamże*, s. 379–381; R. SCHAEFFLER, *Existenziale Reflexion und formgeschichtliche Forschung*, w: TENZE, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, s. 127–138. Por. P. TILLICH, *Analiza egzystencjalna a symbole religijne*, w: TENZE, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, t. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 193–211.

Interpretacja egzystencjalna ma swoje podstawy w formie tekstu, w wewnętrznym porządku jego znaczeń i funkcji. Teoretycznego uzasadnienia dostarcza jej filozofia HEIDEGGERA. Zaletą tego typu interpretacji jest to, że pokazuje ona bezpośrednie odniesienie tekstu do czytelnika, że podkreśla konieczność udzielenia osobowo zaangażowanej i egzystencjalnie ważnej odpowiedzi na słowo Boże; odkrycie egzystencjalnych znaczeń i egzystencjalnych funkcji tekstu to z całą pewnością istotny składnik jego rozumienia. Ale interpretacja egzystencjalna ma także swoje słabe strony; jedną z nich jest monotoniczność jej rezultatów, które w każdym przypadku, niezależnie od rodzaju tekstu, przyjmują tylko jedną postać, jaką jest wezwanie do nawrócenia i wiary; inną słabością jest zlekceważenie obiektywno-historycznej prawdy tekstu (jako nieistotnej dla egzystencjalnego rozumienia).

Schaeffler wskazuje możliwość krytycznego uprawomocnienia egzegezy egzystencjalnej³⁴. Zwraca uwagę na jej wewnętrzne uzasadnienie oraz na jej podmiotowy i dialogiczny charakter. Wykazuje, że przy pomocy założeń i reguł hermeneutyki transcendentalnej można przewyciężyć jej słabe strony. Przyjmując, że koniecznym warunkiem rozumienia tekstu biblijnego jest ujęcie wyrażonych w nim (związanych ze słowem Bożym) roszczeń rzeczywistości oraz to, że język tego tekstu jest w każdym przypadku językiem pewnej konkretnej wspólnoty komunikacyjnej i tym samym posiada swój historyczny i społeczny kontekst, otrzymujemy gwarancję poznania — także w ramach egzystencjalnej egzegezy — obiektywnej i ogólnie ważnej prawdy słowa Bożego; także w ramach egzystencjalnej egzegezy autentyczna odpowiedź na słowo Boże jest możliwa tylko w porządku uwzględniającym obiektywny charakter objawienia, oddziaływanie tradycji wiary oraz życie i tożsamość wspólnoty religijnej. W każdym razie istnieje perspektywa, w której egzegeza egzystencjalna, nastawiona na rekonstrukcję podmiotowo-osobowych założeń rozumienia, na poznanie i wyrażenie egzystencjalnego sensu biblijnych wypowiedzi wiary, sama znosi niebezpieczeństwo subiektywizacji swoich rezultatów. Wskazana przez Schaefflera możliwość uprawomocnienia tej metody jest propozycją ze wszech miar cenną i godną uwagi.

Zum Verstehen religiöser Aussagen. Richard Schaefflers Auffassung

Zusammenfassung

Im Leben einer bestimmte religiöse Tradition kultivierenden Gemeinschaft ist es wichtig, die zum normativen Inhalt dieser Tradition gehörenden Aussagen richtig zu verstehen. Was bedeutet, religiöse Aussage zu verstehen? Wie sind die Bedingungen der Möglichkeiten

³⁴ SCHAEFFLER, *Von der Theorie des Verstehens zur Kunstlehre der Auslegung — Eine kritische Sichtung bewährter Methoden*, s. 381–382.

sowie die Regeln und Kriterien eines richtigen Verstehens von Aussagen der religiösen Sprache? Worauf beruht die Spezifik der Voraussetzungen und Methoden von Hermeneutik religiöser Texte? Eine klare Beantwortung dieser — und ähnlicher — Fragen finden wir in den Schriften von Richard Schaeffler. Ziel der vorliegenden Skizze ist der Versuch einer Rekonstruktion des Standpunktes dieses deutschen Religionsphilosophen. Der Beitrag besteht aus drei Teilen. Der erste stellt die semiotischen Grundlagen des Verstehens religiöser Aussagen dar, der zweite ist eine Exposition transzendentaler Voraussetzungen von Hermeneutik der religiösen Sprache, der dritte beinhaltet die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit und der Art des Nachweises traditioneller Methoden der Auslegung religiöser Texte.